



humanidades

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS: O desejar e o que está inconcluso

Nº 66 | NOVEMBRO 2024
ISSN 0102.9479

EDITORA

UnB

Os povos indígenas combateram e continuam a lutar incansavelmente contra o poder dominador que os submetem a condições de inferioridade, catalogados ainda hoje, em pleno século 21, como subumanos, sem alma. Suas culturas ancestrais e milenares são consideradas inautênticas sob visões eurocêntricas de consumo material e religiosas.

No Brasil, o povo indígena tem resistido de todas as formas contra a tirania do sistema do capital e à imposição de modelos externos ao seu modo de viver para homogeneizá-los à imagem e semelhança do modo capitalista de viver. A estratégia é retirá-los de seus territórios para que neles penetrem a ganância. Mas a resistência grita em meio ao sofrimento e extermínio para que sejam reconhecidos em sua diversidade.

Esta edição da revista *Humanidades*, feita a muitas mãos, nos desafia a refletir e a avançar no sentido de descolonizar o pensamento que resulte na compreensão do caminho do bem viver que os indígenas têm a nos ensinar e ao despertar político para a formação de uma consciência libertadora que levem os sujeitos, ao contrário da cultura dominante, à sabedoria de reconhecer a presença do outro, do dominado, do excluído.

Nessa perspectiva entra o papel da universidade inclusiva, como é o protagonismo da Universidade de Brasília em acolher a presença de indígenas e de outros sujeitos da diversidade. A UnB tornou-se uma universidade plural que reconhece a diversidade cultural e étnica no sentido de pensar o Brasil como sujeito, em busca do saber autêntico.

Os artigos que compõem esta edição interpelam os processos de manipulação que os poderosos da elite travam em

desfavor dos povos ancestrais e se concentram na compreensão e expressão do pensamento crítico desde uma perspectiva de construção do conhecimento que afirme e reconheça o indígena como sujeito autônomo de sua existência. Trazem a visão contrária da racionalidade do pensamento neoliberal e ativa futuros que se desejam para o bem viver.

Germana Henriques Pereira

Diretora da Editora Universidade de Brasília

Inês Ulhôa

Editora de *Humanidades*

Mônica Nogueira

Secretária de comunicação da Universidade de Brasília

sumário

artigos

Potências pedagógicas transformadoras na educação escolar indígena 6

Gersem Baniwa

Reflexões sobre a produção de conhecimento epidemiológico feita pelos Yanomami em tempos de horror 16

Silvia Guimarães

Por corpos-territórios livres de violências: politicidades femininas e resistências éticas 26

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Mulheres de campo: Berta Gleizer Ribeiro 34

Maria Elizabeth Brêa Monteiro

Aymara, Quéchua Potências e Warao: indígenas em mobilidade internacional e as múltiplas territorialidades no Brasil 42

Jennifer Alvarez

livros

A vida militante de José Martí e a atualidade de seu pensamento 56
“O Partido Revolucionário Cubano de José Martí: concepção ético-política original”

Memórias em disputa 58
“As comissões da verdade e os arquivos da ditadura militar brasileira”

o artista desta edição

Aislan Pankararu – é artista plástico, originário do povo indígena Pankararu. Em 2019, prestes a concluir a sua formação em Medicina pela Universidade de Brasília, retoma a prática do desenho, que por anos o havia acompanhado. Desde então, a sua produção expande-se para a pintura e a instalação. Hoje dedica-se exclusivamente à carreira artística. Desenhando e pintando inicialmente sobre papel kraft e, posteriormente, sobre tela e linho (além da experimentação com o couro), o artista se utiliza de recursos pictóricos tradicionais da pintura corporal de seu povo para elaborar os seus traços e figuras. Em 2020, em parceria com a comissão de Humanização do Hospital Universitário de Brasília (HUB), onde estudou, realizou sua primeira exposição Abá Pukuá (“Abá” significa “homem” em tupi-guarani e “Pukuá” significa céu em kaypó). Em 2021, inaugurou a mostra Yeposanóng no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília. No mesmo ano, ilustrou os textos do projeto Teatro e povos indígenas, da n-1 edições; participou da Residência Kaaysá, sob a coordenação de Rodrigo Villela, em São Sebastião, São Paulo; e criou a ilustração utilizada como identidade visual do festival de música Indígenas.BR. Produziu as ilustrações do 1º Festival de Filmes Indígenas do Brasil, que aconteceu no Institute of Contemporary Arts, em Londres. Em 2023, participou da residência artística no People’s Palace Projects, em Londres, e lá realizou a individual Feel it ao fim da estadia. No mesmo ano, abriu Aislan Pankararu: mitocôndria ancestral com curadoria de Lisette Lagnado na galeria Galatea, em São Paulo. Em 2024, foi vencedor do Prêmio PIPA, abriu a individual Aislan Pankararu: Endless River na galeria Salon 94, em Nova York, e lançou a publicação Aislan Pankararu: dançando com brancos, com escrita de Lisette Lagnado e participação de Ailton Krenak. Entre as coletivas que participou, destacam-se: Histórias indígenas (Museu de Arte de São Paulo — MASP, São Paulo, 2023); Refundação (Galeria Reocupa — Ocupação 9 de Julho, São Paulo, 2023); Brasil Futuro: as Formas da Democracia (Museu Nacional da República, Brasília; Espaço Cultural Casa das Onze Janelas, Belém; Centro Cultural Ferrão, Salvador; Museu de Arte do Rio — MAR, Rio de Janeiro, 2023); Um século de agora (Itaú Cultural, São Paulo, 2022).



Foto: Soranji UnB



ARTIGOS

Potências pedagógicas transformadoras na educação escolar indígena

Este artigo trata de vivências político-pedagógicas no campo da educação escolar indígena no Brasil, buscando identificar contribuições teóricas e práticas interculturais. O processo reflexivo segue a perspectiva da complexidade, valorizando experiências interculturais e buscando desenvolver um diálogo entre ciência e saberes outros. A educação escolar indígena se manifesta como potência educacional, cultural, política, ecológica, científica e espiritual, produzindo mudanças significativas nas escolas e universidades, com inspirações para a formação de sujeitos com outras visões, que possam colaborar em transformações societárias mais amplas, com elementos filosóficos e práticos para mudanças paradigmáticas.

Gersem Baniwa
é membro Ciuci do povo Baniwa da Terra Indígena Alto Rio Negro; doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e Professor Associado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Gersem Baniwa

A semente deste trabalho começa a ser gerada em processos interiores de sonhos, inquietações e planos pessoais e coletivos que se confundem, se entrelaçam, se somam, diante do meu modo de ver e sentir o mundo. Minha atuação mais direcionada para a área da educação escolar iniciou com a experiência como professor indígena no primeiro ciclo do ensino fundamental na escola da minha aldeia de origem – Assunção do Içana ou Cararapoço –, e logo em seguida com a experiência como gestor de educação municipal e posteriormente, como coordenador de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação.

Um dos pressupostos considerados é o de que os povos indígenas tomaram a decisão histórica de que os ideais de vida moderna podem ser referência

preferencial para construir os seus projetos presentes e futuros de bem viver. Refiro-me à vida moderna, aquela resultante dos benefícios das ciências e das tecnologias acessíveis no mundo de hoje. A escola é um instrumento para garantir o acesso a esse mundo desejável. Isso não implica substituição ou desvalorização dos conhecimentos tradicionais, que continuam como referência identitária e base de direitos. O desafio, portanto, não é mais se querem escola, mas como essa escola deve ser para atender essa demanda.

Autonomia e protagonismo

Embora a entrada da vida moderna na vida dos povos indígenas seja sempre muito avassaladora e irreversível, cada cultura interpreta esta “vida moderna” do seu modo e segundo seus interesses e necessidades históricos, sempre conjunturais e transitórios. A inevitável dominação gerada a partir dessa escolha seletiva de elementos da vida moderna, nunca é total, tanto da parte dos receptores, quanto dos cedentes ou impositores desses elementos selecionados. Assim, a opção pela apropriação da educação escolar e universitária é parte de uma estratégia de manutenção ou recuperação, ainda que parcial, da autonomia e protagonismo etnopolítica dos povos indígenas, inclusive sobre os processos de mudanças e transformações inevitáveis ou desejáveis na vida pós contato.

Em 2007, fui convidado pelos dirigentes do Ministério da Educação (MEC) para assumir a Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena com a missão de construir e implementar uma agenda positiva para a educação escolar indígena, no âmbito da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), criada em 2003. A primeira ação foi organizar a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (I Coneei), em 2009, uma conferência histórica, por ser a primeira, em 509 anos de história do Brasil e por ter pautado ao Estado brasileiro pela primeira vez demandas históricas dos povos indígenas no que tange aos seus direitos, anseios e projetos de escola e educação mais ampla.

A I Coneei aprovou um conjunto de compromissos compartilhados para orientar a ação institucional visando ao desenvolvimento da Educação Escolar Indígena no país. Dentre os pontos destacados estão a proposição de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena para garantir o reconhecimento e efetividade das práticas específicas e diferenciadas das escolas indígenas. Outro ponto importante foi a confirmação dos Territórios Etnoeducacionais, como uma nova forma de gestão da educação escolar indígena que, sem romper com o regime de colaboração dos sistemas federados de ensino (União, Estados e Municípios), estabeleceu novas formas de pactuar ações visando à oferta da educação escolar a partir do protagonismo indígena. Em 2018, foi realizada a II Coneei, que reafirmou e ampliou o conjunto de propostas e compromissos da primeira conferência.

A política dos Territórios Etnoeducacionais (TEEs) foi criada em 2009, determinando que os sistemas de ensino passassem a atender às demandas educacionais dos povos indígenas a partir de unidades etnoterritoriais específicas como base administrativa e pedagógica. A ideia central era aprofundar e concretizar o que preconiza o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, quanto à implementação de políticas de educação escolar indígena a partir do reconhecimento, da valorização e promoção das culturas, tradições, saberes, fazeres, pedagogias, metodologias e das línguas indígenas.

É com esses instrumentos e formas de olhar, interagir e refletir que nos lançamos na caminhada, aprendendo e contribuindo em construções de políticas educacionais mais adequadas às realidades indígenas e buscando fortalecer a cultura indígena e sua diversidade étnica. Partindo-se do pressuposto básico das cosmovisões indígenas, de que toda pessoa desde sua concepção recebe dons,

“ Assim, a opção pela apropriação da educação escolar e universitária é parte de uma estratégia de manutenção ou recuperação, ainda que parcial, da autonomia e protagonismo etnopolítica dos povos indígenas, inclusive sobre os processos de mudanças e transformações inevitáveis ou desejáveis na vida pós contato.”

capacidades e potencialidades para realizar escolhas e opções de vida ao longo de sua existência, essas escolhas seguem princípios, valores e saberes semeados e alimentados permanentemente ao longo da vida.

A grande lição da ancestralidade

Os princípios, valores e saberes fundamentais são aprendidos e vividos junto aos pais, à família, à comunidade e ao povo, principalmente por ocasiões dos rituais de iniciação, efetivamente pedagógicos. Princípio como o da vida humana como parte integrante da vida cósmica. Tudo no mundo está conectado, interdependente, orgânico, uma relação simétrica, o bem viver baseado na organicidade, no equilíbrio, no respeito, na reciprocidade, na complementariedade, na coletividade e na solidariedade. Tal pensamento ancestral nos ensina uma grande lição de vida: a indissociabilidade do pensar e do viver, da teoria e da prática, do ensinar e do aprender, do respeitar e ser respeitado. Tais princípios ancestrais são a fortaleza, segurança e guia na difícil e árdua caminhada no mundo complexo e cheia de adversidades, armadilhas, tentações, ilusões e outras perversidades, próprios do mundo moderno profundamente desigual, injusto, individualista, consumista e racista.

A sabedoria ancestral nos ensina o valor da diversidade humana e cósmica. O mundo foi sendo criado gradativamente ao longo dos primeiros tempos com a grande e fantástica diversidade cósmica. Cada ser com suas características, capacidades, potencialidades, limitações, fragilidades, tarefas e principalmente cada um com sua identidade, características, lugar e papel. Todo ser tem vida, sensibilidade e intencionalidade, na sua múltipla dimensão física, mental e espiritual. O universo mundo é único, mas concebido, experimentado e vivenciado de múltiplas formas, modos e sentidos.

Estes achados práticos e teóricos na vida tradicional indígena encaminham a outros encontros e experiências de vida, a partir de um mundo mais abrangente, plural, diverso, em termos de culturas, línguas, povos, cosmovisões, crenças, civilizações. A convivência em uma sociedade altamente diversa, requer capacidades criativas em busca de sentidos e condições à coexistência que demandam compartilhamento de espaços, oportunidades, recursos, afetividades, crenças, sonhos e utopias.

Então, nos animemos com os ensejos dos ideais de interculturalidade e intercientificidade, ampliando ainda mais as possibilidades de compreensão histórica dos desafios da sociedade contemporânea e servindo de motivação na continuidade de pensar e construir experiências de convivência ao mesmo tempo humana e cósmica, ambas, na sua pluralidade e diversidade. Essas novas orientações teórico-metodológicas e sociopolíticas nos conduzem à tolerância interétnica, intercultural e interepistêmica, avançando no reconhecimento da capacidade cognitiva e jurídica dos povos indígenas e na superação histórico-estrutural da dúvida sobre a humanidade e capacidade cognitiva dos povos indígenas.

Avanços e conquistas

Maior tolerância da sociedade nacional em relação aos povos indígenas resultou em avanços e conquistas conjunturais e estruturais importantes. Um ponto alto foi o acesso de indígenas ao ensino superior, um espaço historicamente excludente aos povos e segmentos não europeus. Os indígenas dentro da academia propiciam discussões e práticas interculturais. Mas logo percebem que não basta proximidade ou mesmo ensaios tolerantes de convivência entre distintas culturas, línguas, costumes, tradições, modos de vida e cosmovisões para tornar o ambiente

da universidade mais simétrico e de igualdade na diversidade, pois ainda existe, um foco de resistência colonial eurocêntrico que é a ciência acadêmica.

Assim, surge uma nova busca, um novo projeto e uma nova aposta de transformação, de inovação e de reinvenção que é a ideia de intercientificidade (Little, 2010). As relações assimétricas de poder, inerentes ao processo de colonização e de encontro com “um outro”, envolveram a subordinação de tradições de conhecimento consideradas inferiores por não corresponderem ao modelo de racionalidade ocidental europeu como forma de conhecimento posta como antagonista aos conhecimentos pertencentes aos povos indígenas. As distintas tradições de conhecimento separadas entre “conhecimento científico” e “não científico” conduzem à descontextualização dos processos de ensino-aprendizagem, ao não reconhecimento desses outros saberes nas práticas pedagógicas e conseqüentemente, ao não reconhecimento da pluralidade cultural e epistêmica, das identidades.

Consideramos também importante a noção de “interaprendizagem”, proposta por Gasché (2008) como uma concepção chave para a educação intercultural indígena, se referindo não somente a uma troca de saberes, mas à própria construção de um conhecimento mais rico e complexo. Essa aprendizagem intercultural pressupõe a abertura para rever e transformar hábitos e convicções, construindo outros modos de ser, estar, viver, pensar, aprender e ensinar, em uma visão de diversidade e reciprocidade cultural, com contribuições mútuas e crescimento conjunto. Tudo isso tendo como base a aprendizagem com a Mãe Terra, a grande pedagoga.

Pimentel da Silva (2017) se refere à importância da construção de novas bases epistêmicas, as quais são necessárias na superação das prisões da colonialidade do saber, a partir de quatro perspectivas: reaproximação a saberes tradicionais ameríndios; acesso aos conhecimentos não indígenas; produção de bases epistêmicas interculturais para fundamentar o trabalho pedagógico; e promoção de uma educação para manejo de mundo, revendo valores e buscando alternativas frente ao modelo hegemônico.

É evidente que a instituição escolar se insere nesse processo atuando como (re) produtora de significados e ações nos processos de violência epistêmica. A partir da década de 1990, a desconsideração do conhecimento tradicional indígena começou a ser questionada por educadores. A reformulação de políticas e da prática pedagógica abre possibilidade da crítica à hegemonia da ciência e às formas de reversão dos quadros de violência racial e epistêmica, presentes nos espaços educativos, sejam eles institucionalmente escolarizados ou não. Pautando como princípios do ensino, o pluralismo de concepções pedagógicas e a valorização da diversidade étnico-racial, torna-se condição imprescindível o reconhecimento das diversas tradições de conhecimento e das dinâmicas sociais pertinentes às mesmas.

Saberes que valorizam as identidades

Os saberes dos povos indígenas foram por muito tempo subestimados pelos cientistas que negligenciam outras formas, regimes ou sistemas de conhecimento. Ao propor uma relativização, abordagens interculturais motivaram a crítica ao cientificismo, problematizando a percepção de que a ciência, entendida como sistema de conhecimento, produzida em âmbitos acadêmicos, seria superior, em detrimento de outros sistemas de conhecimentos indígenas.

A educação intercultural, como fruto das reivindicações dos movimentos sociais denuncia as diferentes manifestações de discriminação presentes na sociedade, exigindo reparações por parte do Estado e conquistando políticas afirmativas que contribuam para a valorização das identidades e a incorporação, nos currículos escolares, de tais aspectos (Candau, 2000). O respeito pela pluralidade e a diversificação

“A aprendizagem intercultural pressupõe a abertura para rever e transformar hábitos e convicções, construindo outros modos de ser, estar, viver, pensar, aprender e ensinar, em uma visão de diversidade e reciprocidade cultural, com contribuições mútuas e crescimento conjunto. Tudo isso tendo como base a aprendizagem com a Mãe Terra, a grande pedagoga.”

“A sabedoria ancestral nos ensina o valor da diversidade humana e cósmica. O mundo foi sendo criado gradativamente ao longo dos primeiros tempos com a grande e fantástica diversidade cósmica. Cada ser com suas características, capacidades, potencialidades, limitações, fragilidades, tarefas e principalmente cada um com sua identidade, características, lugar e papel.”

“O desafio para os educadores e educadoras também consiste em desenvolver um currículo que valorize os diversos conhecimentos a partir de um pluralismo epistemológico. Construir essa diversidade epistemológica envolve repensar nossas práticas no cotidiano, reconhecendo a educação e a escola como dimensões e lugares potentes para a construção de outros horizontes civilizatórios..”

dos sistemas de conhecimentos nos guiam a um cenário de horizontalizações epistemológicas e dialógicas. Esse diálogo nos leva a um campo de intercientificidade, entendida como formas de interação entre os sistemas de conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna. Assim como os relacionamentos entre distintas culturas produzem formas de interculturalidade, a interrelação entre distintos sistemas de conhecimento científico produz formas de intercientificidade.

A busca por uma educação intercientífica a horizontalidade epistemológica deve partir do educador, da educadora. Não se trata de uma simples validação pela ciência contemporânea dos outros saberes, mas do reconhecimento de que os paradigmas e práticas de outras ciências são potenciais de inovação da ciência. O desafio para os educadores e educadoras também consiste em desenvolver um currículo que valorize os diversos conhecimentos a partir de um pluralismo epistemológico. Construir essa diversidade epistemológica envolve repensar nossas práticas no cotidiano, reconhecendo a educação e a escola como dimensões e lugares potentes para a construção de outros horizontes civilizatórios. Se a visibilidade do “conhecimento científico” só é possível mediante a invisibilidade de outros conhecimentos que não se encaixam nessas formas de pensamento, é preciso que proporcionemos espaços nos quais haja a interação entre culturas e educação.

Propostas educativas que se movimentem e atravessem as fronteiras culturais por parte de uma educação intercientífica devem começar explorando o que significa preparar os estudantes para a vida em um mundo culturalmente diverso. Uma “religação dos saberes” reconhece que não cabe à instituição escolar ou universitária a exclusividade da educação. Religar esses saberes, em uma perspectiva intercultural e intercientífica envolve a articulação entre ciências e tradições, razão e sensibilidades e espiritualidades, artes e espiritualidades, cultura científica e cultura das humanidades.

Considerando as especificidades étnicas, pode-se destacar a questão educacional como um elemento fortemente abordado nos movimentos e lutas dos povos indígenas no Brasil. Estamos falando de 305 povos ou etnias, 275 línguas e de quase dois milhões de pessoas indígenas que habitam tradicionalmente 13% do território brasileiro, com suas culturas, tradições, línguas, saberes e formas de vida próprias e milenares. No campo educacional, estamos falando de mais de 300 mil crianças e jovens indígenas matriculados e estudando na educação básica, em mais de 4 mil escolas indígenas e com mais de 22 mil professores indígenas, além de mais de 60 mil indígenas matriculados e estudando na educação superior.

Educação e empoderamento político

Nas cosmovisões indígenas, as dimensões da vida em sociedade não estão separadas, sendo a educação vista como parte de uma abordagem mais ampla, de modo integrado a outras questões de relevância como saúde, território, cultura, identidade, natureza e espiritualidade. A educação é tida como estratégia de empoderamento político, de autonomia e de contribuição para o processo de construção e consolidação dos projetos de futuro e planos de vida das comunidades, incluindo a escolarização indígena diferenciada, comunitária, intercultural e bilíngue/multilíngue, em uma perspectiva fundamentada em suas formas próprias de ensinar e aprender, de modo a fortalecer suas culturas e modos de vida, com suas bases ecológicas, ontológicas, epistemológicas e espirituais. A instituição escolar constituída ao longo de muitos séculos como mecanismo de colonização e de dominação passa a ser um instrumento de fortalecimento da cultura, da autonomia, da cidadania e do protagonismo.

