

Tellus



# UCDB

Universidade Católica Dom Bosco  
Instituição Salesiana de Educação Superior

**Chanceler**

Pe. Ricardo Carlos

**Reitor**

Pe. José Marinoni

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Prof. Cristiano Marcelo Espinola Carvalho

---

Tellus / Universidade Católica Dom Bosco. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação.-- Campo Grande, MS : UCDB, 2001 –

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

1. Índios da América do Sul – Brasil – Periódicos. 2. Antropologia – Periódico I. Universidade Católica Dom Bosco – Pró-Reitoria de Ensino e Pesquisa. II. Título.

CDD: Ed. 20 -- 980.41

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Mourâmise de Moura Viana- CRB-1 3360

Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPI) da  
Universidade Católica Dom Bosco

**[www.tellus.ucdb.br](http://www.tellus.ucdb.br)**

**Indexada em:**

**Sumarios.org**, Sumários de Revistas Brasileiras  
([www.sumarios.org](http://www.sumarios.org))

**Latindex**, Directorio de publicaciones científicas seriadas de America Latina, El Caribe, España y Portugal  
([www.latindex.org](http://www.latindex.org))

**IUPERJ**, Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro  
(<http://dataindice.iuperj.br/>)

**Clase**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México  
([http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local\\_base=CLA01](http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01))

**IBSS**, International Bibliography of the Social Sciences, The London School of Economics and Political Science  
(<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/>)

**HAPI**, Hispanic American Periodicals Index, International Institute – University of California  
(<http://hapi.ucla.edu/web/?token=69daf7174e1a601cf82fdb20d8dc15ac>)

# Tellus

ano 21  
n. 46  
set./dez. 2021  
p. 1-340

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI  
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB  
Campo Grande, MS, Brasil  
[www.ucdb.br/neppi](http://www.ucdb.br/neppi)  
[neppi@ucdb.br](mailto:neppi@ucdb.br)

---

Direitos desta edição reservados à **Editadora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima; Nichole Beatriz Munaro da Silva

Gerente Editorial (Portal): Nichole Beatriz Munaro da Silva

Revisão: Os próprios autores

Capa: “Dança do Bate Pau” do povo Terena da Aldeia Buriti, no município de Dois Irmãos do Buriti.

Crédito da foto, criação e arte final: José Francisco Sarmento Nogueira.

### **Editadora Responsável**

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

### **Comissão Editorial**

Eva Maria Luiz Ferreira – NEPPI/UCDB

José Francisco Sarmento – NEPPI/UCDB

Leandro Skowronski – NEPPI/UCDB

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

### **Conselho Editorial**

Ángel Espina Barrio – USAL/Espanha

Antonella Tassinari – UFSC

Antonio Carlos de Souza Lima – MN-UFRJ

Antonio Hilário Aguilera Urquiza – UFMS

Beatriz Landa – UEMS

Daniel Mato – UNTREF/Argentina

Deise Lucy Montardo – UFAM

Dominique Tilkin Gallois – USP

Esther Jean Langdon – UFSC

Flávio Braune Wiik – UEL

Graciela Chamorro – UFGD

Inge Sichra – UMSS/Bolívia

Josè Zanardini – UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira – UFGD

Marcelo Marinho – UNILA

Márcio Ferreira da Silva – USP

Maria Augusta de Castilho – UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho – UFG

Marta Azevedo – UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé – INAH/México

Mônica Thereza Soares Pechincha – UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa – UFGD

Pedro Ignacio Schmitz – UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grünewald – UFGD

Roque de Barros Laraia – UNB

Rosa Sebastiana Colman

Ruth Montserrat – UFRJ

Wilmar D'Angelis – UNICAMP

### **Pareceristas Ad Hoc**

Amiel Ernenek Mejía Lara – UNICAMP

Ana Paula Morel – UFF

Ana Yano – CESTA/USP

André Drago – CESTA/USP

Bernardo Curvelano Freire – UNIVASF

Bruno Marques – UFSCAR

Ilma Sramago – UNIR

Indira Viana Caballero – UFG

Josélia Gomes Neves – UNIR

Marco Tobón – UNICAMP

Mariana da Costa Petroni – UNICAMP

Maurício Hashizume – UFT

Meire Adriana da Silva – UNIFAP

Paulo Dimas Rocha de Menezes – UFSB

Ugo Andrade – UFS



**Editadora UCDB**

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário

79117-900 – Campo Grande, MS

Tel.: (67) 3312-3373

[www.ucdb.br/editora](http://www.ucdb.br/editora) – [editora@ucdb.br](mailto:editora@ucdb.br)



# Sumário

## Editorial

## Artigos

Uma organização que atravessa dois mundos: aprofundamentos sobre o hibridismo da educação escolar Avá-Guarani ..... 9  
*An organization that crosses two worlds: deepening the hybridity of Avá-Guarani schooling .. 9*

Luis Fernando Moreira Silveira  
Márcio Pascoal Cassandre  
Wagner Roberto do Amaral

O impacto da pandemia na educação escolar indígena da Aldeia Limão Verde no município de Aquidauana, MS ..... 33  
*The impact of the pandemic on the indigenous school education of the Aldeia Limão Verde in the city of Aquidauana, MS ..... 33*

Cibele Francelino Fialho  
Aparecida de Sousa dos Santos  
Elisangela Castedo Maria do Nascimento

História Ambiental no Alto Solimões, Amazonas: construções e (re)construções em comunidades indígenas e ribeirinhas a partir da dinâmica da vida e do trabalho ..... 53  
*Environmental History in Alto Solimões, Amazonas: constructions and (re)constructions in indigenous and riverside communities from the dynamics of life and work ..... 53*

Marcileia Lopes  
Hiroshi Noda

Experiências de pesquisa em educação escolar indígena: reflexões sobre práticas etnoeducacionais em Altamira, PA ..... 85  
*Research experiences in indigenous school education: reflections on ethnoeducational practices in Altamira, PA ..... 85*

Kátia Barros Santos  
César Martins de Souza  
Francisco Pereira de Oliveira

## Dossiê: “Autonomias indígenas, negras, camponesas: novas ontologias políticas na América Latina”

Apresentação do dossiê ..... 113  
Spensy Kmitta Pimentel

Guardiões da Floresta: autonomía indígena y conflicto territorial en la Amazonia ..... 125  
*Guardiões da Floresta: autonomia indígena e conflito territorial na Amazônia ..... 125*

Salvador Schavelzon

Estar en la cultura: prácticas de autonomía, traducciones cosmopolíticas y contra-antropologías de los Tupinambá de Olivença .....	149
<i>Estar na cultura: práticas de autonomia, traduções cosmopolíticas e contra-antropologias dos Tupinambá de Olivença.....</i>	149
<i>Being in the culture: practices of autonomy, cosmopolitical translations and counter-anthropologies of the Tupinambá of Olivença .....</i>	149
Amiel Ernenek Mejía Lara	
Petroleiras e práticas cosmopolíticas em território mapuche .....	185
<i>Petroleum companies and cosmopolitical practices in Mapuche's territory .....</i>	185
Karine L. Narahara	
“Somos como o mato que brota ano após ano: intermináveis” – aberturas e considerações dialógicas acerca da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa....	213
<i>“We are like bushes sprouting year after year: endless” – dialogical considerations on Indigenous Originary Peasant Autonomy of Raqaypampa.....</i>	213
Maurício Hashizume	
Teia dos Povos: afetos-encantos afro-indígenas-populares numa coalizão cosmopolítica ....	253
<i>Peoples' Web: afro-indigenous-popular affection-enchants in a cosmopolitical coalition..</i>	253
Spensy Kmitta Pimentel	
Governos autônomos na Amazônia norte-ocidental peruana: reflexões a partir dos cinco anos do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW) .....	283
<i>Autonomous governments in Peru's northwestern Amazon: reflections from five years of the Autonomous Territorial Government of the Wampís Nation (GTANW).....</i>	283
Leandro Bonecini de Almeida	

## **Escritos Indígenas**

Arenga Tata Nhee Assojoba Tupinambá .....	323
Glicéria Jesus da Silva	

# Editorial

Prezados/as leitores/as,

A Revista Tellus apresenta seu número 46, com o objetivo de seguir dialogando acerca de temas pertinentes aos povos indígenas.

Na seção **Artigos** foram abordados os temas: cotidiano de escolas indígenas e os diálogos interculturais, os impactos da pandemia de covid-19 na educação escolar indígena, história ambiental no Alto Solimões, e, por fim, reflexões sobre práticas etnoeducacionais.

A edição conta com o **dossiê “Autonomias indígenas, negras, camponesas: novas ontologias políticas na América Latina”**, organizado pelo pesquisador Spensy Kmitta Pimentel, com textos em língua portuguesa e espanhola. Nessa seção as reflexões abordam: autonomia indígena e conflito territorial na Amazônia; práticas de autonomia, traduções cosmopolíticas e contra-anthropologias dos Tupinambá; petroleiras e práticas cosmopolíticas em território mapuche; considerações dialógicas acerca da autonomia indígena, originária, camponesa; a coalização de povos tradicionais intitulada Teia dos Povos; e, governos autônomos na Amazônia peruana.

A seção **Escrito indígena** está vinculada ao dossiê e traz o texto de Glicéria Jesus da Silva, acerca do manto tupinambá e suas relações entre o desenvolvimento sustentável e autônomo dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.

Convidamos a comunidade acadêmica e os povos indígenas para enviarem suas contribuições às diversas seções da Revista e agradecemos aos autores, leitores e avaliadores, pela participação na trajetória da Tellus.

Boa leitura!

*Dra. Lenir Gomes Ximenes*  
Editora da Revista TELLUS



artigos

# Cotidiano da educação escolar indígena: da resistência às possibilidades de diálogos interculturais

*Everyday life of indigenous school education: from resistance to the possibilities of intercultural dialogues*

Ilma Saramago<sup>1</sup>

Marilda Moraes Garcia Bruno<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.768>

**Resumo:** O texto buscou evidenciar o cotidiano da educação escolar indígena e discutir os limites e o empenho de seis professores indígenas<sup>2</sup> em promover diálogos interculturais, em sua sala de aula, em duas escolas localizadas na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa em Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul. Com base nos estudos pós-críticos, a partir da inspiração da etnografia educacional, os instrumentos utilizados foram a observação e a entrevista semiestruturada, além de cartazes, figuras e desenhos produzidos pelos alunos, os quais foram cedidos à nós pelos professores supracitados. A pesquisa evidenciou que mesmo com a invisibilidade por parte das gestões educacionais, os professores buscam possibilidades para que os seus alunos aprendam, resinifiquem sua cultura sem, contudo, ignorar a cultura ocidental que os cercam.

**Palavras-chave:** educação escolar indígena; professores indígenas; interculturalidade.

**Abstract:** The text sought to highlight the daily life of indigenous school education and discuss the limits and efforts of six indigenous teachers to promote intercultural dialogues, in their classroom, in two schools located in the Francisco Horta Barbosa Indigenous Reserve in Dourados, in the state of Mato Grosso from the South. Based on post-critical studies, based on the inspiration of educational ethnography, the instruments used were observation and semi-structured interviews, in addition to posters, figures and drawings produced by the students, which were given to us by the aforementioned teachers. The research evidenced that even with the invisibility on the part of the educational administrations, the teachers look for possibilities so that their

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Os nomes dos professores que aparecem no decorrer do texto são fictícios e foram escolhidos por eles.

students learn, resignify their culture without, however, ignoring the western culture that surrounds them.

**Keywords:** indigenous school education; indigenous teachers; interculturality.

## 1 INTRODUÇÃO

*Ah, eu penso tanto em uma escola indígena, ah, eu penso assim que tenha atividades culturais da nossa realidade, ter dança, ter reza, ter guaxiré<sup>3</sup>, as crianças serem livres, mas aprendendo o costume do karai e o nosso costume, para que eles vejam que é possível caminhar com a outra cultura e valorizando a nossa mais ainda [...]. A escola indígena tinha que ser a nossa cara, ter as nossas rezas, as nossas tradições todos os dias, este é o meu sonho. (Professora Ivoty Poty Rory).*

As palavras da Professora Ivoty Poty Rory<sup>4</sup>, apresentadas no epígrafe deste texto<sup>5</sup>, expressam os desejos, os questionamentos e os conflitos vividos pelos professores indígenas na construção da educação escolar indígena. Neste sentido, consideramos o discurso como uma articulação do que pensamos, dizemos ou fazemos em um determinado período da vida; é um acontecimento histórico que parte do ser e do saber (FOUCAULT, 2007). Portanto, é no campo de enunciados discursivos que os conceitos aparecem, são definidos, aplicados e transformam-se, não em verdade, mas, em verdades.

Partindo desse pressuposto, por meio dos discursos verbais e não verbais dos professores indígenas de duas escolas localizadas na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa em Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul, objetivamos evidenciar o cotidiano da educação escolar indígena e discutir os limites e o empenho desses professores em promover diálogos interculturais em sua sala de aula.

Em vista a esses objetivos, optamos pela metodologia dos estudos pós-críticos com inspiração na etnografia educacional proposta por André (2012), cujos instrumentos pautaram-se na observação em seis salas de aulas das referidas escolas e na entrevista semiestruturada feitas com seis professores indígenas das

---

<sup>3</sup> Dança típica dos indígenas Guarani e Kaiowá.

<sup>4</sup> Ivoty Poty Rory – “Flor que desabrocha feliz”.

<sup>5</sup> O texto é um recorte da nossa Tese de Doutorado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Grande Dourados, no ano de 2019, sob a orientação da Professora Marilda Moraes Garcia Bruno.

etnias Guarani e Kaiowá, que lecionam em turmas de 3º, 4º e 5º anos do ensino fundamental, dentre eles quatro mulheres e dois homens, com idade entre 24 a 46 anos.

Além disso, utilizamos cartazes, figuras e desenhos produzidos pelos alunos, os quais foram cedidos à nós pelos professores. Tais materiais nos permitiram evidenciar os saberes locais, as impressões, produções, condições e possibilidades pedagógicas de diálogos entre o cotidiano escolar e os saberes culturais.

Os resultados da pesquisa apontam a existência de muitos desafios e limitações para que os professores indígenas construam, no cotidiano de sua prática, o diálogo cultural tão pertinente e necessário para uma educação escolar indígena heterogênea, com respeito à diversidade e à especificidade que cada etnia apresenta. Partindo da inadequação dos livros didáticos, cujo destino é para a educação do campo e não tem significado para os alunos indígenas. Unanimemente, os professores trouxeram em seus discursos que o único material de que dispõem é o quadro negro e o giz. Os materiais didáticos auxiliares<sup>6</sup>, aliados para aulas lúdicas e dinâmicas, são escassos ou mesmo não chegam às mãos dos professores, a não ser que sejam comprados com o seu próprio salário.

Verificamos que embora haja diferentes dificultadores para o desenvolvimento da prática dos professores indígenas em sala de aula, muitos deles têm se empenhado para que os diálogos interculturais aconteçam em sua prática. Usando cartazes com temáticas que remetem às narrativas indígenas, como é o caso da história do Curupira, o protetor das matas, os alunos discutem sobre desmatamento, preservação e personagens míticas que fazem parte da tradição do seu povo.

Da mesma forma, de modo expositivo, citando exemplos práticos, o professor faz inter-relações entre a língua guarani e a língua portuguesa, conscientizando seus alunos à importância da preservação da língua materna. Com isso, ressaltamos que os professores indígenas, em sua prática, continuam resistindo à educação forjada, imposta e hegemônica que perpetua durante séculos.

---

<sup>6</sup> Consideramos materiais didáticos auxiliares: lápis de cor, cartolinas, tintas, pincéis, diferentes tipos de papéis, canetas coloridas, cola, EVA, jogos etc.

## 2 ASPECTOS TRADICIONAIS DA APRENDIZAGEM INDÍGENA E AS NOVAS DEMANDAS EDUCACIONAIS

A aprendizagem tradicional dos indígenas, em especial dos Guarani e Kaiowá, é regida pela observação e imitação. Desde muito cedo a criança indígena aprende a ser observadora da natureza, pois, como parte dela, inspira-se para as aprendizagens da vida e da educação. Observadora, também, de pessoas, as crianças têm em seus irmãos mais velhos e demais adultos, um exemplo a ser seguido e com o tempo, elas constroem o seu modo próprio e particular de ser (BERGAMASCHI, 2005). Além da observação e da imitação, a oralidade tem um lugar muito bem definido na aprendizagem dos Guarani, pois é entre o falar e o ouvir que a construção do conhecimento se estabelece. Ao contar as suas histórias, sua forma de organização, suas crenças e demais elementos culturais, os mais velhos ensinam aos mais jovens os seus conhecimentos tradicionais.

Ainda que os Guarani e os Kaiowá estejam próximos, territorialmente, da comunidade ocidental, é comum que os indígenas mais velhos contem aos mais jovens, histórias do seu passado. Souza (2019), em sua pesquisa de Mestrado, ao entrevistar alunos indígenas e solicitar que eles relatem o conhecimento que possuem sobre a sua aldeia, um dos alunos trouxe a sua memória as histórias contadas por sua avó, destacando como ela fazia no passado para sobreviver e encontrar a alimentação diária. Diz o educando: “[...] a vó conta história, mas não essa, ela conta histórias da sua vida, de como fazia para sobreviver, para achar comida” (Relato do aluno indígena Guarani, *apud* SOUZA, 2014, p. 113).

Por outra perspectiva, uma das alunas entrevistadas para a pesquisa supracitada relata que conhece a história cultural usada pela pesquisadora para as atividades pedagógicas que fizeram parte da metodologia do estudo. Trata-se de um texto de Garcia (2002) acerca do canto da perdiz e de como este canto é interpretado pelos indígenas. Quando a perdiz canta é sinal de tristeza, pois o seu canto os fazem lembrar dos seus antepassados. Ao ouvir a leitura da história, tanto na língua portuguesa como na língua guarani, a aluna imediatamente a identifica: “[...] eu conheço essa história, e eu sei em qual livro ela está escrita” (Relato do aluno indígena Guarani, *apud* SOUZA, 2014, p. 113).

Embora a oralidade seja fortemente marcada pelas histórias contadas e o pátio da aldeia seja um dos lugares de valorização e aprendizagem da cultura, onde



velhos ensinam para os mais jovens (AQUINO, 2012), é preciso considerar que a escola representa novas formas e novos significados ao verbo aprender e ensinar, cujos significados aparecem constantemente nos discursos dos professores, pois conforme nos ensina Candau (2014), eles são agentes socioculturais e como tais:

[...] exercem uma função mobilizadora do crescimento pessoal e social, desafiam seus alunos a ampliar horizontes e experiências, a dialogar com diversos conhecimentos e sentidos, a desenvolver valores e práticas sociais, a reconhecer os diferentes atores presentes no seu dia a dia, a valorizar as diferenças combatendo toda forma de preconceito e discriminação, assim como a construir vínculos interpessoais significativos com diferentes atores. (CANDAU, 2014, p. 41).

Nessa perspectiva, a partir dos apontamentos da pesquisadora, salientamos o quanto é desafiador e conflituoso para o professor indígena dialogar com a sua maneira tradicional de ensino/aprendizagem e com as imposições da escola. Nesse caso, o próprio professor indígena assume o papel de responsável pelo aluno, pelo seu conhecimento, pela sua formação, papel até então exercido por todos da aldeia. O discurso do professor *Kuarahu M`barete*<sup>7</sup> traz à tona esta dicotomia.

Ser professor para mim é uma, é uma grande responsabilidade. Você vai fazer parte da formação do ser humano, o que pode ser decisivo para o aluno. Você é responsável por alguma decisão dele [aluno], do que ele possa vir a ser no futuro. O professor tem um papel muito importante na vida do ser humano [...]. Eu, como professor, quero contribuir pelo lado das coisas boas dos meus alunos, passando conhecimento, ajudando a eles para que tenham entendimento melhor das coisas, para que tenham um pensamento mais correto sobre estas coisas do mundo, sobre as outras pessoas, sobre comportamentos [...]. Ser professor é formar o ser humano. (Professor *Kuarahu M`barrete* apud SOUZA, 2019, p. 119-36).

Evidenciamos na fala do professor Guarani a repetição de “ser professor”, conotando uma forma de reafirmação da sua responsabilidade enquanto professor, e não somente isso, mas, também, do seu compromisso para com o aluno na sua formação pessoal, acadêmica e social. O professor frisa o seu interesse em contribuir para as escolhas dos seus alunos, posicionando-se, em certo sentido, como participante ativo e efetivo na vida deles. Para o professor, em consonância

---

<sup>7</sup> *Kuarahu M`barete* – “Forte como o sol”.

com Candau (2014, p. 41), a escola torna-se, um “*locus privilegiado*” para a formação de novas identidades e mentalidades, bem como para as questões que os alunos enfrentam na atualidade, inclusive referentes aos conteúdos escolares, aos livros didáticos que recebem para (des) auxiliar a sua aprendizagem, aos materiais didáticos auxiliares que não recebem, dentre outros.

### **3 CONTEÚDOS PADRONIZADOS, LIVROS DIDÁTICOS E A AUSÊNCIA DE SIGNIFICADOS**

Os conteúdos direcionados para os 3º, 4º e 5º anos do ensino fundamental, a serem ensinados para os alunos indígenas nas aldeias seguem as mesmas propostas curriculares para os alunos não indígenas. Divididos por disciplinas, os professores indígenas desdobram-se para conseguir que seus alunos se desenvolvam satisfatoriamente em sua aprendizagem. A professora *Manumby*<sup>8</sup>, em seu discurso, aponta a dificuldade que sente em preparar os conteúdos para os seus alunos e de organizá-los a partir de uma grade curricular.

Eu tenho muita dificuldade para montar os conteúdos, todos nós temos uma grade de conteúdos para cumprir. Se você não cumprir aquilo lá [pausa] você está, como é que se diz [pausa] nem sei a palavra [pausa] é muito difícil, é complicado até de falar. (Professora *Manumby*, *apud* SOUZA, 2019, p. 137).

Ao externalizar a sua dificuldade em organizar os conteúdos para as aulas e destacar a obrigatoriedade em cumprir a “grade de conteúdos”, a professora fica sem palavras, faz pausas, pensa e depois continua como se contemplasse imagens que não podem ser ditas. Nesse caso, nos reportamos ao mecanismo de vigilância e de controle (FOUCAULT, 1987), muitas vezes exercidas pelas Secretarias de Educação, ao requerer dos professores indígenas a mesma dinâmica e execução requeridas dos professores não indígenas, desconsiderando que o tempo, as concepções culturais e linguísticas são singulares.

Os mecanismos de vigilância e de controle exercidos pelos sistemas educacionais, não estão presentes somente na seleção, disposição e organização dos conteúdos escolares indígenas, mas, expandem-se, ainda, para as escolhas dos livros didáticos distribuídos nas escolas indígenas. A maioria dos professores

<sup>8</sup> *Manumby* – “Beija-flor”.

entrevistados para esta pesquisa, apontou que os livros didáticos enviados pelo órgão da Secretaria de Educação do município, ao invés de serem auxílio para a sua prática, constituem-se em literatura completamente descontextualizada da realidade indígena, pois são voltadas, apenas, para o público escolar não indígena e estão longe de contemplar as demandas, as necessidades e as especificações da comunidade escolar indígena.

A gente recebe os livros do MEC, eles escolhem [Secretaria Municipal de Educação]. Então, aí, a gente trabalha o que eles mandam, mas eu não trabalho muito com esses livros, não, é mais minha criatividade mesmo. Eu que me viro, eu que pesquiso eu que procuro para eu preparar minha aula. Estes livros atuais [...] não bate com a nossa realidade, então é difícil trabalhar com livros que o MEC manda [...]. O município faz com que os livros cheguem para nós [...]. São livros geralzão, o mesmo livro que é usado com o pessoal da cidade. Eles (município) mandam para nós, mas a gente quase não usa, não tem como usar, a realidade que está no livro é muito diferente da nossa. (Professora *Manumby*, apud SOUZA, 2019, p. 138).

A professora destaca que os livros são enviados pelo MEC para a Secretaria Municipal de Educação e essa os direciona para as escolas indígenas, contudo os livros não são utilizados, uma vez que não contempla a “realidade” dos alunos. Nesse caso, ela busca outras possibilidades para preparar as suas aulas. Nos apropriamos aqui, do conceito de resistência discutida por Foucault (2010), uma resistência pacífica, pois, aparentemente, a professora “aceita” pacificamente o livro enviado pelos órgãos educacionais, mas, resiste em usá-lo, afinal ele não atende a sua necessidade enquanto professora, não agrega conhecimento ao preparar as suas aulas e não auxilia no desenvolvimento dos alunos.

O discurso da docente vai ao encontro as nossas observações em sala de aula, quando verificamos que os professores, em sua maioria, utilizavam um caderno como base para escrever o conteúdo no quadro negro. Mediante a esta prática questionamos para um dos professores, professor *Kuarahu M'barete*, qual o livro didático utilizado como base para a preparação das suas aulas. Por sua vez, ele dirigiu-se calmamente até ao armário que estava no canto da sala de aula e retirou alguns livros didáticos. Entregou-nos os livros e explicou:

Estes são os livros que recebemos, mas eles não são utilizados para o preparo das aulas, pois não contém nada que seja da realidade indígena. Eu quem pesquiso o que acho importante para que os alunos aprendam [...].

As crianças usam o livro, apenas, para leitura. (Professor *Kuarahu M`barete*, *apud* SOUZA, 2019, p. 139).

A leitura feita no livro didático, mencionado pelo professor *Kuarahu M`barete* foi por nós observada, posteriormente, em outra sala de aula. Observamos que quando os alunos terminaram a sua tarefa escolar, copiada do quadro negro, a professora Kunha Jheguaka Rovaju<sup>9</sup> solicitou que os alunos fizessem leitura silenciosa. Como se esta fosse uma ação corriqueira, cada aluno saiu do seu lugar, dirigiu-se a um armário no fundo da sala de aula (armário semelhante ao da sala de aula do *Kuarahu M`barete*) e pegou um livro, voltando para o seu lugar na carteira. Em pouco tempo, os alunos começaram a conversar uns com os outros, alguns deles saíam de seus lugares para mostrar as figuras dos livros aos colegas que estavam sentados em suas carteiras. A professora chamou a atenção dos alunos e enfatizou que eles deveriam fazer a leitura silenciosamente.

Logo surgiu uma zoadá<sup>10</sup>, os alunos pareciam ler, contudo não foi possível identificar completamente o som que produziam, embora nos pareceu que a leitura estava sendo feita em língua portuguesa, haja vista o livro estar escrito nesta língua. A atividade de “leitura” durou por um período de 15 a 20 minutos, pois chegou o horário do intervalo, momento que alunos saíram para buscar a sua merenda, adentrar novamente na sala de aula, fazer a sua refeição, devolver seu prato vazio, ter um tempo de brincadeira no pátio da escola e voltar para a próxima aula. Em outra entrevista, o professor *Mitã Arakatu*<sup>11</sup> confirma que os livros didáticos são enviados para as escolas, pelos “gestores do município”, sem que os professores indígenas sejam consultados ou ouvidos.

[...] O Município manda o livro, deixa lá estocado. Muitas das vezes [o professor] você vai lá acessar o livro para trabalhar, mas muita das vezes até o professor acaba não acompanhando, não entendendo aquilo que está escrito. Porque parece, assim [pausa] uma receita de médico. (Professor *Mitã Arakatu*, *apud* SOUZA, 2019, p. 139).

Conforme o excerto da entrevista, o professor diz que o livro recebido pela Secretaria Municipal de Educação fica “estocado” na escola, pois embora os

---

<sup>9</sup> *Kunha Jheguaka Rovaju* – “Mulher de rosto brilhante”.

<sup>10</sup> Usado com sentido de “som confuso ou indistinto”.

<sup>11</sup> *Mitã Arakatu* – “Criança, tempo e sabedoria”.

professores busquem o livro para trabalhar, eles pouco compreendem a sua linguagem para traduzi-la aos alunos. O professor, inclusive, faz uma comparação entre o livro didático e uma receita médica, demonstrando a dificuldade de compreender o conteúdo escrito o qual deveria ser um instrumento facilitador para o docente.

A professora *Voty Poty Rory* nos situa quanto a coleção dos livros recebidos nas escolas, esclarece que os livros são da coleção Girassol. Enviados pela Secretaria Municipal de Educação, são distribuídos, pela escola, para as turmas do 1º ao 5º ano do ensino fundamental. São livros didáticos da língua portuguesa, geografia, história, matemática e ciências. Em consonância com a professora *Manumby*, e os demais professores entrevistados, a professora *Voty Poty Rory* diz que utiliza pouco os livros recebidos pela escola. Ela destaca que usa a sua criatividade para o preparo dos conteúdos a serem ministrados nas aulas.

O livro didático é daquela coleção Girassol. Ele vem sempre da base. A base é a Secretaria da cidade [Secretaria de Educação]. Eu uso pouco o livro, vai mais da minha criatividade, o que eu estudo para ensinar os alunos. (Professor *Voty Poty Rory*, *apud* SOUZA, 2019, p. 140).

Instigadas pelas narrativas dos professores e das professoras fomos até a biblioteca da escola e buscamos os livros dos 4º e 5º anos do ensino fundamental, das disciplinas referenciadas pela professora *Voty Poty Rory* que foram enviados para a escola, fazendo uma breve análise dos mesmos, como segue.

Imagem 1 – Livro Didático do 4º e 5º ano do Ensino Fundamental – Enviados pela Secretaria de Educação Municipal para as escolas indígenas



Fonte: Souza (2019).