No entanto, essa passagem implica uma série de dificuldades e desafios diante de um modelo escolar cristalizado, com professores e outros profissionais

formados e formatados no padrão eurocêntrico, e sistemas de governo que repetem exigências burocráticas também fundamentadas nessa referência. Na lógica colonizadora não são valorizados saberes e estratégias pedagógicas dos povos indígenas, cujo fundamento está mais direcionado para aspectos coletivos, afetivos, intuitivos, simbólicos e cosmopolíticos. A escola indígena precisa ser pensada a partir da educação tradicional, sendo necessário considerar as cosmovisões tradicionais com suas sabedorias, para que possa haver uma contribuição na construção de uma escola verdadeiramente indígena.

Portanto, um dos grandes desafios da escolarização indígena se refere à questão da interculturalidade e da interepistemicidade, tendo em vista a conformação de um diálogo de saberes fundamentado na complementaridade entre conhecimentos, simetricamente valorizados, de modo a proporcionar a interaprendizagem de elementos de diferentes culturas, considerando o duplo objetivo dessa modalidade educacional de valorização da identidade indígena e qualificação na relação com a sociedade ocidental. Os povos indígenas, com sua diversidade étnica e cultural, apresentam grande riqueza de saberes e potenciais para contribuições com a sociedade, sendo necessário transformar o enfoque epistemológico e educacional para uma perspectiva intercultural, intercientífica e pluriversa.

No Brasil, a educação de forma integrada a outras temáticas, esteve presente nos processos históricos de luta, resistência e reivindicação de direitos indígenas que se intensificou a partir dos anos 1980, alcançando a inclusão do direito educacional na Constituição de 1988, junto a demandas territoriais, culturais e linguísticas. Essa luta continua por um sistema próprio de educação escolar indígena, que possa respeitar as especificidades étnicas, incluindo professorado, gestão, currículo, métodos, materiais, ambientes de aprendizagem, calendários e formas de avaliação. A demanda inicial foi por ter professores indígenas, como modo de fortalecer a cultura e a autonomia, pois havia o amplo reconhecimento de que professores e professoras não indígenas endossam a erosão cultural, trazendo preferencialmente conteúdos e métodos ocidentais. Além disso, existe a necessidade de materiais didáticos próprios, mais direcionados para as peculiaridades de cada realidade local, cultural, étnica e linguística.

Dominação e opressão de culturas originárias

Na escola colonial, o conhecimento do branco é valorizado como o legítimo, que não pode ser questionado, enquanto o saber indígena é visto como carência e inferioridade. A ciência tem contribuído para a construção, manutenção e fortalecimento desse pensamento. Santos (2010) ressalta que a ciência moderna ocidental, transformada em conhecimento universal e preponderante, marginalizou e arruinou saberes não científicos considerados como alternativos, levando a um epistemicídio de grande escala. A história da América é de epistemicídio e genocídio, uma história de colonização com a dominação e opressão de outras culturas.

Dentro do modelo acadêmico consolidado, o universo complexo da epistemologia indígena não é reconhecido, não sendo considerado como ciência e nem como verdade. Sua cultura é geralmente vista como objeto de pesquisa ou como folclore apenas para satisfazer algumas curiosidades em uma cegueira para o seu verdadeiro e profundo valor. A inserção dentro do sistema universitário de uma formação com uma lógica completamente diferente, iniciando desde sua nomeação, exige o enfrentamento de uma série de obstáculos relacionados com o funcionamento burocrático dessas instituições.

A situação se agravou no Brasil nos últimos tempos com o desmanche das políticas de educação escolar indígena conquistadas ao longo de décadas de muita luta, os ataques e perseguições à autonomia de professores e instituições

“Estamos falando de 305 povos ou etnias, 275 línguas, de quase dois milhões de pessoas indígenas que habitam tradicionalmente 13% do território brasileiro, com suas culturas, tradições, línguas, saberes e formas de vida próprias e milenares, de mais de 300 mil crianças e jovens indígenas matriculados e estudando na educação básica, em mais de 4 mil escolas indígenas e com mais de 22 mil professores indígenas, além de mais de 60 mil indígenas matriculados e estudando na educação superior.”

educativas e a diminuição de recursos para a educação. São muitas ofensivas à educação em geral, mas principalmente à educação escolar indígena diferenciada. A padronização de sistemas de ensino e de soluções para todo o país continua, sem levar em consideração os contextos e especificidades das escolas indígenas.

As conquistas e avanços aparecem em vários indicadores qualitativos como no reconhecimento e na valorização da diversidade epistêmica e linguística pelas escolas indígenas no âmbito de seus currículos e projetos pedagógicos. Muitas escolas indígenas passaram a adotar projetos pedagógicos e currículos diferenciados, específicos e bilíngues ou multilíngues. No caso da diversidade linguística, várias línguas indígenas foram reconhecidas como “línguas co-oficiais” por meio de leis municipais, abrindo caminho para co-oficialização de outras línguas indígenas no Brasil. Muitas escolas adotam ensino bilíngue ou multilíngue, com uso de línguas indígenas como línguas de instrução.

Um dos avanços mais significativos foi a ampliação do atendimento escolar e universitário às crianças e aos jovens indígenas em todos os níveis, mas com predominância nas séries iniciais da educação básica e na educação superior. O maior crescimento de oferta vem ocorrendo no acesso e permanência de indígenas ao ensino superior. Segundo dados do MEC, em 2018, 57 mil estudantes indígenas estavam matriculados nas universidades brasileiras. Neste sentido, a década de 2010 pode ser considerada a década do acesso de indígenas ao ensino superior.

Políticas inclusivas

Algumas políticas e programas criados e implementados nesse período foram os principais responsáveis pelo crescimento do acesso de indígenas ao ensino superior, das quais destacam-se o Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas (Prolind); as cotas e reservas de vagas consolidadas a partir da promulgação da Lei 12.711/2012 - Lei das Cotas que dispõe sobre a política de reserva de vagas para alunos de escola pública, pretos, pardos e indígenas em todo o sistema de educação superior e ensino médio federal e que representou um avanço legislativo de inquestionável importância no alcance e promoção da igualdade racial no Brasil; o Programa Bolsa Permanência que concede bolsas para estudantes de baixa renda matriculados nas universidades e institutos federais e no caso de estudantes indígenas e quilombolas os valores são diferenciados; os programas de formação inicial de professores indígenas que impulsionaram o aumento de professores indígenas atuando nas escolas das aldeias, saltando de 12.856 em 2006 para mais de 22 mil professores indígenas em 2018 (Inep/MEC, 2018); a produção e distribuição de materiais didáticos específicos que de acordo com o Censo Escolar de 2015, 53% das escolas indígenas dispõem de material didático específico, mesmo que em alguns casos isso signifique um único livro. Isso se soma ao indicador de que 69,5% das escolas indígenas fazem uso das línguas originárias nos processos pedagógicos e curriculares.

A progressiva e desafiadora presença indígena na educação superior no Brasil nos últimos anos sinaliza as possibilidades da pauta antirracista na universidade. O ingresso e permanência de indígenas na educação superior deu maior visibilidade às situações de racismo e preconceito e, ao mesmo tempo, possibilitou indagar o sentido da universidade pública e da produção do conhecimento, afirmando e fortalecendo pedagogias antirracistas neste espaço e promovendo pedagogias interculturais e não coloniais.

As instituições de educação superior vêm passando pela experiência de receber estudantes indígenas, até então tratados como *outros*, desconhecidos, distantes, exóticos e estranhos nos bancos acadêmicos. Os acadêmicos indígenas têm também assumido a responsabilidade de enfrentar e discutir a diversidade

cultural, social e epistêmica que se apresenta cada vez mais por meio da presença não somente de estudantes de diferentes pertencimentos étnicos mas também de negros, camponeses, travestis, transexuais etc., oriundos de realidades culturais, sociais e econômicas distintas.

A partir dessa inserção, tenta-se estabelecer diálogo desses estudantes com uma realidade cultural diferente da vivenciada em suas aldeias. À medida que o número de estudantes aumenta nas universidades as expectativas por resultados se intensificam por parte da sociedade e das comunidades indígenas. Assim, mesmo longe do ideal e sob forte racismo estrutural e institucional, testemunha-se a uma maior visibilidade da presença indígena nas universidades. Mas ainda cumpre avançar no exercício efetivo de interculturalidade dentro da universidade, reconhecendo e promovendo os sujeitos diversos com suas culturas, saberes e epistemologias e abrindo novos diálogos entre as ciências acadêmicas eurocentradas e outras ciências de indígenas, de negros, de asiáticos e de outros.

Visibilidade indígena nas ações afirmativas

O desafio que se constitui é o de visibilizar positivamente a presença indígena na educação superior acompanhada da visibilidade e articulação das iniciativas e experiências institucionais de ações afirmativas no país, na perspectiva de interculturalizar e interculturalizar a universidade. A presença de indígenas e outros sujeitos da diversidade na universidade nos anima e nos enche de esperanças por uma instituição educativa verdadeiramente Universidade que acolhe, agrega, soma, promove e expressa o universo ilimitado e plural de saberes, valores e sujeitos de conhecimentos. Sonhamos com uma Universidade PluriCultural, PluriÉtnica, PluriRacial e PluriEpistêmica. Universidade esta potencialmente capaz de contribuir para a derrubada definitiva do racismo e da violência epistêmica e construir pontes, trilhas e horizontes civilizatórios que nos entrelaçam com as nossas diferenças e diversidades de existências.

Tais projetos étnicos seguem repertório diverso de demandas, prioridades e estratégias, mas apresentam em comum, na maioria dos casos, a luta por autonomia e por protagonismo em todos os processos de construção de políticas públicas voltadas aos povos indígenas, por meio do diálogo com o Estado e com a sociedade nacional e internacional, disseminados, atualizados e reelaborados por diversos atores, dentre eles os professores indígenas na sala de aula. As formas de construção de programas, seus desenhos conceituais, metodologias, espaços-tempos de aprendizagem, além dos materiais produzidos e utilizados estão constituindo concepções e estratégias pedagógicas inspiradoras para toda a educação escolar e universitária, guardando suas especificidades. São pedagogias caracterizadas principalmente pela interculturalidade, interdisciplinaridade, transversalidade e interculturalidade, assim como pelo uso de múltiplos espaços, tempos, tipos de atividades e materiais, integrando teoria e prática; arte, ciência e cultura; ensino, extensão e pesquisa.

Os princípios utilizados da escuta, da observação, da palavra doce, do coração bom e valente e com a abertura para se transformar e assim se relacionar e se expressar de outras formas e partindo para construções conjuntas e escritas compartilhadas, com trocas de saberes, ideias e experiências em elaborações e ações coletivas, comunitárias, interculturais, envolvendo e valorizando anciãos e anciãs. São muitas as potências da educação indígena, suas comunidades e movimentos, e igualmente para toda a educação, a universidade e a sociedade. Mas essas potencialidades precisam estar protegidas, promovidas e valorizadas para que possam ter continuidade.

Também são grandes os desafios enfrentados, os quais estão ligados a processos históricos de solidificação de um formato científico, acadêmico, político e ideológico subordinado ao modelo capitalista e colonizador. A interculturalidade e a intercientificidade, nos modos como estão sendo construídas, exercitadas e nutridas, formam outras possibilidades de colaborações entre povos, culturas, etnias e gerações, em uma visão de interdependência e simetria, no exercício cotidiano de interaprendizagem, decolonialidade, não colonialidade.

Percebe-se que cada dia se consolidam escolas com “alma indígena” como formas de resistir e espantar o fantasma da colonização e o silenciamento da história milenar dos povos ameríndios. Assim, vemos crescer por todo Brasil dezenas e centenas de jovens indígenas profissionais especializados: sábios com notório saber, professores, pesquisadores, escritores, historiadores, antropólogos, sociólogos, psicólogos, biólogos, engenheiros, enfermeiros, médicos, advogados, músicos, linguistas, etc. Isso também é Brasil. Aliás, este é o Brasil profundo, enraizado e originário. Ver, participar e viver essa realidade de avanços e conquistas, anima, alimenta, fortalece e alegra com a certeza de que o que vem sendo feito, vale muito a pena! Resultados de sonhos que se sonhou junto que vai se tornando realidade.

Contra a barbárie, a sabedoria para o bem viver

Os conhecimentos trazidos pelos povos indígenas ao longo das gerações, são de grande profundidade e complexidade, com importantes potenciais de contribuição para reflexões e transformações da sociedade, tendo como base a ancestralidade, a comunidade, a ecologia e a espiritualidade. O paradigma do bem viver, ou viver em plenitude, com a visão da sociedade como uma comunidade de comunidades, traz elementos essenciais para um novo mundo. Com essa concepção penetrando na educação indígena podemos nos colocar em um caminho cíclico de interaprendizagens, compondo com diversas ideias, saberes e seus sujeitos, onde o pensamento está integrado ao sentimento e à ação.

Mas, para ingressar nesse caminho, também é necessário perceber a intensidade do estrago do processo colonizador, de imposição do afastamento e da perda de nossas raízes. Compreender as artimanhas de um sistema perverso, que destrói vidas e potencialidades. Um sistema enrijecido por estratégias de poder, que dificultam mudanças, mesmo com sinais evidentes da impossibilidade de um futuro humano nessas condições pelo crescente aumento de crises multidimensionais, desastres naturais, epidemias, pandemias, crises políticas, humanitária e de valores. É com essa compreensão que vemos a urgência de se transformar e de transformar a educação, de refletir de forma crítica, identificar as brechas, construir parcerias e redes em movimentos de lutas e proposições, inventando uma educação reintegradora entre humanidade, natureza e espiritualidade.

Toda minha vida foi dedicada com muita intensidade a três campos de atuação: movimento indígena, políticas públicas e vida acadêmica. Um dos aspectos relevantes dessa trajetória é o privilégio de viver e participar das profundas transformações socioculturais, políticas e econômicas que vem ocorrendo nas últimas décadas na vida dos povos indígenas do Brasil. É muito gratificante fazer parte dessa história e contribuir para as mudanças. A maior das conquistas históricas tem sido o de transformar os povos indígenas de vítimas e de objetos de história para protagonistas e sujeitos da sua própria história e de seus destinos, não sem muitas lutas, perdas e ganhos, mas, sobretudo, com resistência e resiliência.

Na década de 1970 vivi a alegria das grandes tradições baniwa e rionegrinas e comemorei importantes conquistas na luta contra as invasões garimpeiras e de empresas mineradoras que submetem as comunidades indígenas a toda sorte de

violência. Nos anos finais da década seguinte (1985-1989), por ocasião do processo constituinte e da homologação da atual Constituição Federal do Brasil em 1988, tive a satisfação de participar da derrubada dos principais instrumentos ideológicos e políticos de dominação e colonização indígena pelo Estado, a saber, os princípios da tutela e da incapacidade indígena que justificavam a ação autoritária e genocida do Estado. Nas décadas seguintes (1990 e 2000), participei do processo de fortalecimento do movimento indígena que está recuperando a autonomia e o protagonismo dos povos indígenas e da derrubada histórica sem precedentes dos muros físicos e epistêmicos da universidade, para a entrada potente de centenas e milhares de indígenas a esta última fronteira da estrutura colonial.

É luta que precisa seguir, diante de profundas ameaças que continuam pairando sobre os direitos e as existências dos povos indígenas no Brasil. A educação e a escola continuam sendo nossas armas políticas e pedagógicas potentes nessa luta necessária contra a barbárie, a ignorância, o racismo, o ódio e a falta de amor e de dignidade e, principalmente para alimentar esperanças para nossos filhos, netos e descendentes.

Referências

- CANDAU, Vera. Interculturalidade e educação escolar. In CANDAU, Vera (Org.). *Reinventar a escola*. Petrópolis, 2000. 11-16pp.
- GASCHÉ, Jorge; PODESTÁ, Rossana (Coords.). *Educando en La diversidad cultural: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2008. p. 279-367.
- LITTLE, Paul E. *Conhecimentos Tradicionais para o século XXI etnografias da intercientificidade*. São Paulo: Annablume, 2010.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: SECAD/MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no alto rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2013.
- PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. *Pedagogia da retomada: decolonização de saberes. Articulando e Construindo Saberes*. Goiânia: Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena – Universidade Federal de Goiás, v. 2, nº. 1, p. 203-215, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortêz, 2010. 511 p. 3ª. Ed.



ARTIGOS

Reflexões sobre a produção de conhecimento epidemiológico feita pelos Yanomami em tempos de horror

Silvia Guimarães

Antropóloga e professora do Departamento de Antropologia da UnB. Atua no campo da etnologia indígena, da saúde indígena e saúde popular. Coordena o Laboratório Matula/PPGAS/DAN, vinculado ao Grupo de pesquisa do CNPq Sociabilidades, Diferenças e Desigualdades. Realizou pesquisa de campo junto ao povo Guarani-Mbyá e realiza trabalho com os Sanõma/Yanomami desde 2003.

Silvia Guimarães

Este artigo é sobre os Sanõma, um dos seis subgrupos da família linguística Yanomami, que vivem dos dois lados da fronteira Brasil-Venezuela, e a forma como eles resistem para manter a vida em seu território, lutando por condições dignas de sobrevivência e pelo direito à saúde, de acordo com o que preconiza a Constituição Federal de 1988.

Já se passaram vinte anos quando estive a primeira vez entre os Yanomami, fiz a pesquisa de doutorado no início dos anos 2000, quando fui conduzida ao campo entre os Sanõma, subgrupo Yanomami, e orientada pela professora Alcida Ramos, que realizou uma inspiradora pesquisa conjugada com a atuação política em defesa do povo Yanomami e seus direitos ao território, à saúde e à educação¹ (Ramos, 1990). Seguindo seus passos, me mantive ao lado dos Sanõma, efetivando parcerias e sendo guiada por eles nas questões que os mobilizavam.

Especialmente, estive envolvida em ações que tocavam a saúde desse povo, acompanhei algumas pessoas que vinham a Brasília realizar tratamentos de saúde

¹ No Brasil, a Terra Indígena Yanomami está localizada no extremo norte, no estado de Roraima e Amazonas.

e ficavam hospedadas na Casa de Apoio à Saúde Indígena (Casai/DF). Assim, passei a atuar em demandas que a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) me apresentava, apoiando essa instituição em ações de saúde que afetavam os Sanõma. Nessas ações, contribuí com o corpo técnico da Secretaria visando sempre a garantia dos serviços de saúde no território, estive presente quando houve o descontrole de casos de *tungíase* entre as crianças dessa comunidade, em 2018 (Guimarães, 2019), e acompanhei os anos recentes da epidemia de malária, fome e violência que viveram (Guimarães, 2021).

A negligência é estratégia de extermínio

Ao longo dos anos do governo Bolsonaro, os Sanõma viveram tempos difíceis, de desestruturação dos serviços de saúde e invasão do garimpo em seu território. Neste período, não consegui retornar à terra dos Yanomami, mesmo assim participei de reuniões na Sesai quando levei demandas dos Sanõma ou quando os técnicos da Sesai solicitavam informações sobre determinadas situações, especialmente quando essas vinham da imprensa com denúncias sobre as negligências que aconteciam nos serviços de saúde em área. Trago a gestão do governo federal porque esse ente é o responsável pela atenção à saúde indígena nos territórios indígenas. O governo federal é encarregado da gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi), que tem como objetivo garantir aos povos indígenas o acesso à saúde integral, de acordo com os princípios e diretrizes do SUS. A partir dos territórios, onde vivenciam ações e atendimentos de prevenção e promoção à saúde, os Sanõma seguem para a rede do SUS, alcançando a média e alta complexidade de atendimento nos serviços de saúde.

Com problemas na gestão já sinalizados, ainda, em 2018, a chegada da pandemia da Covid-19, em 2020, escancarou a fragilidade dos serviços de saúde nos territórios. Diante desse cenário, lideranças Sanõma me acionaram para que passássemos a monitorar a situação de saúde que seu povo vivia. Não havia divulgação ou coleta de dados confiáveis por parte da Sesai com relação aos Sanõma, então criamos uma rede de informação que partia das lideranças nas comunidades, seguia para as lideranças nas cidades e essas me repassavam dados relativos a pessoas contaminadas pela Covid-19, pessoas em tratamento na cidade de Boa Vista e número de pessoas falecidas. Também monitoramos como estava a situação dos serviços de saúde no território e na cidade, como as pessoas eram atendidas e o que acontecia com elas durante os atendimentos. Eu tinha a função de sistematizar esses dados e escrever cartas para o Ministério Público e informar a Sesai em Brasília sobre essa situação. Ao mesmo tempo, passamos a receber informações sobre a situação do garimpo no território, a violência que os garimpeiros estavam estabelecendo na vida dos Sanõma e o retorno da epidemia da malária e da fome.

Esse movimento político dos Sanõma foi marcante e revelou a forma inovadora como levantaram dados epidemiológicos, produzindo uma leitura epidemiológica própria, dos Sanõma, sobre os adoecimentos que os acometiam, sobre a distribuição e frequência desses adoecimentos no território. Esse levantamento, feito pelos Sanõma, se relacionava estrategicamente com as tecnologias de cuidado que os serviços de saúde são capazes de ofertar. Portanto, se referem àqueles adoecimentos que são provocados pela colonização violenta e inserção do mundo dos não-indígenas em suas vidas.

O cenário colonial, que provocou a vulnerabilização de suas vidas e os levou a viver de forma intensa os adoecimentos dos não-indígenas, era o alvo dessas análises epidemiológicas, que visavam documentar as fragilizações de suas redes de cuidado tradicionais, a disseminação de novos adoecimentos pelos não-indígenas

“A mobilidade pelo amplo território é uma marca da vida dos Sanõma, que se deslocam intensamente para caçar, pescar, cultivar e coletar em locais mais distantes ou mudam suas comunidades para outras áreas. As atividades dos Sanõma seguem o ciclo do tempo da chuva e da seca e são marcadas pela interação com a floresta. Relacionam-se com o canto dos pássaros como o mutum, com o tempo da floração e da produção dos frutos, com o nascimento de filhotes dos animais, com a metamorfose das lagartas e com as atividades dos besouros.”

e a possibilidade de ter tecnologias de cuidado amenizando certos sintomas dos adoecimentos que os acometiam. Toda a perspectiva tradicional, indígena, de cuidado não estava ou não precisava estar nesse diagnóstico epidemiológico, pois o diálogo que deveria ser estabelecido era com os não-indígenas, com os serviços de saúde em área e se referia ao papel que esses deveriam cumprir.

Alguns autores, como Fernandes (2003), definiriam tal ação como “etnoepidemiologia”, mas argumento, aqui, que essa produção de conhecimento feita pelos Sanõma é o desenho de uma ciência epidemiológica Sanõma. Eles buscaram os dados da mortalidade e morbidade nos tempos da Covid-19 e permanecem fazendo isso com relação a outros problemas de saúde que enfrentam ainda hoje. Percebi essa mobilização estratégica quando me enviavam e ainda seguem me enviando mensagens analisando os surtos de disenteria, pneumonia, malária e fome.

Este pequeno relato que faço pretende discutir a forma como os Sanõma produziram criativamente uma epistemologia tradutora do contexto epidemiológico que viveram. Sempre ativos, se mobilizaram buscando garantir o direito de ter tecnologias de cuidado do SUS em suas vidas, especialmente diante do fato de terem sofrido com adoecimentos que vieram da interação genocida com o garimpo. Os Sanõma passaram a viver tempos extremos de fome e violência, mas a altivez desse povo e atuação dos xamãs (sapuli) mantiveram o fio de vida no território, que, agora, em 2024, se restabelece. Esse texto traz os relatos que as lideranças me apresentaram ao longo dos últimos anos e conversas que mantive com eles quando retornei ao território, em 2023. Pretende documentar esse período árduo dos tempos do garimpo e como se articularam para sobreviver, especialmente realizando uma documentação epidemiológica, momento importante para traduzir para o mundo dos não-indígenas o que estava acontecendo e lutar pelo direito à saúde como preconiza a Constituição Federal de 1988.

O manejo da vida Sanõma

Sobre os Sanõma, eles são um dos seis subgrupos da família linguística Yanomami, vivem dos dois lados da fronteira Brasil-Venezuela. No Brasil, a Terra Indígena Yanomami está localizada no extremo norte, no estado de Roraima e Amazonas. Seguindo a diversidade da família linguística Yanomami, os Yanomami se subdividem em: os Yanomam (Yanomae, Yanomama ou Yanomami) com cerca de 11.900 falantes; os Yanomami (Yanomami), com cerca de 8.500 falantes; os Sanõma contam com aproximadamente 3.100 falantes; os Ninam, com cerca de 1.700 falantes; os Yaroamë e os Yãnoma, que contam com respectivamente 420 falantes e 130 falantes (Ferreira et. al, 2019).

Os Sanõma vivem em 45 comunidades com número variado de famílias extensas. Essas comunidades estão espalhadas por nove regiões relativamente próximas dentro da Terra Indígena Yanomami (Auaris, Karonau, Kalissi, Kolulu, Hokolassimu, Onkiola, Kuratanha, Olomai e Palimiu). Nessa área, eles dividem o território com o povo indígena Ye’cuana, falante de uma língua Karib. Na região de Auaris, encontram-se estruturas permanentes montadas pelos não-indígenas, como as casas do Pelotão do Exército, as casas dos serviços de saúde e, antigamente, havia o posto da Fundação Nacional do Índio (Funai) e casas dos missionários da Missão Evangélica para Amazônia (Meva). Essas estruturas fizeram com que grupos familiares Sanõma se aproximassem e permanecessem próximos. Também, na região de Olomai, há a presença das casas dos serviços de saúde e da Meva. Dessa maneira, os Sanõma afirmam que conseguem bens materiais dos não-indígenas, que se disseminam em uma rede de trocas que relaciona todas as comunidades, inclusive as localizadas na Venezuela. Esses artefatos têm auxiliado principalmente na produção alimentar. Mas, ao mesmo

tempo, essa presença permanente dos não-indígenas, os fez ficarem mais sedentários e isso tem criado problemas como a escassez de caça.

A mobilidade pelo amplo território é uma marca da vida dos Sanõma, que se deslocam intensamente para caçar, pescar, cultivar e coletar em locais mais distantes ou mudam suas comunidades para outras áreas. Algumas comunidades ainda mantêm essa mobilidade, mas aquelas que estão próximas dessas construções dos não-indígenas encontram-se mais fixas. Esse movimento é importante para descansar a terra do plantio, para evitar conflitos e para ter outros pontos de caça, pesca e coleta. As comunidades que ficaram mais sedentárias são, principalmente, a de Auaris e Olomai. Com isso, surgiram alguns problemas na produção alimentar. Em 2015, um grupo grande de Sanõma que vivia em Auaris mudou para as proximidades do rio Uraricoera, na região de Palimiu. Foram 150 pessoas para uma área que não faz parte do território tradicional de deslocamento dos Sanõma.

As atividades dos Sanõma seguem o ciclo do tempo da chuva e da seca e são marcadas pela interação com a floresta. Relacionam-se com o canto dos pássaros como o mutum, com o tempo da floração e da produção dos frutos, com o nascimento de filhotes dos animais, com a metamorfose das lagartas e com as atividades dos besouros. Em documento produzido por lideranças Sanõma, em abril de 2023, para o Distrito Sanitário Especial Yanomami (DSEI Y), que contou com meu apoio na escrita em português², eles afirmam que essa dinâmica das estações é importante de ser observada e respeitada pelos serviços de saúde, pois:

(...) em alguns dias ou meses do ano estaremos em movimento na floresta, nos acampamentos temporários ou em alguma cerimônia funerária. Na época da seca, sempre buscamos fazer acampamentos temporários em locais mais distantes, onde pescamos, caçamos e coletamos, levamos o nosso beiju. É um tempo de alegria, de se embrenhar na floresta, e depois retornamos para a nossa comunidade. Essa mobilidade no território é muito importante para nossas vidas porque traz alegria, encontros com outras famílias, diversificação na alimentação. Essa mobilidade temporária segue o nosso calendário, que é dividido em dois períodos da seca e das chuvas, mas que apresentam outras subdivisões baseadas nas atividades que fazemos: de abril a setembro, estamos nas chuvas (maa pö); de outubro a março, estamos na seca (inama).

A interação com a floresta segue atividades de caça, pesca, coleta e ações nas roças, que são realizadas ao longo de todo o ciclo da chuva-seca, o que muda é o tipo de técnica usada. Eles explicam que na pesca, há uso do timbó, de anzol e de lança; na caça, há técnicas variadas a depender do movimento dos animais, de onde moram e vivem, das plantas e crescimento de frutos que são alimentos dos animais. O uso de cachorro de caça é comum e útil nas caçadas. Planejam com cuidado ao abrir uma nova roça. O tempo das roças novas inicia-se no mês de julho, quando procuram um local para abri-las. O mês de setembro é o tempo de abrir e queimar o terreno. E entre os meses de setembro e outubro, dedicam-se ao plantio e cuidado com essas. Esse cuidado segue até abril quando se está no tempo dedicado a colheita.

Entre os Sanõma, há a figura de grandes xamãs (sapuli töpö) que se relacionam com diversos seres que habitam a floresta, que conhecem as histórias dos

² Sanuma, Mateus; Sanuma, Liandri; Sanuma, Miriane; Sanuma, Larissa; Sanuma, Enildo; Sanuma, Damasio; Sanuma, Jaime; Sanuma, Juninho; Sanumá, Marcelito; Sanuma, Edvaldo; Sanoma, Marivaldo; Guimarães, Sílvia. Abril de 2023. Informações sobre Polo Base (UBSI) e subpolos nas comunidades onde estão os Sanõma. “Este texto apresenta algumas informações para os profissionais de saúde que estarão em nosso território e pensando os serviços de saúde. Fizemos um desenho de nossas comunidades e de onde devem ter os Polos Base e subpolos, assim conhecemos os serviços de saúde em área.”

“Entre os Sanõma, há a figura dos xamãs (sapuli töpö) que se relacionam com diversos seres que habitam a floresta, que conhecem as histórias dos antepassados e atuais que são contadas pelos seres da floresta (hekula töpö). Também há figura das mulheres mais velhas (patasoma), conhecedoras dos cuidados corporais que devem ser desenvolvidos ao longo do ciclo de vida de uma pessoa. São elas que dominam as práticas ritualísticas em fases liminares da vida, dominam os cuidados ao longo da gestação, no parto e pós-parto. Essas duas figuras são centrais nas redes de autoatenção que vibra na vida de uma comunidade.”

antepassados e atuais que são contadas pelos seres da floresta (hekula töpö). São esses seres que os auxiliam nos processos de cura. Os xamãs são grandes maestros que cuidam da movimentação dos inimigos, de pessoas que querem fazer mal ou lançar algum adoecimento em suas comunidades. Eles sabem acalmar os seres da floresta quando alguma regra de etiqueta é quebrada, isso acontece quando algum Sanõma é descuidado na relação com esses seres que acabam por se aborrecer. Portanto, eles cuidam das pessoas, da floresta e a floresta cuida deles. Também há figura das mulheres mais velhas (patasoma), conhecedoras dos cuidados corporais que devem ser desenvolvidos ao longo do ciclo de vida de uma pessoa. São elas que dominam as práticas ritualísticas em fases liminares da vida, dominam os cuidados ao longo da gestação, no parto e pós-parto. Essas duas figuras são centrais nas redes de auto atenção que vibra na vida de uma comunidade.

Tempo do garimpo, tempo extremo

Nos últimos anos, esses xamãs estiveram ativos com várias mudanças na vida das comunidades. Foram tempos difíceis e extremos, de muita tristeza. Os Sanõma já sofreram outras epidemias em tempos passados, quando muita gente morreu. Viram esse tempo retornar, o sinal foi dado pela fome e muitas mortes que passaram a acontecer. De acordo com o documento produzido pelos Sanõma, os serviços de saúde não atuavam como antes, não havia profissionais nas comunidades mais distantes do Polo base, onde existiam subpolos ativos:

Tudo começou a ficar difícil em 2017 e 2018, quando tivemos casos de *tungíase* (kolotomo em nossa língua que é o bicho do pé). Aí, já estávamos ficando fracos, as famílias não estavam conseguindo se cuidar, as pessoas já estavam ficando fracas e já sentíamos que os profissionais de saúde estavam diminuindo, diminuindo muito, assim as doenças aumentaram. Não havia mais profissionais de saúde nos subpolos, todos ficavam concentrados no Polo Base, faziam visitas a outras comunidades, mas eram visitas rápidas, não ficavam mais dormindo e passando dias nos subpolos, quando eram substituídos por outros. Sempre tinha alguém nos subpolos, mudava o técnico e outro o substituíam, mas eles sempre estavam por lá. Sem essa presença, aumentaram as doenças, as tosse e gripes, ficamos fracos. Com o tempo, ficou pior. E algumas famílias, os pais e as mães ficaram fracas não conseguiam cuidar das crianças, aí aumentaram os casos de *tungíase* e doenças respiratórias. Os sapuli (pajés) e as mulheres e homens conhecedores de plantas que curam nos ajudam muito, curam nossas doenças, mas as doenças vinham dos não-indígenas, muitas e assim precisamos dos remédios e profissionais de saúde não-indígenas.

Após esse período, veio o tempo da pandemia e da gestão do governo Bolsonaro, quando todos os problemas da gestão em saúde se amplificaram. Diante do cenário de agravamento da saúde, as lideranças Sanõma criaram uma rede de informação epidemiológica, mencionada acima, por onde circulava informações desde as comunidades, alcançava as lideranças que se encontravam na cidade de Boa Vista e chegava até mim, que tinha o compromisso de enviar essas informações/denúncias ao Ministério Público de Roraima e órgãos do governo. A covid-19 chegara e estávamos todos apreensivos sobre como esse adoecimento atingiria as pessoas nas comunidades.

Foi por meio de demandas das lideranças Sanõma que escrevi uma carta ao Ministério Público de Roraima, no início de 2020, denunciando o sumiço de corpos

de três bebês de mulheres Sanõma, fizemos um manifesto de apoio a essas mulheres e essa informação acabou por chegar à jornalista Eliane Brum³ (Brum, 2020), que noticiou o caso e o explicitou denunciando a negligência dos serviços de saúde ao lidar com essas mulheres (Guimarães, 2021). A situação seguiu só se agravando com as informações que chegavam sobre a invasão do território por garimpeiros, os atos de violência que estavam praticando e o aumento dos casos de malária.

A tragédia do não-cuidado

Ao longo do ano de 2022, a situação chegou ao extremo, relatos sobre a fome no território eram aterradores e os recebia com uma frequência assustadora, pois nunca havia ouvido essa queixa dos Sanõma. Estava acostumada a ouvir as comunidades, que se localizavam próximas ao posto de saúde e batalhão do exército, reclamarem da falta de caça, diziam que deveriam ir para regiões mais distante para conseguir caçar. Mas, a situação que surgia de fome indicava a escassez extrema de alimentos da roça e da coleta na mata, nunca tinha ouvido isso dos Sanõma. Até que no dia 19 de novembro de 2022, recebi o seguinte áudio de uma liderança:

Boa tarde, é Silvia, Eu cheguei ontem a tarde, então é muito preocupação, grande, porque meus povo de Auaris estão sofrendo muito de fome. Todos, jovens, os rapazes, as moças, todos magros de fome, tá? Falta de alimentação porque as roças deles estão muito pequeno, não dá pra arrancar uma mandioca né? Tudo encharcado (havia chovido muito). Eles estão muito passando fome, as crianças estão se enfraquecendo. Fui lá, voltei a comunidade ontem, tá? Então é, então estou muito preocupado, as cesta tão levando muito pouco, são os três mil e quatro mil e pouco pessoas, na região de Auaris, aí leva 50 cestas e não dá para nada. Então estou preocupado tá, como é que for fazer o meu povo pra ajudar e assim que eu estou mandando a mensagem, está bom? Eu estou muito preocupado mesmo, a comunidade toda região de Auaris, estão já estão desmaiando de fome tá? Então é isso que eu tô falando pra vocês pra ficar ciente também, tá bom? Fica sabendo o que está acontecendo na nas comunidade de Auaris região de tá bom?. E eu vou, acho que eu vou entrar de novo terça-feira pra fazer uma reunião Kuratanha. Tem muito Sanumá, tem duas comunidades de Sanõma, estão brigando com os Ye'cuana, estão brigando de fome, os Sanõma estão pegando da roça dos Ye'cuana e estão brigando. Vou entrar lá para conversar. Foi óbito a criança, na semana passada da comunidade de Olomai, tá bom? Ela estava cansada, cansado, né? E pegou pneumonia. Morreu a criança aqui, no hospital, tá dando muito pneumonia, muita malária, muito malária, malária não vai acabar não. A malária tão chegando muito, mas não tá chegando o remédio de malária.

Essa situação extrema de fome era consequência direta da presença do garimpo e da precarização dos serviços de saúde em área. Estava ocorrendo uma mudança drástica no regime de chuvas, efeito da devastação do garimpo na floresta, que não permitiu a colheita nas roças, e a disseminação da malária deixava as pessoas fracas, sem condições de manter sua soberania alimentar. Outros adoecimentos se somavam à fome e à malária, como o caso ocorrido em julho de 2023, de um surto de diarreia em mais de dez comunidades Sanõma,

“Como resultado da falta de atenção do governo Bolsonaro, ao longo do ano de 2022, a situação chegou ao extremo, relatos sobre a fome no território eram aterradores e os recebia com uma frequência assustadora, pois nunca havia ouvido essa queixa dos Sanõma. A situação que surgia de fome indicava a escassez extrema de alimentos da roça e da coleta na mata, nunca tinha ouvido isso dos Sanõma.”

³ <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-implorem-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>

que adoeceu mais de 80 crianças. Essas experiências de surtos colocaram os Sanõma em alerta, atentos e cobrando pelo cuidado com as crianças.

Em agosto 2023, entrei em área, na região de Auaris, organizamos uma reunião com o novo coordenador do (DSEI Y) e as lideranças Sanõma trouxeram os relatos sobre como foi viver o tempo da gestão do governo Bolsonaro:

(...) No ano passado (em 2022), perdemos nossa família, cinco pessoas da minha família morreram de malária, fiquei muito triste, tinha pouca gente da saúde, minha mãe e meu pai perdemos e outras pessoas do nosso povo. Naquela época, antes no ano passado, não tinha força de saúde, estava tudo muito fraco. Esse ano vimos que melhorou mais ainda a saúde na minha comunidade e em Karonau, Onkiola. Mas, ainda precisamos de mais, de gente, sempre. Antes não tinha, agora, melhorou um pouco e tem que melhorar mais. Não estou pedindo cesta básica, recurso, não é isso, estou pedindo saúde, estou pedindo para fazer sobreviver as crianças. Naquela época, do Bolsonaro, tinha só quatro pessoas para trabalhar em todas as comunidades da região, e um médico, todo mundo estava morrendo de malária, agora temos mais funcionários, estamos crescendo, levantando, quase caímos, morremos todos, mas agora, isso que está acontecendo é importante. Os médicos estão curando os povos indígenas, manda mais funcionários para trabalhar; gasolina, motor, médico, funcionário. Estamos pedindo necessidade para sobreviver da malária, estou pedindo a saúde, não quero máquina. Hoje, estou feliz, você (coordenador) está aqui. (AIS e Tuxaua da comunidade Kulapoipu, agosto de 2023).

De acordo com os Sanõma, houve uma redução drástica do número de profissionais de saúde e voos para área. E não havia medicamentos como antibióticos e remédios para vermes, o que levou uma liderança Sanõma a comprar medicamentos na cidade e enviar para as comunidades. Na reunião realizada, as lideranças relembrou a situação do seu povo nesse período, o relato citado acima do AIS e Tuxaua de Kulapoipu apresenta o fato de que o Polo base contava com somente quatro pessoas para lidar com essas 45 comunidades Sanõma e três comunidades Ye'cuana. Outra liderança relembra esse período:

Antes, por volta de 2021 e 2022, eu estava muito fraco. Hoje, em 2023, tem muito médico por aqui, a saúde cresceu. Isso está tocando meu coração. Antes, estava com febre, não queria ir ao posto, mas agora está diferente. Está melhorando, mas precisa melhorar mais. (...) Estou feliz que o coordenador está aqui. Estou feliz de ver os médicos do MSF trabalhando, andando de um lado pelo outro nas comunidades, parece carnaval, feira, deixa eles trabalharem, não deixar eles irem embora. Envia gasolina, motor para ir nas comunidades, as comunidades precisam. Precisa arrumar o Posto de Auaris, tudo muito apertado, fica tudo esbarrando um no outro, AIS, paciente, médico. Precisa de um lugar arrumado com espaço, todo mundo sentado. Precisa resolver o problema do espaço, respeitar os médicos para trabalharem bem. Você falou que quem tem que reclamar é o povo Sanõma que está doente e não profissional, tem profissional que reclama com Sanõma, briga com os Sanõma, quem deve reclamar é o povo. O homem branco não pode reclamar, brigar com o Sanõma, tem enfermeiro que faz isso. Precisa melhorar a comida do paciente, não somos iguais a cachorro, não, somos Sanõma, ser humano. Precisa abrir banheiro, espaço no hospital do posto, nos subpolos. Precisa dar sabão para os pacientes lavarem a roupa

e para nós também que estamos aqui, ter sabão para a gente lavar a roupa. Os profissionais têm que fazer os serviços de saúde, mas não mandar nos Sanõma. Nós temos o direito de sobrevivência como Sanõma. O AIS trabalha junto, está lá, e tem que comer com a equipe até voltar para casa, fica difícil. (...) (Liderança da comunidade de Axicama/Porto Velho, agosto de 2023)

A presença que destrói as coisas belas

Além da desestruturação dos serviços de saúde, os Sanõma indicam o avanço do garimpo em seu território como causando um abalo em suas vidas. Incentivada pela gestão do governo anterior, a presença de garimpeiros no território Yanomami como um todo tomou uma proporção alarmante. Dados do Mapbiomas revela que de 2016 para 2020, o garimpo cresceu 3.350% (Hutukara & Wanasseduume, 2022). E, no caso dos Sanõma, mesmo não contando com a proximidade do garimpo em suas comunidades, eles apresentam os maiores índices de contaminação por malária, um dos efeitos do garimpo além do adoecimento da floresta. De 2019 a 2010, a malária cresceu 247% nessa região (op. cit). Mesmo cenário vivido na década de 1990, quando ocorreu uma invasão de garimpeiros no território e uma explosão de adoecimentos por malária, os Sanõma apresentaram altos índices de contaminação em relação a todo território.