Nas imagens acima observamos que os livros didáticos são voltados para os “saberes e fazeres do campo”. Embora, a educação escolar indígena tenha sido, por décadas, considerada como educação do campo, esta ambiguidade foi desfeita a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988, com o reconhecimento e o respeito pela população indígena e, posteriormente com a LDB, que concebe tanto a educação do campo (ainda educação rural), como a educação escolar indígena como modalidades distintas, portanto com características populacionais, culturais e linguísticas diferentes. A Resolução CNE/CEB n. 4, de 13 de julho de 2010, que define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica, o Capítulo III, Sessão IV, Art. 35, Inciso I, II e III, dá um destaque para a educação do campo.

Na modalidade de Educação Básica do Campo, a educação para a população rural está prevista com adequações necessárias às peculiaridades da vida no campo e de cada região, definindo-se orientações para três aspectos essenciais à organização da ação pedagógica”. (BRASIL, 2010, p. 12).

De certa forma, quando o professor *Mitã Arakatu* compara os livros didáticos recebidos na escola com o uma receita médica, demonstra o estranhamento não só linguagem, mas, também, nos exemplos, nas imagens, e em todo o contexto que distingue as duas populações- a população do campo e a população indígena.

Vale lembrar que no mesmo documento supracitado, na sessão V, do capítulo III, Art. 37, prescreve a respeito da educação escolar indígena sinalizando a realidade singular de cada povo e evidencia a singularidade pedagógica e específica para a formação dos docentes.

A Educação Escolar Indígena ocorre em unidades educacionais inscritas em suas terras e culturas, as quais têm uma realidade singular, requerendo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada povo ou comunidade e formação específica de seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica brasileira. (BRASIL, 2010, p. 12).

Ademais, o capítulo 38 reza que na organização da escola indígena a participação da comunidade deve ser considerada na definição do modelo de organização e na gestão escolar, inclusive a produção de materiais didático-pedagógicos: “O uso de materiais didático-pedagógicos (devem ser) produzidos de acordo com o contexto sociocultural de cada povo indígena” (BRASIL, 2010, p. 12). Dispositivo legal, pelo qual compactua o professor *Mitã Arakatu*.

O livro didático para as comunidades deve nascer da própria comunidade, porque o livro o governo manda, não vai falar da história da localidade, não vai falar especificamente a história do povo Guarani. Não vai falar especificamente da história do povo Kaiowá, sua religião, sua organização social. Praticamente não tem nada de material didático. [...] A formação para os professores deveria buscar essa linha. Então, tem muitas coisas que ainda é preciso se discutir (Professor *Mitã Arakatu*, apud SOUZA, 2019, p. 143).

Com base no dispositivo legal, no discurso do docente - acima citado, nos discursos anteriores dos demais professores, nas observações feitas por nós nas salas de aula e nos exemplares de livros didáticos apresentados pelo professor *Kuarahu M`barete*, podemos aferir que os livros didáticos distribuídos nas escolas indígenas, até agora, estão em total desacordo com o que propõe os dispositivos legais. Nesse sentido, acreditamos ser necessária uma urgente discussão entre a comunidade escolar, a comunidade indígena e a Secretaria Municipal de Educação, a fim de encontrar possibilidades da produção de livros didáticos voltados para a população indígena, cuja linguagem, conteúdo, exemplos e contexto que atendam às necessidades dos professores e, conseqüentemente dos alunos indígenas.

#### **4 MATERIAL DIDÁTICO AUXILIAR - ESCASSEZ E INDIFERENÇA**

A educação escolar brasileira foi historicamente construída e no decorrer dos séculos passou por diferentes modificações, contudo é ainda evidente a necessidade de instrumentos didáticos que contemplem e trabalhem com a diversidade (CANDAU, 2014). Dentre eles, destacamos nesse tópico os materiais didáticos auxiliares que proporcionam ao aluno aprender de forma lúdica, criativa e construtiva. Se nas escolas públicas que atendem alunos não indígenas a distribuição desses materiais já é um processo difícil e requer muito empenho por parte da gestão para o seu requerimento, nas escolas indígenas tornam-se ainda mais complexa.

A professora *Mbo'ehára Omenhava Tenondeporarã*<sup>12</sup>, relata que embora tenha aprendido em sua formação a importância do material concreto para o ensino da matemática nos anos iniciais do ensino fundamental essa possibilidade é muito

---

<sup>12</sup> *Mbo'ehára Omenhava Tenondeporarã* – “Professora com olhar no futuro”.

comprometida, pois a escola não oferece nenhum material para o uso de uma metodologia com jogos, representações ou outra dinâmica semelhante. Enfatiza que os alunos aprendem melhor quando trabalham em grupos, manuseiam o material, elaboram hipóteses e resolvem problemas, entretanto o único recurso que conta para suas aulas é o quadro e o giz, pois como trabalha em dois turnos na escola não tem tempo para elaborar e confeccionar materiais diversificados.

Dois outros momentos que marcaram as palavras da professora *Mbo'éhára Omenhava Tenondeporarã* ocorreram nas entrevistas com a professora *Manumby*, e, posteriormente, com a professora *Kunha Jheguaka Rovaju*, ambas sinalizaram a falta de recursos para prepararem aulas, o que permite aos alunos o contato com diferentes possibilidades. As professoras disseram que a Secretaria de Municipal de Educação não oferece materiais além daqueles básicos, como: lápis, caderno e borracha. Reforçam que caso queiram alguma inovação na sua aula, compram o material com os recursos próprios, tirados do salário que recebem como professoras.

Temos várias dificuldades mesmo. Em relação a tudo [...] em relação a material didático, porque assim, se a gente quer fazer um trabalho diferente com eles (alunos), eu tenho que comprar, tenho que comprar sulfite, tenho que comprar todos os outros materiais. Até mesmo porque o município não oferece, só oferece o básico do básico mesmo que é lápis, borracha e caderno, e olha lá. Agora nesse ano ainda não chegou nada, não veio lápis, não veio borracha, não veio caderno. O que nós temos é do ano passado ou que eles compraram com as dificuldades deles. (Professora *Manumby*, apud SOUZA, 2019, p. 145).

Diz a professora *Kunha Jheguaka Rovaju*:

Se a gente quer ver alguma coisa melhor na sala de aula, assim, alguma coisa melhor para trabalhar com os nossos alunos, a gente tem que tirar o nosso dinheiro para comprar [...]. É preciso ter todo material didático, assim, cartolina, coisas de escola mesmo, pincel, lápis de cor. Na verdade nós não temos nada, nada, nada. No ano passado eu gastei quase trezentos reais para comprar material, tem que tirar do salarinho para poder comprar, só assim que a gente tem, se a gente não gastar não tem nada na sala de aula para trabalhar, tão difícil! (Professora *Kunha Jheguaka Rovaju* apud SOUZA, 2019, p. 145).



Consideramos, a partir dos discursos das professoras, duas vertentes: a primeira refere-se à preocupação que cada uma delas demonstrou em relação a falta do material didático para que suas aulas fossem mais dinâmicas e diversificadas, bem como a percepção da importância que estes materiais têm para auxiliar no desenvolvimento cognitivo da criança.

Nessa perspectiva, entendemos que as professoras compreendem, conforme ensinam as teorias piagetianas, vigotskianas e montessorianas que a brincadeira e os jogos são elementos fundamentais para a aprendizagem da criança. É brincando que a criança interage, faz experimentos, representa a sua cultura, aprende a tomar decisões, expressa sentimentos de alegria de angústias e frustrações, desenvolve as múltiplas linguagens e aprende regras. Neste último caso, as regras de uma brincadeira ou de um jogo despertam a atenção na criança, pois, quanto maior a oferta de novas possibilidades, maior será a exigência da atenção da criança (VIGOTSKI, 2008).

A segunda vertente que consideramos é o quanto à escola, enquanto instituição constituída por pessoas, tem esquecido o sentido dos recursos naturais e espontâneos que ocorrem entre as crianças e que por inúmeras vezes podem e devem ser utilizados como instrumento pedagógico. Essa constatação nos remete aos estudos de Noal (2006), especificamente a sua Tese de Doutorado, quando pesquisa as crianças da Aldeia Pirakuá, MS, e narra a forma que elas brincam e se divertem em momentos de pura magia.

Observo as crianças que continuam brincando. Sobem nas árvores, correm, riem, não gritam, não gargalham [...]. Descubrem o buraco do churrasco e se jogam. Os pés e as pernas começam a ficar esbranquiçados com o efeito das cinzas. A magia dos seres brincantes acontece. Riem, saem do buraco, saltam para dentro, rolam na cinza, passam a cinza no rosto. É pura magia [...]. As crianças montam numa taquara e brincam de cavalo. Jogam-se. Rolam no chão. A terra mistura-se com a cinza. A felicidade está aqui. Darci e eu observamos e sorrimos. Não é preciso falar, não é preciso comentar, é preciso viver... (NOAL, 2006, p. 229-31).

Embora saibamos que o material didático auxiliar seja importante para o desenvolvimento da prática pedagógica, com base nos estudos de Noal (2008), compartilhamos o pensamento de que as crianças inventam e reinventam, elas buscam nos elementos mais inusitados uma maneira singular de brincar. A cinza,

o buraco, a taquara, as sementes, o pedaço de pau, as folhas, constituem-se em elementos importantes para a aprendizagem.

Mediante tais considerações temos como pressuposto que a escola tem perdido ou deixado de considerar a essência da “pura magia dos seres brincantes” e do que ela representa para os pequenos. Desta forma, envolvidos por esta cultura escolar, majoritariamente imposta, os professores indígenas tendem a limitar as aulas envolventes e dinâmicas ao material didático auxiliar que, obrigatoriamente, a Secretaria Municipal de Educação deveria fornecer.

Assim, é necessário, conforme discute Amarante (2011), que os professores indígenas desenvolvam sua criatividade, levando os alunos a participar, a interagir, discutir e propor possibilidades que os levem a compreensão do conteúdo. A autora salienta que os seres humanos são criativos por natureza e apropriando-se dela a terá como aliada para a construção do conhecimento. Desse modo, ao utilizarem os recursos que lhes são próprios, dentre eles a criatividade, já mencionada em diferentes episódios da entrevista, os professores indígenas não ficarão reféns dos famigerados materiais didáticos auxiliares que não chegam às escolas e muito menos em suas mãos.

## **5 PROFESSORES EM BUSCA DE DIÁLOGOS INTERCULTURAIS**

As discussões acerca dos diálogos culturais, parece-nos que não têm sido suficientes para pensar uma educação indígena de qualidade, conforme garante os dispositivos legais que nos cercam e os discursos dos próprios professores indígenas apontam isso. Discutir os diálogos culturais e interculturais nas práticas pedagógicas desses professores que vivem em um espaço híbrido, constitui-se numa tarefa árdua e complexa. Para a maioria dos professores indígenas que compõem este estudo, o diálogo entre as culturas, na escola, não tem sido um caminho fácil, pois com a proximidade geográfica e as fronteiras culturais tão expressivas entre a aldeia e a cidade, por muitas vezes, os saberes ocidentais se sobrepõem e tendem a prevalecer entre os indígenas.

Na escola muitas das interações e dos diálogos com a cultura indígena têm sido construídos pelos anciões, que com as suas histórias e memórias contribuem para manter o grupo coeso tendo como primícias os conhecimentos tradicionais (COSTA, 2002). Muitas orientações e ensinos são feitos por líderes espirituais da

aldeia, o rezador. Convidados pelos professores, eles transmitem o conhecimento para os alunos, assim como apontado pela professora *Manumby*.

[...] A gente traz os rezadores, traz alguém da comunidade para conversar, para falar com os alunos. Eles mesmos explicam mais, pois eles têm mais entendimento do que a gente. É uma pessoa com mais idade vem ajudar as crianças. (Professora *Manumby*, *apud* SOUZA, 2019, p. 152).

Alguns professores, além do convite aos rezadores para falar da cultura Guarani e Kaiowá, buscam em seus mitos, lendas e crenças um sentido para que as crianças aprendam a preservar o que há na tradição do seu povo. Em observação realizada na sala de aula da professora *Yvoty Poty Rory*, percebemos cartazes colados nas paredes da sala. Um deles, particularmente prendeu a nossa atenção. Era um desenho colorido, feito à mão, em folha de papel para embrulho. Em tamanho grande, o desenho possuía aspectos diferentes daqueles que comumente vemos nas escolas.

Era a figura do Curupira, um personagem do folclore brasileiro que embora tenha sua origem na região amazônica, é conhecido pela população indígena. Considerado como protetor da floresta, Curupira aparentemente tem o tamanho comparado ao de uma criança. Seu corpo é coberto de pelos, possui uma farta cabeleira cor de fogo e os seus dentes são verdes como esmeraldas. Seus pés são voltados para trás, por serem diferentes da posição dos pés dos humanos, os seus truques são confundidos pelos caçadores.

Com uma linguagem tão próxima daquela conhecida pelas crianças indígenas Guarani e Kaiowá, a lenda do Curupira encanta e traz para elas a possibilidade de fantasia da floresta a qual não mais existe em suas aldeias, em especial na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa: sentar sob as sombras das árvores para comer frutas, percorrer a floresta para ver a condição de cada árvore antes que a chuva caia, avisar os animais das florestas sobre o perigo da queda da árvore, produzir gritos, gemidos e sons de animais para espantar o caçador, levar a criança consigo e trazê-la depois amando a natureza, entreter-se com cipó na mata e tantas outras artes feitas por Curupira desperta o fascínio infantil.

Imagem 2 – Cópia do desenho do Curupira produzido pela professora *Yvoty Poty Rory*



Fonte: SOUZA (2019).

O trabalho desenvolvido pela professora *Yvoty Poty Rory*, a partir da história do Curupira, possibilitou aos alunos a construção, a desconstrução e a reconstrução do conhecimento. No movimento entre o presente e o passado, entre as diferentes aprendizagens que a identidade é construída, considerando que a cultura que não é pura e nem estática (CANDAU, 2016). Posteriormente a nossa observação na sala de aula, o discurso da professora regente nos ajudou a compreender a possibilidade oferecida os alunos em fazer um movimento entre o passado e o presente, independentemente do local híbrido onde vivem. A professora acredita que trabalhar com as lendas é uma riqueza ímpar, pois além dos alunos gostarem muito, eles identificam-se com a história. Diz, que as crianças indígenas conhecem muitas histórias e estas devem ser exploradas para que não caia no esquecimento das futuras gerações.

A lenda é muito rica para trabalhar, as crianças gostam muito, essa lenda vem da floresta. O Curupira cuida dos animais, da floresta. As crianças conhecem vários mitos, várias lendas, então para que isso não venha acabar, a gente (professor) precisa trabalhar isso na língua com eles. A gente trabalha a fala

dos mais velhos, dos avós, a gente sempre pede para eles trazerem as histórias da sua casa. Eles gostam, pois se envolvem nas atividades. (Professora Yvoty Poty Rory, apud SOUZA, 2019, p. 154).

De forma criativa e intercultural, como quem busca “reinventar” o sentido da escola indígena, de se desvencilhar das padronizações e das unificações, tantas vezes, propostas pela gestão educacional não indígena, a professora Yvoty Poty Rory constroi, de forma coletiva e plural, novas propostas de diálogos com seus alunos (CANDAU, 2016). A docente não somente trabalhou a lenda e os seus significados, mas inseriu neste contexto palavras da língua materna que, conforme tradução da professora, significa “Curupira- o que cuida da mata”. Essa prática, ao nosso entender, permite que os alunos se familiarizem, se identifiquem e se orgulhem ainda mais da sua história, da sua cultura, da sua língua, contudo, sem perder de vistas os novos conhecimentos que lhes são proporcionados. Os cartazes escritos em língua guarani e em língua portuguesa também foi destacado por nós, uma vez que o bilinguismo está tão presente nas escolas indígenas.

Imagem 3 – Cartazes com palavras escritas em língua materna e língua portuguesa



Fonte: SOUZA (20q19).

Ao trabalhar com os cartazes escritos nas duas línguas a professora proporciona aos alunos a observação e o conhecimento de palavras escritas em língua materna e em língua portuguesa, o que aumenta vocabulário dos estudantes, tanto na fala como na grafia. Somado a isto os ajuda a terem uma visão positiva da sua língua, o que já tem se perdido no tempo, ainda mais pelos apelos de

que a língua Guarani é de menor valia, engano que foi passado para a população indígena desde a colonização.

Entendemos que o trabalho da professora, “contadora de história” do Curupira, e o trabalho da professora que cola cartazes com palavras bilíngues na parede, parte da perspectiva da ação transformadora e porque não dizer, também, de resistências nas relações de poder que se iniciam nas secretarias de educação e atravessam a escola. Ainda que as relações de poder estejam presentes nos diferentes segmentos da vida e delas não há como escapar, é possível modificá-las, pois embora estejam ligadas a obediência nós somos seres capazes de agir com mais ou menos resistência em lugar ou/e em situações em que nos encontramos (VEYNE, 2011, p. 168).

Dentre o material coletado para a pesquisa selecionamos dois desenhos produzidos por duas alunas. Ao longo da entrevista com a professora, ela nos explicou que os desenhos que havíamos recebido no dia da observação em sua sala de aula era resultado de uma aula em que trabalhou com os seus alunos após a greve dos professores municipais, ocorrida em junho de 2017. Relata que ao voltar às aulas houve muitos questionamentos dos alunos quando a reposição das aulas e do cumprimento dos dias letivos. Pensando nisso, ela preparou uma aula para discutir, problematizar e esclarecer aos alunos acerca da greve ocorrida.

Durante a greve os alunos ficaram bastante dias sem aula e eles ficaram muito preocupados, porque estavam perdendo aulas, então eu tirei aquela semana (depois da greve) para falar para com eles sobre a greve, sobre o direito de nós professores, os educadores e o nosso dever. Em forma de desenho podemos expressar (o sentido da greve), e eles também puderam participar comigo daquela fala. Foi (o trabalho) para as crianças entenderem qual o motivo da greve, porque uma pessoa fala para a outra que é por causa do salário. Não, a gente sempre trabalha com as crianças que temos o direito e o dever, então a gente já começou a botar isso na cabeça das crianças para elas serem críticas. (Professora *Yvoty Poty Rory*, apud SOUZA, 2019, p. 159).

Ao fim de todo o trabalho, a professora solicitou aos alunos que produzissem um desenho para sintetizar o seu entendimento a respeito do assunto. A partir das palavras da docente inferimos que o seu interesse não se limitava somente em proporcionar informação aos estudantes a respeito da greve dos professores, mas também que eles tivessem suas percepções e impressões a respeito dos acontecimentos educacionais, os quais embora não estejam presentes em sua

cultura tradicional, estão presentes no seu cotidiano enquanto participantes de uma instituição educacional.

Imagem 4 – Cópia de desenhos produzidos pelas alunas referentes à greve dos professores em 2017



Fonte: Souza (2019).

Os desenhos acima, produzidos por duas alunas<sup>13</sup>, típicos da sociedade ocidental são representados pelo capelo, pelos livros e diplomas, com frases escritas em língua guarani-“Mba'e o japó hikui mbo'e hára kuerare”/ “O que eles fizeram com os professores”; “tekombo'e ñaÑe momboretkena”/ “Educação, vamos nos fortalecer”; – por um lado expressam a indiferença, o descaso com a educação e com os professores. Por outro lado, expressam a luta e a resistência que continua sendo uma bandeira do povo Guarani e Kaiowá. Ademais, identificamos nessas produções a construção de novas dinâmicas, de novas situações interculturais pautadas pela hibridização que surgem entre diferentes mesclas, sejam elas de cunho

<sup>13</sup> Utilizamos um recurso na parte inferior do desenho para cobrir os dados das alunas, a fim de manter o seu anonimato.



social, cultural, étnico, linguístico, religioso, educacional ou simbólicos, as quais se ampliam para todos os elementos construtivos da identidade (CANCLINI, 2019).

Ao pensarmos em mesclas linguísticas, evidenciamos a prática do professor *Mitã Arakatu* durante as suas aulas de língua portuguesa, ao ensinar pronomes demonstrativos para os seus alunos. Enquanto o professor escrevia o exemplo de três pronomes no quadro, um dos alunos disse que, no dia seguinte, a turma teria uma prova de língua guarani e que todos estavam preocupados. No mesmo momento outros alunos manifestaram-se dizendo que a prova seria difícil. Rapidamente o professor, falante da língua guarani e da língua portuguesa, mediou o diálogo entre os alunos. Utilizando-se dos exemplos já escritos no quadro, explicou os diferentes pronomes em ambas as línguas, fazendo as intervenções e tirando as dúvidas dos alunos em relação a língua guarani. Apontou exemplos de elementos da cultura guarani, bem como de acontecimentos da cidade. Após os alunos discutirem, questionarem e tirarem suas dúvidas, o professor propôs exercícios para que os alunos desenvolvessem no quadro negro, sempre transitando pelas duas línguas.

Os alunos interagiam para saber qual o melhor pronome para usar em determinado substantivo, fazendo tentativas, “brincando” muitas vezes com a possibilidade de uso das línguas em questão. Nesse movimento dialógico, promovido pelo professor, a partir de uma inquietação de um aluno sobre a prova em língua materna, os alunos demonstraram a aprendizagem do conteúdo ministrado naquele dia. Foi-lhes possível compreender o conteúdo que porventura estavam em dúvida para a prova que teriam no dia seguinte, e, muito mais, tranquilizaram-se com os exemplos dados pelo professor, o que era conhecido para eles, tanto no cotidiano na Aldeia como o que já haviam experienciado na cidade.

Ao entrevistar o referido professor, foi possível compreender a dinâmica da sua aula na observação feita por nós. O docente, ao falar da sua língua e da sua cultura demonstrou a importância de ambas para o fortalecimento da língua, bem como da busca de possibilidades para despertar o interesse das novas gerações para os aspectos culturais do seu povo. O docente explica que concebe a língua materna como um “cordão umbilical”, ligado a uma mãe.

[...]significativo para um povo, para uma cultura. Eu costumo dizer que a língua indígena é um condão umbilical. A diferença é que quando uma criança



nasce ela se solta para a vida, para estar em contato com o mundo. Com a língua indígena o cordão não pode romper [...]. Dentro do conhecimento cultural vem, também, a educação e dentro da educação vem os valores da comunidade. (Professor *Mitã Arakatu*, *apud* SOUZA, 2019, p. 160).

A analogia criada pelo professor *Mitã Arakatu* tem como base a preservação da língua e de todo o conhecimento cultural que ela carrega. Ao dizer que “[...] quando uma criança nasce ela se solta para a vida, para estar em contato com o mundo [...]” observamos que embora a preservação cultural e linguística seja de fundamental importância, os Guarani e Kaiowá estão vivendo uma mutação cultural (CANDAU, 2014) devido ao contato crescente e frequente com a comunidade ocidental, inclusive com a educação proposta pelos ocidentais. Nesse caso, cabe à escola e aos professores “promoverem a análise das diferentes linguagens e produtos culturais”, e “favorecer experiências de produção cultural e de ampliação do horizonte cultural dos alunos e alunas, aproveitando os recursos possíveis na comunidade escolar e na sociedade” (CANDAU, 2014, p. 40).

Consideramos que este não é um movimento simples e nem terá resultado a curto prazo, pelo contrário exige muito esforço e mudança de postura. Para Candau (2014) dentre os diversos desafios da prática pedagógica enfrentados pelos professores está o “daltonismo cultural”. Inspirada por Stephen Stoer e Luiza Cortesão (1999), a pesquisadora salienta que o “daltonismo cultural” tem uma prática muito negativa para a educação, por estar pautado no caráter monocultural ela torna-se muito perversas para o aluno, especialmente para aqueles que estão as margens de uma cultura valorizada pela sociedade e a instituição escolar. Nesse caso, “a excessiva distância entre suas experiências socioculturais e a escola” (CANDAU, 2014, p. 39), resulta em elevados índices de fracasso escolar, bem como no desconforto do aluno em relação a aprendizagem.

Nessa direção, para romper com o “daltonismo cultural”, acreditamos na metáfora do “arco-íris” (CANDAU, 2014) que tem como foco representar as práticas educativas dos professores indígenas, não de forma romantizada ou utópica, mas com consciência de que são capazes de continuar demonstrando suas habilidades em criar novas possibilidades, novas estratégias, bem como outros diálogos interculturais e outras maneiras de intervir na sua escola e na sua sala de aula.

## 5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A educação escolar indígena é palco de constante mudanças e transformações. Pautada pelos sistemas educacionais brasileiros, sofre com a escassez, as ausências e as indiferenças governamentais. Cercados por desafios e muita resistência, os professores indígenas buscam cotidianamente diálogos interculturais ao ministrarem suas aulas. Ainda que recebam da Secretaria Municipal de Educação livros didáticos que não atendem a sua necessidade enquanto docente e nem a necessidade dos seus alunos como aprendizes, pois estes voltam-se para a educação do campo, os professores criam estratégias e tentam organizar os conteúdos propostos com a utilização de outros recursos, entre eles a pesquisa na internet.

Para que as suas aulas sejam mais atrativas e lúdicas, os docentes dispõem dos seus recursos financeiros, recebidos pelo seu trabalho, para comprar materiais didáticos auxiliares, pois a escola não oferece nenhum outro além do quadro negro e o giz. O cartaz na parede, confeccionado com materiais simples como o papel de embrulho, possibilita aos alunos a recuperação de suas histórias tradicionais. Em outros cartazes, as palavras escritas na língua guarani e na língua portuguesa auxiliam a valorização da língua materna, bem como o contato gráfico com a língua portuguesa, a qual já faz parte do seu repertório linguístico devido ao contexto híbrido em que vivem.

A greve, uma conquista da comunidade ocidental, torna-se assunto a ser discutido, problematizado e esclarecido. Depois, expressa o sentimento e de alguma forma a indignação dos alunos, afinal, o desrespeito e a falta de reconhecimento pelos professores ecoam entre as aldeias. Com temas e assuntos que atravessam aldeias e cidade, enfrentando dificuldades diversas, os professores buscam romper com o “daltonismo cultural” (CANDAU, 2014), e tentam vislumbrar “arco-íris” para que seja possível aos alunos “[...] caminhar com a outra cultura e valorizando a nossa (*a sua cultura*)<sup>14</sup> mais ainda [...]”. Assim como expressa a professora Yvoty Poty Rory.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Marli Eliza D. A. *Etnografia da prática escolar*. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.

---

<sup>14</sup> Grifo nosso.

AMARANTE, Walkyria Mollica. *Criatividade na Educação Indígena*: análise de material curricular de São Paulo. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, 2011.

AQUINO, Elda Vasques. *A educação escolar indígena e os processos próprios de aprendizagens*: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade indígena de Amambai. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2012.

BERGAMACSHI, Maria Aparecida. *Nhembo'é*: enquanto o encanto permanece! Processo e práticas de escolarização nas Aldeias Guarani. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2005.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução n. 4*, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Brasília: CNE, 2010.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 17. ed. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 2001.

CANDAU, Vera Maria. Cotidiano escolar e práticas interculturais. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 46, n. 161, p. 802-20, jul./set. 2016.

CANDAU, Vera Maria. Ser professor/a hoje: novos confrontos entre saberes, culturas e práticas. *Educação*, Porto Alegre, v. 37, n. 1, jan./abr. 2014, p. 33-41.

CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Senhores da memória*: uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá: UNICEF, 2002.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCIA, Wilson Galhego. *Nhande Rembypy*: nossas origens. Araraquara: UNESP. Faculdade de Ciências e Letras. Centro de Estudos Indígenas “Miguel A. Menéndez”, 2002.

NOAL, Míria Lange. *As crianças Guarani/Kaiowá: O mito reko na Aldeia Pirakuá*. 2008. 386 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

SOUZA, Ilma Regina Castro Saramago de Souza. *Práticas pedagógicas e diálogos interculturais no cotidiano da educação escolar indígena dos Guarani e Kaiowá em Dourados/MS*. 2019. 198 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2019.

SOUZA. “*Ainda não sei ler e escrever*”: um estudo sobre o processo de leitura e escrita nas escolas indígenas de Dourados, MS. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2014.

VEYNE, PAUL. *Foucault seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jackes de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIGOTISKY, Lev Semenovich. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

### **Sobre as autoras:**

**Ilma Saramago:** Doutora e Mestre em Educação pela Universidade Federal da Grande Dourados. Graduada em Pedagogia e em Letras pela Universidade Federal de Rondônia. Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Inclusiva (GEPEI/UFGD).

**E-mail:** [ilmasaramago@hotmail.com](mailto:ilmasaramago@hotmail.com), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-5430-1111>

**Marilda Moraes Garcia Bruno:** Doutora em Ensino da Educação Brasileira pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco. Pedagoga com Habilitação em Educação Especial (Ensino do deficiente Visual) pela Universidade de São Paulo. Graduada em Letras pela Universidade do Sagrado Coração. Professora Associada, aposentada na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação. Pesquisadora da Linha Educação e Diversidade. **E-mail:** [mgbruno@uol.com.br](mailto:mgbruno@uol.com.br), **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-1568-2185>

Recebido em 18 de fevereiro de 2021

Aprovado para publicação em 12 de agosto de 2021

# O impacto da pandemia na educação escolar indígena da Aldeia Limão Verde no município de Aquidauana, MS

## *The impact of the pandemic on the indigenous school education of the Aldeia Limão Verde in the city of Aquidauana, MS*

Cibele Francelino Fialho<sup>1</sup>

Aparecida de Sousa dos Santos<sup>1</sup>

Elisângela Castedo Maria do Nascimento<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.786>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo levantar as dificuldades vivenciadas na educação escolar indígena no contexto das mudanças das aulas presenciais para aulas remotas e verificar como as Tecnologias da Informação e a Comunicação estão sendo utilizadas por professores e alunos em tempos de pandemia. Para compreender a situação estudada, buscamos apoio nos seguintes campos teóricos: Estudos Culturais, Pós-Coloniais e no Grupo modernidade/Colonialidade e na Educação Problematizadora de Paulo Freire. Optamos por realizar uma pesquisa qualitativa. Como ferramenta utilizamos a entrevista estruturada. Dessa forma, entrevistamos o coordenador, os professores dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental e pais de alunos, da Escola Municipal Indígena Polo Lutuma Dias, a fim de compreender o impacto da Pandemia na educação das crianças. Diante do cenário exposto, nesse artigo, podemos considerar que os problemas educacionais não é responsabilidade da crise gerada pela covid-19. Os problemas da educação são gerados por políticas que reduzem o financiamento e investimento. Entretanto a pandemia visibilizou, escancarou as deficiências que as escolas possuem e isso deve ser visto como uma forma de somar esforços para mudança de realidade.