Os relatos dos Sanõma apontam para os riscos da vida no trânsito e proximidade da fronteira com a Venezuela que requer atenção constante, pois por lá a presença do garimpo é intensa e os Yanomami não contam com serviços de saúde. Assim, todo Sanõma que transita pela fronteira volta contaminado como relatou um professor Sanõma a partir de sua experiência e observando de outros. Esse professor vive nas proximidades do Polo Base de Auaris e fez uma visita à comunidade Silipe, na Venezuela, para participar de cerimônias funerárias e voltou com malária, em junho de 2023. A região de Auaris está envolvida pela fronteira com a Venezuela, onde o garimpo também está ativo com idas de garimpeiros brasileiros para a Venezuela, a interação intensa com os parentes do outro lado necessita de uma vigilância especial no combate à malária por parte dos serviços de saúde e mapeamento das comunidades que estão no caminho desse trânsito. Uma liderança me informou sobre as mortes em uma comunidade na fronteira, em junho de 2023:

É outra coisa, vou falar também a vocês que você vai saber também, aqui perto da fronteira (com a Venezuela) meus parentes, outros, meus primos que moram lá, eles estão morrendo, estão morrendo muito de malária, tá? Eles morreram muito de malária, morreram cinco pessoas em uma semana.

O professor Sanõma de Auaris que tem parentes nessa comunidade da fronteira com a Venezuela explica a situação e apresenta dados sobre os adoecimentos:

(...) O pessoal do Silipe, tem Silipe 1 e Silipe 2, na Venezuela fica Silipe 1 e no Brasil Silipe 2, tá bom? Daqui na fronteira eles estão mudando, vindo para o cá (Brasil). Eles ainda não melhoraram, tem pessoal que estão morrendo, cinco morreram. Morreram cinco pessoas. E tem uma mulher passando muito mal. A gente, estamos esperando o helicóptero mas não chegou o helicóptero ainda não. Por isso que aí, a gente fica muito preocupado. Eu vou lá, eu vou lá amanhã. Vou ficar uma semana lá, tem sabonome

(cerimônia funerária). Eu vou eu vou ficar lá. Está bom? Eu vou, eu vou olhar e vou te falar o que está acontecendo lá, vou sair sete horas para ir para lá, amanhã.

Após essa ida para Silipe, o professor retorna contaminado de malária e passa a fazer tratamento. A malária é intensa e causa mortes entre os Sanõma em Silipe, o helicóptero é a forma mais rápida de acessar o local, por terra demora alguns dias. Quando o helicóptero foi ao local com os médicos e enfermeiros para ver o que estava acontecendo, a comunidade havia abandonado o local, diante de tantas mortes, e estava em acampamentos temporários na floresta e não foram encontrados para serem atendidos.

Conjuntamente com a malária, os Sanõma sofreram com mudanças drásticas no regime de chuva diante do agravamento do desmatamento provocado pelo garimpo no território, nos dois lados da fronteira. Em 2021, choveu muito o que afetou a produção nas roças. Somado a isso, toda a rede de cuidado estava adoecida, contaminados com malária, os Sanõma não conseguiam manter suas atividades de produção alimentar. Isso foi fatal para um povo que vive sua soberania alimentar. Sem profissionais de saúde, sem medicamentos, sem suas redes de cuidado ativas, enfraquecidos e vendo os mais velhos e crianças morrendo, os Sanõma viveram ao longo desses anos, uma situação extrema. Essa situação extrema de fome que explodiu em 2022 e tem ainda repercussões nos dias de hoje. No documento de abril de 2023, os Sanõma relatam:

Em Olomai, na comunidade de Polapei, este ano (2023) morreram dois adultos e duas crianças e uma mulher veio caminhando para Olomai procurando comida e morreu no caminho. Ela veio buscar comida para levar para os três filhos e o marido ficou em casa, e ela morreu no caminho. O marido estava caçando na floresta e ela veio buscar comida, encontraram ela no caminho, onde colocou a rede e encontraram ela na rede, morta. E depois da morte dela, morreu um menino de 14 anos e outro de 5 anos de malária. E outro morre neste mês de abril.

E os pajés e lideranças tradicionais explicam sobre as origens da fome e da malária que se entrelaçam devido à presença do garimpo. Eles falam que a terra tremeu, ficou fraca, a terra adoeceu assim como os corpos dos Sanõma com a malária:

Há um tempo, o povo Sanõma tinha muita roça, muita comida, muitas pessoas. Eram muitas pessoas e tinham muitas roças, tinha muita comida. Todo mundo, tinha roça. Há uns dois anos, aqui na comunidade, eu penso. Aconteceu que a terra ficou tremendo, ficou assim virando, e aí hoje não tem mais comida. Roça pequena, tudo pequeno. Aconteceu isso, a terra ficou tremendo quase virando. E por isso, hoje, não tem mais comida. A terra ficou doente, não cresceu mais comida, tudo pequeno, eu penso que ela tremeu, primeiro, e depois hoje, não tem mais comida, tudo pequeno, não tem comida. Aconteceu isso e não tem comida. Foi assim que aconteceu, a comida aqui não tem comida, e depois outras comunidades não têm comida também. Eu estou triste com isso, acho que nossa terra está com doença, igual malária.

Com esse adoecimento da terra, a floresta não consegue produzir alimento, todo mundo está sentido, até os animais fugiram. E os xamãs começaram imediatamente a curar a terra, somente agora, em 2024, as roças voltaram a dar

alimento, isso aconteceu porque os xamãs trabalharam muito retirando o veneno (wazu) que o garimpo lançou na terra. Agora, tudo está se restabelecendo. Mas ainda falta curar as pessoas da malária, essa é a tarefa que eles se envolvem neste momento. De acordo com outro grande xamã de Auaris:

estou trabalhando todos os dias para limpar a terra. Daqui a pouco vai acabar a fome, mas ainda estou preocupado porque aqui tem outra doença, a malária, eu estou vendo essa outra doença, ainda não estou trabalhando com essa doença não. Estou envolvido, trabalhando com a limpeza da terra, tirar o veneno da terra para acabar com a fome.

Com a terra-floresta restabelecida, agora, é o momento de curar as pessoas da malária. Incansavelmente, todos os dias essas lideranças cantaram seus cantos xamânicos, acionaram as criaturas da floresta (*hekula*), conversaram com esses seres e usaram suas habilidades para lançar o veneno para longe. Assim, curaram a floresta. Neste momento, estão envolvidos em curar as pessoas da malária, essa ainda não cessou e acomete muitos Sanõma. Nesses últimos meses, eles estão envolvidos nessa tarefa, mantendo a vida de seu povo. E, ao mesmo tempo, as lideranças se reúnem e criam essa rede de informações apontando os adoecimentos, as pessoas adoecidas, as mortes, a distribuição desses adoecimentos pelo território. Essas informações trazem também reflexões sobre o cenário da colonização, indicam as áreas mais vulnerabilizadas com a presença do garimpo e apontam a fragilização da soberania alimentar. Tudo isso revela uma singular e criativa ciência epidemiológica dos Sanõma, produzida com o intuito de ter o seu direito à saúde garantido.

Referências

- FERREIRA, Helder; MACHADO, Ana; SENRA, Estêvão. *As Línguas Yanomami no Brasil*. São Paulo/Boa Vista: ISA/Hutukara, 2019.
- FERNANDES, Rita de Cássia Pereira. Uma leitura de uma perspectiva etnoepidemiológica. *In Revista Ciência e Saúde Coletiva*, 8 (3): 765-774, 2003.
- GUIMARÃES, Silvia. Sobre mães, bebês e as cerimônias funerárias Yanomami. *In: Edson Teles; Marília Oliveira Calazans. (Org.). A pandemia e a gestão das mortes e dos mortos*. ed. São Paulo: USP/CAAF, 2021, v. 1, p. 32-40.
- GUIMARÃES, Silvia. Agência das mulheres Sanõma e ativação de cosmopolíticas. *Amazônica*. *In Revista de Antropologia* (online), v. 11, p. 583-605, 2019.
- GUIMARÃES, Silvia. O povo indígena Sanõma/Yanomami e a trilha de adoecimentos na pandemia da covid-19. *In Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 15, p. 16-37, 2021.
- HUTUKARA & WANASSEDUUME. *Yanomami sob ataque (relatório)*. Brasília: ISA, 2022.
- RAMOS, Alcida. 1990. *Memórias Sanumá, espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Ed. Marco Zero.

ARTIGOS

Por corpos-territórios livres de violências: politicidades femininas e resistências éticas

No Brasil, o Movimento de Mulheres Indígenas vem pautando a noção de “corpo-território” como um articulador de saberes capaz de promover a “cura da Terra”. Esta enunciação expressada pelas mulheres indígenas no Brasil tem dialogado com pautas e agendas como o Bem Viver e feminismos comunitários ou comunais, num plano de saberes/práticas indígenas compartilhadas e experimentadas por alguns povos e movimentos indígenas na América Latina.

Marianna Assunção Figueiredo Holanda
Professora do curso de Saúde Coletiva (FCE/UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília..

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

As mulheres, sobretudo as não brancas e habitantes de territórios em disfuncionalidade com o capitalismo global, compõem os grupos populacionais mais impactados pelas iniquidades em saúde, pelos impactos ambientais e territoriais, pelas violências estruturais que impedem o acesso aos direitos. As mulheres negras e indígenas figuram assim como base da pirâmide social do mundo colonial, ao mesmo tempo em que se mostram como principais mantenedoras e articuladoras de saberes e práticas que mantêm vivos sistemas plurais de produção de conhecimento e alternativas ao projeto colonial.

Podemos identificar nos movimentos organizados de mulheres indígenas estratégias, narrativas e conceitos-chave de luta política tecidos por outras maneiras de pensar e fazer política, projetos e ações. Uma escuta aberta a estas politicidades

nos permite sensibilizar-nos sobre as relações entre saúde, corpo e territórios que se tecem no fazer cotidiano das corporalidades e das relações que compõem seus multiversos. Os feminismos comunitários pautam a luta por direitos desde o coletivo e comunal e não como uma questão individual das mulheres, “desde seu local de identidade coletiva e ancestral” nomeiam e interpelam a entrada do patriarcado nas aldeias, desequilibrando a comunidade e as relações, promovendo violências tanto para as mulheres como para a natureza e a terra (Paredes; Gusmán, 2009).

Reconhecemos, assim, uma estratégia de reivindicações junto ao Estado, mas que também se enraíza na criação de mundos para além das instituições coloniais. Podemos coletar histórias sobre adoecimento, genocídio e pandemias continuadas, mas também sobre o reencantamento pela vida: conexões inter e transespecíficas, as relações entre plantas e cuidado, entre povos e territórios, entre os mundos acima, abaixo e além do que pisamos: outras sensibilidades éticas como reinvenção política que confronta estrategicamente a lógica racista, sexista e especista da ciência e da política modernas.

Mulheres em Marcha

No dia 12 de agosto de 2019, 2.500 mulheres indígenas de mais de 130 povos diferente marcharam em Brasília em passos ritmados, marcados por maracás e cantos ancestrais, rumo ao Congresso Nacional – a sede do poder legislativo no Brasil. Configurava-se ali a I Marcha das Mulheres Indígenas cujo tema foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”.

No Brasil, a participação de mulheres indígenas nas discussões do movimento indígena remete à década de 1980, quando suas demandas eram voltadas, sobretudo, para questões de saúde e educação indígena – e, portanto, reforçando a pauta central do Movimento Indígena no Brasil: a demarcação de todas as terras. Ao longo das décadas de 1980, 1990 e 2000 diversas associações e articulações de mulheres indígenas se estabeleceram no Brasil. Questões de gênero, violência e desigualdades estruturais foram pensadas neste contexto como parte da demanda coletiva por direitos difusos e coletivos.

No contexto mais amplo da América Latina a questão territorial esteve relacionada à reforma agrária, aos movimentos do campo e de identidade campesina que, a partir da década de 1990, se formalizam em alianças e na indigenização da identidade política. A ascensão dos movimentos indígenas e de mulheres na década de 1990 esteve relacionada a uma maior demanda por reconhecimento étnico no diálogo com a esfera pública.

A organização institucional do Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil remete ao início da década de 2010 por meio da exigência de políticas públicas orientadas pelo reconhecimento de especificidades étnicas e territoriais relacionadas aos distintos regimes de gênero que vigoram entre os povos indígenas. Foi neste contexto de construção de alianças políticas que ocorreu a I Marcha das Mulheres Indígenas, abrindo a Marcha das Margaridas de 2019 – evento que reúne mulheres trabalhadoras dos campos, das águas, florestas e urbanas organizadas desde o ano 2000 no Brasil – e que teve edições em 2003, 2007, 2011, 2015, 2019, 2022.

No encerramento da I Marcha de Mulheres Indígenas no Brasil registramos: “O urucum temperou por muitos anos a nossa comida, mas nós mulheres indígenas temperamos agora o movimento” (Célia Xacriabá – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 07 de agosto de 2020).

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos

“No Brasil, a participação de mulheres indígenas nas discussões do movimento indígena remete à década de 1980, quando suas demandas eram voltadas, sobretudo, para questões de saúde e educação indígena – e, portanto, reforçando a pauta central do Movimento Indígena no Brasil: a demarcação de todas as terras.”

“ Em contextos de crise são sobremaneira as mulheres que percebem a fragilidade da racionalidade política moderna justamente porque trata-se de sistema colonial/patriarcal. E são coletivamente as mulheres indígenas e habitantes de comunidades tradicionais que melhor expressam a habilidade de transitar entre mundos e de construir relações reivindicando projetos coletivos de existência..”

territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida. (Documento Final – Marcha das Mulheres Indígenas, 2019).

Em contextos de crise são sobremaneira as mulheres que percebem a fragilidade da racionalidade política moderna justamente porque trata-se de sistema colonial/patriarcal. E são coletivamente as mulheres indígenas e habitantes de comunidades tradicionais que melhor expressam a habilidade de transitar entre mundos e de construir relações reivindicando projetos coletivos de existência. Caminhar com elas desde a branquitude presume uma escuta por frestas epistemológicas e sentido de mundo, reconhecendo outras origens e outros caminhos do saber-fazer:

Nós, povos indígenas, nós somos o termômetro do mundo: porque o dia que os povos indígenas derem o último suspiro isso significa que a humanidade já não vai conseguir mais respirar (...) quem tem território tem lugar para onde voltar, quem tem território tem mãe, tem colo e tem cura (Célia Xakriabá, – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 1º dia, 07 de agosto de 2020).

Uma interpelação dos povos originários à colonização “desafi(n)ando o coro dos contentes” por meio do que Ailton Krenak chamou de “experiências continuadas que guardam a memória profunda da terra” (Krenak, 2019). Nessa memória, de recusa ao sistema-mundo inventado pela colonização, com seu genocídio chamado de modernidade – um brutal redutor de ecologias de saberes e da nossa experiência como comunidade, sobretudo pensadas desde as mulheres – podemos tramar pontes até aquela memória ancestral, aos sonhos, à criatividade, aos devires. Enquanto corpos e saberes foram forjados da relação umbilical com os territórios, lideranças indígenas passaram também a se organizar politicamente em movimentos sociais de reivindicação de direitos e reparação histórica por parte dos Estados nacionais.

Gênero, politicidade feminina e pluralismo bioético

A partir da década de 1960 diversos movimentos sociais emergem trazendo novas lutas não centradas apenas na noção de classe, de desigualdade econômica e de acesso aos meios de produção; naquele contexto fortaleceu-se também o movimento negro, o movimento feminista e o movimento LGBTQIA+. Na década de 1980 emergiu na América Latina o movimento indígena, campesino e sindical – em muitos países intrinsecamente relacionados (Clímaco, 2016).

No entanto, em muitos casos, uma parte importante da vida dos povos indígenas se desenvolve de forma autônoma, dentro de seus próprios padrões de relacionamento que incorporam o conhecimento do centro e de outras periferias, dando origem a formas sociais cujo vigor é surpreendente se as compararmos com a enorme dimensão de violência que as restringe. (Clímaco, 2016, p. 11 – tradução minha).

Ao diversificarem suas agendas dentro do movimento indígena mais amplo, as mulheres indígenas o fizeram recusando uma noção de gênero e uma agenda

pautadas no individualismo moderno liberal. É a partir deste caminho que se constroem os feminismos ou éticas comunais, forjadas por uma “politicidade em chave feminina” (Segato, 2019) que ocupa o espaço público de maneira diferente dos homens e da luta feminista hegemônica, que tem um viés liberal, branco e classista. Reconhece-se uma habilidade das mulheres indígenas latinoamericanas de transitar por uma pluralidade de mundos, interpelando o Estado colonial mas construindo pontes de autonomia, desde seus próprios povos e para além do Estado; “as mulheres indígenas devolvem o caráter ambivalente da narrativa de coesão nacional ao contestar, em momentos de fricção, a fragilidade da racionalidade política moderna” (Peñañiel, 2020).

Nestes “mundos aldeias” há múltiplas epistemologias e perspectivas históricas cujo sistema é dual – em contraste à binariedade colonial que atua polarizando ou excluindo o *outro*: branco/negro, oriente/ocidente, homens/mulheres, natureza/cultura. Em contrapartida, a experiência dual se elabora no movimento, nos fluxos, na soma, na abertura permante e imprescindível ao *outro* (Segato, 2010). As lutas das mulheres indígenas confrontam, de diversas maneiras, o padrão de poder global. Seja pelo monitoramento cuidadoso de políticas públicas e da atuação institucional do Estado, como pelas mulheres Maya na Guatemala, seja nas lutas por direitos de toda a comunidade como território, soberania alimentar, intensas no Peru e na Bolívia (Clímaco, 2016). A politicidade em chave feminina é necessariamente comunal e plural.

No Brasil, as mulheres indígenas parecem sinalizar mais. Se podemos ler o chamado “de cura da terra” e pela terra como um movimento pedagógico – no sentido de promoção da aprendizagem, de abertura solidária ao outro desde dilemas da vida cotidiana que se fizeram *comuns* – as mulheres estão pautando o corpo-território como lócus de saber, trazendo “o protagonismo da comunidade na história” (Segato, 2019b).

Nós conseguimos trazer a pauta indígena para o centro do debate político. A pauta indígena ela não se dissocia, ela não se separa da pauta ambiental. Assim como está ligada também com a pauta de Direitos Humanos. E nós, mulheres, temos todo esse cuidado, esse reparo, essa sensibilidade para estar fazendo essa luta articulada, reconectando todos estes temas. Nós, indígenas, [fazemos isso] para poder manter a nossa identidade, mas o mundo inteiro [deve fazê-lo] para garantir a própria vida. (Sônia Guajajara – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 2º dia, 08 de agosto de 2020).

É desde o comunal que a politicidade feminina estaria relacionada a uma tomada do espaço público de forma diferente daquela realizada pelos homens.

Para começar, [a politicidade feminina] não é utópica, e sim tópica. Ou seja, é pragmática e não principialista, resolve o problema de proteger e reproduzir a vida aqui e agora. Não há um futuro preconcebido, não há vanguardas que vão controlar a rota até um destino prescrito, não há nenhum tipo de centralismo ou verticalidade chamada “democrática”. [...] Nós, mulheres, fazemos política porque nossa preocupação é por um presente sem princípios que possam impor um limite à proteção da vida aqui e agora. É outro ser-político que entra em cena (Segato, 2019b – tradução minha).

Uma *politicidade outra* porque não dialoga com o sujeito universal do discurso político – que é homem-branco-proprietário-letrado-cristão-heterossexual.

A política reivindicada pelas mulheres, sobretudo pelas mulheres indígenas, está fora do Estado, fora da ordem política patriarcal e da própria noção de humanidade que alavanca a maior parte dos direitos ocidentais, “atravessada por uma multiplicidade de presenças e *habitat* de uma deliberação que terá também impacto no destino coletivo” (Segato, 2019b).

De onde surgem os conhecimentos

O pluralismo bioético pode, assim, tornar-se uma ferramenta de percepção ampliada, ao reconhecer moralidades e mundos nos quais conhecimentos emergem da prática, das relações inter e transespecíficas, dos sonhos e do devir, sai da dimensão principialista – característica da ética universalista ocidental e que fundamenta a leitura colonial do mundo. A noção enunciada pelo Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil de *corpo-território* parece nos ensinar que a ética, o direito e a saúde são necessariamente coletivos, pois são fundamentalmente tramados desde mundos plurais: vínculos entre sistemas terapêuticos, de regimes conhecimento, de economias políticas do sensível.

O que as mulheres indígenas têm feito nesta agenda política é mais do que abordar a cura da terra por meio de uma compreensão da saúde/doença como um processo amplo e contextual, elas estão tecendo coletivamente subsídios para a constituição de *políticas outras* – para dentro e para fora do Estado – que possam garantir uma sobrevivência coletiva mais ampla, para além de seus próprios mundos.

Nos três anos seguintes à Marcha de 2019, o impacto da pandemia da Covid-19 afetou sobremaneira os povos indígenas no Brasil. A Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (Apib) falava de “emergência indígena”. Em agosto de 2020, momento em que a pandemia já havia *ancestralizado* 650 indígenas e contaminado mais de 30 mil, ocorreu a Assembleia virtual das mulheres indígenas “O sagrado da existência e a cura da terra”, realizada nos dias 07 e 08 de agosto, e transmitida pelas redes sociais da Apib e da Mídia Índia¹.

Os povos indígenas já passaram por várias pandemias, esse é um momento de reflexão da nossa própria vida, de como nós estamos vivendo. Muitas vezes nós deixamos os nossos ensinamentos e vamos atrás de um outro ensinamento que não nos leva a lugar nenhum. Então que possamos refletir de como estamos caminhando nessa terra mãe. O que de fato estamos buscando? Hoje, com essa live estamos descolonizando essa tela. Descolonizar é preciso. Então a gente precisa falar dessa partida. Viemos para essa outra forma de pensar, de fazer uma política. E eu quero ressaltar que aqui cabem as memórias de muitos (Telma Taurepang – Assembleia “O Sagrado da existência e a Cura da Terra”, 07 de agosto de 2020).

Em 2022 e 2023 realizaram-se respectivamente a 2ª e a 3ª Marcha das Mulheres Indígenas, destacando temas como violência e justiça climática. Em ambas, a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga) pautou frontalmente o tema da violência contra as mulheres indígenas, destacando a Caravana composta que tem percorrido todos os

¹ Assembleia virtual “Mulheres Indígenas – o sagrado da existência e a cura da terra”. 1º dia, 07 de agosto de 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=1399795453552988&ref=watch_permalink. Acesso em: 10 de mar de 2021.

biomas no Brasil promovendo o diálogo e um espaço de escuta qualificada das mulheres, com apoio de psicólogas indígenas e assistentes sociais.

Na 3ª Marcha foi realizado também um Tribunal de Júri simbólico, no qual sete mulheres indígenas denunciaram publicamente distintas situações de violência: territorial, religiosa, física e psicológica, com relatos fortes e contundentes sobre o cenário atual de desproteção e violação. Foi também na ocasião da 3ª Marcha que foi firmado um compromisso entre o Movimento de Mulheres Indígenas junto ao governo brasileiro por meio de um Termo de Cooperação interministerial envolvendo o Ministério dos Povos Indígenas, o Ministério das Mulheres e o Ministério de Igualdade Racial, com a presença das respectivas ministras na Marcha.

Viver como comunidade

Em seu levante político, as mulheres indígenas têm demarcado e ocupado conceitos de cultura, desenvolvimento, decolonialidade, patriarcado, assim como redimensionado as noções isoladas de corpo, terra e cura – destacando também a dimensão de vínculos e conhecimentos que não estão nas palavras, fora da enunciação – tal qual a racionalidade moderna formatou. Aqui, a noção de tempo como “horizonte aberto como destino” e pautando a ideia de “regresso do futuro” é fundamento de compreensão – tal qual Segato resgata da obra de Aníbal Quijano. O horizonte, o território – e não de utopia – seriam o *locus* da história: “A utopia, infelizmente, está fechada de antemão. A noção de um *dever ser* e uma definição desse *dever ser* tornaram-se inevitavelmente autoritários” na ética moderna ocidental (Segato, 2019a).

Plantar coletividades e regressar ao futuro nos permitirão refazer as ruínas desse mundo carente de socialidades mais que humanas, recriando biodiversidade e encorajando a lentidão – nos dizeres de Anna Tsing (2019). Caminhar com elas desde a branquitude presume uma escuta por frestas epistemológicas, reconhecendo outras origens e outros sentidos do saber-fazer. O pluralismo (bio) ético é fundamentação teórica e prática nos processos de reprodução da vida e criação de coexistências que falam de plantar coletividades e curas, do regresso do futuro porque “o futuro é ancestral”.

Referências

Assembleia virtual “Mulheres Indígenas – o sagrado da existência e a cura da terra”. 1º dia, 07 de agosto de 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=1399795453552988&ref=watch_permalink

Assembleia virtual “Mulheres Indígenas – o sagrado da existência e a cura da terra”. 2º dia, 08 de agosto de 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=927764981057064&ref=watch_permalink

ANMIGA | Mídia Índia. “As originárias da terra, a mãe do Brasil é indígena” Disponível em: <https://www.facebook.com/444653145879026/videos/436796574058282>

BELTRÁN, Elizabeth P. Ecofeminismo. In SOLÓN, Pablo (Org.). *Alternativas Sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. São Paulo: Elefante, 2019.

“ Em seu levante político as mulheres indígenas têm demarcado e ocupado conceitos de cultura, desenvolvimento, decolonialidade, patriarcado, assim como redimensionado as noções isoladas de corpo, terra e cura – destacando também a dimensão de vínculos e conhecimentos que não estão nas palavras, fora da enunciação – tal qual a racionalidade moderna formatou.”

BRASIL. Racismo como determinante social de saúde. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Seppir/PR, Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas – SPAA, 2011.

BELAUNDE, Luísa E. Cuerpo tierra - tiempo luna: habitar, moverse y hacer el territorio Kichwa-Lamas. In *Transversal – acciones de integración em el Territorio Peruano*. Fondo Editorial PUCP: Lima, Peru, 2017.

CLÍMACO, Danilo. *Ciencia en práctica. La emancipación de las mujeres indígenas*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma do México. 2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro Niemeyer (Orgs). Políticas culturais e povos indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 195-218, 2014.

CUNHA, Manuela C. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>.

HOLANDA, Marianna A. F. Saúde Coletiva e o Planeta Comum: o Chamado das Mulheres Indígenas de Cura pela Terra. Intertérios. In *Revista de Educação*. Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, vol. nº 13, 2021.

HOLANDA, Marianna A. F. e MARTORELL, Leandro B. Bioética de Intervenção e as lutas pela terra no Brasil. In *Textos fundamentais de Bioética: um olhar sobre a vida e o futuro*. São Paulo: Editora Loyola, 2022.

HOLANDA, Marianna A. F. Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo. In *Reencontros com Rita Segato e sua linhagem: memórias e memorial*. Brasília: Editora UnB, 2022.

LACERDA, Rosane Freire. “Volveré, y Seré Millones”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino-Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. 2014. 2 v. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MATOS, Beatriz; OTERO, Julia; BELAUNDE, Luísa. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. In *Amazônica - Revista de Antropologia*, volume 11 (2), p. 391-412, 2019.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. In *Cadernos de Letras da UFF*; p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. From “human rights” to “life rights”, 2014. [Complemento ao texto “Who Speaks for the Human in Human Rights. In BARRETO, Jose Manuel (Ed.), *Human Rights from a Third-World Perspective: Critique, History and International Law*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

PAREDES, Julieta; GUSMÁN, Juliana. *El tejido de la rebeldía – ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

ROUSSEAU, Stéphanie; MORALES HUDON, Anahi. *Movimientos de Mujeres Indígenas en Latinoamérica: Género, etnicidad en el Perú, México y Bolivia*. Lima, Fondo editorial PUCP, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In *Mana*, vol.12. nº 1. Rio de Janeiro; 2006.

SEGATO, Rita Laura. Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial. In BIDASCA, Karina y LABA, Vanesa Vazques (Comp.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y em América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot, 2011.

SEGATO, Rita L. O tempo na obra de Aníbal Quijano: A reidentificação de mulheres, camponeses, indígenas, mestiços e negros como parte de uma nova temporalidade. In *O pensador Aníbal Quijano e a colonialidade do poder*. Dossiê Cult nº 248, agosto de 2019.

SEGATO, Rita L. *Feminismos Comunales - Anibal Quijano y el protagonismo de la comunidad en la historia* (conferencia). Cátedra Aníbal Quijano | Museo Reina Sofía, 22 de Outubro de 2019b, Madrid. Disponível em: <https://www.museoreinasofia.es/multimedia/feminismos-comunales-conferencia-rita-segato>.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (Eds). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - Documento nº 39; 2004.

TSING, Anna L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no Antropoceno*. Brasília, IIEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (Eds). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* Copenhague: IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Documento nº 39. 2004.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimiento y decolonialidad. In *Signo y Pensamiento*, Bogotá, vol. 24, nº. 46, p. 39-50, ene./jun., 2006.



Foto: Acervo Fundação Darcy Ribeiro

ARTIGOS

Mulheres de campo: Berta Gleizer Ribeiro

Impossível falar de Berta Gleizer Ribeiro sem nos referirmos à questão da presença feminina no campo da Antropologia. O pensamento social brasileiro e das ciências sociais em particular baseia-se, em grande medida, em autores clássicos do sexo masculino. Apesar de a participação das mulheres na construção do pensamento científico ser tão antiga quanto o início da ciência, uma invisibilidade repousa sobre a trajetória, a produção e os registros desses trabalhos.

Maria Elizabeth Brêa Monteiro

Maria Elizabeth Brêa Monteiro
Antropóloga, chefe da Divisão de
Pesquisa do Arquivo Nacional,
conselheira da Fundação
Darcy Ribeiro

Em paralelo à invisibilidade das mulheres na produção de ciência, muitas pesquisas têm iluminado o menor número de arquivos de mulheres nas instituições de memória, o que reforça a desigualdade de oportunidades que tem marcado a sociedade brasileira, responsável por reservar mais e melhores lugares para os homens, embora haja sinais de mudança nessa situação. A baixa representatividade de arquivos de mulheres também espelha as políticas de aquisição de acervo nas instituições, que naturalmente priorizam titulares masculinos que tiveram desempenho destacado nos seus respectivos campos de atuação.

Essa desatenção corrobora para a reprodução de tal invisibilidade. Se pensarmos que tais espaços estão inseridos nas dinâmicas de poder, produzindo hierarquias e definindo condições de acesso às fontes históricas, fica claro que é preciso assumir uma postura crítica com relação à disparidade entre homens e mulheres nos acervos institucionais. A análise de fontes e documentos históricos com uma visão atenta às questões de gênero tem revelado cada vez mais a participação de mulheres em diferentes âmbitos sociais, incluindo-se aí as práticas científicas.

A despeito da tentativa de apagamento ou de embaçamento da presença feminina, transformações sociais e práticas científicas ocorridas ao longo do

século XX possibilitaram o crescimento de sua participação que pode ser notada, por exemplo, no número considerável de expedicionárias viajando sozinhas pelo Brasil e no aparecimento de mulheres acompanhando seus maridos como assistentes. Podemos citar Heloisa Alberto Torres, Bertha Lutz, Ruth Landes, Wanda Ranke, Etta Becker Donner, Fernande Dina Dreyfus entre outras.

O “resgate” dessas figuras femininas vem contribuindo com a desconstrução de ideias tradicionais que consideram as ciências como uma prática exclusivamente masculina, com a valorização das atividades realizadas pelas mulheres, reconhecimento de sua participação na produção de conhecimento e com a incorporação do elemento feminino à história das ciências, reconstruindo passos importantes da história da humanidade em busca de um conhecimento mais inclusivo e mais justo em relação à experiência humana. Em artigo sobre expedições empreendidas por mulheres cientistas, Mariana Sombrio (2022) investiga, com base na documentação do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil (CFE), suas trajetórias e áreas de interesse, entre outros aspectos. Contudo, muitas vezes, ao adotarem os nomes de seus maridos, essas mulheres desaparecem ou tornam muito difícil localizá-las nos arquivos ou outros locais de memória. Mariza Corrêa (1995) chama a atenção que ao serem renomeadas, “essas mulheres se tornam então esposas, e passam a ser assim também consideradas pelos outros”. É delegado a essas mulheres um papel suplementar, acessório e auxiliar.

História e legado, a referência de Berta Ribeiro

Berta Gleizer Ribeiro não escapou dessa condição. Nascida em Beltz, província da Bessarábia, Romênia, Berta chegou ao Brasil com oito anos, acompanhada do pai e de uma irmã mais velha, Jenny, durante o Estado Novo, governo responsável pela perseguição e deportação de Jenny, sob a acusação de organizar o Primeiro Congresso da Juventude Proletária e Estudantil de São Paulo. Jenny salvou-se do fascismo, indo para os EUA, mas seu pai não resistiu. Berta graduou-se em História e Geografia na Faculdade de Filosofia do Instituto Lafayette, posteriormente incorporada à Universidade do Estado da Guanabara, atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Essa breve biografia se destina a ilustrar o cenário do começo de vida de Berta no Brasil, que, sem dúvida, marcou sua trajetória pessoal e profissional. Viver a violência de regimes totalitários na Europa e no Brasil conformou em Berta uma personalidade de luta pela garantia dos direitos indígenas, defendendo a diversidade cultural, o direito das mulheres, o meio ambiente. Berta Ribeiro foi antropóloga, etnóloga, professora, pesquisadora e militante. Casada com Darcy Ribeiro por mais de três décadas e, na condição de assistente de seu marido, que à época era etnólogo do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), deu início a seu trabalho de campo e, de certa forma, a seu acervo que se encontra no Memorial Darcy Ribeiro, no campus da Universidade de Brasília¹.

A documentação acumulada por Berta Gleizer Ribeiro compõe-se de, aproximadamente, sete mil documentos iconográficos, doze documentos audiovisuais e duzentos documentos sonoros com gravações feitas durante trabalho de campo, além de dezessete metros lineares de documentos textuais. Mas cabe dizer que a atuação de Berta não se encerra nesse conjunto documental produzido e, de alguma forma, organizado por ela. Berta é também fartamente identificada no acervo de Darcy, que também se encontra no Memorial Darcy Ribeiro. Prova

¹ Em 1948, Berta acompanhou Darcy na viagem de 8 meses aos Kadiwéu, Kaingang, Guarani, Ofaié entre outras etnias da região Centro-Oeste.

“Berta Gleizer Ribeiro abriu trilhas do conhecimento, realizando pesquisas com diversas etnias no Brasil, elaborando instrumentos para os estudos de cultura material e dedicando sua capacidade de trabalho e sua militância à defesa dos povos tradicionais. Seu legado é um testemunho da importância da presença das mulheres no campo das ciências, em particular das Ciências Sociais.”

dessa presença atuante encontra-se, por exemplo, na correspondência de Darcy com diversos pesquisadores e intelectuais do Brasil e estrangeiros. Uma parte dessas cartas foi reunida em dois livros: um trazendo a correspondência com Angel Rama, escritor, crítico literário uruguaio e responsável pela criação da Biblioteca Ayacucho em 1974, uma das mais importantes iniciativas no campo editorial sobre a cultura latino-americana e caribenha; outro foi a publicação das cartas de Herbert Baldus, professor da USP, diretor do Museu Paulista de Etnologia e mentor de Darcy Ribeiro nos primeiros anos de sua formação acadêmica e profissional. Em ambos os livros se percebe Berta como interlocutora².

Os acervos custodiados no Memorial Darcy Ribeiro são, portanto, dois acervos constituídos por dois intelectuais que, a partir de um determinado momento, desenvolveram trajetórias profissionais e pessoais independentes. Todavia, é inviável entender esses acervos a não ser por meio da percepção de que ambos se comunicam e dialogam entre si, refletindo não apenas a produção cultural e científica de seus titulares, mas também as expressões culturais dos grupos formadores da sociedade brasileira e as representações de um contexto latino-americano.

Considerando o pensamento de Bourdieu (2006) que concebe trajetória como uma narrativa que constrói e ressignifica percursos, acontecimentos, experiências, representações de si e dos outros, que se desviam e se deslocam a todo o momento a partir dos lugares sociais e culturais ocupados pelos sujeitos, a trajetória de vida de Berta Ribeiro detém um protagonismo ainda a ser melhor evidenciado. Nesse sentido, este artigo, além de ratificar a importância e o legado de Berta para os estudos de cultura material e de etnologia dos povos indígenas, pretende destacar o pioneirismo e o engajamento dessa pesquisadora disciplinada e com uma invejável capacidade de trabalho.

O indígena, o pensamento e o protagonismo

Berta Gleizer Ribeiro abriu trilhas do conhecimento, realizando pesquisas com diversas etnias no Brasil, elaborando instrumentos para os estudos de cultura material e dedicando sua capacidade de trabalho e sua militância à defesa dos povos tradicionais. Seu legado é um testemunho da importância da presença das mulheres no campo das ciências, em particular das Ciências Sociais. O compartilhamento de conhecimento e seu compromisso com a divulgação científica levaram Berta a produzir alguns livros voltados para um público amplo: *O índio na história do Brasil* (Ribeiro, 1983) e *O índio na cultura brasileira* (Ribeiro, 1987). Nessas duas obras, o indígena brasileiro deixa de ser mero objeto ou resíduo arqueológico da história, um ser pretérito, para adquirir uma dimensão no processo de construção da sociedade brasileira. Não à toa, a autora dedica o primeiro livro “aos índios, protagonistas desta história”.

Berta também pode ser considerada pioneira ao colocar a cultura material e a arte no mesmo patamar de importância de outros temas historicamente privilegiados pela etnologia ameríndia como parentesco, organização social, religião. Tratou a arte indígena e a cultura material como importante locus de expressão das relações de alteridade. Escreveu diversos artigos sobre o tema, a exemplo de “O artesanato indígena como bem comerciável” (Ribeiro, 1977) e “Artesanato Indígena: Para que, para quem?” (Ribeiro, 1985), em que ela discute uma questão sensível que era a comercialização de peças indígenas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) por intermédio de lojas Artíndia.

² COELHO, Haydée Ribeiro e ROCCA, Pablo (orgs.). *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo: Global, 2015, 191p. e Coelho, Haydée Ribeiro e Monteiro, Maria Elizabeth Brêa (orgs.). *Correspondência reunida: Herbert Baldus, Berta e Darcy Ribeiro (1948-1963)*. Belo Horizonte: Gaia Cultural, 2022.

Em *Arte indígena, linguagem visual* (Ribeiro, 1989), Berta Ribeiro analisa casos concretos que permitem abordar conteúdos e significados das manifestações estéticas dos indígenas brasileiros e seu papel como marca de um movimento de resistência étnica. Faz um levantamento bibliográfico crítico acerca do modo como a arte primitiva foi discutida por intelectuais e reflete sobre o tema ao afirmar que a arte está presente em todas as esferas da vida indígena brasileira, ou seja, na casa, nos utensílios, nos objetos. A arte, tal como a língua, as crenças e as narrativas míticas, são mecanismos ideológicos que reforçam a etnicidade e, em consequência, a resistência.

Seu livro *Diário do Xingu* (Ribeiro, 1979) registra sua experiência no trabalho de campo realizado em agosto de 1977, procurando devolver a outros pesquisadores as lições oferecidas a ela. Além dos dados sobre arte do trançado, confecção de cestos, seu uso e função, simbolismo dos desenhos ornamentais e sua aplicação a outros artefatos, seu diário relata as atividades rotineiras de trabalho e lazer dos grupos visitados e dá, entre outras, informações sobre o sistema de troca vigente no sul e no norte do Parque do Xingu, as plantas cultivadas e seu processamento.

Os Desana, povo da região do rio Negro, no Amazonas, desempenharam um papel de destaque na trajetória de Berta e uma parceria muito produtiva. Com eles, Berta escreveu “Chuvas e Constelações: calendário econômico dos indígenas Desana” (Ribeiro e Kenhiri, 1987) e “Etno-ictiologia Desana”³, temas até então pouco trabalhados na bibliografia etnológica brasileira. Ela também organizou um dos primeiros livros de autoria indígena do Brasil, “*Antes, o mundo não existia*” (Kumu e Kenhiri, 1980) em que apresenta os mitos e desenhos narrados e produzidos por Umúsin Panlõn Kumu, Feliciano Arantes Lana, e seu filho Tõlãmũ Kênhiri, Luiz Gomes Lana. Graças a esse trabalho pioneiro, considerado por Angel Rama obra literária do gênero mítico, Berta inaugurou o que o professor da Universidade Federal do Tocantins (UFTO), André Demarchi (2018), chama de “antropologia compartilhada” ao reconhecer e dividir a autoria de trabalhos acadêmicos, somente possível graças à escuta e à valorização do conhecimento tradicional desses povos. Em *Os índios das águas pretas* (Ribeiro, 1995), Berta reconhece o papel central de Luiz Lana na pesquisa que forneceu todas as informações de campo e coletou e secou 35 plantas artesanais utilizadas na feitura de cestos, armadilhas, construção de casas, canoas, remos, tintas e mordentes⁴.

O reconhecimento da biodiversidade

Com esse conjunto de artigos e livros, Berta introduz um tema que só recentemente se tornou mais presente nos estudos antropológicos. Trata-se da biodiversidade em terras indígenas, questão que não pode estar dissociada do conhecimento ecológico tradicional, o que é evidenciado pelo contraste das baixas taxas de desmatamento nas terras indígenas com as áreas altamente desmatadas no seu entorno. Em seu artigo “Ao vencedor, as batatas!”, Berta escreve:

A interação harmônica entre flora, fauna e o próprio homem, que presidiu o cultivo e a proteção genética de inúmeros vegetais, explica a preservação de uma diversidade biológica quase intacta nas regiões habitadas pelos remanescentes indígenas. Essa biodiversidade é um dos tesouros patrimoniais mais importantes

³ Esse artigo encontra-se em Ribeiro, B.G. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusp, 1995. p. 182-202.

⁴ Por intermédio de Berta e Warwick Kerr, diretor do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia/INPA, Luiz Lana foi o primeiro indígena a participar em um projeto de etnobotânica e botânica econômica em uma instituição de pesquisa.

“Berta Ribeiro organizou um dos primeiros livros de autoria indígena do Brasil. Antes o mundo não existia (Kumu e Kenhiri, 1980) em que apresenta os mitos e desenhos narrados e produzidos por Umúsin Panlõn Kumu, Feliciano Arantes Lana, e seu filho Tõlãmũ Kênhiri, Luiz Gomes Lana. Graças a esse trabalho pioneiro, Berta inaugurou o que o professor André Demarchi (2018), chama de “antropologia compartilhada” ao reconhecer e dividir a autoria de trabalhos acadêmicos, somente possível graças à escuta e à valorização do conhecimento tradicional desses povos.”

da humanidade, e cabe à atual geração preservá-la e estudá-la, evitando sua completa erradicação. (Ribeiro, 1993: 114)

Berta Ribeiro abre diálogo profícuo com outros antropólogos e pesquisadores voltados para as questões acerca do conhecimento tradicional e do uso, manejo e preservação dos recursos naturais pelos povos indígenas, o saber ecológico e a criatividade de suas culturas a exemplo de William Balée, que analisou entre outros trabalhos, estratégias de caça dos Kaapor; Janet Chermela, que observou, por mais de três décadas, o conhecimento ambiental dos povos indígenas da bacia amazônica, em particular os Wanano; e Darrel Posey que, com suas pesquisas, principalmente entre os Kayapó, contribuiu para a consolidação do campo da etnobiologia e o reconhecimento e valorização do saber indígena.