**Palavras-chave:** pandemia; educação escolar indígena; ensino; tecnologias.

**Abstract:** This article aims to raise the difficulties experienced in indigenous school education in the context of changes from face-to-face classes to remote classes and to verify how Information and Communication Technologies are being used by teachers and students in times of pandemic. In order to

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Aquidauana, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Fundação de Cultura de Mato Grosso do Sul (FCMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

understand the situation studied, we sought support in the following theoretical fields: Cultural Studies, Post-Colonial Studies and in the Modernity/Coloniality Group and in Paulo Freire's Problematizing Education. We chose to carry out a qualitative research. As a tool we use the structured interview. Thus, we interviewed the coordinator, teachers from the Early Years of Elementary School and parents of students from the Polo Lutuma Dias Indigenous Municipal School, in order to understand the impact of the Pandemic on children's education. Given the scenario exposed in this article, we can consider that educational problems are not the responsibility of the crisis generated by covid-19. Education problems are generated by policies that reduce funding and investment. However, the pandemic made visible the deficiencies that schools have and this should be seen as a way of joining efforts to change the reality.

**Keywords:** pandemic; indigenous school education; teaching; technologies.

## 1 INTRODUÇÃO

A pandemia da covid-19 mudou tudo, nossa forma de ensinar, de aprender, de planejar, as formas de se relacionar, desse modo fomos obrigados a nos reinventar. Para proteger a saúde e a vida, decretou-se o fechamento das escolas e a suspensão das aulas. Essas recomendações foram baseadas em órgãos de vigilância sanitária nacionais e internacionais, com objetivos de frear o contágio da covid-19.

Vivenciamos momentos de incertezas, mudanças de políticas educacionais em que perdemos recursos que nos obrigaram a refletir vários aspectos relacionados ao controle, vigilância, valorização de profissionais da educação, e infraestrutura das escolas.

Em escola que o ensino híbrido já existia, não foi difícil continuar. Mas nas escolas que não haviam computadores ou internet, como fizeram? Esse foi um questionamento que nos motivou a pesquisar como o ensino e a aprendizagem vem ocorrendo nas escolas indígenas de zonas rurais.

Dessa forma, iniciamos esse processo investigativo na Aldeia Limão Verde, no município de Aquidauana, MS. A Terra Indígena de Limão Verde, de acordo com a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA, 2011), possui uma população de 1190 pessoas e localiza-se na estrada de rodagem Aquidauana-Cipolândia, a aproximadamente 25 quilômetros da sede do município de Aquidauana, entre os morros do Amparo, Vigia e Serra de Santa Barbara, os quais compõem os ramais e contrafortes da Serra de Maracajú.

Para o desenvolvimento da pesquisa foram entrevistados a direção, coordenação, professores e pais da Escola Municipal Indígena Polo Lutuma Dias que atende 495 alunos indígenas matriculados no ensino fundamental. Os objetivos de nossa pesquisa foi levantar as dificuldades de se trabalhar remotamente e verificar como as Tecnologias da Informação e comunicação estão sendo utilizadas por professores e alunos em tempos de pandemia.

As mudanças ocorridas na rotina da educação escolar indígena, quanto ao enfrentamento a pandemia, foram diversas como veremos adiante.

## **2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

### **2.1 Contextualização pandêmica**

Uma doença é considerada pandêmica quando se espalha em uma escala global podendo ser disseminada rapidamente em qualquer lugar. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) a “[...] pandemia é a disseminação mundial de uma nova doença e o termo passa a ser usado quando uma epidemia, surto que afeta uma região, se espalha por diferentes continentes com transmissão sustentada de pessoa para pessoa” (SCHUELER, 2020, *s.p.*). Assim sendo, a covid-19 por ser uma doença respiratória é de fácil contágio e disseminação pelo ar, atingiu vários continentes e foi considerada uma pandemia. Devido a isso, muitas medidas para evitar a proliferação da doença foram tomadas, como o fechamento de muitos estabelecimentos para evitar aglomerações de pessoas, impactando negativamente a economia, a saúde, a educação, o transporte entre outros setores. Aqui iremos ressaltar o impacto na educação, e mais especificamente a educação indígena.

A pandemia da covid-19, mudou a forma de ver o mundo, a maneira de se comportar, mudou coisas que antes era comum, como aglomerações e festas, criando hábitos de higiene e cuidado consigo e com o outro. De maneira que foi preciso se reinventar e se adaptar ao mundo tecnológico para conseguir acompanhar não só os estudos, mas outros seguimentos, tais como o aumento de entregas de alimentos em domicílio por meio de aplicativos, devido aos fechamentos dos estabelecimentos. Alterou repentinamente todos os setores que não tinham ativamente atividades ligadas ao meio digital, e tiveram que se adaptar para minimizar os impactos gerados. Na educação o maior impacto foi a “[...] falta

de trilhas de aprendizagem alternativa à distância, quanto, das lacunas de acessibilidade de professores e alunos a Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) para promoção do Ensino à Distância (EAD)” (SENHORAS, 2020, p. 131).

Para minimizar os impactos dos fechamentos das escolas no período de pandemia, e cumprir o isolamento social, como alternativa, o ensino remoto foi implantado. O que trouxe consigo uma série de fatores que prejudicam a qualidade da educação e a execução das atividades pelos próprios educadores que se encontram sobrecarregados com a elaboração das atividades remotas, orientações de uso das plataformas, correções das atividades em meio eletrônico, dentre outras.

Aguiar (2020, p. 33) ressalta que:

Trata-se de uma grande responsabilidade que recaiu de forma abrupta nos ombros dos docentes, sem que tivessem uma formação para utilização adequada de tecnologias específicas e, muitas vezes, sem uma ambiência pedagógica coletiva que lhes permitam trocas significativas sobre o pensar/fazer didático-pedagógico. Nesse contexto, os professores, além dos impactos de ordem emocional que sofrem em seu cotidiano decorrente da instabilidade gerada pela pandemia, e que provocam adoecimento, passam, muitas vezes, a receber cobranças e a ser alvo de exigências quanto à execução de atividades pedagógicas planejadas por especialistas que assessoram as instâncias decisórias oferecendo pacotes e soluções educacionais externas.

Além da dificuldade individual de manuseio das ferramentas tecnológicas, tanto pelos docentes quanto pelos discentes, outros problemas podem ser acen-tuados, o problema social. De acordo com Senhoras (2020, p. 134):

as famílias com maior escolarização e melhores condições econômicas têm acesso e dão continuidade aos estudos por meio de plataformas estáveis e conteúdo de qualidade em contraposição às famílias com menor escolarização e piores condições econômicas, as quais são estrutural ou individualmente limitadas ao acesso ao EAD, e, portanto, comprometendo a própria continuidade dos estudos durante (curto prazo) e após a pandemia (médio prazo).

Senhoras (2020, p. 132) ainda diz que, “justamente em um momento de dificuldades no mercado de trabalho, exigindo esforços dos diferentes integrantes de uma família em situação vulnerável” a educação remota potencializa a evasão escolar de maneira, que quem não tem acesso aos conteúdos de forma digital ou em material impresso não consegue acompanhar as aulas e perde o ano letivo.



Diante de tanto prejuízo na educação, precisamos nos adaptar e formar uma consciência de mudanças, de melhorias nesse novo jeito de ensinar e aprender. Em relação à consciência, Freire (1979) diz que não existe conscientização sem ação-reflexão. Primeiramente, o homem faz uma aproximação espontânea sobre o mundo e sua posição inicial não é uma posição crítica e sim ingênua. Experimenta a realidade na qual está inserido ou a realidade que procura. Em primeiro momento esta tomada de consciência não é uma conscientização porque:

[...] esta consiste no desenvolvimento crítico da tomada de consciência. A conscientização implica, pois, que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na, qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica [...] A conscientização é, neste sentido, um teste de realidade. Quanto mais conscientização, mais se “desvela” a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por esta mesma razão, a conscientização não consiste em “estar frente à realidade” assumindo uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da “práxis”, ou melhor, sem o ato, ação – reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo, que caracteriza os homens. (FREIRE, 1979, p. 15).

Portanto, para que haja conscientização é preciso que o sujeito possa conhecer entender, compreender o objeto e refletir. É por meio desse processo de conscientização que a realidade se desvela, permitindo, então, a resolução de problemas, como, por exemplo, as dificuldades com relação ao ensino e a aprendizagem por meio de aulas remotas na educação escolar indígena.

Para compreender a situação das escolas indígenas, nesses tempos de pandemia, encontramos apoio teórico/metodológico nas Teorias Pós e no Grupo Modernidade/Colonialidade que criticam os modelos impostos pela modernidade e seu projeto de poder de subalternizar, inferiorizar e marginalizar os demais conhecimentos. Os Campos teóricos “Pós” criticam a colonialidade e buscam propostas metodológicas e pedagogias decoloniais.

Não podemos esquecer que a Educação Escolar Indígena surgiu durante a colonização, dessa forma, é preciso fazer análises sobre as relações de poder (QUIJANO, 2000) que estão envolvidas nesse processo. As culturas indígenas que sobreviveram ao processo de colonização, ressignificaram, traduziram e

hibridizaram suas tradições, e como aponta Laclau (2011, p. 105) “[...] hibridização não significa necessariamente declínio decorrente de uma perda de identidade. Também pode significar o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades”. De maneira oposta, ao objetivo o projeto de poder da modernidade, “as culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas[...]” (HALL, 2003, p. 72), “subvertendo a razão do momento hegemônico e recolocando lugares híbridos, alternativos, de negociação cultural” (BHABHA, 2003, p. 248). Na verdade, eles sobreviveram “exatamente por terem mantido a sua diferença cultural e não terem se diluído no caldeirão da sociedade nacional.” (CAMARGO; ALBUQUERQUE, 2003, p. 343).

De acordo com Bhabha (2003, p. 166) “[...] o hibridismo intervém no exercício da autoridade não meramente para indicar a impossibilidade de sua identidade, mas para representar a imprevisibilidade de sua presença”. Nessa perspectiva, a escola indígena, marcada pelas relações entre colonizador e colonizado, está buscando alternativas, em tempos de pandemia, para marcar a sua presença, pois, educação e cultura estão interligadas, vinculadas e isso não pode ser desconsiderado.

### **3 METODOLOGIA**

Optamos por realizar uma pesquisa qualitativa na busca da compreensão da relação dos impactos da pandemia na educação escolar indígena. Essa metodologia possibilita pesquisar os fenômenos das relações sociais ocorridos em vários ambientes, viabilizando a compreensão do contexto a partir do ponto de vista das pessoas envolvidas (GODOY, 1995). A pesquisa qualitativa permite revisões e alterações possibilitando a reconstrução de novos caminhos. (LUDKE; ANDRÉ, 1986) explicam que a pesquisa qualitativa é rica em descrições e transcrições de entrevistas, relatos e outras formas de registro na busca de conhecer a percepção dos participantes.

Nessa busca de conhecer, interagimos com os participantes e desenvolvemos uma proximidade em nível pessoal por meio de suas histórias podemos ter uma noção de suas lutas (GONZAGA, 2011), dessa forma, é necessário ter atenção em relação a elas e seus contextos históricos, no sentido de não perder informações importantes para o desenvolvimento da pesquisa.

Para compreender a situação estudada, buscamos apoio nos seguintes campos teóricos: Estudos Culturais, Pós-Coloniais e no Grupo modernidade/Colonialidade. Os procedimentos metodológicos na produção de conhecimento objetivaram desconstruir discursos hegemônicos e possibilitar a transformação educacional e social, não nos preocupando em buscar respostas, e sim em “[...] descrever e problematizar processos por meio dos quais significados e saberes específicos são produzidos, no contexto de determinadas redes de poder, com certas consequências para determinados indivíduos e/ou grupos” (MEYER; PARAÍSO, 2012, p. 53).

Essa descrição de Meyer, justifica a nossa escolha, visto que temos o objetivo de compreender e aprender. Como ferramenta, utilizamos a entrevista estruturada. A entrevista exige do pesquisador cuidado para que as interferências não gerem informação sem relevância para o trabalho.

Uma boa entrevista dever ser feita com tranquilidade e sem pressa, para que o colaborador (a) se sinta à vontade de falar o quanto quiser, de forma fluida e não controlada, sem muitas perguntas (THOMPSON, 1992). Durante as entrevistas, é preciso mais ouvir do que falar, para vigiar-nos em relação às interferências e contaminações na produção de dados. Para melhor interpretação e análise das entrevistas é importante que o entrevistador esteja muito bem preparado e informado sobre a temática estudada, quanto mais base teórica tiver, mais fácil será a análise (LUDKE; ANDRÉ, 1986).

Dessa forma, nessa pesquisa foram entrevistados a diretora, a coordenadora, duas professoras da dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental e quatro pais de alunos, da Escola Municipal Indígena Polo Lutuma Dias com o objetivo de compreender o impacto da Pandemia na educação das crianças.

#### **4 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

A história tem mostrado, que a escola assumida pelos indígenas, pós contato, tem sido resignificada e tem buscado formas próprias de educação, estruturada por meio lutas e processos de resistência e permanência (BACKES, 2018). A escola representa uma fronteira de diálogo com o mundo, com outros saberes, onde os professores assumem desafios e sacrifícios, como aponta Candau (1996, p. 140):

“[...] qualquer possibilidade de êxito do processo que se pretenda mobilizar tem no professor em exercício seu principal agente”.

A respeito desses riscos e desafios enfrentados pelos professores indígenas, discutiremos aqui sobre os problemas encontrados na viabilização do ensino remoto, durante a pandemia, nas escolas das aldeias e as dificuldades de oferecer um ensino e aprendizagem de qualidade.

Entrevistamos a diretora, a coordenadora, os professores, os pais e mães de alunos pertencentes à etnia Terena, da aldeia Limão Verde Aquidauana, MS. A coordenação da Escola Municipal Indígena Polo Lutuma Dias, nos relatou que uma das primeiras dificuldades foi a comunicação não presencial, visto que a internet na aldeia é via rádio e nem todos a possuem. Dessa forma, em atendimento às medidas sanitárias, foi organizado horários de atendimento aos professores.

As atividades planejadas e elaboradas para serem realizadas em casa com auxílio dos pais, foram preparadas para serem entregues a cada quinze dias. Eram organizados três dias de entrega das atividades para os pais irem buscar na escola, após os quinze dias os pais também tinham três dias para entregá-las na escola. A utilização dos livros didáticos e das cópias foram potencializadas.

O calendário escolar foi seguido e os conselhos de classe eram realizados ao final de cada bimestre. Para ocorrer o conselho de classe a coordenadora marcava horário de atendimento com os professores evitando aglomeração e mantendo o distanciamento. Diante do número de atividades devolvidas, a coordenação observou muitas dúvidas dos pais sobre o desenvolvimento das mesmas e concluiu que a aprendizagem das crianças com aula presencial é muito maior que nas aulas à distância. “A presença e orientação direta do professor cotidianamente é mais produtiva, mas não se pode dizer que as crianças não aprendem, e sim, possuem mais dificuldades” (Entrevista com a coordenadora, 2021).

Lembramos que, de maneira geral, um dos papéis da escola segundo Libâneo, “[...] é assegurar o desenvolvimento das capacidades e habilidades cognitivas sobre a base dos conhecimentos científicos, que formam o pensamento crítico [...]”, mas assegurar isso foi muito difícil sem a presença cotidiana do professor (LIBÂNEO, 1994, p. 45). Em se tratando da Escola Indígena, ela está constituída na fronteira, contribuindo na formação de sujeitos híbridos, capazes de transitar em diferentes contextos, dentro e fora das comunidades. A escola

indígena produz experiências sociais e culturais, sendo um lugar de afirmação de suas identidades, um lugar de diálogo intercultural.

A fronteira a qual nos referimos “[...] é o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente [...] ponte que reúne enquanto passagem que atravessa” (BHABHA, 2003, p. 24). Nesse caso, a fronteira é um lugar de ligação, de conexões culturais que reúnem diferentes lados, como um ponto de convergência de diferenças que fluem, onde o poder não emana de forma unidirecional e sim de forma multidirecionais, com capacidades de ações dos dois lados (FRIEDMAN, 2001). Tendo isso como base, a coordenação tem pensado, com a comunidade escolar, uma forma de minimizar as dificuldades de aprendizagens que vieram à tona nesse período, dessa forma, vem organizando atendimentos para as crianças junto aos professores com o devido agendamento, priorizando as normas sanitárias.

Nesse sentido, para minimizar as dificuldades dos alunos a coordenação da escola tem se preocupado e pensado junto, pois “[...] o sujeito pensante não pode pensar sozinho; não pode pensar sem a coparticipação de outros sujeitos no ato de pensar sobre o objeto. Não há um “penso”, mas um “pensamos”. É o “pensamos” que estabelece o “penso” e não o contrário” (FREIRE, 1983, p. 45). Observamos, baseado nas entrevistas da coordenadora e dos professores, que esse pensar sobre as soluções para superar esse momento atípico de pandemia e as dificuldades de ensino e aprendizagem, realmente está sendo “juntos”. As professoras nos relataram que a rotina de planejamento de aulas e atividades tem sido cumpridas em escala, com auxílio da coordenadora e diretora, que têm dado todo suporte necessário. São realizados encontros com dois professores por vez.

O planejamento, para o professor deve servir como uma ferramenta de auxílio para garantir que a aprendizagem seja realizada. Segundo Freire, o planejamento faz parte da prática docente, e envolve pesquisa, busca e indagação, “[...] implica o compromisso [do educador] com a consciência crítica do educando cuja ‘promoção’ da ingenuidade não se faz automaticamente” (FREIRE, 1996, p. 14).

De nada adianta planejar se não houver a reflexão e a avaliação de que o que foi planejado realmente foi aprendido. Toda essa verificação realizada pela coordenadora junto ao professor, fica sem objetivo se não houver a reflexão de que se o objetivo proposto foi alcançado. O que realmente importa no ato de planejar é saber se as estratégias de ensino foram eficazes para garantir a

aprendizagem do aluno por meio da avaliação não só da aprendizagem, mas do ensino também. A respeito dos conteúdos que devem ser contemplados no planejamento, Backes (2018, p. 45-46) pondera que “do ponto de vista das teorias interculturais/ decoloniais do currículo essa é uma questão que, além de não ter respostas simples, sempre terá respostas provisórias e plurais, dependendo dos contextos e das culturas nos quais os sujeitos estão imersos”.

Vimos, diante das respostas dos professores que durante a pandemia a maior dificuldade na realização das aulas remotas tem sido a internet lenta, via rádio, que nem todos possuem, ou seja, esse método não deu certo nas aldeias. Segundo a Fundação para Inovação da Espanha “[...] nenhum sistema educativo está preparado para universalizar em tempo recorde uma aprendizagem *online* eficaz que responda a uma situação como essa, e muito menos assegurando qualidade e equidade no processo” (ZUBILLAGA; GORTAZAR, 2020, p. 4).

A nossa realidade mostra ser muito diferente dos países europeus que possuem uma boa estrutura quanto ao acesso à internet e às tecnologias da informação. As Secretarias Municipais de Educação não possuem estrutura, em relação às metodologias e plataformas para sustentar um ensino remoto, os professores não possuem a prática essencial para a realização do ensino à distância e os alunos não dispõem computadores ou acesso à internet. E se tudo isso fosse parte de nossa realidade, as escolas indígenas ainda teriam dificuldades devido ao tipo de internet fornecida em suas aldeias. Os professores poderiam gravar as aulas, gravar uma contação de histórias para os alunos, mas a internet via rádio não suporta essas atividades, dessa forma, se viram obrigados a se adaptarem a essa situação causada pela pandemia.

A pandemia afetou subitamente a educação, precarizando o trabalho do professor que tiveram que encontrar soluções rápidas para que o ensino continuasse. Com a suspensão das aulas e o isolamento social, os professores passaram a imprimir atividades para os pais retirá-las na escola. E como alguns pais não estavam indo pegar as atividades na escola, os professores passaram a levar na casa dos alunos. É importante destacar que isso só é possível porque as professoras se disponibilizam e, porque a comunidade é pequena e todos se conhecem. Essa atitude generosa das professoras de entregar as atividades nas casas de seus alunos, nos faz lembrar as palavras de Freire sobre o fato que ensinar exige querer bem o educando, visto que:

[...] como professor [...] preciso estar aberto ao gosto de querer bem, às vezes, à coragem de querer bem aos educandos e à própria prática educativa de que participo. Esta abertura ao querer bem [...] significa [...] a maneira que tenho de autenticamente selar o meu compromisso com os educandos, numa prática específica do ser humano. (FREIRE, 1996, p. 52).

Na visão dos professores, o ensino da forma que está sendo feito, não é o ideal, visto que, muitos pais não entendem o que está sendo solicitado nas atividades e não conseguem orientar seus filhos. Dessa forma, por meio de um olhar crítico a respeito da aprendizagem, os professores propuseram à coordenação receberem na escola os alunos com dificuldades no desenvolvimento da aprendizagem para serem orientados. A proposta foi prontamente aceita pela coordenação e direção desde que os professores fizessem uma escala de atendimento e mantivessem o distanciamento.

Muitas situações de aprendizagem exigem a presença dos professores, pois “o educador já teve ou continua tendo experiência da produção de certos saberes e que estes não podem a eles, os educandos, ser simplesmente transferidos” (FREIRE, 1996, p. 13). O ato de aprender é realizado por partes, por meio de métodos cuidadosamente preparado pelo professor, sendo fundamental a presença dele nesse processo, “pois é pensando criticamente a prática de ontem, que se pode melhorar a próxima prática” (FREIRE, 1996 p. 18). Observamos que os professores não se eximem de sua responsabilidade e procuram formas para suprir as necessidades de seus alunos.

Com relação aos pais, lhes foi perguntado sobre a rotina de ensino em suas casas. Destacamos aqui as respostas do seu Antônio dos Santos Silva, cacique da aldeia Limão Verde, que nos respondeu enquanto pai, sobre suas preocupações quanto às perdas na aprendizagem dos alunos.

*A gente precisa estar acompanhando os estudos das crianças do ensino fundamental e no ensino médio, eu quero dizer aqui que nós estamos tendo bastante dificuldade enquanto comunidade indígena, quando se fala de internet. Quando nós falamos sobre estudar pela internet nós temos que colocar na conta, que isso envolve financeiro. Dinheiro, muitos não têm, não têm condições de colocar internet na casa, muitos estão dependendo do auxílio emergencial. Esse auxílio que foi suspenso e agora volta com uma quantidade de R\$ 300,00, e aí eu pergunto: um pai de família que tem seus filhos na escola, vai pegar esse dinheiro e vai escolher o quê para pagar?*

*Claro que ele vai escolher comprar alimentos para os filhos, ao invés de pagar uma internet para dentro da sua casa. Então nós temos essa grande dificuldade, não é só com ensino fundamental, mas também com o médio. (Entrevista com Cacique Antônio em maio de 2021).*

O senhor Antônio deixa claro que não existe a possibilidade de ter aulas à distância em sua comunidade e fala dos problemas financeiros que impossibilitam o acesso à internet. Os demais pais e mães explicaram que por esse motivo, receberam orientações da professora, para que elas estipulassem horários de estudo para os filhos, que fossem compatíveis com os seus horários, visto que as mães têm suas responsabilidades com a casa e algumas trabalham com o comércio de produtos de suas roças ou em serviço formal dentro, ou fora da aldeia. Olhando a situação do ponto de vista da desigualdade de gênero, se houve uma sobrecarga de trabalho para as mães, imagine para as mães professoras que passaram a conciliar o trabalho na escola com o trabalho doméstico, e as orientações de seus próprios filhos.

As mães foram instruídas a ajudarem os filhos na leitura de textos, na escrita das atividades e tirar dúvidas que seus filhos tenham com relação às atividades. Algumas mães disseram que pegar as atividades na escola é melhor porque muitas não possuem acesso à internet em casa. A pandemia tem mostrado que a exclusão digital é realidade da maioria dos estudantes brasileiros.

Seu Antônio demonstra toda sua preocupação:

*[...] nós vamos ter um atraso na qualidade da educação, no conhecimento desses alunos por esses próximos anos, porque o que a gente vê, é que o professor faz o trabalho e entrega para os alunos e diz: vocês fazem e daqui tal o dia vocês entregam. O trabalho em uma folha para ficar uma semana para ele responder. Isso ele num dia responde, e o resto do tempo? E a matéria ele não vê. Então ele não vai, não vai conseguir aprender se ele não tiver um professor junto com ele. Pai que não tem estudo, mãe que não tem estudo, como é que vai ensinar seus filhos dentro de casa? Como ele vai ajudar os filhos a responder aquilo que ele não sabe? Então isso é um grande problema, uma grande preocupação que a gente tá vivendo hoje na nossa comunidade, na nossa educação. (Entrevista com Cacique Antônio em maio de 2021).*

Todas as mães e pais, participantes da pesquisa, acreditam que o ensino foi extremamente prejudicado, mas preferem que os filhos estejam seguros em casa. As mães relataram que por mais que as atividades sejam feitas com os filhos diariamente para que a aprendizagem não tenha prejuízo, aprender na escola com



os professores, é diferente, pois os professores estudaram para isso, conversam de um jeito diferente com os alunos e, por isso é melhor. No contexto indígena, o ato de aprender é diferente da nossa sociedade fragmenta os conteúdos para ensiná-los separadamente. Para os indígenas aprender é a estruturação de todos os seus saberes dialogados com os saberes ocidentais de forma intercultural.

Na escola indígena, na perspectiva da interculturalidade, o aprender se concretiza com a troca de conhecimentos e saberes e o ensinar são embasados em estratégia, metodologias e pedagogias que se mesclam com as tradicionais, originadas de articulações e negociações elaboradas no decorrer do tempo. Para Walsh (2009, p. 23) pensar de forma intercultural é se preocupar “[...] com a exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmico cognitiva dos grupos e sujeitos racializados; com as práticas – de desumanização e subordinação de conhecimentos – que privilegia alguns sobre outros”. A autora ainda pondera que é preciso:

Entender a interculturalidade como processo e projeto dirigido à construção de modos “outros” do poder, saber, ser e viver permite ir muito além dos pressupostos e manifestações atuais da educação intercultural bilíngue ou da filosofia intercultural. (WALSH, 2009, p. 23-24).

Percebemos que há uma grande vontade de pais e professores indígenas, em construir processos formadores de afirmação de suas identidades e cultura em suas escolas e os caminhos para essa construção têm sido as traduções, as hibridizações, as negociações por meio da interculturalidade crítica, apontada por Walsh, que se tornou uma estratégia de resistência.

A preocupação com o déficit na aprendizagem de seus filhos é retratada nas palavras do seu Antônio:

*O ensino fundamental é a base o princípio de uma criança, aí nós falamos no ensino médio que é a porta da faculdade Será que eles vão ter conhecimento ter condições de entrar numa faculdade com o conhecimento da forma que está sendo feito? A gente fica preocupado porque nosso sonho é que nossos filhos estejam dentro de uma faculdade fazendo uma graduação, fazendo mestrado, um doutorado, esse é o desejo dos pais, mas quando a gente olha esse momento tão difícil, momento em que não tem aula ..., isso nos traz uma grande preocupação. Não é uma crítica aos professores, é um momento diferente. Que minha fala seja uma contribuição para que os governantes vejam, o que está acontecendo dentro das aldeias, uma*

*forma de nos ajudar, ajudar as escolas do nosso município para que nossos alunos não fique nesse um ano e meio parados sem que eles não sabem nada. (Entrevista com Cacique Antônio em maio de 2021).*

Seu Antônio fala da importância da educação para os alunos indígenas, e o sonho de ver seus filhos frequentarem a faculdade, pois o domínio da língua e códigos da sociedade envolvente os ajudam na reivindicação de seus direitos e a assumirem seus lugares de direito dentro de suas comunidades. De acordo com Backes (2008, p. 15):

Quando os sujeitos frequentam o ambiente universitário, quando este ambiente passa a fazer parte do seu universo social e cultural, estes passam a ter mais força para reivindicar direitos, questionar atitudes discriminatórias, desconstruir o mito da democracia racial, construindo uma identidade cultural/racial/étnica de forma a se verem e serem vistos pelos outros como uma identidade legítima, que não pode ser usada para justificar a dominação e a exploração econômica como se fez e se faz no Brasil desde os tempos da colonização.