Além de observar estas relações e de identificar legados indígenas à cultura brasileira presentes, por exemplo, nas plantas cultivadas, Berta Ribeiro também constata a crescente importância que o meio ambiente, a luta pela terra e a preservação da Amazônia vieram tomando na pauta política e entre o chamado “grande público”, como se observa no seu livro *O índio na cultura brasileira*.

Seu conhecimento sobre a região Norte, os povos, os saberes, as vicissitudes e as potencialidades foi reunido no livro *Amazônia Urgente: cinco séculos de história e ecologia* (Ribeiro, 1990)⁵ que serviu de roteiro para a exposição de mesmo nome montada em Brasília, Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e no Pará. No Rio de Janeiro, a exposição foi exibida na íntegra no metrô do Largo da Carioca, durante a Eco-92, com a proposta de levar ao volumoso público que transita por aquele local diariamente questões fundamentais para a sobrevivência do planeta. Questões essas cada vez mais atuais e prementes.

As exposições concebidas por Berta Ribeiro sempre procuravam transmitir informações técnicas resultantes de uma atividade de pesquisa e uma interlocução com o público visitante, utilizando uma linguagem acessível com conteúdo. Suas propostas para museus etnográficos trazia uma concepção renovada em termos da formação das coleções, formas de expô-las. Para Berta, “um museu não é um arquivo morto, uma atividade perdulária, como é geralmente considerado, e sim uma instituição com objetivos didáticos, científicos e político-polêmicos; ao mesmo tempo que uma área de lazer e reflexão”⁶. Até mesmo sua produção de natureza mais acadêmica tinha por objetivo a democratização do conhecimento, ao colocar à disposição ferramentas para pesquisas diversas. Um exemplo é o *Dicionário do Artesanato Indígena*, publicado em 1988, que contribuiu para sanar a falta de padronização terminológica que afeta o processo de comunicação da informação, desde sua produção até sua pesquisa.

Compromisso político em defesa da inclusão dos povos indígenas

O engajamento político de Berta Ribeiro em defesa da democracia, dos povos indígenas e do meio ambiente se expressou não só na sua atuação como professora e pesquisadora, assim também na participação em entidades da sociedade civil organizada. Participou do Movimento Feminino pela Anistia, juntamente com Beatriz Bandeira, Branca Moreira Alves e tantas outras mulheres de ponta no cenário político. Ainda na década de 1970, Berta empenhou-se na Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas, assessorou, junto com outros antropólogos

⁵Os livros *O índio na cultura brasileira* e *Amazônia Urgente* compõem a coleção Biblioteca Básica Brasileira, editada pela Fundação Darcy Ribeiro com apoio dos Correios e da Petrobras, no âmbito da Lei Rouanet. Disponível em <https://fundar.org.br/publicacoes/biblioteca-basica-brasileira/>

⁶Subsídios para o ante-projeto do Museu da Educação – INEP/MEC, 28/05/1989.

e linguistas, o Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (Inesc), o Movimento de Apoio e Resistência Waimiri Atroari (Marewa) e a Fundação Mata Virgem da qual era membra fundadora.

Como relatora, Berta Ribeiro participou, em 1982, da comissão “A questão da terra: latifúndios, posseiros e índios” do 1º Simpósio Internacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia (1º SIDDA), organizado pela Campanha Nacional de Defesa pelo Desenvolvimento da Amazônia (CNDDA). O documento recomendava, entre tantas outras advertências relativas ao problema do indígena na Amazônia, “que os índios sejam previamente consultados e que haja ampla discussão pública sobre o impacto e os efeitos da construção de estradas e hidrelétricas”, além do repúdio aos “indicadores de indianidade” e a proposta de “apuração das responsabilidades e punição exemplar dos crimes cometidos contra os índios”⁷.

Em 1992, no seminário “A questão da terra na Amazônia” realizado no Clube de Engenharia, no Rio de Janeiro, Berta Ribeiro ressaltou “a importância de se conhecer e preservar a cultura indígena, principalmente seu conhecimento no uso da terra para plantação.” Para ela, por mais que se pense que as técnicas indígenas sejam primárias, em relação ao uso da terra, elas demonstram organização, harmonia com o ecossistema e, resguardando as proporções, são mais produtivas.

Em paralelo a seu ofício de antropóloga, atuando em universidades e centros de pesquisa no Brasil e no exterior, cabe ressaltar sua prática como militante da divulgação científica quando essa atividade ainda não tinha esse reconhecimento. A aproximação do público com a produção de conhecimento, alma da divulgação científica, se faz de diversas formas como vídeos, textos, intervenções, exposições. Durante anos, foi uma assídua colaboradora de revistas de grande circulação como a *Ciência Hoje* e a *Ciência Hoje das Crianças*, ou a *National Geographic*. Além desses recursos, Berta compreendeu a potencialidade do audiovisual como ferramenta de alcance de um número maior de pessoas que poderiam ser sensibilizadas pelas questões às quais ela se dedicou e que considerava vitais para “nosso futuro comum”.

Em 1981, Berta visitou as aldeias dos povos Asuriní e Araweté e, junto com o médico e fotógrafo Frederico Ribeiro, realizou quatro documentários, *Asuriní: fuso e fio*, *Asuriní: barro e corpo*, *Araweté: técnicas primitivas* e *Araweté: a índia vestida*, como parte do projeto “Artes têxteis indígenas do Brasil”. De sua longa pesquisa de campo no rio Negro, redigiu um roteiro para um longa-metragem com foco nas tecnologias de subsistência ainda vivas e operantes em toda a área, culminando com a realidade presente: a perspectiva de prosperidade face à descoberta de ouro, mas também de grandes tensões e conflitos. O objetivo maior desse filme-documentário seria apressar a demarcação das terras que os grupos do alto rio Negro ocupam milenarmente e, dessa forma, preservar sua autonomia e o patrimônio do saber ecológico e defender o ecossistema de uma vasta área ameaçada de depredação. O projeto, iniciado em 1994, previa uma trilogia chamada *Mito e morte no Amazonas*, baseada em mitos da etnia Desana, representados por desenhos de Feliciano Lana. O curta metragem de animação *Gain Pañan* – a origem da pupunheira, realizado a partir dos desenhos de Feliciano Lana, parte desse projeto, é considerado a primeira produção em animação de caráter essencialmente etnográfico realizado no Brasil.

Este artigo não pretendeu fazer uma revisão da extensa obra de Berta Gleizer Ribeiro. A proposta foi, principalmente, desvelar, no seu centenário, uma trajetória que uniu atuação política e qualidade teórico-conceitual, tendo contribuído tanto para a pesquisa antropológica quanto para a luta pelos direitos indígenas no Brasil. Seu engajamento em torno de temas políticos e culturais de povos indí-

⁷Ver Campanha Nacional de Defesa pelo Desenvolvimento da Amazônia (CNDDA). 1º Simpósio Internacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia - 1º SIDDA - Dossiê. Arquivo Nacional, Fundo Serviço Nacional de Informações/SNI. BR_DFNBSB_V8_MIC_GNC_CCC_82006009_d0001de0001.pdf.

genas foi de grande importância, especialmente em momento no qual os direitos e a própria existência desses povos se viam ameaçados por um governo com fortes características etnocidas. Ao realizar um trabalho propositivo, marcado pela consciência otimista, Berta Ribeiro evidenciou que, mesmo com todos os desafios de nossa sociedade, é possível transformações políticas no caminho de um mundo mais diverso, livre e justo.

Referências

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Org.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p.183-191, 2006, 8ª. edição.

CORRÊA, Mariza. A natureza imaginária do gênero na história da antropologia. In *Cadernos Pagu*, nº 5, p. 114, 1995. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1776>

DEMARCHI, André. Berta Ribeiro, antropóloga do futuro. In DEMARCHI, A.; BRICE, M; CLETO, M de Souza (Orgs.). *Prêmio Escritas Sociais: diversidades culturais. Textos premiados*. Porto Nacional: Ed. Da Galera, 2018. p. 9-12. Disponível em https://docs.uft.edu.br/share/proxy/alfresco-noauth/api/internal/shared/node/BVmxW_FT9u64f9uMVmsVg/content/Livreto%20II%20Pr%C3%AAmio%20Escritas%20Sociais%20_%202017

FAULHABER, Priscila. *Antropólogos em campo: Curt Nimuendaju, traduções americanas e etnografia Tikuna*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2023.

KUMU, Umúsin Panlôn; KENHÍRI, Tolamãn. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

MASSARO, Tatiana. Berta Ribeiro: enlace de saberes, plantas e antropologia. In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 29(2): 1-31, 2023. Disponível em SciELO - Brasil - Berta Ribeiro: enlace de saberes, plantas e antropologia Berta Ribeiro: enlace de saberes, plantas e antropologia

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2017.

RIBEIRO, Berta Gleizer. O artesanato indígena como bem comerciável. In *Ensaaios de Opinião*, vol. 5, p. 68-77, 1977. Disponível em https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1977-artesanato/Ribeiro_1977_OArtesanatoIndigenaComoBemComerciavel.pdf

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RIBEIRO, Berta Gleizer. *O índio na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Global, 1983.

RIBEIRO, Berta Gleizer. Artesanato Indígena: Para que, para quem? In *As artes visuais na Amazônia: reflexões sobre uma visualidade regional*. Belém: Funarte/Semec, p. 23-42, 1985. Disponível em <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto09/FO-CX-09-554-89.PDF>

RIBEIRO, Berta Gleizer. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Unibrade/Unesco, 1987.

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Dicionário do artesanato indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988.

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Arte indígena, linguagem visual*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/Edusp, 1989

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Amazônia urgente: cinco séculos de história e ecologia*. Petrópolis, Editora Itatiaia, 1990.

RIBEIRO, Berta Gleizer. Ao vencedor, as batatas! In *Carta: falas, reflexões, memórias*. Informe de distribuição restrita do senador Darcy Ribeiro, n.º 9, p. 113-121. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, 1993. Disponível em https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1993-batatas/ribeiro_1993_batatas.pdf

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusp, 1995.

RIBEIRO, Berta Gleizer; KENHÍRI, Tolamãn. Chuvas e Constelações: calendário econômico dos indígenas Desâna. In: *Ciência Hoje*, 36: 26-35, 1987.

SOMBRIO, Mariana Moraes de Oliveira. Em busca pelo campo – mulheres em expedições científicas no Brasil em meados do século XX. *Cadernos Pagu*, nº 48, 2016. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8647579/14481>

SOMBRIO, Mariana Moraes de Oliveira. *História sobre mulheres cientistas viajantes no Brasil em meados do século XX*. Santo André: Editora UFABC, 2022.



ARTIGOS

Aymara, Quéchua e Warao: indígenas em mobilidade internacional e as múltiplas territorialidades no Brasil

A noção de território pode ser compreendida por múltiplas perspectivas indígenas. Desse modo, é preciso refletir sobre por que os mecanismos coloniais, como o nacionalismo, a política migratória e a institucionalização de corpos vulneráveis, são aplicadas às mobilidades indígenas contemporâneas.

Jennifer Alvarez
Especialista em migração,
população indígena em mobilidade
e trabalho docente.

Jennifer Alvarez

No território que conhecemos como Abya Yala, nomeado pelos colonizadores de América do Sul, especificamente, diversos registros arqueológicos mostram diferentes formas de mobilidade indígena na extensão das territorialidades indígenas em toda a região. Podemos citar o Qhapaq Ñan (palavra Quéchua que significa “caminho à sabedoria”), uma estrada construída por povos pré-incas e consolidado pelos Incas, composto por mais de 30 mil quilômetros, que serviu como rota de expansão do Tahuantinsuyo, estendendo-se entre Equador, Peru e o Chile, e reconhecido como patrimônio mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação (Unesco, 2021). Outro exemplo é o Caminho de Peabiru, palavra em Guarani que pode significar “caminho que leva ao céu”, uma antiga

via que se estendia de Cusco no Peru até o litoral das regiões Sul e Sudeste do Brasil, e foi reconhecida pelo Estado do Paraná como Patrimônio de Natureza Cultural Imaterial, no trecho que cruza o estado, em 2022. Ambos exemplos arqueológicos podem ser chamados de mobilidade ancestral (Cepal, 2014) e mostram que a mobilidade indígena acontece desde tempos seculares, anteriores à chegada dos colonizadores e à existência das fronteiras e os Estado-nação.

Dito isso, inicialmente, perguntamo-nos em quais contextos se dão as mobilidades internacionais indígenas contemporâneas, no Brasil? Como elas são tratadas pelo estado brasileiro e quais as implicações disso para o exercício de suas identidades indígenas? Para tentar responder a esses questionamentos, trataremos de trazer referências bibliográficas de maneira interdisciplinar e dados empíricos sistematizados, a partir da minha vivência junto aos povos aqui citados e às diversas instituições governamentais, não-governamentais e internacionais, em São Paulo e Brasília, entre 2011 e 2024.

Para tal, primeiro, apresentaremos os processos migratórios nos quais os povos indígenas Aymara, Quéchua e Warao estão inseridos, para explorar como os mecanismos sociopolíticos sobrepostos nesse contexto podem influenciar na construção de suas territorialidades. Assim, finalizaremos este ensaio com algumas reflexões sobre a importância do fortalecimento desses povos em torno da reinvenção das categorias territoriais que constituídas apesar e no processo migratório.

Breve contextualização dos estudos migratórios

No transcurso dos últimos 24 anos, no âmbito das migrações internacionais, é possível identificar a diversificação dos fluxos migratórios, as agências políticas dos migrantes e as abordagens estatais, bem como das análises teóricas e metodológicas sobre esses processos durante este período. Fatores sociopolíticos internos e externos ao Brasil são parte dessas mudanças, passando pelos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), bem como dos governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro, e o atual terceiro mandato do Lula (Feldman-Bianco, 2018). Além disso, destaca-se a participação ativa das Nações Unidas e o financiamento internacional norte-americano apoiando tal atuação, durante esse período.

Pode-se citar alguns acontecimentos relevantes desse período, como o Acordo de Livre Circulação do Mercosul, assinado em 2002 (promulgado em 2009 pelo Brasil, no Decreto nº 6.975/2009) (Brasil, 2009), a anistia migratória de 2009 (Brasil, 2009), as políticas públicas locais emergentes em cidades como São Paulo em 2016 (São Paulo, 2016a, 2016b) e a sanção da Lei Nacional de Migração em 2017 (Brasil, 2017). Entre os anos de 2000 e 2010, agenda migratória oscilou entre a garantia de direitos com a participação social de migrantes, o multilateralismo brasileiro em suas relações exteriores e a securitização da migração (Ceas, 2018). A partir dos anos 2000, diante da intensificação dos fluxos migratórios globais sul-sul, diversos estudos vão se debruçar sobre o desenvolvimento das políticas migratórias (Figueiredo; Zanelatto, 2016) e para migrantes (IPPDH, 2017), bem como do direito e da proteção internacional de migrantes (Baraldi, 2011), entre outros.

Em parte das pesquisas mais recentes, a partir de 2015, podemos encontrar temas como a feminização das migrações (observando, entre outras coisas, a participação das mulheres migrantes na economia do cuidado) (Tonhati, Macedo, 2020), as violações de direitos humanos aos quais os migrantes podem estar submetidos (majoritariamente, vinculadas ao tráfico de pessoas e o trabalho escravo) (Marcon; Nora, 2020), a racialização das migrações pelo viés da cor das identidades nacionais de origem - sobre africanos e caribenhos, principalmente (Baeninger, 2016).

“ A migração vinda da Bolívia para o Brasil, desde os anos 1950 até a atualidade, no caso dos Aymara e Quéchua, se intensifica devido à ampliação das privatizações de exploração de minérios, especialmente da população de origem campesina. Já no começo dos anos 2000, entre os conflitos em torno à privatização da água na Bolívia e o advento do Acordo de Livre Circulação de Pessoas do Mercosul, este fluxo se tornou o mais importante até meados de 2010. Historicamente, com 124.812 pessoas, essa imigração se concentra em São Paulo e, se aplicarmos as proporções bolivianas de 59% de população indígena, pode se chegar à estimativa de 73.639 indígenas em São Paulo.”

Historicamente, também há diversos estudos sobre a migração boliviana, que exploram inclusive suas diferenças étnicas, mas como comunidades nacionais fora de seus países (Baeninger, 2012). Por outro lado, muitas pesquisas e discussões sobre os venezuelanos giram em torno a questões socioeconômicas, acesso a serviços públicos, proteção internacional ou relações étnicas, especialmente sobre os Warao – focando nas abordagens de marcos jurídicos aplicáveis (Torelly; Yamada, 2018), sua inclusão nas políticas públicas (Moreira, Torelly, 2020) e o acesso aos serviços públicos (Rosa; Roa, Sebastian; Tardelli, 2024). Mas, nessa bibliografia há algumas lacunas que nos propomos explorar a seguir.

Os Aymara e Quéchua em São Paulo

Especialmente, no caso dos Aymara e Quéchua, tratamos da migração vinda da Bolívia para o Brasil, desde os anos 1950 até a atualidade. Esse fluxo migratório se intensifica devido à ampliação das privatizações de exploração de minérios, especialmente da população de origem campesina (Silva, 1999). Já no começo dos anos 2000, entre os conflitos em torno à privatização da água na Bolívia e o advento do Acordo de Livre Circulação de Pessoas do Mercosul, este fluxo se tornou o mais importante até meados de 2010 (Silva, 2012). Historicamente, com 124.812 pessoas (Nepo, 2000-2024), essa imigração se concentra em São Paulo e, se aplicarmos as proporções bolivianas de 59% população indígena (CSA-CSI, 2021), pode se chegar à estimativa de 73.639 indígenas em São Paulo.

Apesar de nem sempre se autodeterminarem como indígenas, mas certamente como bolivianos (Silva, 2012), atuando nas cenas da arte, cultura e políticas para imigrantes na cidade (Branco, 2022), diversos grupos tem constituído como associações, coletivos etc. No princípio dos anos 2000, frente à ausência de serviços públicos especializados, diversas organizações da sociedade civil trabalhavam de maneira pioneira no atendimento de imigrantes e o surgimento dessa atuação trouxe à tona discussões públicas importantes. Entre as primeiras bandeiras levantadas por esse movimento social na cidade de São Paulo foi o reconhecimento do imigrante como um sujeito de direitos, do acesso à regularização documental e das especificidades linguísticas e culturais no atendimento nos serviços públicos (Baraldi C.; Cogo; Illes *et al*, 2011). Essa mobilização social foi formada por brasileiros e pessoas das comunidades sul-latino-americanas, principalmente, grupos de grande peso para as migrações internacionais na cidade (Otero, 2017).

Nesse contexto migratório, a presença desses grupos também é notada na construção da Política Municipal para a População Imigrante (PMPI), instituída pela lei nº 16.478/2016 (São Paulo, 2016) e regulamentada pelo decreto nº 57.533/2016 (São Paulo, 2016), quando olhamos para o registro da participação de haitianos e bolivianos que contribuíram para o desenho, apontando para a interculturalidade, a necessidade de mediadores culturais em diversos espaços de atendimento, o respeito à diversidade linguística, cultural e religiosa, bem como do fomento e apoio à produção cultural (Alvarez, 2019). Inclusive, essa política chegou a ser coordenada por um migrante boliviano, Bryan Rodas, entre 2022 e 2024, na Coordenação de Políticas para Imigrantes e Promoção do Trabalho Descente (CPMigTD), da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (SMDHC), na Prefeitura Municipal de São Paulo.

Os Warao no Brasil

Em outro contexto migratório, estão os 562.148 venezuelanos no Brasil (Nepo, 2000-2024), população na qual são estimadas 11 mil pessoas indígenas (Acnur, MDS, 2024), composta por 13 etnias e das quais 71% é Warao (Alvarez, 2023). Especialmente, a chegada dos Warao no país começa a ser registrada a partir de 2015 (OIM, 2023). E, ainda que permaneçam majoritariamente em Roraima, segundo os dados do CadÚnico de 2022, essa população está em mais de 200 cidades em todas as regiões do Brasil (OIM, 2022).

Tal chegada se dá no contexto geopolítico em que o Brasil no qual é reconhecido o status de proteção internacional a nacionais venezuelanos e, posteriormente, também o direito à acolhida humanitária (Feldman, 2018a). Nesse contexto, no âmbito internacional, identifica-se o investimento de alguns atores internacionais relevantes, que não reconheceram a reeleição de Maduro em 2019, como o governo dos Estados Unidos, para financiamento de projetos que propiciaram a atuação das Agências da ONU envolvidas na resposta humanitária na América do Sul, articulada através da Plataforma R4V. Tais financiamentos estiveram atrelados à Nota Técnica (NT) nº 03/2019, do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare, 2019), que dava parecer positivo para o reconhecimento brasileiro da “grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela, com base nos critérios estabelecidos na Declaração de Cartagena e Estatuto do Refúgio, (Lei nº 9.474/1997) (Conare, 2019). Durante o governo Bolsonaro, a NT foi aditada desde então até dezembro de 2022, pela NT nº 15/2021 (Conare, 2021).