O que pudemos observar, por meio das respostas dos segmentos da comunidade escolar que as dificuldades da coordenação e direção em relação à tecnologia e ao acesso à internet procedem com a realidade de outras aldeias da região, e as dificuldades dos professores são as mesmas que das mães e pais que ficam com os filhos em casa e se desdobram para ensiná-los. Devido não ter e não saber usar as tecnologias da comunicação e informação nesse contexto, os mesmos se adaptaram e entregaram as tarefas impressas aos responsáveis pelos alunos, como não tivemos acesso às tarefas não conseguimos avaliar de que maneira o conteúdo está sendo ensinado, ou quais conteúdos estão sendo trabalhados pelos professores.

O que sabemos é que os professores indígenas procuram trabalhar de forma decolonial, para “[...] desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade [...] que mantêm padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização” (WALSH, 2009, p. 24). Dessa forma, procuram novas práticas e estratégias de intervir intelectualmente por meio de seus saberes ancestrais valorizando sua cultura e história para ler o mundo de forma crítica e assim atuar nele, pois “[...] a partir das relações que estabelece com seu mundo, o homem, criando, recriando, decidindo, dinamiza este mundo. Contribui com algo do qual ele é autor. Por este fato cria cultura” (FREIRE, 1979, p. 21).

O fato é que a pandemia modificou toda a estrutura, mudou o cotidiano de todos, seja na cidade, no campo ou na aldeia e desvelou a desigualdade de acesso aos bens e serviços, assim como evidenciou a vulnerabilidade das Redes Públicas de Ensino (OLIVEIRA, 2020).

Segundo uma pesquisa desenvolvida pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), 58% dos brasileiros acessam a internet exclusivamente através de celulares, dentre esses, 65% são negros. A exclusão digital é predominante em regiões pobres como no Nordeste, onde 35% dos lares não usam internet, assim como, no Brasil 45% das famílias que recebem até um salário mínimo, também não acessam à internet (MARI, 2020).

Em entrevista a Mari (2020), Alexandre Barbosa, gerente do Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da sociedade da Informação (Cetic.br), pondera que:

A falta de acesso à internet e o uso exclusivamente por celular, especialmente nas classes D e E, evidenciam as desigualdades digitais presentes no país, e apresentam desafios relevantes para a efetividade das políticas públicas de enfrentamento da pandemia. [...] A população infantil em idade escolar nas famílias vulneráveis e sem acesso à internet também é muito afetada neste período de isolamento social. A pandemia revela de forma clara as desigualdades no Brasil. (MARI, 2020, p. 1).

Ainda segundo Mari (2020), a pesquisa mostra um declínio da presença de computadores nos lares brasileiros nos últimos quatro anos e em 95% dos domicílios mais ricos possuem algum tipo de computador. O Computador está presente em apenas 44% dos domicílios de classe C e 14% dos domicílios de classes D e E.

Toda essa desigualdade digital, em tempos de pandemia, onde os estudantes necessitam de acesso à tecnologia, tem gerado a desigualdade epistemológica. Segundo o Marco Civil da Internet (Lei 12.965/2014), em seu art. 4 fica estabelecido:

- I- do direito de acesso à internet a todos;
- II- do acesso à informação, ao conhecimento e à participação na vida cultural e na condução dos assuntos públicos;
- III- da inovação e do fomento à ampla difusão de novas tecnologias e modelos de uso e acesso; e
- IV- da adesão a padrões tecnológicos abertos que permitam a comunicação, a acessibilidade e a interoperabilidade entre aplicações e bases de dados. (BRASIL, 2014, s.p.).

Infelizmente a internet aberta com todos tendo acesso, é uma realidade que está longe de ser alcançada. Essa dura realidade em relação ao acesso ao mundo digital, foi escancarada pela pandemia, mostrando a quantidade de pessoas, professores e alunos que ficaram às margens, confinados em suas casas, no abismo das desigualdades.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

De acordo com as entrevistas com a direção, coordenação, docentes e pais da escola indígena, verificamos que os mesmos tiveram um grande desafio no enfrentamento de uma realidade diferenciada ocasionada pela pandemia da Covid-19. Estados e municípios propuseram que as escolas e os professores desenvolvessem atividades remotas, mas esqueceram a verdadeira realidade de muitas escolas que se localizam em zonas rurais como, por exemplo, as escolas indígenas.

O tipo de internet oferecida pelos Estados e Municípios às suas escolas em zonas rurais não oferece suporte para o desenvolvimento de aulas/vídeos por serem extremamente lentas. A segunda situação que impediu o desenvolvimento desse tipo de aula foi o fato de que nem todos os professores e alunos possuem computador ou internet em suas casas, ou celulares.

Diante do cenário exposto nesse artigo, podemos considerar que os problemas educacionais não são responsabilidade da crise gerada pela covid-19. Os problemas da educação são gerados por políticas que reduzem o financiamento e investimento. Entretanto, a pandemia visibilizou, escancarou as deficiências que as escolas possuem e isso deve ser visto como uma forma de somar esforços para mudança de realidade.

Assim como as relações e interações sofreram mudanças, o processo de ensino e aprendizagem também mudaram. Percebemos a grande diferença e distância existente, em relação aos investimentos educacionais e tecnológicos, entre ricos e pobres, brancos e pretos, cidades do interior e capitais, escolas urbanas e rurais.

O medo, os desafios e a insegurança em relação ao processo de ensino e aprendizagem com as tecnologias de ensino, foram evidentes nas entrevistas com os professores. Nesse momento de pandemia, vimos nas escolas indígenas a busca

de soluções por meio da coletividade, pensando juntos as soluções, mesmo não sendo o ideal nem para professores, nem para alunos.

Podemos concluir que é de grande relevância ter a inserção de tecnologia nas escolas indígenas, para que o ensino voltado aos alunos e professores em formação, possa ser, não só de melhor qualidade, mas também uma forma de oferecer a oportunidade de aprendizagem dos novos modelos tecnológicos.

Não sabemos por quanto tempo ainda viveremos dessa forma, ou se haverá outras pandemias, mas que essa radiografia do sucateamento da educação exponha a falta de compromisso dos governos com a educação de qualidade nos confins desse Brasil.

## **REFERÊNCIAS**

AGUIAR, M. A. S. Impactos da Pandemia da Covid-19 na Educação brasileira e seus reflexos nas políticas e orientações curriculares. *Revista de Estudos Curriculares*, Cidade de Braga, v. 11, n. 1, p. 24-45, 2020. [Associação Portuguesa de Estudos Curriculares (APECB)].

BACKES, J. L.; PAVAN, R. A desconstrução das narrativas curriculares excludentes: um desafio para a formação de professores. In: M. V. Rodríguez; M. L. P. Almeida (Org.). *Políticas educacionais e formação de professores em tempos de globalização*. Brasília: Líber, 2008.

BACKES, J. L.; PAVAN, R. A construção de pedagogias decoloniais nos currículos das escolas indígenas. *EccoS*, São Paulo, n. 45, p. 41-58, jan./abr. 2018.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BRASIL. *Lei n. 12.965*, de 23 de abril de 2014. *Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil*. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, DF, 2014.

CAMARGO, D. M. P.; ALBUQUERQUE, J. G. Projeto pedagógico xavante: tensões e rupturas na intensidade da construção curricular. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 23, n. 61, p. 338-66, dez. 2003.

SCHUELER, Paulo. O que é uma pandemia. *Fiocruz*, Notícias e Artigos, Rio de Janeiro, jul. 2020. Disponível em: <https://www.bio.fiocruz.br/index.php/br/noticias/1763-o-que-e-uma-pandemia>. Acesso em: 15 out. 2020.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* Tradução de Rosisca D. de Oliveira. 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Tradução de Kátia de Mello e Silva, revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FRIEDMAN, Susan Stanford. O “Falar da fronteira”, hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [s.l.], n. 61, 2001.

FUNASA, Fundação Nacional de Saúde. *Relatório de Gestão 2011*. Disponível em: < [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br) >. Acessado em: 06 jun. 2021.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-9, maio/jun. 1995.

GONZAGA, A. M. A pesquisa em educação: um desenho metodológico centrado na abordagem qualitativa. In: PIMENTA, S. G.; GHEDIN, E.; FRANCO, M. A. S. (Org.). *Pesquisa em educação: alternativas investigativas com objetos complexos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

LACLAU, E. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

LIBÂNEO, J. C. *Didática*. 21. reimp. São Paulo: Cortez, 1994.

LUDKE, M.; ANDRÉ, E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MARI, A. Negros e pobres sofrem com exclusão digital durante a pandemia. *Forbes*, Brasil, Forbes Tech, São Paulo, 27 maio 2020. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-tech/2020/05/negros-e-pobres-sofrem-com-exclusao-digital-durante-a-pandemia/> . Acesso em: 3 ago. 2021.

MEYER, D. E.; PARÁISO, M. A. (Org.). *Metodologias de pesquisa pós-crítica em educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

OLIVEIRA, F. L. Educação transformada em EAD durante a pandemia: quem é que está por trás dessa ação? In: AUGUSTO, C. B.; SANTOS, R. D. *Pandemias e pandemônio no Brasil*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020. p. 247-60.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 342-86, verão/outono 2000.

SENHORAS, E. M. Coronavirus e educação: análise dos impactos assimétricos. Boletim de Conjuntura. *Revista Boca*, Boa Vista, ano II, v. 2, n. 5, p. 128-36, 2020.

THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

ZUBILLAGA, A.; GORTAZAR, L. *Covid-19 y Educación: problemas, respuestas y escenarios*. Documento técnico de análisis de la situación educativa derivada de la emergencia sanitaria. Madrid: Cotec, 2020.

### **Sobre as autoras:**

**Cibele Francelino Fialho:** Indígena Terena. Acadêmica do curso de Pedagogia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, em Aquidauana, MS. **E-mail:** cibelesfrancelinofialho231@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-3604-4489>

**Aparecida de Sousa dos Santos:** Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Especializada em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelo Centro Universitário Internacional (UNITER), em Relações Étnico-Raciais, Gênero e Diferenças no Contexto do Ensino da História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), e em Educação Especial e Inclusiva com Ênfase em Deficiências pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI). Graduada em Pedagogia pela Associação Novaandradinense de Educação e Cultura (ANAEC). Professora voluntária na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), em Aquidauana, MS. **E-mail:** aparecidapolini@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9808-510X>

**Elisângela Castedo Maria do Nascimento:** Doutora em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Mestre em Ensino de Ciências com área de concentração em Educação Ambiental (na área Indígena) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Responsável pelo educativo do Arquivo Público Estadual –

Fundação de Cultura de Mato Grosso do Sul (FCMS), Campo Grande, MS. **E-mail:** ecmcurso@yahoo.com.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8448-3315>

Recebido em 29 de maio de 2021

Aprovado para publicação em 13 de agosto de 2021



# **História Ambiental no Alto Solimões, Amazonas: construções e (re)construções em comunidades indígenas e ribeirinhas a partir da dinâmica da vida e do trabalho**

*Environmental History in Alto Solimões, Amazonas: constructions and (re)constructions in indigenous and riverside communities from the dynamics of life and work*

Marcileia Lopes<sup>1</sup>

Hiroshi Noda<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.765>

**Resumo:** O presente artigo é parte do trabalho de tese de doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia e descreve o processo de construção e reconstrução histórica, ambiental, econômica, cultural e social de comunidades indígenas e ribeirinhas Amazônicas. Apresenta ainda, o saber destas comunidades como sustentáculo do manejo dos bens comuns e do sistema ambiental, apreendido em um passado vivenciado através das gerações, assim como na dinâmica da vida e do trabalho. A base metodológica utilizada foi a complexidade sistêmica e o estudo de múltiplos casos, complementada por diversas técnicas de análise e instrumentos de coleta de dados, dentre elas: observação direta do cotidiano, reuniões, oficinas, entrevistas, registro fotográfico e gravação de áudios, trilhas culturais, mapas mentais, grupos focais e diários de campo. Os casos escolhidos foram as comunidades indígena de Nova Aliança e ribeirinha de São José, localizadas no município de Benjamin Constant, região do Alto Rio Solimões, Amazonas, Brasil. Os levantamentos e as análises dos dados coletados em campo evidenciaram que nas duas comunidades, relações de parentesco, reciprocidade, topofilia, uso do solo, a cultura, os bens comuns e o sistema ambiental como um todo, são os princípios que norteiam o modo de vida e o cotidiano de trabalho dos indígenas de Nova Aliança e dos ribeirinhos de São José, desde sua origem. E é por meio deles que os moradores destas comunidades vêm construindo, transformando e expressando as suas relações sociais e suas ações, frente às emergências que surgem.

**Palavras-chave:** Amazônia; conservação; sustentabilidade; populações tradicionais.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil.

<sup>2</sup> Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, Amazonas, Brasil.

**Abstract:** This article is part of the doctoral thesis work in Environmental Sciences and Sustainability in the Amazon and describes the process of historical, environmental, economic, cultural and social construction and reconstruction of Indigenous and Riverside Amazonian communities. It also presents the knowledge of these communities as a support for the management of common goods and the environmental system, seized in a past experienced through the generations, as well as in the dynamics of life and work. The methodological basis used was systemic complexity and the study of multiple cases, complemented by several analysis techniques and data collection instruments, among them: direct observation of daily life, meetings, workshops, interviews, photographic recording and recording of audios, cultural trails, mental maps, focus groups and field diaries. The cases chosen were the indigenous communities of Nova Aliança and São José River, located in the municipality of Benjamin Constant, Upper Solimões River region, Amazonas, Brazil. The surveys and analyses of the data collected in the field showed that in the two communities, relationships of kinship, reciprocity, topophilia, land use, culture, common goods and the environmental system as a whole, are the principles that guide the way of life and daily work of the indigenous peoples of Nova Aliança and the riverside of São José. It is through them that the residents of these communities build, transform, express their social relationships and their actions in the face of the emergencies that arise.

**Keywords:** Amazon; conservation; sustainability; traditional populations.

## 1 INTRODUÇÃO

O processo histórico de formação das comunidades São José (ribeirinha) e Nova Aliança (indígena) é ao mesmo tempo semelhante ao de outras comunidades amazônicas, assim como, possui peculiaridades distintas no que diz respeito ao ambiente em que estão inseridos e seus processos culturais. Em um contexto geral seria quase impossível contar ou descrever a história destas comunidades sem mencionarmos a sua correlação com o sistema ambiental, visto que, as construções e reconstruções ocorridas ao longo do tempo, são resultantes da interface entre os sujeitos e os seus respectivos ambientes físicos (MAUCH; ROBIN, 2014), pois como já dizia Braudel (1995), a história é o homem e tudo mais.

De acordo com Maturana e Varela (2011), constrói-se o mundo em que se vive ao longo da vida, que por sua vez, também nos constrói no decorrer do tempo. Por mais que ocorram transformações, os sujeitos seguem sobrevivendo e conduzindo suas vidas com o conhecimento resultante das estratégias desenvolvidas frente às emergências que vão surgindo no seu dia a dia, que possam interferir

em suas tarefas cotidianas. Logo, esse conhecimento, tem relação direta com os saberes tradicionais dessas sociedades humanas, sendo reproduções do meio no qual foram produzidos trazendo importantes contribuições para a compreensão dos processos de conservação ambiental.

Os saberes são oriundos da vivência do cotidiano de vida das populações em sociedade. Na maioria das vezes, esses saberes são os resultados das interações com o sistema ambiental, o que permite a conservação entre ambos (DIEGUES; ARRUDA, 2001). Desta forma, nas sociedades humanas amazônicas do Alto Solimões, os saberes são traduzidos em estratégias. Essas estratégias não são produzidas apenas a partir do ambiente ou das limitações geográficas, mas também, das formas de configuração das relações sociais, de suas racionalidades intencionais e de seus objetivos de produção material e social, pois é na vivência da sazonalidade que os moradores destas comunidades, mostram suas habilidades de adaptação, organizando-se e reorganizando-se durante todo o ano devido aos processos de enchente, cheia, vazante e seca dos rios (DIEGUES, 2002).

Em suma, o princípio da construção ambiental histórica nestas comunidades conserva-se no saber dos agricultores familiares indígenas e não indígenas, estando associado à importância do ambiente e do lugar na vida dos moradores, refletindo de forma significativa nos processos de conservação e sustentabilidade gerados.

## **2 IDENTIDADE CULTURAL FRONTEIRIÇA**

Em lugares como o Alto Solimões, os saberes são traduzidos em estratégias. Essas estratégias não são produzidas apenas a partir do ambiente ou das limitações geográficas, mas também, das formas de configuração das relações sociais, de suas racionalidades intencionais e de seus objetivos de produção material e social, pois é na vivência da sazonalidade que as sociedades humanas que ali habitam, mostram suas habilidades de adaptação, organizando-se e reorganizando-se durante todo o ano devido aos processos de enchente, cheia, vazante e seca dos rios. São sujeitos desenvolvendo estratégias oriundas de um saber transmitido geracionalmente, evidenciando inúmeras expressões de sua cultura, reinventando sua própria existência (MORIN, 2005; DIEGUES, 2002).

Desta forma, podemos considerar que a partir dos saberes e das estratégias, as sociedades humanas do Alto Rio Solimões convergem para uma vida em

“equilíbrio”<sup>3</sup>, resultando naturalmente na conservação daquele sistema ambiental. Sistema este, complexo, compreendendo os ciclos biogeoquímicos da floresta, os fluxos de energia, os processos de sucessão, a sazonalidade e a produção de alimentos dentro de uma miscelânea de formas de manejo do ambiente.

Esses saberes e estratégias mencionados acima e de acordo com Noda *et al.* (2012) estão diretamente ligados aos processos culturais de adaptabilidade e ancestralidade para a permanência dos “recursos” em disponibilidade às atuais e futuras gerações. Portanto, as sociedades humanas amazônicas, não se restringem ao desenvolvimento de apenas uma estratégia produtiva, exercem seus saberes nas mais variadas estratégias, exigindo o saber construído de acordo com o pulso das águas e demais particularidades dos componentes do sistema ambiental em que vivem.

Toda essa complexidade vivenciada, produzida e reproduzida por essas sociedades é influenciada diretamente pelos processos de trocas e interfaces culturais e pelo fato de estarem localizadas em região de fronteira. Com isso, a visualização da multiculturalidade ou até mesmo da pluriculturalidade nos arranjos estruturais, sociais e culturais, se tornam evidentes.

O livre trânsito e a circularidade humana expõem a inexistência para essas sociedades de uma barreira geopolítica. As trocas, incorporações e reconstruções socioculturais ocorrem de forma independente e dinâmica. As diferenças sociológicas e antropológicas se interconectam formando um híbrido, porém não isento de tudo que outrora foi construído. É como se fossem uma só sociedade e ao mesmo tempo várias, onde no meio de atividades e costumes, entrelaçam-se e vão se entrelaçando na construção das relações entre os povos e suas identidades.

No sistema ambiental acessado por essas sociedades fronteiriças, a “identidade” já não é tão satisfatória para ser pensada em sua forma original, pois se baseia na dinamicidade e se constrói nas relações. Na realidade são pontos de apego transitórios, que vão originando “múltiplas identidades” (HALL, 1997).

Hall afirma que a identidade é construída por meio das “diferenças” e não fora delas, e toda identidade, só se estabelece em relação com o outro, ou seja, a identidade é um olhar sobre si mesmo, a partir da minha visão do outro.

---

<sup>3</sup> Equilíbrio: no sentido de harmonia a partir dos aportes de Edgar Morin.

Para Bauman (2012) a identidade tem relação com o ser humano e suas necessidades. A identidade “pessoal” confere significado ao “eu”. A identidade “social” garante esse significado e, além disso, permite que se fale de um “nós” em que o “eu”, precário e inseguro, possa se abrigar, descansar em segurança e até se livrar de suas ansiedades. O “nós” feito de inclusão, aceitação e confirmação é o domínio da segurança gratificante, desligada do apavorante deserto de um “lá fora” habitado por “eles”.

Se de acordo com Stuart Hall (1997) a identidade é construída a partir das diferenças, podemos pressupor então, que não existe a representação de uma só identidade, mas sim a evidência de “pluridentidades”, com várias origens.

Bauman (2012) ainda complementa essa ideia de “pluridentidades” afirmando que em um mundo fluído, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida é extremamente arriscado.

As identidades são marcadas por meio das diferenças. Elas não são opostas. Elas dependem uma da outra. E juntas formam um sistema classificatório imbuído de sentidos e significados que dão origem a “cultura” de determinada sociedade (WOODWARD, 2000). Semprini (1999, p. 11) diz que “A diferença é antes de tudo uma realidade concreta, um processo humano e social, que os homens empregam em suas práticas cotidianas e encontra-se inserida no processo histórico”. É o multiculturalismo que vai aprofundar as tensões geradas pela diferença e propor a abordagem de questões relativas à capacidade de integração das diferenças no sistema social.

Portanto, a miscigenação cultural, ou o multiculturalismo ou até mesmo o pluriculturalismo (NODA, 2016) em áreas de tríplice fronteira podem influenciar na construção dessas identidades, nas diferenças, no saber, na percepção, na atribuição de valor ao sistema ambiental e estratégias de conservação das sociedades humanas que habitam a região do Alto Solimões.

### **3 O LUGAR – ALTO SOLIMÕES, BENJAMIN CONSTANT E AS COMUNIDADES ESTUDADAS**

A região do Alto Solimões, desde o século XVII, sempre esteve no centro das disputas pela conquista da Amazônia. Esse processo se deu inicialmente entre os impérios coloniais (Portugal e Espanha) e depois entre os novos Estados Nacionais: Brasil-Peru-Colômbia. O Alto Solimões teve sua história marcada pelo

estabelecimento de várias missões católicas, objetivando a catequização e a exploração da mão de obra indígena da região. Para alcançar estes objetivos, em 1750, o padre jesuíta Manoel dos Santos fundou na foz do rio Javari, a missão de São José de Javari, que compreende hoje os municípios de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga (ATAÍDE, 2017; BRAULIO, 2017).

Nesse período, a população residente no Alto Solimões, era em sua maioria composta de indígenas de várias etnias. Dentre elas destacavam-se os Omáguas<sup>4</sup>, os Kambebas<sup>5</sup>, os Tikunas<sup>6</sup> e os Kokamas<sup>7</sup>. Os indígenas eram a força de trabalho para a extração dos produtos da floresta, assim como, eram em si, a própria mercadoria, resultante de um processo escravagista e de catequização exercido tanto pelos sertanistas, quanto pelos missionários durante a colonização (SOUZA; OLIVEIRA, 2015).

Com as constantes perseguições aos índios, o Alto Solimões ficou despojado, visto que os sobreviventes indígenas, fugiam ou migravam para outros lugares. Desta forma então, a carência de mão de obra necessária ao processo de exploração da seringa nativa nos ciclos da borracha, foi suprida por uma população nordestina que se aventurava ao Alto Solimões em busca de riquezas, fazendo surgir assim, as figuras do patrão, do regatão e do seringalista. Nessa mesma época, no seringal chamado ESPERANÇA, ocupado principalmente por descendentes dos Omáguas, foi nascendo Benjamin Constant. A cada ano, novos moradores chegavam a Esperança e após a Proclamação da República (1889), o governo do Amazonas, antevendo o aumento da arrecadação do Estado, criou o município de Benjamin Constant em 1898 (ATAÍDE, 2017).

O município de Benjamin Constant está inserido na mesorregião do Sudoeste do Estado do Amazonas, microrregião do Alto Rio Solimões, compreendendo

<sup>4</sup> Omáguas: também chamados de “cabeça-chata”, habitantes do Alto Solimões que foram dizimados durante a ocupação do território Amazônico (ATAÍDE, 2017).

<sup>5</sup> Kambebas: etnia indígena que habita principalmente a região do Médio e Alto Solimões, assim como no Baixo Rio Negro (ISA, 2018).

<sup>6</sup> Tikunas: configuram o povo indígena mais numeroso na Amazônia brasileira. São encontrados em seis municípios do Alto Solimões: Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. Sua população está distribuída em mais de 20 Terras Indígenas (ISA, 2018).

<sup>7</sup> Kokamas: habitantes do Solimões, distribuídos principalmente nos municípios de Tabatinga, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Fonte Boa, Tefé e Jutai (ISA, 2018).

Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutai e Fonte Boa, situados na tríplice fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia. A cidade localiza-se na margem direita do Rio Javari, coordenadas Geográficas (projeção UTM, WGS84, Zona 19: 04°22'22.5" – SE 070°01'44.1" – W). O município faz fronteira ao Norte com Tabatinga e com o Peru. Ao Sul com os municípios de Eirunepé e Ipixuna. Ao Leste com São Paulo de Olivença e Jutai e a Oeste com Atalaia do Norte.

Em linha reta, a cidade de Benjamin Constant, está distante 1.116 km da capital do Estado do Amazonas (Manaus). O acesso é somente por via aérea ou fluvial. Aéreo pela cidade de Tabatinga, e a partir de Tabatinga, o deslocamento é realizado por meio de embarcações pequenas (lanchas) que levam em torno de 30 minutos de viagem até Benjamin Constant. De barco, o percurso de ida e volta para a capital do Estado do Amazonas, Manaus, é realizado por embarcações grandes denominadas de “*recreio*”, transportando a população, assim como, a maior parte dos produtos para a comercialização<sup>8</sup>.

De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2018, a população estimada do município é de 42.020 habitantes, sendo que aproximadamente 60% destes habitantes residem na zona urbana e 40% na zona rural. A identidade regional da população do município é marcada pela diversidade ambiental, cultural, étnica e de convivência entre nacionalidades. O livre trânsito e a circularidade humana nessa região de tríplice fronteira evidenciam a inexistência para essas sociedades de uma barreira geopolítica. Para os não indígenas, a fronteira Brasil-Colômbia-Peru, praticamente não existe, e para os indígenas ela é completamente ausente.

Benjamin Constant, segundo o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM – agência local), possui sessenta e quatro (64) comunidades rurais, das quais trinta e oito (38) são ribeirinhas e vinte (26) são indígenas<sup>9</sup>, porém, novas comunidades vão surgindo ou comunidades antigas vão se dividindo devido a conflitos e emergências, tornando esse número bem maior. O município possui nove (09) Terras Indígenas, sendo

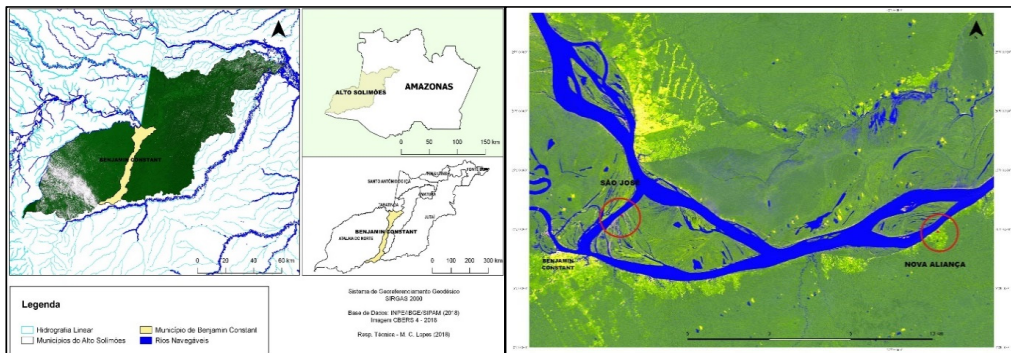
<sup>8</sup> Comunicação pessoal obtida em consulta no Porto de Benjamin Constant, dia 18/06/2018 durante os levantamentos de campo.

<sup>9</sup> Comunicação pessoal obtida em consulta ao IDAM de Benjamin Constant no dia 20/09/2018.

sete (07) delas homologadas e registradas no CRI/SPU: Bom Intento, Lauro Sodré, São Leopoldo, Tikuna de Santo Antônio, Tikuna de Feijoa, Tikuna Porto Espiritual, Vale do Javari. E duas em processo de homologação, onde já foram declarados os limites da área: Sururuá e Guanabara (ISA, 2018).

No universo das comunidades rurais existentes no município de Benjamin Constant, foram selecionadas duas para o desenvolvimento deste estudo. Uma delas habitada por agricultores familiares ribeirinhos, denominada de São José, na Ilha do Aramaçá, em área de várzea, distante cerca de 9 km de Benjamin Constant e a outra, a comunidade indígena Cocama de Nova Aliança, em área de terra firme, distante cerca de 47 km de Benjamin Constant (Figura 1).

Figura 1 – Representação cartográfica da região do Alto Solimões, do município de Benjamin Constant, AM, e das comunidades estudadas



Fonte: Elaborado por Lopes, M. C. (2018).

Por se tratar de um estudo envolvendo os seres humanos residentes nestas duas comunidades, apesar do não recolhimento de material genético, o projeto e os instrumentos de coleta de dados foram submetidos ao Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas (CEP/UFAM), sob o processo CAAE nº 83576018.0.0000.5020, sendo aprovado em 03 de abril de 2018, de acordo com o parecer consubstanciado do CEP n. 2.577.000.