No governo Temer, na resposta federal ao fluxo venezuelano (Medida Provisória nº 820/2018, Decreto nº 9.285/2018 e Lei nº 13.684/2018) (Brasil, 2018a, 2018b, 2018c), criou a Operação Acolhida e o Comitê Federal de Assistência Emergencial (CFAE), por meio do Decreto nº 9.970/2019 (Brasil, 2019). O comitê foi estruturado por quatro subcomitês Resolução CFAE/SE/CC Nº 2/2022 (Brasil, 2022): Subcomitê Federal para Recepção, Identificação e Triagem dos Imigrantes; o Subcomitê Federal para Acolhimento e Interiorização de Imigrantes em Situação de Vulnerabilidade; o Subcomitê Federal para Ações de Saúde aos Imigrantes; e a Secretaria-Executiva. Esse trabalho interinstitucional é realizado nos Postos de Interiorização e Triagem (Pitrig), em Roraima e, já desativado, em Manaus, estruturas semelhantes a postos de campanha, construídos com a estrutura fornecida pelo exército e apoio das Nações Unidas, nos quais são ofertados serviços de regularização migratória, atendimento em saúde e vacinação, além de abrigamento temporário e cadastramento no programa de interiorização.

Em Roraima, o abrigamento é ofertado em 14 locais, em dois deles específicos para a população indígena. No resto do Brasil, essa resposta humanitária tem repercussões nas políticas socioassistenciais, acionadas no processo de interiorização de venezuelanos (MDS, OIM, 2021). São centenas de municípios que já receberam pessoas interiorizadas e acessaram recursos federais para disponibilizar abrigamento aos indígenas e não-indígenas vindos da Venezuela. Esses serviços são ofertados por meio de parcerias interinstitucionais, que, entre outros, podem contar com os recursos disponibilizados via Portaria da Comissão Intergestores Tripartite (CIT) nº 2/2019 (MDS, 2019), no âmbito dos Sistema Único de Assistência Social (Suas).

Apesar da autorização de residência aos venezuelanos (Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19/2021) (MJSP, MRE, 2021), a atenção da política migratória brasileira para a migração venezuelana se manteve na lógica emergencial e humanitária até o governo Lula (2023), e sem a participação ativa da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) para tratar das especificidades étnico-raciais da população indígena. A partir de 2023, houve mudanças gover-

“ A partir de 2023, houve mudanças governamentais em nível federal, como a retomada do Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania e a criação da Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos das Pessoas Migrantes, Refugiadas e Apátridas. Também, a convocação da 2ª Conferência Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia e o início da elaboração da Política Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia, pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública. Bem como, a criação do Ministério dos Povos Indígenas e a criação do Grupo de Trabalho de elaboração e implementação do Plano de Ação da Funai para Atuação junto aos Povos Indígenas Migrante e Refugiados.”

namentais em nível federal, como a retomada do Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania (MDHC) e a criação da Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos das Pessoas Migrantes, Refugiadas e Apátridas (CGMRA). Também, a convocação da 2ª Conferência Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia (Comigrar) e o início da elaboração da Política Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia (PNMRA), pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP, 2024). Bem como, a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a Portaria da Funai nº 983/2024 para a criação do Grupo de Trabalho de elaboração e implementação do Plano de Ação da Funai para Atuação junto aos Povos Indígenas Migrante e Refugiados.

No entanto, mesmo com essas mudanças, algumas continuidades dos governos anteriores (de 2016 a 2022) ainda se fazem presentes e estão atreladas à manutenção da federalização e militarização à resposta humanitária, a prevalência da migração venezuelana na agenda migratória e no Ministério dos Povos Indígenas (MPI), bem como o distanciamento entre os órgãos indigenistas e o trabalho do MJSP – órgão responsável pelas políticas migratórias. A exemplo disso, a ausência de procedimentos e orientações para promover a participação de indígenas na Comigrar (MJSP, 2023).

Diante desse cenário, apesar da migração internacional indígena no Brasil não ser uma novidade, ela vem sendo tratada de maneira incipiente nas políticas públicas federais e locais. Inclusive, se olharmos para populações indígenas em regiões de fronteira com países vizinhos, encontraremos as cinco etnias mais numerosas no Brasil, segundo dados do Censo de 2010 (Funai, IBGE, 2012): os Tikuna (tríplice fronteira com Colômbia e Peru), os Makuxi (fronteira com Venezuela), os Kaingang (tríplice fronteira com Paraguai e Argentina), os Guaraní Kaiowá e os Terena (fronteira com Paraguai). Além disso, nos últimos cinco anos, o tema vem sendo movimentado pelas narrativas da nacionalidade, da proteção internacional e da emergência, em que especificidades étnico-raciais ainda são incipientes na política migratória e as especificidades da migração ainda estão sendo melhor formuladas pela política indigenista.

Múltiplas territorialidades de indígenas em mobilidade internacional

Para fins teóricos, emprestamos o conceito de Paul Little sobre território, que diz respeito à “atividade política utilizada para o reconhecimento legal do que existe socialmente” (Little, 2002, p. 15). Apesar de o autor cunhar este termo em contextos fundiários rurais, gostaríamos de aplicar este conceito para a discussão dos contextos urbanos em que se encontram os Aymara, Quéchua e Warao, diante da atualização empírica de suas expressões territoriais. Nas quais, a “cosmografia” dos grupos étnicos incluem o “regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (Little, 2002, p. 4). Os processos migratórios relatados aqui se aproximam dos fatores identificados na constituição de novas fronteiras étnicas e de tradições culturais, respectivamente, também tratada pelos autores Barth (1969) e Sahlins (1997), como construções mantidas e transformadas pela interação humana através do tempo. Nesse sentido, tratamos o território como um direito originário politicamente reivindicado por esses povos indígenas em mobilidade internacional, que também é garantido em lei, nacional e internacionalmente.

Os Aymara e Quéchua em São Paulo, feiras como múltiplos territórios locais

Na cidade de São Paulo, as feiras da Rua Coimbra e da Praça Kantuta são locais de lazer de famílias de origem andina, venda de alimentos (perecíveis e não perecíveis) e gastronomia andinas, bem como de celebrações bolivianas e indígenas. Há diversas disputas em torno dessas feiras, seja na relação com vizinhança brasileira, seja entre os feirantes ou em relação aos comerciantes de empreendimentos diversos ao redor desses espaços, pois estão localizadas em uma região de intenso comércio têxtil e onde essa população costuma trabalhar na cidade (Silva, 2005a, 2005b). No entanto, brasileiros e parte das próprias comunidades que as compõem não costumavam ver tais feiras como território indígena.

Nesse contexto, coletivos, como as Warmis – Convergência de Culturas, as Cholitas da Babilônia e o Centro Cultural Andino Amazônico (CCAA), vem construindo diversas intervenções públicas e ações culturais pela reivindicação desses espaços como territórios indígenas. Estes três coletivos vêm trabalhando em parceria com diversos atores de origem andina vinculados à administração dessas feiras, com o apoio de aliados e instituições parceiras, para a estruturação de sua militância em torno da identidade indígena, tanto Aymara como Quéchua. A agência desses coletivos tem girado em torno de intervenções culturais, através do muralismo, da organização de festivais, cursos de música e língua indígenas, inclusive da incidência política em instâncias de participação social local dentro de espaços de decisão (como supracitado), como a participação das Warmis na atual gestão do Conselho Municipal de Imigrantes (CMI).

Historicamente, muitas coletividades imigrantes vivem um processo de burocratização de suas agências políticas e isso não é uma exceção entre os bolivianos. Por exemplo, a institucionalização das associações que organizam as feiras da Rua Coimbra e da Praça Kantuta, diante dos conflitos com as autoridades públicas e comerciantes locais, justificadas em torno de exigências sanitárias e de segurança pública envolvidas. Por outro lado, também vale notar que essas organizações comunitárias, apesar de estarem melhor institucionalizadas, ainda hoje, elas recorrem às instituições ligadas às questões migratórias na cidade (como a CPMigTD/SMDHC/PMSP), para a realização das grandes festividades atreladas às identidades indígenas andinas. Enquanto as organizações Warmis, Cholitas da Babilônia e CCAA, que vem constituir outros significados a estes espaços, não possuem estatutos e não são coletivos formalmente constituídas.

Os Warao no Brasil: abrigos como múltiplos territórios em nível nacional

No caso dos Warao, muitas dessas pessoas decidem ficar próximos à fronteira, em abrigos que possuem uma capacidade centenária de acolhimento, onde são recebidas pessoas de diversas etnias dentro do fluxo venezuelano. No entanto, apesar da estratégia de interiorização também ser ofertada a essa população, outras decidem migrar internamente por todo o país, em que grupos de famílias estendidas. Os motivos são os mais diversos, sendo comunitários, familiares, de saúde, socioeconômicos, entre outros (OIM, 2023). Nas chegadas espontâneas, normalmente, as redes socioassistenciais locais são acionadas e a oferta mais comum é por serviços de acolhimento para pessoas em situação de rua para pernoite ou serviços semelhantes já existentes, que abrigam outras famílias Warao. Em outros casos, os Warao estabelecerem acampamentos provisórios até que haja um desfecho, no meio a locais de grande circulação de pessoas (praças, terminais etc.).

“Na cidade de São Paulo, as feiras da Rua Coimbra e da Praça Kantuta são locais de lazer de famílias de origem andina, venda de alimentos e gastronomia andinas, bem como de celebrações bolivianas e indígenas. Coletivos, como as Warmis – Convergência de Culturas, as Cholitas da Babilônia e o Centro Cultural Andino Amazônico (CCAA), vem construindo intervenções públicas e ações culturais pela reivindicação desses espaços como territórios indígenas, promovendo intervenções culturais, através do muralismo, da organização de festivais, cursos de música e língua indígenas, inclusive da incidência política em instâncias de participação social local dentro de espaços de decisão.”

Além do desafio de encontrarem espaços específicos de acolhimento em outras cidades, normalmente, eles passam a ter uma convivência interétnica com outras comunidades Warao de maneira involuntária, sem respeitar a organização familiar e comunitária, no meio a conflitos interétnicos já estabelecidos entre os Warao. Nesses locais idealizados para uma permanência provisória, os Warao encontram segurança alimentar e social (Rosa, 2020). No entanto, sem perspectivas de emprego ou renda fixa, para além dos benefícios socioassistenciais, comunidades inteiras podem permanecer nesses espaços poucos meses ou até três ou quatro anos.

Durante sua estadia e conforme previsto pelas políticas da assistência social, é realizado um trabalho de inclusão social territorializada, junto às redes de proteção e garantia de direitos. Nesse processo, os Warao têm passado a estabelecer vínculos com esses entornos e, no encerramento desses serviços, eles têm reivindicado esses espaços como seu território. E, mesmo dentro de uma lógica de institucionalização e desinstitucionalização, muitas vezes involuntária, eles passam a se organizar e criar dinâmicas e memória, com as comunidades escolares onde as crianças estudam, os serviços de saúde em que são atendidos, entre outros.

Assim, construídas no contexto de institucionalização de pessoas vulneráveis, essa noção de territorialidade passa a ser colocada com uma reivindicação por melhores condições na vida de pessoas indígenas, que estão em contextos urbanos e dependem de tais políticas para garantir condições mínimas de sobrevivência nas cidades. São reivindicações que estão atreladas também a outras soluções propostas por eles, relacionadas ao acesso de moradia, mas que dificilmente encontram eco nas políticas de garantia de territórios aos povos e comunidades tradicionais no país. Atualmente, nem a assistência social tem competência para avançar nas políticas de moradia, nem as condições de programas de moradia existentes parecem responder às especificidades de indígenas com organizações parentais estendidas, como é o caso do Warao.

Frente a esses problemas e com a clareza de que a resposta a sua migração é federalizada, muitas organizações lideradas por indígenas Warao e de outras etnias vindas da Venezuela, vem se formando por todo o país, buscando a visibilidade e atenção a suas reivindicações. No caso Warao, vêm se formando organizações municipais e estaduais, além dos diálogos para a criação de uma instância nacional, somadas também à vinculação com outros movimentos indígenas brasileiros, desde 2020.

Nos dois contextos, mesmo com a incidência de diversas instituições em diferentes espaços, na sensibilização, fortalecimento de capacidades das redes socioassistenciais, investimentos internacionais em situações emergenciais e elaboração técnica de subsídios, o alcance resolutivo para a consolidação de territórios indígenas em locais urbanos é limitado, pois dependem de processos que exigem o diálogo a longo prazo entre indígenas em mobilidade e o estado de direito, tanto em níveis locais como federal.

Em torno da memória, para a afirmação das identidades

Nos dois casos de mobilidade indígena internacional tratados aqui, exploramos os contextos em que a agência política de indígenas Aymara, Quechua e Warao se dá e alguns fatores que influenciam a constituição de seus territórios em torno de suas identidades indígenas – fora de seus territórios de origem. Devido à condição migratória, são grupos étnicos que ainda estão construindo seus espaços físicos, para a materialização de sua afirmação como indígenas e consolidação de uma memória comum, em múltiplos sentidos territoriais. Territorialidades que advém da mobilidade, mas que não se restringem aos

paradigmas da nacionalidade, da condição migratória ou da institucionalização de seus corpos e agências políticas.

O caso dos Quéchuas e Aymara traz reflexões sobre como os contextos migratórios, compreendidos externamente como fluxos nacionais, podem influenciar denominações organizacionais de omissão das identidades indígenas. Coloca-nos a pensar sobre as contradições de olhar para as migrações pela ótica do “recém chegado”; pois, falamos aqui de grupos étnicos que migram há décadas, que já tem seus descendentes nascidos e criados no Brasil, e ainda dependem da intermediação e apoio dos órgãos vinculados à migração, para a difusão de suas expressões culturais, ao invés do envolvimento prioritário dos órgãos competentes vinculados às políticas culturais ou indigenistas. E, ainda que não seja uma realidade isolada, a sobreposição da formalização de suas organizações para o exercício de suas identidades em espaços públicos, como as feiras, vincula os processos de autodeterminação a burocracias, custos e formatos, que nem todos os coletivos podem ou querem acessar, envolvendo, entre outras coisas, a necessidade de criação de pessoas jurídicas e incorporação de modelos de auto-organização externos.

Já o caso dos Warao aponta ainda para uma ineficiência da lógica centralizada na atuação federal focada na emergência, com a destinação de recursos temporários e voltados (prioritariamente) para a assistência social, já que estamos falando da permanência e geração de vínculos e memória comunitárias sendo estabelecidos ao longo de anos e em diversos níveis geográficos. E, em que pese são necessários o acesso e destinação de recursos socioassistenciais para a garantia de condições mínimas de sobrevivência a pessoas em vulnerabilidade socioeconômica, os serviços públicos precisam regulamentar mecanismos para que o desenho e implementação deles respondam às características dessas populações como povos indígenas em mobilidade e não como migrantes – dentro de um contexto migratório de uma nacionalidade específicos. Nesse sentido, os Warao também nos convidam a pensar sobre o direito de autonomia dos povos indígenas para se auto-organizar, conforme relações parentais e de definição de lideranças, em todo o país, independentemente do tipo de política públicas que esteja sendo oferecida para populações indígenas.

É interessante notar ainda que ambos os casos tratam da noção de territórios indígenas, principalmente, em locais urbanos, diferente das convencionadas das Terras Indígenas (TIs) que se encontram em regiões rurais, formadas entre atores de uma mesma etnia e a partir da interação em contextos sócio-políticos e migratórios diversos. Nesta discussão, essas articulações mobilizadas por indígenas andinos e amazônicos se fazem ainda mais potentes, frente à possibilidade de surgimento futuro de novas noções territoriais, bem como de novas categorias de povos e comunidades tradicionais. Dessa forma, deslocando o tema da mobilidade para outros paradigmas, em que a identidade de populações indígenas em mobilidade não é algo estático ou que ficou para trás nos territórios de origem, mas é algo dinâmico e em transformação constante, em que passado e futuro conversam em linhas temporais simultâneas: ora tratando dos caminhos de Qhapaq Ñan ou Peabiru, ora traçando novos rumos para essas mobilidades ancestrais protagonizadas por povos que atravessaram o tempo e o espaço, como os Aymara, os Quéchuas e os Warao.

Referências

- ACNUR, MDS. *Painel de Perfil Populacional Indígena*. Brasília: Alto Comissariado da ONU para Refugiados, Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2024. Disponível em: <http://bit.ly/42KmgIZ>. Acesso em: 17 jun. 2024.
- ALVAREZ, Jennifer. *Políticas públicas e imigração latino-americana em São Paulo: Reflexões sobre a formulação da cidadania de imigrantes*. São Paulo: USP, p. 200, 2019..
- ALVAREZ, Jennifer et al. *Matriz de Monitoramento de Deslocamento (DTM) Nacional sobre a População Indígena do Fluxo Venezuelano no Brasil*. Brasília, 2023. Disponível em: https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd11496/files/documents/2023-08/resumo-executivo_matriz-de-monitoramento-de-deslocamento-dtm-nacional-sobre-a-populacao-indigena-do-fluxo-venezuelano-no-brasil-2a-rodada.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.
- ASSIS et al. Novos imigrantes em Santa Catarina no tempo presente. In BAE-NINGER, Rosana (Org.). *Migrações Sul-Sul*. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, p. 479-501, 2018, 2ª edição.
- ASSIS et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.
- BARALDI, Camila. *Cidadania, Migrações e Integração Regional - Notas sobre o Brasil, o Mercosul e a União Europeia*. 3º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais. São Paulo, 2011. Disponível em: <https://educarparaomundo.files.wordpress.com/2011/07/baraldi-abri-2011.pdf>. Último acesso em: 15/08/2016.
- BARALDI, C.; COGO, D.; ILLES, P.; et al. *Brasil informe sobre a legislação migratória e a realidade dos imigrantes*. São Paulo: Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante/Articulação Sul-americana Espaço Sem Fronteiras, p. 77-80, 2011. Disponível em: <https://oestrangeiro.org/wp-content/uploads/2012/04/legislac3a7c3a3o-migratc3b3ria-e-realidade-dos-imigrantes-no-brasil1.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora Unesp, p 187-227, 1998.
- BRANCO, Cristina. Performando indigeneidades andinas migrantes em São Paulo e Buenos Aires. In FRADIQUE, Teresa; LACERDA, Rodrigo (Orgs.). *Modos de fazer, modos de ser: conexões parciais entre antropologia e arte*. Lisboa: Etnográfica Press, p. 273-294, 2022.
- BRASIL. Decreto nº 6.975, de 7 de outubro de 2009. Promulga o Acordo sobre Residência para Nacionais dos Estados Partes do Mercado Comum do Sul – Mercosul. Brasília, DF: Presidência da República, [2009]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6975.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Decreto nº 9.285, de 15 de fevereiro de 2018. Reconhece a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela. Brasília, DF: Presidência da República, [2018]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/d9285.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Decreto nº 10.917, de 29 de dezembro de 2021. Dispõe sobre o Comitê Federal de Assistência Emergencial. Brasília, DF: Presidência da República, [2021]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/Decreto/D10917.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%2010.917%2C%20DE%2029,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Lei nº 11.961, de 2 de julho de 2009. Dispõe sobre a residência provisória para o estrangeiro em situação irregular no território nacional e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2009]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/L11961.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Brasília, DF: Presidência da República, [2017]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2018]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Lei/L13684.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Medida Provisória nº 820, de 15 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. Brasília, DF: Presidência da República, [2018]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/mpv/mpv820.htm. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BRASIL. Casa Civil. Resolução CFAE/SE/CC nº 2, de 26 de julho de 2022. Dispõe sobre o Subcomitê Federal para Recepção, Identificação e Triagem dos Imigrantes, o Subcomitê Federal para Acolhimento e Interiorização de Imigrantes em Situação de Vulnerabilidade, o Subcomitê Federal para Ações de Saúde aos Imigrantes e a Secretaria Executiva e institui a Assessoria de Comunicação e a Assessoria de Gestão da Informação, no âmbito do Comitê Federal de Assistência Emergencial. Brasília, DF: Presidência da República, [2018]. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/resolu%C3%A7%C3%B5es_do_Comit%C3%AA_Emergencial/RESOLU%C3%87%C3%83O_CFAE.SE.CC_N%C2%BA_2_DE_26_DE_JULHO_DE_2022.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.
- CEAS, C. do. Política migratória no Brasil de Jair Bolsonaro: “perigo estrangeiro” e retorno à ideologia de segurança nacional. In MENDES, J. A. S. R. ; MENEZES, F. B. B. de. *Refugiados Políticas - públicas, questões de gênero e planejamento urbano. E-book*. Cadernos do CEAS - Revista crítica de Humanidades, nº 247/2009, p. 302–321. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/2447-861X.2019.n247.p302-321>. Acesso em: 17 jun. 2024.
- CEPAL. *Os povos indígenas na América Latina: Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos*. Santiago de Chile: Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3Kxg3mE>. Acesso em: 17 jun. 2024.

CONARE, MJSP. Nota Técnica nº 3/2019/CONARE-Administravo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ. Estudo de país de origem – Venezuela: análise de incidência de grave generalizada violações de direitos humanos. Brasília: Comitê Nacional para os Refugiados, Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2019. Disponível em: https://www.justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1564080197.57/sei_mj-8757617-estudo-de-pais-de-origem-venezuela.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

CONARE, MJSP. Nota Técnica nº 15/2021/CONARE-Administravo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ. Estudo de país de origem – Venezuela: análise de incidência de grave generalizada violações de direitos humanos. Brasília, DF: Comitê Nacional para os Refugiados, Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2021. Disponível em: https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/refugio/o-que-e-refugio/anexos/sei_08018-001832_2018_01notatecnicavenezuela-dez22.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

CSA-CSI. Ficha informativa do país: Bolívia. Buenos Aires: Confederación Sindical de Trabajadores/as de las Americas, Confederación Sindical Internacional, 2021. Disponível em: https://csa-csi.org/observatoriolaboral/wp-content/uploads/2022/02/CSA_FichaInformativaPais_Bolivia_POR.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

FELDMAN-BIANCO, B. O Brasil frente ao regime global de controle das migrações: Direitos humanos, securitização e violências. In *Revista Travessia - Revista do Migrante*, São Paulo, ano XXXI, nº 83, p. 11-36, mai/ago. 2018. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r38868.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

FELDMAN-BIANCO, B. Democracia y Derechos Humanos Amenazados: Políticas migratorias nacionales y políticas globales en Brasil, de Lula a Bolsonaro (2002-2019) les y políticas globales de Lula a Bolsonaro. In *Desde la Región*, nº 57, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/41963857/Democracia_y_Derechos_Humanos_Amenazados_Pol%C3%ADticas_migrat%C3%B3rias_nacionales_y_pol%C3%ADticas_globales_de_Lula_a_Bolsonaro_2002_2019_les_y_pol%C3%ADticas_globales_de_Lula_a_Bolsonaro?email_work_card=title. Acesso em: 17 jun. 2024.

FIGUEREDO, L. O.; ZANELATTO, J. H. Legislação e políticas públicas voltadas à imigração no Brasil Passagens. In *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 8, nº. 2, p. 252-274, 2016. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337345746004>. Acesso em: 17 jun. 2024.

FUNAI, IBGE. *O Brasil Indígena: distribuição espacial da população indígena*. Brasília: Fundação Nacional dos Povos Indígenas, Instituto de Geografia e Estatística, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3KqQd3r>. Acesso em: 17 jun. 2024.

IPPDH. *Migrantes regionais na cidade de São Paulo: Direitos sociais e políticas públicas*. Argentina: Instituto de Políticas Públicas e Direitos Humanos, p. 325, 2017. Disponível em: <http://www.ippdh.mercosur.int/wp-content/uploads/2017/01/San-Pablo-web-final-PT-BR.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. In *Série Antropologia* nº 322, 2002. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>.

MARCON, Fernanda Almeida; NORA, Gabriela Almeida Marcon. Trabalhador imigrante e condição análoga a de escravo: uma análise comparativa entre o estatuto do estrangeiro e a atual lei de migração. In *Revista Jurídica Cesumar - Mestrado*, v. 20, nº 3, set/dez p. 481-500, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/8727/6501>. Acesso em: 17 jun. 2024.

MDS. Resolução nº 2, de 24 de dezembro de 2019. Pactua o reconhecimento da situação de vulnerabilidade por crise humanitária em todo território nacional para fins de cofinanciamento federal do Serviço de Proteção em situações de Calamidade Pública e de Emergências. Brasília: Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2019. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-2-de-24-de-dezembro-de-2019-235341850>. Acesso em: 17 jun. 2024.

MJSP. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19, de 23 de março de 2021. Dispõe sobre a autorização de residência ao imigrante que esteja em território brasileiro e seja nacional de país fronteiriço, onde não esteja em vigor o Acordo de Residência para Nacionais dos Estados Partes do Mercosul e Países Associados Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2021. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP.MRE_N%C2%BA_19_DE_23_DE_MAR%C3%87O_DE_2021.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

MJSP. Documento Orientador da Etapa Preparatória 2ª Conferência Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/migracoes/documentoorientadoretapapreparatoria.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

MJSP. Relatório de atividades da Coordenação-Geral de Política Migratória Período: Janeiro de 2023 - maio de 2024. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/migracoes/relatorio-de-atividades-da-cgpmig-janeiro-de-2023-a-maio-de-2024.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

NEPO - UNICAMP. Banco Interativo do Observatório das Migrações em São Paulo. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional/sinre-sismigra/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OIM et al. *Observatório Interativo da População Indígena do Fluxo Venezuelano para o Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência da ONU para as Migrações, 2022. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMzBiNjRmNzQtNjQ3My00ZmQxLTgwYWYtMDJjODQ2Yj-dkMWI5liwidCI6IjE1ODgyNjJkLTZmItNDNiNC1iZDZILWJjZTQ5YzhIN-jE4NiIsImMiOjh9>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OIM et al. *Observatório Interativo da População Indígena do Fluxo Venezuelano para o Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência da ONU para as Migrações, 2023. Disponível em: <https://brazil.iom.int/pt-br/observatorio-interativo-da-populacao-indigena-do-fluxo-venezuelano-no-brasil>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OIM et al. *Guia de deslocamento - estratégia de interiorização*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência da ONU para as Migrações, 2024. Disponível em: <https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd11496/files/documents/Guia%20de%20Deslocamento%20Volunta%CC%81rio%20de%20Refugiados%20e%20Migrantes%202021-ed2-site.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OIM et al. *Caderno de experiências sobre atendimento culturalmente sensível para indígenas Warao em mobilidade no Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência da ONU para as Migrações, 2024. Disponível em: <https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd1496/files/documents/2024-02/caderno-de-experiencias-sobre-atendimento-culturalmente-sensivel-para-indigenas-warao-em-mobilidade-no-brasil.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OLIVEIRA, Ebenézer; SAMPAIO, Cyntia. *Estrangeiro, nunca mais! Migrante como sujeito de direito e a importância do advocacy pela nova lei de migração brasileira*. São Paulo: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, p. 266, 2020.

OTERO, Guilherme Arosa. *Migrações, políticas públicas e federalismo: Análise da política migratória brasileira*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Pós-Graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do ABC, Santo André – SP, 2017.

ROSA, Marlise. *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2020.

ROSA, Marlise.; ROA, Sebastian; TARDELLI, Gabriel. *Os Warao no Brasil*. Brasília: Agência da ONU para Refugiados, 2024. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2024/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil-V2.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SÃO PAULO (SP). Decreto Municipal nº 57.533 de 15 de dezembro de 2016. Regulamenta a Lei nº 16.478, de 8 de julho de 2016, que institui a Política Municipal para a População Imigrante. Disponível em: <https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/decreto-57533-de-15-de-dezembro-de-2016>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SÃO PAULO (SP). Lei Municipal nº 16.478, de 8 de julho de 2016. Institui a Política Municipal para a População Imigrante, dispõe sobre seus objetivos, princípios, diretrizes e ações prioritárias, bem como sobre o Conselho Municipal de Imigrantes. Disponível em: <https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-16478-de-08-de-julho-de-2016/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. *In Mana*, nº 3, 1997.

SILVA, Sidney A. da. A Praça é Nossa: faces do Preconceito num Bairro Paulistano. *In Travessia – Revista do Migrante*, Centro de Estudos Migratórios, ano XVIII, nº .51. jan/abr. 2005. p. 39–44. Disponível em: <https://revistatravessia.com.br/travessia/issue/view/91/n.%2051%20%282005%29>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SILVA, Sidney A. da. *Bolivianos: a presença da cultura andina*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

SILVA, Sidney A. da. Bolivianos em São Paulo: Dinâmica cultural e processos identitários. *In BAENINGER, Rosana (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. E-book*. Campinas: Núcleo de Estudos de População/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. 316p. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/bolivianos/livro_bolivianos.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

SILVA, Sidney A. da. Estigma e mobilidade: o imigrante boliviano nas confecções de São Paulo. *In Revista Brasileira de Estudos População*, 16, nº 1/2, jan/dez. 1999.

SILVA, Sidney A. da. Indígenas venezuelanos em Manaus: uma abordagem preliminar sobre políticas de abrigo. *In BAENINGER, Rosana (Org.). Migrações Sul-Sul*. Campinas: Núcleo de Estudos de População Elza Berquó/Unicamp, 2018, 2ª edição.

TONHATI, Tânia, MACEDO, Marília (2020). Imigração de mulheres no Brasil: movimentações, registros e inserção no mercado de trabalho formal (2010 - 2019). *In PÉRIPILOS, Revista de Pesquisa sobre Migrações*, vol.4, nº 2. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/download/35905/28629/92892. Acesso em: 17 jun. 2024.

TORELLY, Marcelo; YAMADA, Erika. *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência das Nações Unidas para as Migrações, 2018. Disponível em: <https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd1496/files/documents/BRL-OIM%2520004.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2024.

UNESCO. *Qhapaq Ñan: Sistema Vial Andino - Nuevos esfuerzos en favor de su conservación sostenible. E-book*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2021. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379521>. Acesso em: 17 jun. 2024.

LIVROS
Por Inês Ulhôa

A vida militante de José Martí e a atualidade de seu pensamento

“O Partido Revolucionário Cubano de José Martí: concepção ético-política original”, livro lançado pela Editora UnB, organizado por Dionísio Lázaro Poey Baró e Maria Auxiliadora César, é um registro da atualidade e da pertinência do pensamento martiano.

Quem foi José Martí? Quantos hoje conseguem responder a esta pergunta intrigante? Intrigante porque estamos falando de um personagem com esta característica. José Martí foi de tudo um pouco, mas principalmente um revolucionário a serviço da luta política de seu tempo pela independência de seu país.

José Martí nasceu na cidade de Havana, Cuba, em 1853, conviveu desde a infância com os horrores da colonização espanhola. Assistiu de perto a escravidão imposta ao

seu povo pelos colonizadores. Cresceu pensando na construção da ruptura com a lógica colonialista, quando publica o semanário *La Patria Libre*, com poemas em defesa de sua pátria. E, foi assim, que o jovem estudante Martí, aos dezesseis anos, na agitação política do movimento estudantil, enfrentou a repressão e foi preso, julgado e condenado a seis anos de prisão com trabalhos forçados.

Desterrado para a Espanha, Martí não abandona seus ideais. Embora muito doente em consequência de seus anos de prisão, forma-se em Direito e mantém no exílio sua militância ativa e publica o folheto “O presídio político em Cuba” em que denuncia o colonialismo da guerra, iniciada em 1868 com a luta pela libertação de Cuba do domínio espanhol que se estendeu por dez anos.

Após essa publicação vieram outras na reflexão martiana contra o colonialismo em suas várias viagens pela França, México, Nova York, Guatemala, aprofundando suas análises sobre a realidade dos povos latino-americanos. Cuba já vivia sob a primeira República espanhola, proclamada em 1873, e sob domínio dos liberais. Martí regressa a Cuba em 1878, com o término da guerra, já casado, e quando nasce seu filho José. No ano seguinte, é novamente desterrado para a Espanha por integrar o movimento que organizava retomar a luta armada contra o poder colonial. Sua esposa regressa a Nova York e se separa dele.

Sua dedicação à causa revolucionária o leva a construir as bases e o Estatuto do Partido Revolucionário Cubano, que é, finalmente, proclamado em 1892 e trazia as suas concepções políticas no rumo de uma república trabalhadora e democrática, “uma nação capaz de assegurar a felicidade durável de seus filhos e de cumprir na vida histórica do continente, os deveres difíceis que sua situação geográfica

lhe assinala”. Está registrado no artigo quarto do Estatuto que o Partido Revolucionário Cubano se propõe a “fundar, no exercício franco e cordial das capacidades legítimas do homem, um povo novo e de sincera democracia, capaz de vencer, pela ordem do trabalho real e do equilíbrio das forças sociais, os perigos da liberdade repentina em uma sociedade constituída para a escravidão”.

José Martí, considerado um dos heróis da liberdade e da soberania cubana, regressa a Cuba em 1895 para, junto com outros companheiros, organizar a guerra pela libertação de seu país do jugo colonial. A Guerra de Independência Cubana durou três anos e, infelizmente matou José Martí logo no início dos conflitos, em 19 de maio de 1895.

De acordo com os organizadores da obra recém-publicada pela Editora UnB, a ética e a política eram indissolúveis na ideologia de Martí, como a sua posição de que um Partido deve ter o sentido, não de adulação, mas de justiça; não de busca de saudações, mas de verdade; não de privilégios individuais, mas de ganhos de uma pátria livre.

Martí insistia que a educação e a cultura são peças fundamentais inseparáveis para o processo de libertação. Para ele, “educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido; es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente hasta el día en que vive”. Nessa perspectiva, Martí direcionou seu interesse para a formação política dos estudantes cubanos e, assim, escreveu e publicou para os jovens o periódico *El Edad de Oro*, que teve quatro números publicados.

Em *O Partido Revolucionário Cubano de José Martí*, Dionísio Lázaro Baró e Maria Auxiliadora César mostram que Martí pensava a sociedade tendo como parâmetro o ser humano. Segundo eles, para fazer frente aos imensos perigos que a colonização espanhola impunha aos cidadãos cubanos, “o projeto político martiano preconizava a unidade estreita de todas as classes e setores sociais interessados na independência: operários, empresários, camponeses, negros, brancos, espanhóis e todos aqueles que desejassem viver numa nação democrática, onde os interesses das massas populares fossem levados em consideração e jamais esquecidos”.

A composição do livro, com textos selecionados que refletem a atualidade do pensamento de José Martí, é uma rica contribuição significativa à libertação humana e um convite ao reforço do pensamento crítico, tão urgente nos dias atuais. É leitura indispensável para aqueles que se dedicam à compreensão e transformação da realidade opressora colonialista.

Adquira em:

<https://loja.editora.unb.br/Categoria/partido-revolucionario-cubano-de-jose-marti-concepcao-eticipolitica-original-o-edicao-bilingue-5956/p>



EDITORA
UnB

El Partido Revolucionario Cubano de José Martí:

concepción ético-política original



Selección, organización y traducción:
Dionísio Lázaro Poey Baró
y Maria Auxiliadora César

As comissões da verdade e os arquivos da ditadura militar brasileira

LIVROS
Por Inês Ulhôa

Memórias em disputa

“As comissões da verdade e os arquivos da ditadura militar brasileira”, livro de Mônica Tenaglia, publicado pela Editora UnB ganhou o grande Prêmio Jabuti, na categoria História e Arqueologia.

Há uma combinação entre memória e história que traduz um contexto de luta por projetos transformadores e revolucionários de diferentes conteúdos e dimensões com fortes impactos culturais, políticos, econômicos e civilizatórios. Certamente, nesta compreensão, a memória é entendida como fenômeno social, e existe a partir dos significados construídos pelas experiências coletivas de diferentes indivíduos e grupos e está imersa nas mais diferentes experiências humanas e vivências sociais, mostrando que “a necessidade da memória é uma necessidade da história” (NORA, 1993, p. 14).

Neste aspecto, Hobsbawm (1998, p. 22) chama a atenção sobre o sentido e os significados das mudanças históricas, pois o sentido do passado como uma continuidade coletiva de experiência é, para o historiador, surpreendentemente importante. Segundo ele, “o passado é uma dimensão

permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana”. Dessa reflexão, Hobsbawm considera que o problema para os historiadores é analisar a natureza desse “sentido do passado” na sociedade e localizar suas mudanças e transformações. Por isso, entende-se que o estudo da emancipação humana e o percurso histórico dos direitos humanos em sua vertente emancipatória possibilitará a análise das concepções hegemônicas e contra-hegemônicas dos direitos humanos e dos contextos sociais, políticos, culturais e econômicos que os determinaram.

É desse sentido do passado, dessa memória construída, que o livro de Mônica Tenaglia se torna uma importante referência porque traz luz para entender questões e narrativas contraditórias sobre o passado de um país que viveu os horrores de uma ditadura militar sangrenta. A análise da autora gira em torno da Comissão Nacional da Verdade e das comissões instaladas em alguns Estados da Federação, municípios, universidades e em representações profissionais e de entidades para a garantia de princípios sobre o direito de saber, o direito à justiça e o direito às reparações, na qual ressalta o papel dos arquivos para a efetivação desses direitos. Estamos falando do Brasil recente que tem um passado a ser mostrado, pois “não se pode perder no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão” (BOSI, 1994, p. 90).

As comissões da verdade e os arquivos da ditadura militar brasileira é referência obrigatória para pesquisadores e aqueles que buscam compreender e analisar documentos que comprovam as violações de direitos humanos no Brasil, situando-se no campo da interdisciplinaridade, dialogando com conceitos da Ciência da Informação, da Arquivologia,

do Direito, da História, do Direito à Informação, do Direito à Memória e à Verdade, à Justiça de Transição, entre outros. Mas não só isso, o livro aborda a espinhosa questão da disputa de memórias e a consequência disso para a preservação de documentos históricos. Vamos aos fatos. A Comissão Nacional da Verdade foi criada em novembro de 2011, pelo governo Dilma Rouseff, para investigar as violações de direitos praticadas pelo Estado brasileiro entre 1946 e 1988, com foco nos 21 anos de ditadura militar, juntamente com a Lei de Acesso à Informação, que determina, entre suas atribuições que informações ou documentos que versem sobre violações de direitos humanos não podem ser objeto de restrição de acesso ou destruição. Diferentemente dos processos de redemocratização de outros países da América Latina, o Brasil só teve a sua Comissão da Verdade instaurada mais de 30 anos depois de aprovada a Lei da Anistia, em 1979. Mas conseguiu gerar um enorme acervo, fruto de uma luta incansável de vítimas e testemunhas dos tempos sombrios da ditadura militar. O relatório final da Comissão orienta que o Estado Brasileiro responsabilize juridicamente as pessoas apontadas como responsáveis pelas violações de direitos. Sugere ainda que seja criado um órgão de governo para dar continuidade às buscas de restos mortais de 210 pessoas que seguem desaparecidas.

No entanto, durante o governo Jair Bolsonaro, o retrocesso diante dessas questões ganha destaque com os discursos negacionistas, a perseguição ao pensamento científico e às universidades públicas, procurando desacreditar toda a pesquisa, coleta e tratamento da documentação do acervo dessas comissões. Uma das ações desse governo em busca de ocultar o que foi desvendado se deu contra o Arquivo Nacional, órgão responsável pela guarda do acervo da Comissão Nacional da Verdade, em que buscou-se “ocultar” trechos do relatório final que divulgava nomes de agentes da repressão. É a disputa das narrativas, em que um lado procura obscurecer a verdade. É assim que “os regimes de exceção se perpetuam pela interdição do conhecimento da verdade”, disse a ex-presidenta Dilma Rousseff, durante evento de comemoração dos dez anos de instituição da Comissão Nacional da Verdade.

Sobre essa questão, Mônica Tenaglia lembra que os arquivos são fundamentais para a defesa dos direitos humanos e a proteção de direitos civis, “eles são essenciais para as investigações sobre violações de direitos humanos, ao direito de saber o que aconteceu com as vítimas de determinado período repressivo e ao direito coletivo da sociedade de conhecer a verdade sobre o seu passado”. Quanto às comissões da verdade, a autora ressalta que elas têm sido consideradas um dos desdobramentos mais importantes relacionados às investigações sobre violações de direitos humanos desde a década de 1980, sendo possível afirmar que mais de 40 comissões da verdade foram criadas em todos os continentes para “lidar com o legado de violações de direitos humanos e injustiça ocorridos durante regimes repressivos”.

A pesquisa de Tenaglia, resultado de sua tese de doutorado, defendida no departamento de Ciência da Informação da Universidade de Brasília, apontou para as seguintes questões de análise: a emergência do papel dos arquivos nas investigações sobre graves violações de direitos humanos, para o exercício do direito à informação, à memória e à verdade, e o papel das instituições arquivísticas; o processo de redemocratização no Brasil, a justiça de transição e as políticas de recolhimento dos arquivos da ditadura militar; o surgimento das comissões da verdade no Brasil e no mundo, além de identificar as fontes documentais, dificuldades quanto ao acesso aos arquivos, parcerias firmadas, recomendações aos arquivos e localização dos acervos produzidos pelas comissões da verdade.

A autora dessa excelente pesquisa ressalta em suas considerações finais que, apesar dos esforços das comissões e da importância histórica que elas significaram, ainda “sobra o gosto amargo da constatação de que as comissões da verdade não conseguiram romper com a cultura do silêncio e amnésia imposta desde a redemocratização brasileira”. Fato que ela atribui também a uma disputa pela memória do período da ditadura militar, que, segundo Tenaglia, “necessita da negação dos arquivos, de sua ocultação e destruição, para a construção de uma nova narrativa liderada pelos protagonistas e herdeiros do golpe militar, narrativa essa que, de alguma forma, encontrou eco em parte da sociedade brasileira que aderiu ao discurso negacionista”.

A atualidade do esforço de Mônica Tenaglia nesta pesquisa amplia o repertório da necessidade que temos de incluir e fazer avançar o debate sobre essa questão que é de extrema importância para a história brasileira cujos contornos ainda merecem atualizações constantes para que não esqueçamos jamais!

Adquira em:

<https://loja.editora.unb.br/Categoria/as-comissoes-da-verdade-e-os-arquivos-da-ditadura-militar-brasileira-6179/p>

Referências

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. PUC/SP, nº 10, dez./1993, p. 14. www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf, acesso: 23/02/2020.

HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

BOSI, Ecléa. Memória: Enraizar-se é um direito fundamental do ser Humano. Entrevista. *Revista Dispositiva*, v.1, n.2, 2012. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/dispositiva/article/view/4301>.

 **Universidade de Brasília**

EDITORA



UnB