## **4 O PULSO DAS ÁGUAS NAS CONSTRUÇÕES E (RE)CONSTRUÇÕES EM SÃO JOSÉ**

A história ambiental e social da comunidade São José orientou-se de acordo com a dinâmica do extrativismo como atividade organizadora da economia do Alto Solimões. O processo de ocupação das terras de São José é bem similar, ao ocorrido em toda a Amazônia. A comunidade tem sua origem na posse de terras devolutas da União, em sua grande maioria por nordestinos. Essas pessoas chegaram no Amazonas para exercer sua força produtiva exclusivamente nos seringais no Vale do Javari, na extração do látex. Para eles, a imigração para a Amazônia, apontava como uma esperança na melhoria das suas situações econômicas, porém com o declínio do ciclo da borracha, não tiveram condições de retornar às suas localidades, buscando assim, um pedaço de “chão” para tirar seu sustento e abrigar sua família. O relato dos moradores mais antigos da comunidade corrobora a história registrada nos órgãos municipais de Benjamin Constant e a contada nos livros de histórias:

*Segundo as informações dos meus avós, quando o meu avô chegou aqui foi em 1910. Ele, como os outros imigrantes nordestinos, vieram imigrar a borracha no Vale do Javari, mas não se deram bem e vieram para cá. Não só o meu avô, como outras pessoas ficaram e não tiveram mais como retornar para as suas cidades de origem, meu avô foi um que não teve mais comunicação com os parentes e terminou falecendo aqui. Assim como ele do Nordeste (meu avô), foram chegando paraenses, maranhenses, piauí, ceará, da Paraíba. Tudo nós tivemos pessoas aqui na nossa comunidade. Foram pessoas que vieram migrar a borracha, que na época aqui o vale do Javari era muito visto lá pra fora. A borracha era o ouro que existia na época, daí eles vieram, mas não tiveram sorte. (J.L.F. 62 anos, comunidade São José).*

A construção histórica da comunidade São José baseia-se ainda, no entrelaçamento cultural com a união dos nordestinos e indígenas que habitavam na região do Alto Solimões. Indígenas estes não somente de nacionalidade brasileira, mas também, colombianos e peruanos, conforme relatam alguns moradores: “Meu avô paterno veio do Ceará para o Vale do Javari e se juntou com uma índia peruana. Por isso eu hoje falo que eu tenho descendência indígena. Não vou tirar minha origem. Negar de maneira alguma” (J.L.F. 62 anos, comunidade São José). Portanto, a origem da comunidade tem como base humana e social, o multiculturalismo, que conseqüentemente influencia recursivamente na construção e

(re)construção das relações com o sistema ambiental, nos processos de conservação, na utilização e atribuição de valor aos bens comuns existentes.

Na atualidade, a Comunidade São José, pertence ao Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) denominado Ilha do Aramaçá. A área de 10.781ha foi destinada para fins de reforma agrária pela Portaria nº 176/INCRA no ano de 1984. Após 13 anos, toda a extensão da ilha foi convertida em assentamento, de acordo com a Portaria nº 60, de 29 de novembro de 2007. O projeto agroextrativista Ilha do Aramaçá abrange 13 comunidades, sendo elas: Cristo Rei, Santa Luzia, São José, São Gabriel, Esperança do Solimões, Pesqueira, Santa Maria, São Miguel, Novo Lugar, São Raimundo, São Raimundo II, São Raimundo III e Bom Sítio.

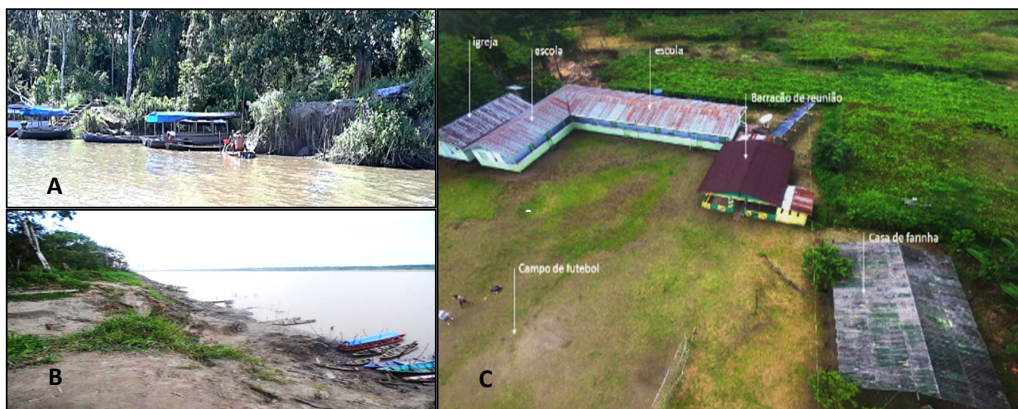
São José está localizada na porção noroeste da Ilha do Aramaçá, margem direita do rio Solimões, com coordenadas geográficas de 04°19'47,19" latitude sul e 69°57'30,78" longitude oeste, ocupando área de ecossistema de várzea, distante 9,1km em linha reta de Benjamin Constant e 10,9 km de Tabatinga. A proximidade com a sede do município de Benjamin Constant estabelece uma dinâmica diferenciada de escoamento de produtos e aquisição de suprimentos.

A Comunidade é considerada pelos moradores da Ilha do Aramaçá como a mais antiga da localidade, juntamente com as comunidades Cristo Rei e São Raimundo. Até a década de 1970 apresentava a disposição dos terrenos no sentido nordeste/sudoeste, com as frentes posicionadas a noroeste e voltadas para o rio [...]. Entretanto, as cheias com níveis acima do normal tornaram-se cada vez mais frequentes, intensificando o processo de erosão fluvial sobre a ilha e contribuindo com o fenômeno conhecido por "terras caídas" (MARTINS, 2016). Os agricultores relatam essa situação vivenciada e percebem a influência na sua dinâmica de vida: *"Antes a gente morava mais perto do rio. A força da água era mais forte [...]. E o terreno caiu. Para chegar nesse terreno que estou, eram quatro terrenos. Mas agora moro no terreno do compadre"* (C. S, 58 anos, comunidade São José).

O desbarrancamento implica em consequências sociais que transformam o cotidiano dos agricultores familiares de São José. A perda de propriedade causada pelo recuo das margens, traz consigo a necessidade do desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e uma série de novos acoplamentos necessários à manutenção de suas formas de vida e de trabalho (CARVALHO, 2006).

O acesso à Comunidade se dá pelo Rio Solimões, que baliza e conduz a vida cotidiana, assim como as atividades de trabalho, por meio do pulso de suas águas. Esse pulso das águas configura-se pelas flutuações hídricas, inundações e drenagens periódicas do rio, possibilitando o surgimento das áreas de várzea, a partir da deposição de terras e das transformações a cada período sazonal (JUNK *et al.*, 2000; Figura 2).

Figura 2 – Representação fotográfica da comunidade ribeirinha de São José. A. e B. Entrada no período da enchente e da seca; C. Centro da comunidade



Fonte: **A** e **B** (Lopes, M.C., 2017; 2019), **C** (Souza, D. C., 2017, adaptado por Lopes, M.C., 2018).

Na Comunidade São José, esse pulsar das águas tem relação com o regime hidrológico do rio, onde são distintos quatro períodos fluviais denominados: enchente, cheia, vazante e seca. Os agricultores utilizam variações de terminologias para esses períodos. Na extrema cheia, o termo utilizado é “alagação” e nos períodos de vazante e enchente a nomenclatura mais usualmente utilizada é “descida” e “subida” das águas, respectivamente. O que varia geralmente, com relação a influência da sazonalidade, são os meses de início e término de cada período, assim como sua duração e intensidade.

Essa sazonalidade por influência dos processos de subidas e descidas das águas afeta diretamente a normalidade das produções dos agroecossistemas familiares. Os processos de organização das atividades agrícolas, a quantidade e a diversidade das espécies a serem plantadas depende da intensidade e do tempo das cheias e das secas. Diante do viver e trabalhar sob o “comando” desse pulso

das águas, emerge frequentemente nos agricultores de São José, a necessidade de lançar mão do saber, acumulado na prática da convivência com o sistema ambiental ali existente, e expressado por meio de técnicas, procedimentos, métodos e escolhas que permitem a conservação econômica, social e ambiental da comunidade e das famílias.

Apesar de viverem essas variações das águas anualmente, os agricultores percebem as diferenças quanto a intensidade, duração e influência. Secas e cheias alteram o cotidiano dos moradores da Comunidade São José e em suas memórias são vívidos os anos mais “extremos”.

*Esse ano (2017) a seca tá muito forte, olhe os bancos de areia no meio do Solimões. Quem vem para a ilha nunca aparecia praia no lado esquerdo, mas esse ano apareceu praia nos dois lados [...] Nossas águas estão sumindo e eu acho que é por causa da natureza. A gente fica tirando as árvores. (J. L. F., 62 anos, comunidade São José).*

*A cheia de 2015 trouxe uns 50 cm de aterro. Ainda agora é areia e o solo não está pronto para plantio. Só depois de 3 anos. [...] O aterro matou muitas plantas, o buriti, o açaí. O aterro cobre muito as raízes e as plantas morre. (M. I. C. R., 57 anos, comunidade São José).*

Essas experiências vivenciadas nas transformações promovidas pelo pulso das águas constituem o cotidiano dos agricultores de São José, estando presentes em cada estratégia de autoecoorganização (MARTINS, 2016; NODA *et al.*, 2013; MORIN, 2005). Assim quando ocorrem emergências relacionadas às secas e cheias com duração e intensidade prolongadas, os agricultores familiares lançam mão de estratégias de sobrevivência, resultantes das percepções e interações com o ambiente em que vivem e do saber acumulado transgeracionalmente, que abrangem os seus processos de trabalho na agricultura, além dos relacionados à sua cultura e modos de vida.

Para os moradores de São José, assim como do Alto Solimões de forma geral, o rio tem um significado distinto. O rio é sua estrada, seu caminho, sua fonte de vida e de trabalho. No sair, partir e chegar cotidiano, o rio é um bem comum essencial. É por meio dele que se constroem e (re)constroem relações sociais, ambientais, econômicas e políticas, em um processo recursivo: “Na cidade as pessoas têm as estradas. Aqui nossa estrada é o rio. O rio para nós é tudo” (L. N. S., 42 anos, comunidade São José).

Com base nesse relato e ainda segundo Silvano e Begossi (2017) a ligação entre a terra e as águas para os agricultores familiares e ribeirinhos, evidencia a “dependência” intrínseca que as comunidades amazônicas possuem em relação ao ambiente em que vivem. Tal dependência decorre principalmente pela importância do sistema ambiental para a sua segurança alimentar e para a conservação da biodiversidade local, demonstrando que, assim como o sistema ambiental está para o homem, este também está para o sistema ambiental de uma forma recursiva (MATURANA; VARELA, 2011; MORIN, 2005).

## **5 NO ALTO DO PLATÔ, A HISTÓRIA CONSTRUÍDA EM NOVA ALIANÇA**

Quando relacionamos a construção histórica ambiental das comunidades Nova Aliança e São José, podemos perceber que mesmo tendo raízes semelhantes, elas são distintas principalmente no que tange a sua organização social e cultural.

Nova Aliança foi fundada, a partir da migração de famílias indígenas peruanas em 1981. Essas famílias vieram para o Brasil motivadas por questões religiosas ligadas a uma seita denominada Irmandade da Santa Cruz, que se difundiu no Alto Solimões na década de 80.

A Irmandade da Santa Cruz é um movimento religioso que surgiu, na década de 1970, sob a liderança de um ex-seminarista católico chamado José Francisco da Cruz (Irmão José), que afirmava haver recebido a missão de levar a cruz e o evangelho por todo o mundo (GUARESCHI, 1985). A base da seita é a crença em cenários apocalípticos e a necessidade de ocupação de áreas elevadas e férteis, protegendo desta forma, os seguidores do cataclisma. Os adeptos deveriam trabalhar em atividades agrícolas, armazenando uma parte da produção para que pudessem suportar as dificuldades que viriam no futuro (REGAN, 1993; LÓPEZ GARCÉS, 2005; ORO, 2007).

Os fundadores de Nova Aliança aderiram ao chamado da Irmandade da Santa Cruz feito pelo missionário, Irmão José e vieram do Peru para a propagação da cruz no Alto Solimões.

*Eu e minha família chegamos ao lugar denominado “Sururuá”, para fundar uma comunidade da Santa Cruz, autorizada pelo Irmão José Francisco da Cruz [...] Iniciamos o desmatamento com a ajuda de 03 comunidades: Bom Caminho, São Leopoldo e Feijoal. [...] Fizemos a derruba de 300 metros*

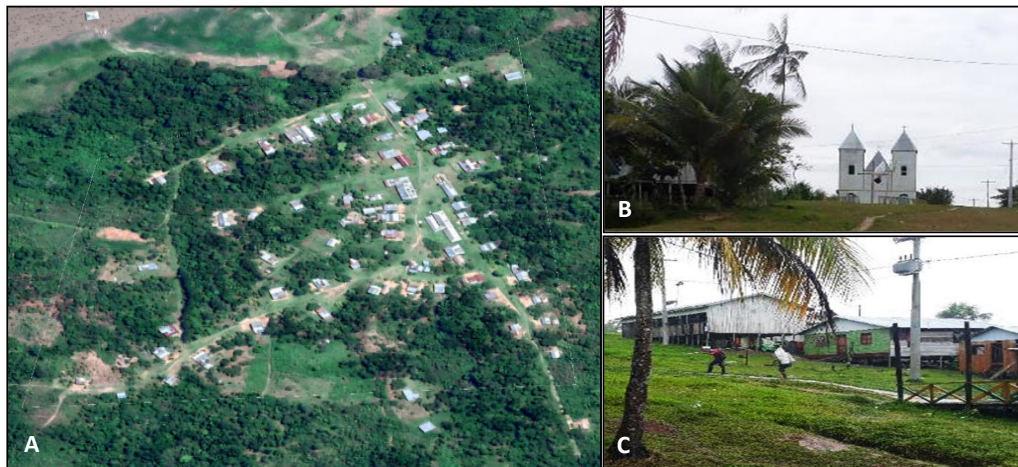
*quadrados, plantamos a Santa Cruz e inauguramos a referidade com o nome Nova Aliança [...]. (A.A.A., 62 anos, comunidade Nova Aliança).*

A cruz de madeira e o templo religioso denominado “Filha do Deus Vivente”, representam a pertença da maioria dos moradores ao movimento messiânico. A ligação dos moradores de Nova Aliança com o lugar onde moram tem um marco cultural e simbólico ligado à cosmologia com relação à “cruz plantada” no centro da comunidade. Isso marca a sacralidade do local, revelando as crenças e regras cotidianas (MATTA, 2003).

O Estatuto da Irmandade estabelece formalmente as normas e regras que conduzem a vida em Nova Aliança. A religião está no centro das e as decisões perpassam junto às lideranças sociais e religiosas. Apesar da força do movimento religioso e sua influência na organização comunitária, algumas famílias não participam mais das atividades ligadas à religião, mesmo assim, seus modos de vida e comportamentos ainda são condizentes aos preceitos estabelecidos.

Nova Aliança ocupa uma área de 375 ha de terra firme na margem direita do rio Solimões, cerca de 46,7 km de Benjamin Constant (coordenadas geográficas: 4° 21’00 “S e 69° 36’27” W; Figura 3).

Figura 3 – Representação fotográfica da comunidade cocama de Nova Aliança.



A) vista de cima da comunidade; B) Igreja da Irmandade da Santa Cruz no centro da comunidade; C) Arranjo habitacional

Fonte: **A, B e C** (Lopes, M. C., 2017; 2019).



A comunidade de Nova Aliança está inserida na Terra Indígena denominada Sururuá, que abrange os municípios de Benjamin Constant e São Paulo de Olivença, ocupadas pelos grupos Ticunas e Cocamas (processo Funai/BSB nº 08620.001007/08). Os moradores de Nova Aliança se autoidentificam como Cocamas. Os cocamas foram considerados “extintos” no Brasil até a década de 1970, principalmente devido ao processo de colonização da Amazônia, onde as missões e frentes extrativistas, impuseram a este povo condições extremas que não lhes permitia a reprodução física e cultural. Este fato, ocasionou a negação da identidade Cocama durante muito tempo, mas na realidade, estavam vivendo com outros povos (ISA, 2018).

Em 2010, cerca de 9.636 cocamas, habitavam os municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Tonantins, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Fonte Boa, Jutá e Tefé, distribuídos ao longo do rio Solimões/Amazonas até o vale do Rio Ucayali, no Peru (FUNASA, 2010).

Lideranças cocamas do Alto Solimões em 1983, começaram a se organizar para a reafirmação de sua identidade e cultura, incentivando os indivíduos e comunidades, a assumirem-se como cocamas e a lutar pelos seus respectivos direitos (MATTA, 2003). Na comunidade Nova Aliança, apenas os mais idosos falam algumas palavras em cocama. O contato com outros povos e a necessidade de falar o português acabaram afastando-os do aprendizado de sua língua, contudo, existe entre eles um movimento intenso de resgate da sua cultura, principalmente na escola da comunidade, por meio dos professores em suas disciplinas, nas festas e manifestações culturais.

Da mesma forma como ocorre em São José, o rio Solimões para os moradores de Nova Aliança é importante para sua sobrevivência. Seu regime de cheias e secas é determinado pelas chuvas. As fortes chuvas que caem entre outubro e novembro dão início à subida das águas. O período da “enchente” estende-se durante cerca de três meses aproximadamente e o pico em Nova Aliança se dá em maio e em junho as águas já começam a descer (RODRIGUES, 2008).

Do rio, os cocamas retiram o peixe: “O rio é muito importante porque é nosso sustento e meio de transporte. Nele temos o peixe” (M.P.C., 52 anos, comunidade Nova Aliança). O Solimões é o fornecedor do alimento para os moradores, é o meio de deslocamento das famílias e elemento complementar das

atividades de trabalho. Assim, o cotidiano de vida dos indígenas de Nova Aliança, vai se conduzindo por meio do pulso das águas do rio Solimões, possibilitando a reprodução social, cultural e biológica dos moradores. Portanto, o rio é símbolo cheio de significados estando na centralidade de suas percepções sobre o que tem “valor” na comunidade, representando o “suprir” das necessidades, mas também, representando as dificuldades e a inevitabilidade das transformações em seus processos de autoecoorganização.

## **6 O COTIDIANO ENTRELAÇADO AO MANEJO DO SISTEMA AMBIENTAL**

### **6.1 Dinâmica da vida em São José e Nova aliança**

O termo “comunidade” é como os ribeirinhos de São José e os cocamas de Nova Aliança autointitulam seus lugares de moradia, mas ele tem a capacidade de designar principalmente a unidade sociopolítica e as formas tradicionais de ocupação e gestão do território (CARDOSO, 2010). As famílias das duas comunidades ocupam este território há muitas décadas, subdividindo-o em espaços para as unidades domésticas, com áreas para as roças, quintais, terreiros e capoeiras, além de áreas de uso comum, como a igreja, barracão de reunião, a floresta e os lagos e áreas estatais, como a escola e o posto de saúde.

As tarefas cotidianas são divididas no âmbito de decisão de cada família e, quando necessário, são realizados mutirões (ajuri<sup>10</sup>), para os trabalhos a nível da comunidade ou na agricultura caso seja solicitado.

A manutenção da unidade familiar está intrinsecamente relacionada com a força de trabalho existente, portanto, famílias numerosas constituem uma estratégia quanto a disponibilidade de mão de obra para as atividades agrícolas. As famílias possuem de 02 a 11 pessoas. Nas duas comunidades as mulheres se ocupam com as atividades da casa, do cuidado com as crianças, das plantas medicinais e de algumas atividades na roça. Os homens são responsáveis por atividades como: a pesca, a caça, a limpeza, plantio, colheita das áreas de roça, e manutenção das áreas coletivas.

Em São José residem cerca de 25 famílias, sendo 19 fixas e 06 famílias esporádicas. O número de idosos é relativamente alto, pois a maioria dos jovens

---

<sup>10</sup> Ajuri: termo indígena utilizado para designar relações de trabalho de ajuda mútua (NODA, 2000).



parte para Manaus, Benjamin Constant ou Tabatinga em busca do ensino médio ou do ensino superior. Frequentemente, estes jovens conseguem emprego na cidade, não retornando para a comunidade de origem. “É difícil os filhos da gente que vão e querem voltar” (C.S, 58 anos, comunidade Nova Aliança). Conforme o levantamento etário, a maioria dos agricultores do sexo masculino estão acima dos 51 anos (65%) e apenas 35% estão na faixa de 20 a 50 anos. Com relação as agricultoras, 54% estão acima dos 51 anos. E 46% têm entre 20 e 50 anos.

Cerca de 453 pessoas, divididas em 70 famílias e 58 casas, residem em Nova Aliança. Porém, para este estudo foram consideradas apenas 60 famílias, pois as demais não têm a comunidade como residência fixa ou residem por um tempo inferior a 2 anos ou mudaram-se para outras cidades próximas. Das 453 pessoas que residem em Nova Aliança, em torno de 58% são homens e 42% são mulheres. Os adultos com idade superior a 18 anos são maioria na comunidade (52%), ainda assim, o número de crianças e adolescentes com idade entre 0 e 17 anos é elevado (48%).

Em São José, a preocupação com a continuidade dos agroecossistemas familiares, bem como com a comunidade, é uma constante. O envelhecimento dos moradores e o esvaziamento da comunidade é temática de reuniões entre as lideranças. Hoje são permitidas ocupações de pessoas sem relação de parentesco, mediante análise e aceitação dos demais. Para aquelas pessoas cujos familiares têm relação com a comunidade, a entrada na comunidade envolve a cessão de terras/agroecossistemas abandonados, já para “estranhos” envolve uma cessão monetária pelas benfeitorias existentes.

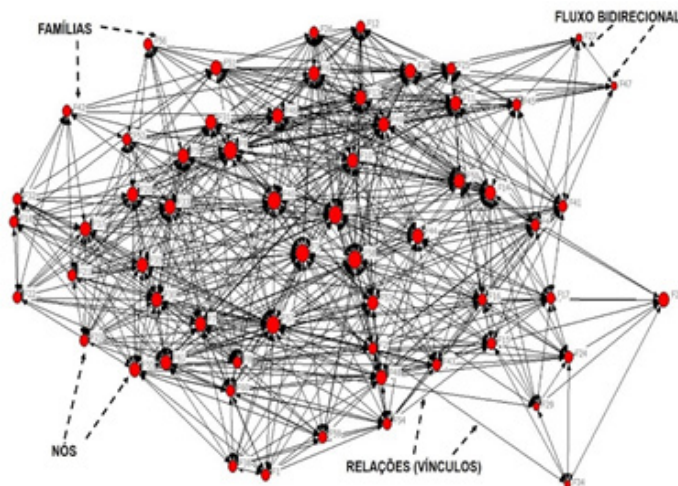
Efetivamente, as terras de São José, não podem ser vendidas, pois são terras devolutas da união que compõem por meio de portaria do Governo Federal, o Assentamento Agroextrativista da Ilha do Aramaçá, ainda assim, entre os moradores existem acordos e tratados para a entrada de novos moradores na comunidade. Bruno (2007, p. 57-68) traz a discussão sobre a importância da propriedade assumir outros significados para agricultores familiares tradicionais. E por analogia, a cessão de terras em comunidades do Alto Solimões expressa significados que levam em conta não somente a reprodução econômica deles, mas também, a reprodução social e a manutenção dos seus modos de vida. A concessão de terras e a permissão para “outros” ocuparem os espaços na comunidade São José, envolve principalmente a necessidade de continuarem sendo o que sempre foram prevalecendo o sentido da reciprocidade e da cooperação.

Em Nova Aliança, o referencial comunitário para os cocamas, tem como base uma organização diferenciada consolidada pelos laços familiares e de parentesco. Hoje, os laços de parentesco e a condição de ser indígena são fatores fundamentais na aceitação de novos comunitários. Os vínculos de parentesco configuram-se como estratégias de conservação social, garantindo seu modo de vida e sua sobrevivência.

Para determinar a influência das relações de parentesco nos processos de construção e (re)construção histórica das duas comunidades, as famílias foram classificadas de acordo com a seguinte nomenclatura F1, F2, ..., F(N) e cada uma indicou suas relações familiares e de parentesco com as demais famílias da comunidade. A fim de analisar as interações familiares existentes foram consideradas apenas as famílias dos cocamas de Nova Aliança, devido a dinâmica de acesso a comunidade, prevalecendo até o tempo presente com a lógica do parentesco sanguíneo, da origem e da cosmologia indígena (Figura 4).

A análise de redes sociais (ARS) foi utilizada para a identificação de padrões de laços sociais entre as famílias. As redes sociais são formadas pelos nós que são as famílias, também pelas relações, que correspondem aos laços de parentescos e pelos fluxos, que dizem respeito sobre a intensidade dessas relações (HANNEMAN; RIDDLE, 2005).

Figura 4 – Sociograma das relações familiares entre os cocamas de Nova Aliança



Fonte: Processamento e análises nos Softwares Ucinet 6.528 (BORGATTI; EVERETT; JOHNSON, 2013) e Netdraw 2.141 (BORGATTI, 2002).

Na Figura 4, as famílias representadas com círculos maiores e localizadas mais no centro são consideradas nodais, ou seja, com o maior número de ligações e relações familiares. As famílias nodais são geralmente as com um tempo maior de moradia na comunidade. Na rede de Nova Aliança as relações são bem construídas por laços familiares e os fluxos revelam uma forte interação entre as famílias, sendo que algumas famílias se destacam devido ao maior número de relações que construíram com a vivência comunitária.

As famílias nodais têm grande influência sob as outras, pois possuem relações de parentesco com a maioria delas. As decisões políticas no âmbito da comunidade também perpassam pelas famílias nodais, principalmente no que tange as representações sociais de lideranças religiosas (diretor, presidente, sacerdote e tesoureiro) e comunitárias (cacique, vice cacique, tesoureiro e secretário). Este vínculo entre família e organização social comunitária implica na manutenção da cultura, tradição e valores, comprovando a imbricação desses dois universos.

De acordo com Brown (1991), todas as sociedades humanas consideram o parentesco como um princípio organizacional básico. O parentesco desempenha um papel fundamental no controle do acesso aos vários elementos sociais, políticos, culturais, naturais e ambientais que constituem e mantêm as duas comunidades. Nestas comunidades amazônicas, a família ou o parentesco não se referem apenas às relações de sangue ou casamento, mas também as de afinidades. Com isso, as pessoas tendem a ter pensamentos unificados, especialmente na tomada de decisões sobre o uso e divisão dos espaços, na gestão territorial e na escolha de suas lideranças (FLINN, 2011).

## **6.2 Dinâmica de trabalho em São José e Nova Aliança**

A economia das comunidades gira em torno da agricultura. A agricultura familiar na Amazônia caracteriza-se como uma importante forma de organização social que associa família, produção e trabalho nos ambientes terrestres e aquáticos. Os critérios utilizados pelos agricultores familiares na Amazônia para direcionar as decisões relativas às atividades agrícolas não visam apenas à rentabilidade, mas principalmente atender suas necessidades básicas (CASTRO *et al.*, 2007, p. 55-8).

A agricultura é um meio essencial para a sobrevivência das famílias das comunidades São José e Nova Aliança. O agricultor indígena e não indígena preocupa-se em cultivar diversas espécies como estratégia de diversificação, reduzindo desta forma, os riscos e as incertezas (BARBOSA; BATISTA; PIMENTA, 2014).

São José contribui com o abastecimento local, por meio de uma gama de produtos, onde as atividades na terra são voltadas, principalmente para a produção agrícola, sendo a principal fonte de alimento para o consumo das famílias e de renda, cujo excedente geralmente é comercializado (SOUZA, 2018). As espécies escolhidas para cultivo variam quanto ao período necessário para completar o ciclo até a colheita. O plantio obedece a uma sequência na qual as mais tardias são plantadas logo após a descida das águas, ocupando as cotas mais elevadas e as mais precoces ocupando as áreas de cotas menos elevadas (MARTINS, 2016). Dentre os cultivos expressivos estão o de maracujá, no qual a comunidade é referência em Benjamin Constant, melão regional e melancia. Mas também, se planta mandioca para a produção de farinha, milho, cheiro verde, banana, feijão de praia e pimenta de cheiro.

Do total de agricultores ribeirinhos entrevistados em São José, 85% afirmaram ser a agricultura sua atividade principal, 8,5% têm na pesca sua atividade predominante e 6,5% declararam que tanto a agricultura como a pesca são as atividades que os definem. Contudo, isso não significa que os que se declararam apenas agricultores não pescam, e muito menos que os pescadores não plantem, pois pesca e agricultura são atividades desenvolvidas de maneira simultânea e complementares, como estratégia para promoção da segurança alimentar e nutricional, fornecendo os alimentos necessários para a sobrevivência das famílias. E isto é bem evidente em seus discursos:

*Eu sou agricultor e de tudo que eu planto eu como (A.P., 67 anos, comunidade São José).*

*Eu não posso dizer que sou só agricultor, ou só pescador, eu faço as duas coisas, mas eu gosto mesmo é de pescar. [...] O cara vem dizer para mim que é pescador, eu pergunto logo sabe amarrar? sabe costurar? (Rede de pesca), então não é pescador (R. S. N., 60 anos, comunidade São José).*

Já em Nova Aliança, as atividades agrícolas dos Cocamas se concentram principalmente no cultivo de mandioca, banana, milho e arroz de várzea, que junto

com a pesca constituem a base alimentar das famílias. Embora esses sejam os plantios mais expressivos, os agricultores também cultivam o coentro, o repolho, a cebolinha, o mamão, o limão, a laranja e a tangerina. Estas práticas conforme Herbelê *et al.* (2017) estão intrinsecamente ligadas à segurança alimentar e nutricional, à conservação da biodiversidade agrícola local e à sustentabilidade meio ambiente.

Dentre todos os sujeitos entrevistados em Nova Aliança, 95% afirmaram que a agricultura é a sua atividade principal, e os outros 5% são de moradores servidores públicos municipais que não se consideram agricultores. Dos que se declararam agricultores, 56,5% eram especializados em atividades relacionadas somente com a agricultura, 37,5% se dedicavam à agricultura e à pesca e outro 1% à agricultura e à caça. Suas percepções sobre trabalho estão evidenciadas em seus discursos:

*A gente tem a plantação da agricultura. Aqui é bom ser agricultor, a terra é produtiva, aqui na terra dá o arroz, dá o milho, dá tudo, pode plantá.* (E. A. M., 42 anos, comunidade Nova Aliança).

*Eu sou agricultor e minha mulher também [...].* (R. M. F., 40 anos, comunidade Nova Aliança).

Os agricultores de São José e os cocamas de Nova Aliança produzem na maioria das vezes para o consumo da unidade familiar, entretanto vendem alguns produtos e seus excedentes para a aquisição de mercadorias não produzidas na comunidade, porém necessárias ao consumo das famílias (NODA; NODA; MARTINS, 2006). Alguns produtos são comercializados nas feiras de Benjamin Constant, Tabatinga e no Peru. Outros, como a mandioca/macaxeira e seus derivados, são apenas para consumo da família e para as relações de reciprocidade, compartilhamento e partilha que ocorrem entre os próprios moradores e visitantes.

Nos agroecossistemas, existe uma lógica organizacional que leva a diversificação das atividades, buscando atender às necessidades familiares, com isso procuram reduzir a vulnerabilidade econômica e obter autonomia em suas decisões (PINHEIRO, 2007; DELGADO; BERGAMASCO, 2017). A comercialização dos produtos gerados a partir das atividades agrícolas nos agroecossistemas, tem como suporte a Associação dos Agricultores e Produtores Rurais, criada em 2001, com o objetivo de apoiar a produção agrícola das comunidades e ser mediadora na capitalização de recursos e financiamentos junto aos bancos locais e à prefeitura.

Não somente a agricultura, mas a pesca é uma atividade de igual importância para os moradores de São José e Nova Aliança. *“Quando alaga e a plantação vai para o fundo, daí nois vive do peixe”* (A.P., 64 anos, comunidade São José). A ligação com as águas, por meio da pesca, vai além das práticas utilizadas para o sustento. A pesca é a base complementar da agricultura, do extrativismo e de outras atividades desenvolvidas para a sobrevivência das famílias. Ela também, é indispensável na complementação da alimentação nos agroecossistemas, promovendo a segurança alimentar: *“Quando alaga você escolhe os peixes que quer pescar. Eu levo de 20 a 30 peixes para os meus filhos em Tabatinga”* (C.S., 58 anos, comunidade São José). *“Quando pega de muito peixe vende na comunidade ou em Feijoa”* (P. F. M., 36 anos, comunidade Nova Aliança).

A maioria dos agricultores familiares pescam. Os pescadores são associados à cooperativa denominada Colônia Z3 com sede em Benjamin Constant, que de acordo com o Secretário Municipal de Pesca, possui hoje cerca de 9.000 pescadores registrados. A pesca é praticada tanto por homens como por mulheres, com exceção dos lugares com acesso dificultoso, onde apenas os homens são envolvidos. Os saberes sobre técnicas, ferramentas, apetrechos e diversidade do pescado, assim como, sobre os lugares onde pescar, são repassados de geração em geração, pois a pesca está inserida no cotidiano das famílias.

O rio Solimões é o lugar de pesca mais usual para os moradores, contudo lagos e outros ambientes aquáticos como igapós, furos e paranás formados com o movimento sazonal, também são bastante acessados. *“No verão se pesca mais no rio. No inverno no igapó. Na piracema os peixes vêm no porto”* (J.F.L., 62 anos, comunidade São José).

Estes lugares de pesca são na realidade, ecossistemas sociais, culturais e ambientais, conservados pelas famílias como bens comuns, reconhecidos por jovens e adultos, necessários à sua reprodução (RICOVERI, 2012; DÁCIO; NODA, H., 2018).

A preferência dos moradores é maior pelos peixes de escama, porém os bagres, também são muito apreciados. As espécies de peixes variam de acordo com o ambiente aquático em que pescam. No rio, peixes como o bacu, o pacú e o surubim são mais comuns. Nos lagos e nos igapós o bodó, traíra, jiju, carauaçu, tamoatá, pirapitinga, curimatá e tambaqui são mais frequentes. É possível observar

hoje pelos relatos dos moradores que a diversidade de pescado é influenciada não somente pelo ciclo sazonal ou pelo ambiente de pesca, mas também por emergências que foram surgindo frente ao aumento populacional da comunidade, assim como, pelo acesso de moradores de outras localidades: *“Antigamente dava mais peixe. Agora aumentou a população e também outros pescadores de outras comunidades. Quando pega um pouco a mais vende, mas se vende todo o peixe, todo dia tem que pescar (E.A.M., 42 anos, comunidade Nova Aliança)”*.

A pesca praticada nas comunidades está inserida na face pluriativa dos agricultores familiares. Ela é predominantemente exercida como atividade para a sobrevivência e manutenção da unidade familiar, e suplementarmente como comércio e moeda de troca. De forma análoga às observações de Veríssimo (1970) no Pará e Pereira, Souza e Ramos (2007) em comunidades ribeirinhas do Amazonas, pode-se dizer, então, que o produto da pesca representa para os moradores um “valor de uso”, bem como, um “valor de troca”, por meio do qual buscam a sobrevivência familiar e coletiva do grupo societário ao qual estão inseridos.

Além da agricultura e da pesca, a economia é movimentada do mesmo modo, pela diversificação das atividades nos agroecossistemas familiares. O trabalho pluriativo é uma constante no cotidiano de vida dos agricultores indígenas e não indígenas no Alto Solimões. Ora eles são agricultores, ora pescadores e ora trabalhadores assalariados, prestadores de serviço para a prefeitura municipal. Segundo Dácio (2017) toda esta face pluriativa se faz importante na reprodução dos agroecossistemas familiares amazônicos, como forma de suprir as necessidades relacionadas com alimentação, vestuário, apetrechos de pesca, ferramentas agrícolas, materiais para construção, combustível e eletrodomésticos nas comunidades.

Alguns agricultores exercem trabalho em tempo parcial nas escolas das comunidades ou na Secretaria Municipal de Saúde e de interesses indígenas. Outros recebem benefícios sociais como: aposentadorias rurais, pensões, bolsa família e seguro defeso (TABELA 1). Algumas famílias recebem os benefícios de forma simultânea, pelo fato de serem destinados a diferentes tipos de assistência.

Tabela 1 – Componentes de renda das Famílias das Comunidades São José e Nova aliança

<b>Atividade/Benefício</b>	<b>Número de Famílias São José</b>	<b>Número de Famílias Nova Aliança</b>
<b>Trabalho Assalariado</b>	07	18
<b>Aposentadoria</b>	12	15
<b>Bolsa Família</b>	09	42
<b>Seguro defeso</b>	04	26

Fonte: Levantamento de campo (2016-2019).

Os benefícios sociais, o trabalho assalariado e as demais atividades extrativistas, complementam a renda obtida com atividade principal que é a agricultura e todas as atividades e benefícios sociais são importantes fontes adicionais de renda não-agrícola, que auxiliam na aquisição de produtos essenciais, porém não disponíveis e/ou não produzidos nas comunidades, com o objetivo de assegurar a reprodução social, cultural e econômica dos agricultores, assim como a sustentabilidade ambiental do sistema, como relatado no discurso abaixo:

*Aqui quando a gente planta feijão de praia, não compro feijão. Arroz é só pilar. Muita coisa a gente não compra. Só compra óleo, açúcar. Se fosse na cidade tinha que comprar tudo. Ou quando não tem, vizinho dá, troca, empresta ou dá fiado. (E. A. M., 42 anos, comunidade Nova Aliança).*

Neste aspecto cabe frisar que a diversificação das fontes de renda, em São José e Nova Aliança, representada pelo trabalho nos agroecossistemas, trabalho assalariado e auxílio dos programas de assistência social, se configura em estratégia de pluriatividade adotada pelos agricultores familiares, contribuindo para a conservação ambiental (SCHNEIDER, 2003).

Mediante a evidenciação no discurso anteriormente mencionado sobre a necessidade de renda para aquisição de produtos considerados essenciais, porém não produzidos na comunidade, se observa também as relações estabelecidas de reciprocidade entre as famílias: “vizinho dá, troca, empresta ou dá fiado”. É comum os moradores partilharem os excedentes da produção agrícola ou da pesca com aqueles aos quais tem relações de compadrio, com os idosos e enfermos, com os que tem crianças pequenas e com pessoas externas que visitam a comunidade.



Para os agricultores familiares destas comunidades, partilhar daquilo que melhor possuem ou o resultado de seu esforço de trabalho nos agroecossistemas, tem significados que vão muito além da satisfação de necessidades básicas e essenciais. As relações de partilha geram um sentimento de pertencimento e de confiança a partir de valores afetivos e éticos. O sentimento de pertencer a um todo é muito forte e aparece de forma espontânea sempre associado a uma noção de unidade, de solidariedade, de força e de vida do ser coletivo ou comunitário (SABOURIN, 2010). Nessa perspectiva, não existem diferenças que distingam a importância de cada um dos agricultores para a manutenção da biodiversidade e dos agroecossistemas locais. O que existe realmente é a consciência intrínseca de que a comunidade em si e tudo que a compõe, é um bem comum de todos.

## **7 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na Amazônia, a sustentabilidade dos sistemas é inerente aos saberes e estratégias utilizadas no manejo dos bens pelas comunidades locais. No Alto Solimões, os agricultores familiares indígenas e não indígenas conservam o sistema ambiental por meio de processos de construção e (re)construção cultural, modos de vida e por sua força de trabalho. Este processo de conservação é complexo e envolve uma série de fatores que compõem a história de vida e o cotidiano dos agricultores familiares.

Nas comunidades de São José e Nova Aliança, a relação estabelecida entre os agricultores familiares e o ambiente em que vivem, revela um processo de autoecoorganização resultante da utilização do sistema de forma sustentável, por meio de estratégias de conservação. Estas comunidades acessam os rios, as matas e as terras autogerenciando seus usos tendo como base suas capacidades de produção e reprodução em todas as esferas (social, cultural, econômica e ambiental) a partir do saber construído ao longo de gerações.

Os agricultores familiares de São José e Nova Aliança estão inseridos em comunidades localizadas em ecossistemas distintos. São José em área de várzea e Nova Aliança em área de terra firme. Contudo, o manejo destes dois ecossistemas, demandam estratégias similares de uso e manejo, principalmente com relação ao pulsar das águas do rio Solimões. A sazonalidade, e seus períodos de chuvas intensas e subidas das águas, assim como, a estiagem e a descida das águas, são

exemplos das emergências onde a exigência da prática cotidiana adquirida na lida diária, e da manifestação do saber adquirido ao longo do tempo são necessárias.

Nas (re)construções ao longo do tempo, tendo como protagonistas da história ambiental, os “sujeitos” (moradores, agricultores familiares, pescadores, indígenas e ribeirinhos), cada atividade (agricultura e extrativismo), ou ambiente (terra, a água e a floresta) que compõe, faz parte e caminha com a história construída diariamente pelos agricultores familiares destas comunidades, tem valor para a sua manutenção social, cultural, ambiental e econômica. Esse valor que na maioria das vezes não é físico ou materializável, mas palpável nas construções relacionais do homem com o ambiente em que vive, e do ambiente com o homem.

## REFERÊNCIAS

- ATAÍDE, L. *Tabatinga: crônicas fronteiriças*. Editorial Gente Nueva, 2017. 107 p.
- BARBOSA, E. B.; BATISTA, J. R.; PIMENTA, H. S. Agricultura familiar: características, importância, pluriatividade, multifuncionalidade e perspectivas dentro e fora da Amazônia, *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, [s.l.], n. 193, 2014.
- BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BORGATTI, S. P. *Netdraw Network Visualization*. Analytic Technologies. Harvard, MA, 2002.
- BORGATTI, S. P.; EVERETH, M. G.; JOHNSON, J. C. *Analyzing Social Networks*. London: Sage Publications UK, 2013.
- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- BRAULIO, O. B. *Educação Escolar Ticuna: uma descrição do universo educacional e cultural na escola Ebenezer, em Filadélfia, Benjamin Constant (AM)*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM, 2017.
- BROWN, D. E. *Human universals*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- BRUNO, R. O *ethos* da propriedade da terra no Brasil. In.: LIMA, E. N.; DELGADO, N. G.; MOREIRA, R. J. (Org.). *Mundo Rural IV: configurações rural-urbanas – poderes e políticas*. Rio de Janeiro: Mauad/EDUR, 2007. p. 57-68.

CARDOSO, T. M. *O saber biodiverso: práticas e conhecimento na agricultura indígena do baixo Rio Negro*. Manaus, AM: Universidade Federal do Amazonas; EDUA, 2010. 190 p.

CARVALHO, A. L. *Terras caídas e consequências sociais: Costa do Miracauera – Paraná da Trindade, Município de Itacoatiara – AM, Brasil*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2006.

CASTRO, A. P.; SILVA, S. C. P.; PEREIRA, H. S.; FRAXE, T. J. P.; SANTIAGO, J. L. A agricultura familiar: principal fonte de desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto Piatam. In: FRAXE, T. J. P.; PEREIRA, H. S.; WITKOSKI, A. C. (Org.). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*. Manaus: EDUA, 2007. p. 55-8.

DÁCIO, A. I. C. *Segurança alimentar e conservação nos agroecossistemas do Alto Solimões, Amazonas*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2017.

DÁCIO, A. I. C.; NODA, H. Lugares de terra e de água dos Kokama de Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 18, n. 37, p. 59-87, set./dez. 2018.

DELGADO, G. C.; BERGAMASCO, S. M. P. P. (Org.). *Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro*. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017.

DIEGUES, A. C. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: DIEGUES, A. C. *Gestão de Recursos Naturais Renováveis e Desenvolvimento – novos desafios para a pesquisa ambiental*. São Paulo: Cortez, 2002.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. (Org.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente [MMA]; Secretaria de Biodiversidade e Florestas; Universidade de São Paulo [USP]; Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil [NUBAUB], 2001.

FLINN, M. V. *Evolutionary Anthropology of the Human Family*. Edited by Todd K. Shackelford and Catherine A. Salmon. The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology, 2011. DOI: <http://10.1093/oxfordhb/9780195396690.013.0002>

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE [FUNASA]. Ministério da Saúde. População Indígena – Relatório. *Portal FUNASA*, Brasília, DF, 2010. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br>. Acesso em: 10 jun. 2018.

GUARESCHI, P. *A cruz e o poder: a Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Editora: Vozes, 1985.

HALL, S. The work of representation. In: HALL, S. (Org.). *Representation Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HANNEMAN, R. A.; RIDDLE, M. *Introduction to social Networks Methods*. Riverside, C.A.: University of California, 2005. Disponível em: <http://faculty.ucr.edu/~hanneman/>. Acesso em: 23 mar. 2019.

HEBERLÊ, A. L. O.; SICOLI, A. H.; SILVA, J. S.; BORBA, M. F. S.; BALSADI, O. V.; PEREIRA, V. F. Agricultura familiar e pesquisa agropecuária: contribuições para uma agenda de futuro, In: DELGADO, G. C.; BERGAMASCO, S. M. P. P. *Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro*. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017. p. 131-149.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. Estimativa da população dos municípios para 2018. *Portal IBGE*, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estatistica/populacao/>. Acesso em: 11 set. 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL [ISA]. Povos Indígenas do Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em: 11 set. 2018.

JUNK, W. J.; OHLY, J. J.; PIEDADE, M. T. F.; SOARES, M. G. M. *The Central Amazon Floodplain: actual use and options for a sustainable management*. Leiden: Backhuys Publishers, 2000.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília (CEPPAC/UNB), Brasília, DF, 2005.

MARTINS, A. L. U. *Conservação da Agrobiodiversidade: saberes e estratégias da agricultura familiar na Amazônia*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2016.

MATTA, P. Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Sururuá. Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 2003. [*Diário Oficial da União*, Brasília, DF, Governo Federal, de 20 maio 2008].

MATURANA, H. A.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Palas Athena, 2001. 283 p.

MAUCH, C.; ROBIN, L. *Os limites da história ambiental: uma homenagem a Jane Carruthers*. Munique, Germany: RCC Perspectives, 2014.

MORIN, E. *Ciência com Consciência*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 350 p.

NODA, S. N. *Notas de aula: epistemologia ambiental*. 2016. Trabalho apresentado ao curso de pós-graduação em Ciência do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal da Amazônia (UFAM), 2016.

NODA, S. N. *Na terra como na água: organização e conservação de recursos naturais terrestres e aquáticos em uma comunidade da Amazônia Brasileira*. 182f. Tese (Doutorado em Ecologia) – Instituto de Biociências, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2000.

NODA, S. N.; MARTINS, A. L. U.; NODA, H.; SILVA, A. I. C.; BRAGA, M. D. S. Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no alto rio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 7, n. 2, p. 397-416, maio/ago. 2012.

NODA, S.; NODA, H.; MARTINS, A. L. U. Agricultura familiar a várzea amazônica: espaço de conservação da diversidade cultural e ambiental. In: SCHERER, E.; OLIVEIRA, J. A. (Org.). *Amazônia: políticas públicas e diversidade cultural*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. p. 163-94.

NODA, H.; NODA, S. N.; MARTINS, L. H. P.; MARTINS, A. L. U.; SILVA, A. I. C. Etnoecologia de paisagens agrícolas nas várzeas na região do Alto Solimões. In: NODA, H.; NODA, S. N.; LAQUES, A.; LÉNA, P. (Org.). *Dinâmicas socioambientais na agricultura familiar na Amazônia*. Manaus, AM: WEGA, 2013.

ORO, A. P.; FRIGERIO, A. Fora das fronteiras. *História Viva*, São Paulo, v. 6, p. 76-9, 2007.

PEREIRA, H. S.; SOUZA, D. S. R.; RAMOS, M. M. A diversidade da pesca nas comunidades da área focal do PIATAM. In: FRAXE, T. J. P.; PEREIRA, H. S.; WITKOSKI, A. C. (Org.). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*. Piatam. Manaus: EDUA, p. 171-95. 2007.

PINHEIRO, G. S. R. Agricultor familiar e projeto agroecológico de vida. In: BRANDENBURG, A. et al. *Ruralidades e questões ambientais: estudo sobre estratégias, projetos e políticas*. Brasília, DF: MDA, 2007.

REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal – la religión del pueblo en la Amazonía*. Peru, Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de La Amazonía [CETA], 1993.

RICOVERI, G. *Bens comuns versus mercadoria*. 1a. ed. trad. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

RODRIGUES, P. M. A. *Homens e mulheres nas beiras: etnoeconomia e sustentabilidade no Alto Rio Solimões*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2008.

SABOURIN, E. Manejo dos recursos comuns e reciprocidade: os aportes de Elinor Ostrom ao debate. *Revista Sustentabilidade em Debate*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 143-58, dez. 2010.

SCHNEIDER, S. Teoria social, agricultura familiar e pluriatividade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 100-21, 2003.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SILVANO, R. A. M.; BEGOSSI, A. Ribeirinhos e caiçaras: a vida entre a terra e a água. *Revista Eletrônica de Jornalismo Científico – Com Ciência*, Campinas, dossiê 193, nov. 2017. Disponível em: <http://www.comciencia.br/ribeirinhos-e-caicaras-vida-entre-terra-e-agua/>

SOUZA, A. S. N. D.; OLIVEIRA, J. A. R. K. Campesinos peruanos em Benjamin Constant no Amazonas – Brasil. *Sociedade e Território*, Natal, v. 27, n. Edição Especial I – XXII ENGA, p. 61-78, 2015.

SOUZA, D. C. *Etnoconservação ambiental em São José, região do Alto Solimões, AM*. 2018. 91 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2018.

VERÍSSIMO, J. *A pesca na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

### **Sobre os autores:**

**Marcileia Lopes:** Doutora em Ciências Ambientais e Sustentabilidade na Amazônia. Professora de Carreira da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), lotada no Departamento de Ciências Florestais da Faculdade de Ciências Agrárias. Ministra as disciplinas de Perícia Florestal/Ambiental e Ética e Legislação Profissional para os alunos do curso de Engenharia Florestal e Agronomia. **E-mail:** [mlopes@ufam.edu.br](mailto:mlopes@ufam.edu.br), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-7953-5336>

**Hiroshi Noda:** Doutorado e mestrado em Genética e Melhoramento de Plantas pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (Esalq). Graduação em Engenharia Agrônômica pela Esalq, da USP; e em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Santos. Atualmente é Pesquisador Titular Aposentado do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), pesquisador dos grupos de pesquisa do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos Amazônicos (NERUA), da Coordenação Sociedade, Ambiente e Saúde do INPA, e do Núcleo de Etnoecologia na Amazônia Brasileira (NETNO) da Faculdade de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É docente do quadro permanente do Curso de Pós-graduação Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia do Centro de Ciências do Ambiente da UFAM e do Programa de Pós-Graduação em Agricultura no Trópico Úmido do INPA. **E-mail:** hnoda@inpa.gov.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8813-7586>

Recebido em 12 de fevereiro de 2021

Aprovado para publicação em 13 de agosto de 2021





# Experiências de pesquisa em educação escolar indígena: reflexões sobre práticas etnoeducacionais em Altamira, PA<sup>1</sup>

*Research experiences in indigenous school education: reflections on ethnoeducational practices in Altamira, PA*

Kátia Barros Santos<sup>2</sup>

César Martins de Souza<sup>2</sup>

Francisco Pereira de Oliveira<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.758>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo mostrar experiências e reflexões de pesquisa no espaço etnoeducacional da Educação Escolar Indígena, no Médio Xingu, município de Altamira, Pará, Brasil. Considera-se a abordagem dos conceitos de etnicidade e grupos étnicos, a partir dos pressupostos teóricos, como a pesquisa antropológica que nos leva a conhecer outros universos sociais e culturais, imprimindo uma concepção baseada na interação das relações sociais e identitárias. Os procedimentos metodológicos são de análise documental, bibliográfica e de pesquisas qualitativas do tipo estudo de campo. Assim, usam-se instrumentos de observação participante, e a análises interpretativas do universo ao qual se pesquisa. A experiência de pesquisa em Educação Escolar Indígena apresenta-se a partir do estudo em campo em reuniões, seminários, congressos e outros eventos na cidade de Altamira onde estavam as etnias (Juruna, Xipaya, Kuruaya, Arara, Kayapó, Xikrin, Asuriní, Araweté e Parakanã) tem sua importância por possibilitar reflexões das práticas etnoeducacionais, com um olhar mais sensível e apurado, delineando assim, um percurso dialógico, empírico e “próximo”. Priorizam-se as teorias de Barth (2000), Santos (2008), Boaventura Santos (2008), Bonin (2012) André (1995) para dar suporte aos conceitos e provocar discussão no campo temático ora proposto. Nesse diálogo, conclui-se que a Educação Escolar Indígena movimenta-se como uma política em construção, com características fortes e marcantes da etnoeducação, em que são valorizadas os saberes e fazeres locais dos indígenas, embora, de modo ainda embrionária devido aos percalços instaurados por séculos pela sociedade capitalista e elitista.

**Palavras-chave:** indigenismo; educação escolar; etnoeducação.

**Abstract:** This article aims to show experiences and research reflections in the ethnoeducational space of Indigenous School Education, in the Middle Xingu, municipality of Altamira, Pará, Brazil. The approach to the concepts of ethnicity and ethnic groups is considered, based on theoretical assumptions, as the anthropological research that leads us to know other social and cultural universes, imprinting a conception based on the interaction of social relations and identities. The methodological procedures are documental, bibliographic and qualitative research of the field study type. Thus, instruments of participant observation and interpretive analysis of the universe in which research is being used are used. The research experience in Indigenous School Education presents itself from field studies in meetings, seminars, congresses and other events in the city of Altamira where the ethnic groups were (Juruna, Xipaya, Kuruaya, Arara, Kayapó, Xikrin, Asuriní, Araweté and Parakanã) has its importance for enabling reflections on ethnoeducational practices, with a more sensitive and refined look, thus outlining a dialogical, empirical and “close” path. The theories of Barth (2000), Santos (2008), Boaventura Santos (2008), Bonin (2012), André (1995) are prioritized to support the concepts and provoke discussion in the proposed thematic field. In this dialogue, it is concluded that Indigenous School Education moves as a policy under construction, with strong and striking characteristics of ethnoeducation, in which the local knowledge and practices of indigenous people are valued, although in an embryonic way due to the setbacks for centuries by capitalist and elitist society.

**Keywords:** indigenism; schooling; ethnoeducation.

## 1 INTRODUÇÃO

Ao identificar, compreender e refletir sobre o processo educacional no território indígena do Médio Xingu, formado a partir de três Troncos Linguísticos: Tupi (Assuriní do Xingu, Araweté, Parakanã, Juruna, Xipaya e Kuruaya), Macro-Jê (Xikrin e Kararaô) e Karib (Arara e Arara Maia) (RODRIGUES, 2013). Diversos fatores sociais e culturais devem ser considerados: os modos distintos de processos educativos frente à resistência para uma educação específica e diferenciada na região; o protagonismo dos indígenas frente as discussões da educação dentro de seus territórios e as interações sociais, políticas e educacionais entre índios e não índios no ato de fazer educação dentro de um mosaico linguístico e cultural repleto de diversidade, ainda em destaque a conciliação da Língua Materna<sup>3</sup> dos

---

<sup>3</sup> Em muitas etnias do Médio Xingu falam-se a língua materna, outras estão em estágio de obsolescência. Segundo o mapa Endangered languages Project (ELP), mostra as línguas ameaçadas, em risco, em sério risco de exclusão, em formato (vitalidade adormecida), em revitalização e vitalidade desconhecida. Disponível em: <http://www.endangeredlanguages.com/#/6/-4.000/-53.000/0/100000/0/low/high/dormant/awakening>. Acesso em: 25 abr. 2019.

povos com a padronização do ensino em Língua Portuguesa. No que concerne a conceitualização de Língua Materna assumimos o direcionamento da autora (SPINASSÉ, 2006) que aponta a Língua mãe, a partir uma combinação de fatores, através da relação afetiva, da interação coletiva e familiar ou mesmo da predominância e do status social na qual se relaciona ao contexto étnico.

Em foco os sujeitos étnicos da região do Médio Xingu, estão em um espaço intercultural, onde pensar, aprender e ensinar perpassa pelas estruturas educacionais. Historicamente, essa região apresenta um conjunto de subjetividades, abrangendo culturas diferentes, em meio a essa composição estão os desafios de lideranças, de professores indígenas e não indígenas e das instituições para uma consolidação efetiva da educação nos territórios indígenas. Essas representatividades dos povos são fruto do contexto histórico, das histórias de vida, das lutas enfrentadas no contexto etnoeducacional localizado na região de Altamira, estado do Pará.

Além da diversidade cultural e linguística, os indígenas presentes neste espaço têm suas dinâmicas interculturais e se movimentam conforme o contexto social, econômico, político e cultural, ou seja, segundo Simoni e Dagnino (2016), as idas e vindas dos povos se estabelece pela dinâmica social, pelo intenso fluxo migratório que se formou, principalmente, pelo regime demográfico da borracha, um corredor de trânsito de pessoas e mercadorias ao longo dos Rios Xingu e Iriri e a cidade de Altamira.

O presente artigo objetiva-se em mostrar experiências e reflexões de pesquisa no espaço etnoeducacional da Educação Escolar Indígena, no Médio Xingu, município de Altamira, Pará, Brasil. Considerando a abordagem dos conceitos de etnicidade e grupos étnicos, tendo como pressupostos teóricos, a pesquisa antropológica demonstrando os caminhos e métodos percorridos no estudo, pensando o *lócus* a partir de Fredrik Barth (2000).

Assim, tem-se uma disposição subdivida em três tópicos, que segue uma lógica de pressupostos metodológicos, epistêmicos e etnoeducacionais. O primeiro tópico trata-se do percurso metodológico, como a pesquisa etnográfica envereda por princípios empíricos, categorias e unidades lógicas de compartilhamento dos grupos étnicos e do *lócus*, assim como seus instrumentos de pesquisa a observação participante, notas das conversas os participantes e a análises interpretativas do universo ao qual se pesquisa.

O segundo tópico situa o espaço de campo de pesquisa, uma região que apresenta diversidade de povos étnicos, Altamira, no Estado do Pará, município tido em um contexto de estreita relação com etnias existentes na região, as intersecções interculturais são oriundas de todo processo histórico de colonização. Em meio a este contexto, o subtópico: como se apresenta a Educação Escolar Indígena no Médio Xingu, descrever os desafios do fazer educação em territórios indígenas.

O terceiro subtópico trata-se das práticas e representações na educação intercultural, os povos étnicos ressignificam suas tradições, através dos conhecimentos repassados de geração a geração, estes espaços etnoeducacionais e interétnicos apresentam coesão social, cultural e educacional. Tal postura metodológica considera a etnografia como uma possibilidade para evidenciar reflexões da Educação Escolar Indígena, com evidências à dialética para as intersecções etnoeducacionais na escola das comunidades indígenas da região. As ponderações são pautadas em autores como: Santos (2008), sob o argumento dos saberes culturais, concebidos pelos conhecimentos produzidos por várias gerações, constituídos com sentidos de pertencimento; Carlos Brandão (2007) postula suas concepções da educação em “educações”; Vera Candau (2012) destaca que os espaços interétnicos possuem coesão social, entre outros.

O estudo torna-se importante por possibilitar o caminhar no espaço da pesquisa, com um olhar mais sensível e apurado nas perspectivas da Educação Escolar Indígena, assim, o percurso dialógico compreende fenômenos empíricos da pesquisa em questão. Os elementos teórico-metodológicos da pesquisa foram imprescindíveis para nortear o sujeito em meio às teias das discussões, dos fundamentos epistemológicos entre as ciências e relacionar a temática da pesquisa com as teorias do conhecimento. Neste sentido, os atores sociais, as práticas sociais e culturais baseiam-se em pressupostos epistemológicos, onde os saberes dos povos tradicionais contribuem no campo das ciências, o que legitima os conhecimentos dos povos tradicionais e indica um novo trilhar para a pesquisa científica.

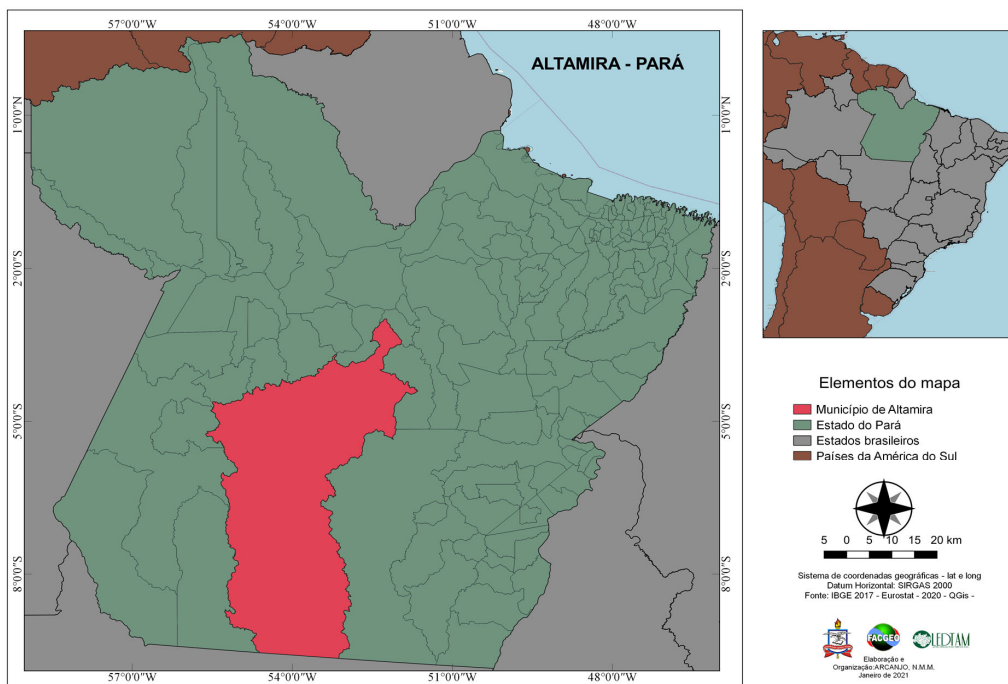
## **2 ENTRE OS CAMINHOS DA INSPIRAÇÃO ETNOGRÁFICA NO CONTEXTO DE ALTAMIRA, PARÁ: PERCURSO METODOLÓGICO**

Antes mesmo de adentrar nas reflexões sobre Educação Escolar Indígena e memória na região do Médio Xingu, a pesquisa se debruçou em um período

voltado para estudos relacionados à temática indígena da região do Médio Xingu, bem com a participação em grupos de pesquisa, ora marcado com revisão bibliográfica e ora pelas reuniões e conversas com os indígenas em alguns eventos de temática etnoeducacional, proporcionado pelas entidades de educação do município de Altamira, PA.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017) o município de Altamira é o maior do Brasil em extensão territorial, praticamente todo dentro da bacia do Rio Xingu no Estado do Pará (Figura 1). A área territorial é de 159.533,328 km<sup>2</sup>, com uma população estimada de 114.594. A população indígena<sup>4</sup> tem uma estimativa de 877 pessoas em área urbana e 3.168 pessoas em área rural, espaço relacionado a outras produções agricultura, pecuária e extrativismo e/ou terra indígena (IBGE, 2019).

Figura 1 – Mapa de localização do Município de Altamira, estado do Pará, Amazônia Brasileira



Fonte: ARCANJO (LEDTAM), 2021.

<sup>4</sup> Cf. Simoni e Dagnino (2010, p. 15).

No percurso metodológico, a pesquisa se aproximou do caráter bibliográfico, construção de informações de cunho mais abrangente sobre Educação Escolar Indígena com o desafio de mapear e discutir de maneira acadêmica diferentes campos do conhecimento, como educação, memória, cultura, destacando o lugar de resistência dos povos indígenas dentro das esferas educacionais formais. Contou também para a construção de dados com caderno de campo, observações participantes, conversas que foram anotadas no diário de campo.

Enquanto me aproximava do contexto etnoeducacional e do movimento que os indígenas faziam para elaborar e estruturar a educação para suas comunidades, ouvia atentamente as fragilidades, os desafios, as posturas políticas quanto à educação diferenciada para cada povo. Evidenciavam que a educação do povo indígena da região do Médio Xingu deveria ser na Língua Materna, mas que na realidade isso acontece em poucas comunidades da região, pois ainda tem muitos professores não indígenas lecionando e alguns professores não sabem a Língua Materna e/ou nem o básico para uma comunicação inicial.

Os representantes e caciques<sup>5</sup> da região visam um processo educacional que agregue valor às diferenças culturais para os povos daquela comunidade, mantendo o equilíbrio entre o ensino formal e os saberes de seus povos. O lugar étnico é cheio de significados, cada sujeito que mora nele tem guardado na memória algo que traz à tona resquícios de lembranças individuais e coletivas da história de sua família e de seu povo. A memória tem papel imprescindível, pois conservaram por meio das fontes orais, repassadas de geração a geração. A memória perpassa entre tempo, espaço e sujeitos, “[...] a apreensão do tempo dependente da ação passada e do presente, diversa em cada pessoa. Um tempo que fosse abstrato e a-social nunca poderia abarcar lembranças e não constituiria a natureza humana” (BOSI, 1994, p. 422). Pensando nestes caminhos é que adentro numa perspectiva que vai além do método de pesquisa, ou seja, seguindo algumas teorias do conhecimento e do método científico.

---

<sup>5</sup> Os termos apresentados são utilizados por considerar o agir ético e proteção devida aos participantes, segundo a resolução n. 510/2016.

## **2.1 Caminhos para uma proposta metodológica: além do método**

Falar de métodos em pesquisa científica requer caminhar por muitas interfaces da ciência, em movimento da produção do conhecimento científico e dos saberes que se constroem nas vivências coletivas. Segundo Garcia (2003) sustentar ou compreender um paradigma científico não representa afastar-se dos saberes locais, antes, estes servem de base para desenvolver a ciência e, contribuem para determinadas observações do conhecimento científico, que através de métodos elaborados, partem dos saberes sociais antropologicamente observados e estudados.

Para aventurar-se nos caminhos da “estabilidade e da mudança” (GARCIA, 2003, p. 71) com métodos que englobam homem e mundo, é necessário moldá-los na conjectura da ciência, disseminando um paradigma próprio, valorizando os saberes e vivências sociais, pois “[...] toda formulação teórica traz consigo um paradigma do qual decorre todo um sistema de valores que influencia não somente o processo de construção do conhecimento, mas também a maneira de ser, de fazer e de viver/conviver” (MORAES, 2003, p. 3).

O pesquisar não é tarefa fácil, pressupõe-se definir rotas de orientação, com métodos, epistemologias e paradigmas. A partir destas bases ocorre a reflexão dos aspectos históricos da ciência, das correntes filosóficas, quase sempre enraizada na visão cartesiana e positivista, que fundamentam diversos estudos na atualidade, influenciados por padrões, conceitos, doutrinas e concepções respaldadas nestas teorias. Mas avançar por esses caminhos é expor o caráter epistemológico ao universo aberto dos fenômenos complexos da natureza, da cultura, das experiências e tradições dos povos. Não reduzindo as teorias a um valor simplório, pois a partir delas é possível problematizar os paradigmas anteriores, contrapor os “velhos” embates da ciência, “[...] abrigada por determinado paradigma, e uma dada concepção teórica por sua vez contextualizada num *universo epocal*” (ZACCUR, 2003, p. 63).

O conhecimento científico pautado na rigidez das teorias moldadas, determinadas e consolidadas nos paradigmas dominantes apresenta rachaduras, seus pilares têm fragilidades teóricas, não sustentam suas doutrinas, pois o avanço científico tem permitido adentrar em outros saberes e requer novas propostas de fazer ciência. Fazenda (2011), afirma que esse embate deve ser mútuo, par-

tindo da pluralidade e interação com a natureza e com os sujeitos, agregando um modelo da ação humana, na busca de novas concepções, onde o paradigma a emergir da revolução científica, nas palavras de Boaventura Santos (2008, p. 60), é o “paradigma social (o paradigma de uma vida decente)”.

Ao calçar-se de uma vertente baseada na dialética, a pesquisa abrange as coisas e os fenômenos, a partir do “seu movimento contínuo, na luta de seus contrários” (GADOTTI, 1990, p. 22). Nesta perspectiva é possível afirmar que os seres humanos têm suas próprias estruturas simbólicas, colocadas em evidência nos contextos sociais e culturais, através da pesquisa etnográfica são delineados os percursos entre as ideias dos sujeitos envolvidos no mesmo contexto, com olhar voltado para dentro das estruturas, compreendendo as realidades inteligíveis.

Considerando a importância de estudar a Educação Escolar Indígena, bem como, os desafios a serem superados: instituição que reproduz relações capitalistas; valorização desigual de diferentes conhecimentos, tidos como periféricos; a cultura com base na oralidade é considerada empobrecida do ponto de vista ocidental (BONIN, 2012). Neste viés a pesquisa trouxe como sujeito da Educação Escolar Indígena e memória, em específico no território do Médio Xingu, município de Altamira, PA.

O processo de transformação e construção do conhecimento requer um intercâmbio entre indivíduos, diretamente inseridos na produção e conservação dos saberes, por meio de tradições, comportamentos e trabalhos. Atribui-se nesta dinâmica, componentes sociais e culturais, em desenvolvimento com os saberes tradicionais dos indígenas “aldeados” e com os conhecimentos sistematizados dentro das estruturas educacionais. Referente à educação, produzem sistemas próprios, em espaços de reciprocidade uns com os outros, tanto em ambientes de convivência, como em espaços etnoeducacionais. A construção de conhecimento está carregada de significado, os ambientes etnoeducacionais são propícios para experiências presentes e passadas, que são determinadas em grupo, pois quando saem de suas comunidades para a cidade de Altamira, trazem consigo as famílias, a cultura e características próprias marcadas ora pela pintura no corpo, ora pelos adereços ou rituais típicos de cada etnia, dando sentido às relações sociais e permitindo (res)significar comportamentos e práticas na produção dos saberes.



O estudo permitiu analisar a importância das interações socioculturais entre a diversidade de etnias em detrimento de uma educação para as etnias da região no ambiente etnoeducacional. Esse espaço de campo de pesquisa visualiza uma questão primordial: Como a construção e produção de saber, se apresentam nesse desenho institucional de desafios e conquistas, dentro do campo Educacional Escolar Indígena da região de Altamira?

A problemática foi pensada a partir de discussões e reflexões acerca da Educação Escolar Indígena no território do Médio Xingu, dentro do projeto de pesquisa sobre Educação Escolar Indígena na região do Médio Xingu e políticas linguísticas na região. Nos encontros, os estudos que fazíamos perpassavam pelas bases teóricas, sobre educação e diversidade cultural indígena em questões mais amplas como a legislação e os desafios de se fazer educação diferenciada para e com os povos indígenas. Em consonância, essas temáticas abrem espaço para as discussões que as etnias do Médio Xingu estavam fazendo no município de Altamira. Sobretudo, com um trabalho coletivo entre as etnias, onde os debates sobre educação se tornavam frequentes, nos eventos, reuniões, conferências, audiência públicas e seminários, buscando maior autonomia e afirmação das identidades étnicas nesta região, comprometendo-se na luta por uma educação de qualidade para atender os povos indígenas.

No decorrer do estudo, foram feitas reflexões relativas à educação, memória e suas intersecções dentro da Educação Escolar Indígena, no Médio Xingu. Acreditamos ser relevante na abordagem e no estudo sobre esta temática indígena, por entender que fortalece as discussões na área, potencializa a educação aos povos da região, pois o processo histórico das etnias do Médio Xingu é de muitas perdas territoriais, sociais e culturais e, agrega valor simbólico aos processos de revitalização da cultura neste espaço, ao qual me propus a trabalhar.

Para tanto, duas perguntas norteadoras são consideradas. A primeira: qual o papel dos sujeitos no contexto etnoeducacional, partindo da inter-relação entre indígenas e não indígenas? Uma segunda pergunta: como a Educação Escolar Indígena atende as representações socioculturais, dentro do processo de conhecimento na perspectiva intercultural a partir das transformações sociais, culturais e institucionais? A partir deste norte desenhemos um conjunto de discussões e reflexões sobre a temática, onde o protagonismo indígena está em todas as esferas da educação, em busca da devida valorização para seus povos.

O estudo aponta para a pesquisa etnográfica à luz de Fredrik Barth (2000) que traz uma abordagem dos conceitos de etnicidade e grupos étnicos, a partir dos pressupostos teóricos caminha-se para a pesquisa antropológica que nos levaram a conhecer outros universos sociais e culturais, imprimindo uma concepção baseada na interação das relações sociais.

A etnicidade é um dos padrões de compartilhamento de características culturais, e pode ser que represente apenas um pequeno setor da herança cultural de uma determinada pessoa. Participamos de outras comunidades de cultura que não podem ser descritas como étnicas, e precisamos adquirir mais agilidade em nossas análises para captar as características de campos de pertença em termos de um compartilhamento genérico de algumas premissas e materiais culturais. (BARTH, 2000, p. 217).

Complementarmente, enfatiza-se “[...] que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27). Ou seja, a realidade humana é construída culturalmente, mas para entender as diversas manifestações é necessário conceber a ideia que os padrões culturais resultam de processos mais específicos, podendo ser interpretadas e, segundo Barth (2000, p. 131) pelas “pistas relativas ao contexto, à *práxis*, à investigação comunicativa e à interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que eles constroem”.

Assim, no contexto etnoeducacional da região do Médio Xingu torna-se propício para compreender como educação escolar e as memórias são evocadas nos eventos direcionados aos indígenas são compartilhados dentro da esfera da Educação Escolar Indígena. A pesquisa etnográfica envereda por princípios empíricos, categorias e unidades lógicas de compartilhamento desses grupos étnicos “[...] da natureza da continuidade dessas unidades no tempo; e do *lócus* dos fatores que determinam a formas dessas unidades” (BARTH, 2000, p. 29).

O trabalho de campo teve o emprego de observação nos espaços das reuniões, tomando nota das conversas no diário de campo. Utilizando-se de algumas técnicas: levantamento de dados, que incluiu um diagnóstico das etnias que a secretaria de educação do município de Altamira atende; aprofundamento bibliográfico da temática indígena; e observação-participante, como fonte de captura da realidade social. O estudo também se configurou na perspectiva histórica e

documental (a partir da legislação e proposta para a Educação Escolar Indígena, o desenho currículo escolar indígena, registro ou descrição sobre as perspectivas da educação escolar), e a dialética como caráter epistemológico que se baseia na interação social.

Nos estudos de Barth (2000, p. 13) nos “[...] permite compreender um momento do processo da construção de um tecido sociocultural em que a interdependência dos elementos presentes se torna visível”. Ou seja, a prática antropológica nos insere em um lócus sendo necessário ter um olhar atento em atitudes e comportamentos do grupo étnico, “[...] devemos nos voltar para o conhecimento e para o discurso que essas pessoas empregam para interpretar e objetivar suas vidas” (BARTH, 2000, p. 13).

Esta pesquisa, portanto, teve como campo empírico o município de Altamira, onde ocorrem constantemente, atividades e eventos para os indígenas com a presença de nove povos (Juruna, Xipaya, Kuruaya, Arara, Kayapó, Xikrin, Asuriní, Araweté e Parakanã) que tratavam do tema educação escolar para seus povos, proporcionado pela Secretaria de Educação em consonância com empresas responsáveis pelas condicionantes de Belo Monte.

A região do Médio Xingu tem nove etnias acima descritos e neste panorama, a Secretaria de Educação do município atende escolas indígenas dos polos Iriri, Xingu e Bacajá. As conversas foram feitas com alguns indígenas, professores, coordenadores, participantes das reuniões. Na construção de dados<sup>6</sup>, a pesquisa em questão conta com o uso do diário de campo, no qual os registros constituíram-se a cada participação nas reuniões, formações e seminários, uso roteiros abertos (conversas) com os envolvidos no espaço etnoeducacional, para captar informações pertinentes a Educação Escolar Indígena.

Quanto aos instrumentos utilizados para a aquisição de dados, usou-se na pesquisa de campo: câmera fotográfica e celular para as gravações. Os diálogos também foram utilizadas como técnica de pesquisa e foram construídas em forma de conversação com perguntas não diretivas (semiestruturadas), além das conversas informais com alguns do público envolvido.

---

<sup>6</sup> A construção de dados aconteceu desde o final de 2017, em reuniões sobre Educação Escolar Indígena da região de Altamira, Pará, Brasil e ao longo de 2018 e 2019.

O diário de campo foi um instrumento importante, tendo anotações dos encontros pedagógicos e reuniões sobre Educação Escolar Indígena. A pesquisa teve duração de dois anos (2018 e 2019), no entanto, as discussões vem sendo acompanhadas desde 2017 na cidade de Altamira.

As bases teóricas e fundamentação adentram a temática etnoeducacional, figurando em proposições de cunho etnográfico que permite compreender os processos educacionais “de dentro”, em busca de explicar os fatos reais com base nos significados, percepções e opiniões dos atores sociais indígenas envolvidos. Podem-se pensar outras possibilidades de diálogos com os saberes tradicionais dos povos indígenas entre outros envolvidos.

Esta análise é fundamentada em Silva; Grupiony (1995) que apresenta arcabouço temático sobre educação indígena e acerca de políticas públicas em muitas comunidades indígenas de todo o Brasil, discussões que reforçam as reflexões sobre os rumos da escola indígena frente às tensões políticas do campo educacional. Dentro das práticas etnoeducacionais na região do médio Xingu as demandas políticas educacionais também estão apresentadas entre tensões e reflexões, ou seja, os protagonistas indígenas propõem e procuram interagir frente ao modelo colonialista instalado no âmbito de suas culturas, expondo desta forma, como querem a educação para o povo da região.

Na perspectiva do antropólogo social Fredrik Barth (2000) enveredada por novas categorias como etnicidade e grupos étnicos, baseados na compreensão dos atores sociais, em evidência suas manifestações cotidianas e coletivas, cabe ressaltar que as etnias do Médio Xingu tem características diversificadas, tanto do ponto de vista linguístico, como do ponto de vista cultural, atualmente estão unindo-se por um único propósito que se define na organização política, econômica e educacional para seus povos, explicitado pelo autor onde define que os grupos étnicos não está representado pela objetividade ou por estratégias fixas, mas sim, por “nichos” específicos, a organização dos grupos são desenhados a partir da fluidez organizacional do contexto ou mesmo do espaço.

Maria Santos (2005) traz uma discussão dos saberes culturais, concebidos como acúmulo de conhecimentos produzidos por várias gerações, construídos com sentidos de pertencimento, pelas formas de viver e compreender o mundo. Em suma, tal conceito também é apresentado no contexto deste estudo, pois as

etnias aqui representadas está há gerações resistindo a mais de cinco séculos, assim criaram novas formas de serem visíveis aos impactos da colonialidade, como no momento em que estão à frente das políticas etnoeducacionais, dando voz ao povo e mostrando o pertencimento étnico de cada grupo, nas mobilizações da educação na região de Altamira.

As reflexões a respeito da psicologia social e das ciências humanas de Éclea Bosi (1994) delinea um texto onde objeto e sujeito não se dispersam, teoria e empirismo andam lado a lado, “nesta pesquisa fomos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Sujeito enquanto indagávamos, procuramos saber. Objeto quando ouvíamos, registrávamos” (BOSI, 1994, p. 38), são ponderações cercadas da memória social, da matéria lembrada e da memória que é registrada somente por fragmentos. Nas experiências de pesquisa, nos aproximamos dos sujeitos, das falas, das inquietudes, sobretudo, refletia a singularidade de cada povo que partia principalmente do “tempo antigo”, do “tempo dos antepassados”, a luta pelos direitos conquistados pela legislação, e dentro destes enquadramentos a busca constante por perspectivas melhores no campo da educação para os indígenas do contexto em questão.

Além de abarcar vários estudiosos desta temática, um ponto fundamental foi a aceitação dos sujeitos como sendo protagonistas de suas próprias histórias. Entre as conversas entre uma pausa e outra permitem um vínculo de confiança ao narrarem sobre a trajetória de luta de sua geração, expectativas e busca de direitos para os entes de sua comunidade, em meio às memórias da cultura repassada de geração a geração, fica a referência dos momentos de ensinamento e resistência histórica do povo indígena da região.

### **3 (RES)SITUANDO O LÓCUS DE PESQUISA EM ALTAMIRA**

O município de Altamira, cidade conhecida pelos moradores como Capital da Transamazônica, conforme Umbuzeiro (2012) no Estado do Pará, fundada em 1911, fica às margens do Rio Xingu na região cortada pela BR-230. Marcada por processos históricos, como a construção da Transamazônica na década de 70 e pela obra de Belo Monte em 2010, que em seu movimento empreendedor de cunho econômico e político a região sofre consequências com essas intervenções. A população fica à mercê de condicionantes mal projetadas para a realidade da

região, principalmente aos mais vulneráveis como a população indígena que moram na cidade e nas comunidades.

Segundo Simoni e Dagnino (2016) a cidade de Altamira teve um crescimento da população indígena bastante elevada entre 2000 e 2010. Os autores indicam que esse crescimento pode ter se dado pela decorrência histórica sobre a constituição da cidade e pela migração dos indígenas para a cidade, pois desencadeia um processo de urbanização devido a construção de Belo Monte.

A população indígena da região vive em comunidades, chamadas de Terras Indígenas (TIs), mas também parte dos indígenas vive em outras localidades ribeirinhas e na cidade de Altamira, devido à lógica histórica, social e cultural dos povos do Médio Xingu.

Depois de variadas migrações compulsórias, sem um lugar certo para colocar suas famílias viviam num constante deslocamento entre os rios e a cidade de Altamira, assim, as relações de casamentos aconteciam e acontece constantemente entre indígenas de mesma etnia ou de etnias diferentes e entre não indígenas. Como exemplo, dessas relações de casamento, Parente (2016, p. 64) afirma que a etnia Xipaia e Kuruaya têm estabelecido essas relações de casamento há muito tempo, “as uniões interétnicas entre eles existem há muito tempo e a identificação étnica se dá com base no que cada grupo elege como sendo sua pertença [...]”.

Umbuzeiro (2012) quando descreve sobre a cidade de Altamira – PA destaca que os indígenas, foram os primeiros habitantes do Vale do Xingu, e a história desses povos está intrinsecamente ligada também à história da região. Em relatos de viajantes por volta dos Séculos XVII ao XX, há narrativas das relações entre etnias Xipaia e Kuruaya<sup>7</sup>. Em todo o processo histórico, estes povos foram perseguidos pelos colonizadores e muitas vezes forçados a se enquadrar nas políticas integracionistas<sup>8</sup>, a exemplo, construção da Rodovia Transamazônica, segundo Souza (2014, p. 03):

---

<sup>7</sup> Cf. Patrício (2003).

<sup>8</sup> Segundo Becker e Rocha (2017, p. 78) a ditadura militar incorporava à política indigenista ideais assistencialistas e integracionistas, com um claro desejo de fazer desaparecer a figura do índio, incorporando-o a uma “comunhão nacional” que não prezava pela dignidade humana nem mesmo daqueles já considerados cidadãos plenos, quanto mais do indígena, então considerado um ser transitório, para não falar inumano.

O futuro e as memórias posteriores diriam se o então denominado maior projeto de colonização do mundo, através do que viria a ser uma das maiores rodovias da Terra, poderiam ou não vir a resultar no início de um dos maiores danos ambientais do planeta e/ou fazer a tão desejada pela população brasileira, integração e domínio de mais da metade do Brasil.

Além de outros fluxos migratórios devido ao ciclo da borracha<sup>9</sup>, tensões e conflitos se tornaram constantes na região. Parente (2016, p. 65) aponta que essas relações entre essas duas etnias Xipaia e Kuruaia são decorrentes de “[...] causalidades históricas [...] ocorridas especialmente em dois momentos: entre 1850 a 1970 ligado, especialmente, à extração da seringa; e após a década de 1970, por influência da abertura da BR-230 – Transamazônica – e por atividades de garimpo”.

Com todas as pressões políticas e dos sistemas coloniais para invisibilizar os povos indígenas, conseguem reagir dando continuidade na luta pela legitimidade de seus saberes tradicionais, contando com memórias dos mais velhos que são os guardiões de sua história. Segundo Darci Ribeiro (1977, p. 14) o índio vem sendo submetido aos processos históricos são forçados a mudanças em seu perfil cultural, mas “[...] transfigurando sua indianidade, mas persistindo como índio”.

A região apresenta uma diversidade enorme de povos, assim o mosaico de etnias perpassa dentro do contexto de Altamira e pela estreita relação a etnias existentes na região e com os não indígenas<sup>10</sup>, pelas migrações geográficas sejam elas compulsórias ou não, pelas intersecções interculturais considerando os casamentos entre eles e pelos contextos históricos de colonização.

### **3.1 Como se apresenta a Educação Escolar Indígena na região do Médio Xingu**

A Educação Escolar Indígena da região do Médio Xingu tem muitos desafios, mas caminha para ser de fato considerada como educação indígena, diferenciada, bilíngue e intercultural. Segundo Blaser (2013, p. 87) afirma que “[...] as circunstâncias em que a UHE Belo Monte entrou na vida dos indígenas, fez com que as pressões em relação às ações que visassem o aprimoramento das comunidades,

---

<sup>9</sup> Cf. Barbara Weinstein (1993) descreve sobre a história de sua expansão e decadência da borracha na Amazônia nos períodos de 1850 a 1920. E Médio Xingu IPEA – [www.ipea.gov.br/agencia/images/.../160623\\_livro\\_funcao\\_socioambiental\\_cap06.pdf](http://www.ipea.gov.br/agencia/images/.../160623_livro_funcao_socioambiental_cap06.pdf)

<sup>10</sup> Este termo define-se como todos aqueles que não fazem parte de nenhuma etnia.

principalmente no que tange à saúde e à educação [...]”. E em 2012 na reunião dos territórios muitas demandas foram expostas pelos indígenas. Abaixo estão assinaladas algumas delas no que concerne ao ensino nas comunidades, feitas na Reunião de Pactuação do Território Etnoeducacional Médio Xingu<sup>11</sup> em maio de 2012.

No que concerne especificamente ao ensino nas aldeias, ficou determinado: (i) a ampliação de oferta do ensino fundamental (anos finais) e ensino médio; (ii) a realização de seminários sobre educação infantil e de jovens e adultos para debater demandas e propostas pedagógicas; (iii) encontros e oficinas nas comunidades para problematizar modelos de educação, objetivando a elaboração dos Projetos Político Pedagógicos; e (iv) ofertas da Educação de Jovens e Adultos (EJA) integrado com cursos técnicos. (BLASER, 2013, p. 89).

Quanto à infraestrutura, um ponto destacado nos debates é a “[...] construção de novas escolas para todas as aldeias no padrão MEC – que dispõe, além das salas de aula, de cozinha, refeitório, sala de informática, quadra e placa solar” (BLASER, 2013, p. 89). Hoje muitas dessas escolas foram construídas e entregues às comunidades. Mas ainda há muito a se fazer, pois há escolas com estrutura deficiente, com poucas condições para o professor lecionar, sem local adequado para se colocar os alimentos (da merenda escolar), às vezes somente com uma estrutura de palha, chão batido, bancos improvisados, um quadro e alguns materiais didáticos trazidos pelos professores e coordenadores das rotas. Outras escolas já tem estrutura de madeira, piso, e telhado *brasilit*, composta por uma sala de aula grande, quadro branco, carteiras, ventilador, impressora, bebedouro e uma prateleira para o uso do “cantinho da leitura”, com mais duas divisões para guardar livros didáticos e merenda escolar e outra parte para serve como domicílio o professor ou professora não indígena contratada pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED), Altamira.

No ensino fundamental é com classe multisseriada<sup>12</sup> e por ciclos, em muitas escolas o quadro docente dispõe de um professor indígena e/ou um professor não indígena. Estes docentes contratados ficam responsáveis por todo conteúdo

---

<sup>11</sup> Território Etnoeducacional, fundamentado no Decreto 6.861/2009 que acrescenta uma conquista singular, referente ao reconhecimento da afirmação e identidade étnicas dos povos indígenas.

<sup>12</sup> A organização multisseriada, está dentro da política de educação específica para os povos do campo, assim a forma desejável de convivência entre alunos e alunas com diferentes etapas de aprendizagem escolar para a formação do contexto necessário às atividades de aprendizagem escolar (BRASIL, 2008, p. 15).



curricular de primeiro ao quinto ano, o professor indígena ensina a Língua Materna, a cultura, os saberes, as narrativas e os cantos. Tal procedimento pedagógico é importante, pois, nas falas dos indígenas dentro das reuniões do território, havia a preocupação em estarem sempre reforçando que precisam conciliar os saberes locais com o ensino dos não indígenas, “[...] porque são necessários para que possamos viver na atual sociedade brasileira, mas nosso maior foco será em cima dos conhecimentos e modos de vida tradicionais” (PROJETO, 2018, p. 13).

A escola na comunidade indígena apresenta dois focos centrais em relação à educação, pautados no currículo formal (conteúdos pré-definidos da escola da cidade) e nos saberes tradicionais do povo. Os professores agregam estes dois elementos na rotina de ensino na comunidade, buscam desenvolver práticas pedagógicas conciliando os dois universos. Como exemplo, em uma experiência em sala de aula uma professora<sup>13</sup> descreveu que desenvolveu atividades como leitura e escrita<sup>14</sup> usando a cultura e tradições do povo, por exemplo, numa atividade desenvolvida com histórias já ouvidas através dos mais velhos e reinventadas a partir da criatividade na “contação” de história, trazendo palavras já conhecidas da Língua Materna, algumas são representadas somente com figuras, outras escritas em português, mas durante a escrita colocam palavras da fauna na Língua Materna. Assim, desenvolveram as histórias no gênero narrativo, com características das fábulas, contos e mitos.

Incluindo o prescrito na Lei e Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), no Art. 32 assegurando-lhes, “[...] o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”, garante uma educação diferenciada, de acordo com a realidade do povo. No Projeto Político Pedagógico (PPP)<sup>15</sup> de uma escola indígena, dispõe de ponto importante para a comunidade: algumas questões foram postas pela etnia<sup>16</sup>, como o calendário escolar que se baseia na rotina da natureza e do trabalho na comunidade, ou seja, um calendário sociocultural onde as tarefas, festas e rituais entram em comunhão com o calendário comum da escola. Este

---

<sup>13</sup> Experiência pedagógica de professora não indígena (anotações feitas em diário de campo).

<sup>14</sup> Experiência pedagógica de professora não indígena (anotações feitas em diário de campo).

<sup>15</sup> Cf. Outros PPP foram elaborados pelas etnias. Disponível em: <http://indicadoresdebelomonte.eco.br/metrics/292>

<sup>16</sup> A etnia citada é Xipaiá, estando referenciado pelo documento Projeto Político Pedagógico.

calendário inclui diversas atividades durante o ano, como plantações, caça, pesca, festa intercultural, coletas de sementes entre outros. “As atividades que os alunos realizam com seus pais serão avaliadas e acompanhadas pelos professores, devendo ser consideradas como aulas práticas de atividades tradicionais” (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, 2015, p. 25).

As escolas do Médio Xingu, segundo a coordenação da Educação Escolar Indígena de Altamira (2019) segue disposições da Educação Básica, considerando o que dispõe o Art. 6º parágrafo 2º: “O calendário escolar poderá adequar-se às peculiaridades locais, inclusive climáticas e econômicas, mediante autorização deste Conselho Estadual de Educação, sem com isso reduzir o número de horas letivas previsto na legislação nacional em vigor” (BRASIL, 1996, p. 2). Isso quer dizer duzentos dias letivos no mínimo e pelo menos oitocentas horas aulas, conciliadas com um calendário que respeite a flexibilidade das atividades produtivas e socioculturais das comunidades.

Para o ensino fundamental as escolas oferecem séries do 1º ao 5º ano, ciclos segundo e terceiro, em sistema de classe multisseriada e o primeiro ciclo fica a cargo da formação comunitária. Pois, na feitura dos PPP’s, consideraram ser mais apropriada à realidade pela sequência ao longo do desenvolvimento infantil. Assim, a construção do ensino segue de acordo com PPP: 1º Ciclo – 2 anos de duração (mais ou menos de 4 a 5 anos) – 1.600 horas; 2º Ciclo – 3 anos de duração (mais ou menos 6, 7 e 8 anos) – 2.400 horas; 3º Ciclo – 2 anos de duração (mais ou menos 9 e 10 anos) – 1.600 horas.

O terceiro ciclo entende-se que as crianças sejam alfabetizadas tanto na Língua Materna como em Língua Portuguesa, incluindo outras áreas do conhecimento (Linguagem; Matemática; Ciências da Natureza e Ciências Humanas). Há também alguns alunos que já terminaram o quinto ano e ficam sem estudar, porque a SEMED não atendia a comunidade com outras séries até o ano de 2018, mesmo assim os alunos vão à escola rever a série já frequentada, para reforçar o aprendizado. Já em 2019, as escolas iniciam o nono ano, com uma experiência de rodízio de professores para esta série na comunidade que tem alunos que terminaram o quinto ano.

As escolas das comunidades indígenas estão inseridas no contexto da cultura escrita, predominantemente o ensino é na Língua Portuguesa, lecionado pelo pro-

fessor não indígena, atendendo exigências do currículo padronizado empreendido no cenário nacional da educação. Há ainda, momentos pedagógicos diferenciados no ensino, através dos saberes da comunidade, da participação dos mais velhos, aulas práticas na comunidade, entre outros.

#### **4 PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: (RES)SIGNIFICANDO A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL**

As práticas e representações etnoeducacionais são observadas nos momentos de pesquisa de campo, transcorrem pelo movimento expressivo das narrativas, seja pela rememoração da trajetória dos antepassados indígenas; pelas contribuições para a ressignificação da educação nas comunidades do Médio Xingu ou mesmo nos ornamentos culturais expressos no corpo de cada etnia, carregam nestas traduções a reprodução e ressignificação simbólica, cultural e histórica.

Os povos indígenas tem sua história constituída por saberes tradicionais repassados de geração a geração por entes coletivos, de acordo com Bergamaschi e Gomes (2012, p. 53) “[...] os povos originários tem patrimônio para a interculturalidade, criando concretamente mecanismos que possibilitam a interação com outros povos”. O termo interculturalidade se define como uma proposição de educação escolar entre diversidades culturais, com uma interação entre culturas, bem como atendendo políticas educacionais e linguísticas dos indígenas nos contextos étnicos “intercultural no estabelecimento de um diálogo entre conhecimentos ditos universais e indígenas” (GRUPIONI, 2008, p. 37).

Para Candau (2002) a perspectiva intercultural promove relações de igualdade e dialógicas em torno de uma educação que reconhece o outro como sujeito do processo, isto não ignora os conflitos ou enfrentamentos, mas exerce processos de negociações entre os grupos diferentes, buscando através do diálogo a criação de estratégias para um envolvimento construtivo para uma sociedade mais democrática e humanizadora que procura conviver com as diferenças.

Os saberes tradicionais das comunidades são repassados de formas diferentes, mas sem esquecer-se dos simbolismos e significados carregados pelos ancestrais, hoje legitimados pelos que continuam o regaste das tradições de seus antepassados, direcionam as práticas étnicas no espaço cultural e familiar. São

protagonistas de sua própria história que demonstram cuidar, repassar e traduzir os conhecimentos pelas práticas culturais do dia a dia.

O revivamento da memória, da história dos povos que reside nesta região perpassa por elementos simbólicos, de um território marcado pelas lembranças, conquistas e revitalização da Língua Materna para manter a história do povo e da cultura, enquanto, tradições transmitidas pelos mais velhos, nos conhecimentos, nos rituais, nas danças e na música, outrora produzidas pelas etnias.

Nesta ótica, concordo com a autora Maria Santos (2005, p. 1), quando afirma que “os saberes culturais então são concebidos como acúmulo de conhecimento produzido por várias gerações; conhecimentos construídos com sentido de pertencimento, marcado pelas formas de viver e compreender o mundo, suas representações e valores [...]”.

Em citação a autora Ecléa Bosi enfatiza a memória dos velhos como sustentação da existência de uma história, neste caso de um povo.

[...] um movimento peculiar à memória do velho que tende a adquirir, na hora da transmissão aos mais jovens, *a forma de ensino*, de conselho, de sabedoria [...] aquilo que se viu e se conheceu bem, aquilo que custou anos de aprendizado e que, afinal, sustentou uma existência, passa (ou deveria passar) a outra geração como um valor. (BOSI, 1994, p. 481).

A exemplo, um local tido como representação de um povo, a pedra pintada, chamada de pedra “*Curambé*”<sup>17</sup>, o povo conta que é um lugar sagrado, porque na pedra pintada, há resquício de pinturas atribuídas aos antepassados Xipaia, quando viviam mudando de lugar, para identificar o local que passaram, contam que a pedra era por onde passavam quando o rio estava cheio, servindo de base na travessia para o outro lado do rio, nesse período de grande volume de água. Com base em Lorenz; Rodrigues (2014) tem importância mítica para o povo Xipaia e *Yudjá* (Juruna), afirmam que a mais velha da “aldeia” descreve sobre pinturas que foram feitas na pedra por dois irmãos logo na criação do mundo enquanto estava mole, depois foi ficando dura ao longo do tempo.

Para Lévi-Strauss (2012), o mito está ligado a múltiplas sistematizações encadeadas pela explicação e compreensão das condições naturais e sociais. “O

---

<sup>17</sup> O povo Xipaia conta que *Curambé* foi o nome dado na Língua *Yudjá* que é o nome de um pássaro.

sistema mítico e as representações [...] servem para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais ou, mais exatamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos situados em vários planos” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 111). O mito tem uma composição feita a partir de imagens e narrativas que são registradas em condições humanas da vida cotidiana, montadas por um repertório “imaginário” ligado a concepção de mundo, com impressões que foram compartilhadas ao longo da história em cada sociedade.

A representação mítica tem função importante para a auto conservação da coletividade, desde o mito de origem há narrativas diversas em todas as sociedades que conta e justifica a criação do mundo, Mircea Eliade (2004, p. 25-6) afirma que:

Toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmologia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. Sendo a criação do mundo a criação por excelência, a cosmologia torna-se o modelo exemplar para toda a espécie de “criação”. [...] Eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido.

Em suma, o mito tem meios próprios para desvendar sistemas e estruturas do mundo, em consonância com Lévi-Strauss (2012, p. 37) “o pensamento mítico, se bem que aprisionado pelas imagens, já possa ser generalizada e, portanto, científico; ele trabalha com analogias e aproximações”. Além do mito, há outros elementos significativos que são tradições, como a bebida feita com a raiz da mandioca, uma bebida tradicional dos antepassados, em muitas comunidades é feita somente por mulheres, bebida em ocasiões especiais de festejos.

A pintura também sempre está bem representada pelos indígenas no corpo, com tinta retirada do jenipapo, a tinta provém do sumo do fruto nativo, quanto mais verde, mais sua coloração ficará escura.

A cultura material como pulseiras, cintos, braceletes entre outros são confeccionados pelas mulheres, tem importância cultural, pois essas peças fazem parte dos ornamentos em danças e rituais. Mas também a produção faz parte da renda extra para as famílias, também os homens produzem arcos, flechas, bordunas e bancos, a venda desses enfeites e artefatos é feita por intermédio das Associações ou por conta própria, vendidas aos visitantes e em outros momentos como feiras e eventos na cidade de Altamira.

As práticas e representações<sup>18</sup>, descritas acima apresentam a visão de mundo que os entes aprenderam e reaprenderam com os ancestrais, interagem de maneiras diferentes sem esquecer-se da importância da cultura e das tradições dos seus parentes. A internalização simbólica dos antigos, dos objetos, dos saberes e das coisas é construída a partir das percepções sociais em grupo, inseridas em práticas e dinâmicas sociais, políticas, escolares e culturais, “As representações do mundo social, assim construídas [...] são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Legitimando essas (res)significações, o povo está agregando valor as tradições, interagindo uns com os outros estão criando um “[...] conjunto dos bens materiais e imateriais constituídos historicamente e que se referem às identidades e às memórias coletivas do grupo, o patrimônio para a interculturalidade” (BERGAMASCHI; GOMES, 2012, p. 54). Entre outras práticas culturais fortalecem o sentimento de pertença ao grupo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem qualitativa neste estudo foi de suma importância, pois em meio a pesquisa, as vozes expressas, os significados, os gestos, as conversas informais, a rotina do dia a dia de todo processo de discussão e (re)construção da educação para os indígenas na região do Médio Xingu trouxe contribuições importantes na experiência de pesquisa, reflexões e protagonismos dos povos da região do Médio Xingu foram expressas nos discursos, nas narrativas entoando um mesmo propósito, o protagonismo étnico e a ressignificação da educação dos povos da região do Médio Xingu.

Alguns caminhos desenvolveram-se a partir do movimento coletivo, análise e participação ativa dos sujeitos nas reuniões e demais atividades, bem como a dinâmica de todas as estruturas etnoeducacionais. A voz dos professores indígenas e não indígenas revelam-nos relações e interações significativas, de modo que a reflexão acerca deste campo de pesquisa sinalizou para um olhar mais sensível e alinhado dentro das perspectivas teóricas. Bem como, entre os saberes tradicionais e as intersecções à Educação Escolar Indígena, que delinearam um percurso em

---

<sup>18</sup> Cf. Chartier (1990) com um conceito baseado nas representações coletivas.

meio aos desafios do território etnoeducacional, este caminho dialógico discorreu sobre as problemáticas do *lócus* pesquisado, dos desafios e das conquistas da educação para os povos indígenas.

As considerações apontam para a relevância da temática que acontece no território do Médio Xingu, percebem-se algumas mudanças na organização social, pois os indígenas da região estão cada vez mais envolvidos nas discussões e nos processos relativos à educação para e com os povos indígenas. Quanto aos saberes tradicionais, persiste a luta pela ressignificação de suas tradições, da língua e da cultura, traduzindo seus conhecimentos, a partir do protagonismo indígena nas esferas educacionais.

Os diálogos entre os saberes tradicionais da comunidade, o reaprender a língua, o aprender cantos e danças legitimam os povos como sujeitos de sua própria história. A manutenção dos costumes também resgata a história dos povos pela transmissão dos conhecimentos, por meio da oralidade de geração a geração. E a representação simbólica dos espaços, traça um percurso histórico cultural no modo de vida dos grupos étnicos da região.

O contexto etnoeducacional do Médio Xingu tem apresentado em sua dinâmica coletiva a possibilidade de se construir e fazer educação com modo próprio e com as especificidades para cada povo. Os conhecimentos e saberes tradicionais vão se desenhando pelas falas dos indígenas, nos diálogos e observações dentro da conjuntura etnoeducacional. Ao ver os indígenas nas formações, pode-se notar que todo tempo em suas falas, rememoram a história do povo, ao compartilhar a memória, constroem-se pontes alicerçadas na bagagem cultural entre seus entes, com lembranças que são reconstituídas, ao longo do tempo. E trazem para estes eventos a maneira que querem aprender, com quem ensinam, tais estímulos estão ligados as tradições e evidenciadas na dinâmica da escola e nos encontros com outros povos, o ensinar e aprender entra no movimento de interação sociocultural e intercultural dos grupos étnicos envolvidos.

A educação para os povos indígenas ganhou nova perspectiva nos últimos anos, o termo Educação Escolar Indígena obteve notoriedade nos contextos sociais e educacionais, construindo um conjunto de práticas e intervenções a partir da inserção dos povos indígenas na sociedade nacional, no Médio Xingu, não é diferente, os povos tem participado efetivamente das discussões que envolvem

a educação para os indígenas, pois novas possibilidades têm sido apresentadas tanto nos avanços da estruturação política, como na construção e reconstrução de uma escola pensada a partir dos grupos étnicos da região.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazio Afonso. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.

ARCANJO, Nathany Melo Machado. *Elaboração e organização do Mapa Município de Altamira*. Altamira, PA: LEDTAM, 2021.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de Jonh Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. *Currículo sem Fronteiras*, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 53-69, jan./abr. 2012.

BECKER, Simone; ROCHA, Taís Cássia Peçanha. Notas sobre a “tutela indígena” no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*. Curitiba, v. 62, n. 2, p. 73-105, maio/ago. 2017. ISSN 2236-7284. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/49443>. Acesso em: 27 fev. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i2.49443>

BLASER, Ana Luisa Brites. *Vivências e convivências na aldeia Mrotidjã: uma análise dos processos de educação escolar Xikrin*. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13207/1/2013\\_AnaLuisaBritesBlaser.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13207/1/2013_AnaLuisaBritesBlaser.pdf). Acesso em: 2 jul. 2020.

BONIN, Iara Tatiana. Educação Escolar Indígena e Docência: princípios e normas na legislação em vigor. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (Org.). *Povos indígenas & educação*. 2. ed. Porto Alegre: Mediação, 2012.

BOSI, Éclea. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. *O que é educação*. 48. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.



BRASIL. Lei n. 9394/96, de 20 de dezembro de 1996. *Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Diário Oficial da União: Brasília, 1996.

BRASIL. Resolução CNE n. 02, de 28 de abril de 2008. Estabelece as Diretrizes Complementares, Normas e Princípios para o Desenvolvimento de Políticas Públicas de Atendimento da Educação Básica do Campo. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 de abril de 2008, Seção 1, p. 81. Disponível em: [http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/educacao/educacao-rural/resolucao\\_MEC\\_2.08](http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/educacao/educacao-rural/resolucao_MEC_2.08). Acesso em: 27 fev. 2022.

CANDAU, Maria Vera. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In: CANDAU, Maria Vera (Org.). *Cultura(s) e educação: entre o crítico e pós-crítico*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-50, jan./mar. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 abr. 2019.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GADOTTI, Moacir. *Concepção dialética da educação: um estudo introdutório*. 7. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.

GARCIA, Regina Leite. *Método, Métodos, Contramétodos*. (Org). São Paulo: Editora Cortez, 2003.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Olhar longe, porque o futuro é longe: cultura, escola e professores indígenas no Brasil*. 2008. 237 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 12. ed. Campinas: Papyrus, 2012.

LORENZ, Sônia; RODRIGUES, Carmem Lúcia Reis. *Locais de ocupação dos antepassados Xipaya da aldeia Cojubim, TI Cachoeira Seca*. 14 p. 2014. (Material físico).

MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. Campinas: Papyrus, 2003.

Disponível em: [http://www.ub.edu/sentipensar/pdf/candida/paradigma\\_emergente.pdf](http://www.ub.edu/sentipensar/pdf/candida/paradigma_emergente.pdf). Acesso em: 1º maio 2018.

PARENTE, Francilene de Aguiar. “*Eles são indígenas e nós também*”: pertencas e identidades étnicas entre *Xyapaia* e *Kuruaya* em Altamira/Pará. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pará, 2016.

PATRÍCIO, Marlinda Melo. Xipaya. *Povos Indígenas do Brasil*. Instituto Socioambiental, [s.l.], 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xipaya>. Acesso em: 6 fev. 2019.

PROJETO Político Pedagógico da Escola do Povo Xipaya. Terra Indígena Xipaya e Aldeia Kujubim. *Programa de Educação Escolar Indígena do PBA-CI da UHE*. Belo Monte, 2015

PROJETO Político Pedagógico Escolas Indígenas do Povo Xikrin do Bakajá. Terra Indígena Trincheira-Bakajá. *Programa de Educação Escolar Indígena do PBA-CI da UHE*. Belo Monte, 2014.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 2. ed. Petrópolis. RJ: Vozes, 1977.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas indígenas brasileiras*. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br>. Acesso em: 20 maio 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Maria Roseli Sousa. *Saberes culturais, memória e identidade social em tempos de modernidade*. Belém: Universidade do Estado do Pará / CCSE, 2005.

SILVA, Aracy Lopes da; DRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org). *A temática indígena na escola*: novos subsídios para professores de 1º e 2ª graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SIMONI, Alessandra Traldi; DAGNINO, Ricardo de Sampaio. Dinâmica demográfica da população indígena em áreas urbanas: o caso da cidade de Altamira, Pará. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 303-26, maio/ago. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepop/a/f5Shm3YjDpLQFZtvNkVQmF/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 2 jul. 2020.

SOUZA, César Augusto Martins. Ditadura, grandes projetos e colonização no cotidiano da Transamazônica. *Revista Contemporânea – Dossiê 1964-2014: 50 anos depois, a cultura autoritária em questão*, ano 4, n. 5, 2014 [v. 1].

SPINASSÉ, Karen Pupp. Os conceitos Língua Materna, Segunda Língua e Língua Estrangeira e os falantes de línguas alóctones minoritárias no Sul do Brasil. *Revista Contingentia*, Porto Alegre, v. 1, p. 1-10, 2006. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/contingentia/article/view/3837>. Acesso em: 25 maio 2021.

UMBUZEIRO, Ubirajara Marques; UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Boga. *Altamira e sua história*. 4. ed. Belém: Ponto Press, 2012.

WEINSTEIN, Bárbara. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1993.

ZACCUR, Edwiges. Por que não uma epistemologia da linguagem? In: GARCIA, Regina Leite (Org). *Método, métodos e contramétodo*. São Paulo: Cortez, 2003.

### **Sobre os autores:**

**Kátia Barros Santos:** Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará, Bragança. Especialista em Educação para Relações Etnicorraciais. Graduada em Licenciatura Plena em Letras pela Universidade Federal do Pará. Professora na Secretaria Municipal de Educação de Altamira. **E-mail:** [katiabarrosatm@gmail.com](mailto:katiabarrosatm@gmail.com), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-1129-7087>

**César Martins de Souza:** Pós-Doutor e Doutor em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor Adjunto da UFPA, docente do Programa Pós-Graduação em Linguagens e saberes na Amazônia (PPLSA), em Bragança, PA. Editor da Nova Revista Amazônica. **E-mail:** [cesar@ufpa.br](mailto:cesar@ufpa.br), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-4530-4844>

**Francisco Pereira de Oliveira:** Doutor em Biologia Ambiental com ênfase em Biologia de Organismos da Zona Costeira Amazônica pela Universidade Federal do Pará. Professor de graduação e da pós-graduação do Programa em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará. **E-mail:** [foliveiranono@yahoo.com.br](mailto:foliveiranono@yahoo.com.br), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1327-8362>

Recebido em 3 de fevereiro de 2021

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2021



dossiê:  
“Autonomias  
indígenas, negras,  
camponesas:  
novas ontologias  
políticas na  
América Latina”

# Apresentação do dossiê

## Autonomias indígenas, negras, camponesas: novas ontologias políticas na América Latina

Spensy Kmitta Pimentel<sup>1</sup>

América Latina afora, experiências políticas indígenas, negras e camponesas vêm sendo conhecidas, nas últimas quatro décadas, como “autonomias”, a partir de uma tendência iniciada em países como Nicarágua e México, depois estendida ainda a Bolívia, Equador, entre outros. O marco zero da apropriação contemporânea do termo para o debate público no continente deu-se alguns anos após a Revolução Sandinista (1979), quando povos indígenas e afro-indígenas<sup>2</sup> da costa atlântica da Nicarágua estiveram inicialmente aliados ao movimento armado de esquerda que tomara o país, derrubando o ditador Anastasio Somoza, último representante de uma ditadura que governara o país desde 1936. As reivindicações por autodeterminação indígena, contudo, represadas que estavam por séculos, emergiram com força. Após vários anos de conflitos e negociações, o resultado foi o acordo de 1987 que selou o estabelecimento de duas regiões autônomas na costa atlântica do país, abrangendo 56% do território nicaraguense (HANNUM, 1990, p. 203-25)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Itabuna/Porto Seguro/Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil.

<sup>2</sup> Povos Miskito, Sumo, Rama e Garifuna (HANNUM, 1990, p. 206)

<sup>3</sup> Outro antecedente digno de nota é a inclusão do princípio de autonomia de “nacionalidades e regiões” na Constituição da Espanha de 1978, reconhecendo às regiões autônomas o direito de determinar suas próprias línguas e bandeiras, em adição às do país. As autonomias regionais tinham sido reconhecidas anteriormente na Constituição de 1931, sendo que Catalunha e o País Basco chegaram a desenvolver, na época, seus próprios estatutos autônômicos – posteriormente descartados após o início da Guerra Civil Espanhola, em 1936 (cf. HANNUM, 1990, p. 263-79). Autores como López Bárcenas (2011, p. 77) e Bartolomé e Barabas (1997, p. 204) citam, ainda, as comarcas do povo Kuna, criadas no Panamá nos anos 50, admitindo, porém, que se trata de experiência menos conhecida. Agradeço a Maurício Hashizume pela observação sobre o caso kuna e diversos outros comentários a uma versão preliminar deste artigo.

No dizer de Díaz-Polanco (1999, p. 1), a Nicarágua se estabeleceu, então, como “epicentro latino-americano da reflexão autonômica”, posto que, na década de 90, passaria ao México, em função da ampla visibilidade obtida pelo levante zapatista de 1994, em Chiapas, no sudeste do país. Embora a autonomia e a autodeterminação fossem, novamente, reivindicações seculares dos mais diversos povos indígenas de norte a sul do México, o neozapatismo, com sua enorme capacidade de comunicação e articulação, ganhou os holofotes e, pouco a pouco, tornou-se, na opinião pública internacional, uma espécie de referência para o que poderia ser uma “autonomia indígena” (SÁNCHEZ, 1999; GUTIERREZ, 2006).

O termo “autonomia” instala-se no amplo debate político proposto pelos zapatistas a partir dos Diálogos de San Andrés (1995-98)<sup>4</sup>. É nesse momento que as comunidades de Chiapas, mas também de outras partes do país, organizadas em torno do Congresso Nacional Indígena (CNI), entendem que o termo poderia traduzir suas reivindicações históricas perante o país (GUTIÉRREZ, 2006, p. 191).

Como destacado por Carneiro da Cunha (2009) no caso da apropriação do termo “cultura” pelos povos indígenas, é preciso perceber, então, que, para além do histórico debate socialista e anarquista a respeito da autonomia<sup>5</sup>, as mais diversas populações envolvidas com reivindicações em torno de autogestão, autodefesa e autodeterminação passaram a ser reconhecidas e a reconhecer-se, em muitos casos, como “autonomias”<sup>6</sup>, criando seus próprios modelos e construindo

<sup>4</sup> Referência à cidade chiapaneca de San Andrés Larrainzar, que sediou as negociações de paz entre o governo mexicano e o Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entre 1995 e 1998. A história do período é reconstituída por Bartra e Otero (2008). Em San Andrés, no povoado de Oventic, fica hoje um dos cinco *caracoles* zapatistas – espécie de centros de administração autônoma, onde permanecem as chamadas Juntas de Bom Governo.

<sup>5</sup> Para um panorama contemporâneo dos sentidos políticos possíveis para o termo autonomia, no âmbito da América Latina, recomendamos a introdução da coletânea *Pensar las Autonomías* (ADAMOVSKY *et al.*, 2011, p. 9-13). Historicamente, a principal referência no pensamento político sobre a autonomia é o filósofo, economista e psicanalista francês de origem grega Cornelius Castoriadis (1922-1997). Um breve e denso sumário sobre o pensamento do autor a respeito do tema é apresentado por Amorim (2014).

<sup>6</sup> Para uma reflexão sobre as possibilidades – e limites – de criar autonomias no meio urbano, cf. Ouviaña (2011). O autor reconhece que essa questão é associada a uma “angústia cotidiana e até existencial” dos que vivem em cidades. A relação diferenciada com o território e os laços sociais anteriores à instalação do Estado que os povos mantêm no meio rural são tópicos fundamentais a destacar, segundo ele.

trajetórias não necessariamente coincidentes com as do processo zapatista, ou qualquer outro.

Durante estágio de pesquisa na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), entre 2010 e 2011, pude acompanhar diversas atividades em ambiente acadêmico e cultural em que representantes de comunidades “en pie de lucha”, como se diz por lá, vindas de diversas partes do país, compareciam à capital para divulgar sua situação e angariar apoios e solidariedade de estudantes, comunicadores e ativistas de movimentos sociais.

Certa vez, num desses eventos, um representante de uma dessas comunidades, em roda de diálogo com os presentes, explicou de que forma esse processo de autorreconhecimento como “autonomia” pode acontecer. Ele dizia: “Estávamos ali vivendo nosso processo de organização local, e algumas pessoas de fora chegaram para apoiar-nos e perguntaram – vocês são autônomos? E nós respondemos – mas o que é isso de ser ‘autônomo’? Não conhecemos essa palavra. E então seguiram perguntando – vocês têm um governo próprio? E nós – pois, sim. ‘Vocês têm sua própria autodefesa?’ Pois, sim. ‘Vocês estão criando seu próprio sistema de justiça?’ Sim. Ah, isso é que ser autônomo? Então somos autônomos sim”<sup>7</sup>.

Como elucida López Bárcenas (2011), são seculares no continente as lutas indígenas por autodeterminação – autonomia é apenas mais um dos termos que surgem para traduzir, aos ouvidos não indígenas, o que está sendo demandado pelas comunidades. É nesse sentido que alguns autores consideram que os anos 80/90 marcaram um “renascimento” da discussão sobre as autonomias indígenas no continente, tendo em vista a relação dessas experiências com reivindicações históricas (LOPEZ Y RIVAS, 2011a; 2011b). Não é que, antes, não se falasse em autonomia, explica López Bárcenas (2011, p. 67-8):

---

<sup>7</sup> Recrio a fala de memória e, por isso, evito indicar qual seria a comunidade do autor do depoimento, para não cometer alguma impropriedade. No período, entre as comunidades mais conhecidas cujos representantes frequentavam os eventos universitários na Cidade do México estavam Chéran e Ostula (Michoacán), San Juan Copala (Oaxaca), San Luis Acatlán (Guerrero), entre outras. Os zapatistas de Chiapas passavam por um período de recolhimento em 2010, dedicados que estavam à construção de suas autonomias locais. Em maio de 2011, realizaram sua única aparição pública no período, a Marcha Silenciosa pela Paz, em apoio às mobilizações convocadas pelo poeta Javier Sicilia contra os efeitos perniciosos da chamada “guerra ao narcotráfico”, proclamada pelo então presidente Felipe Calderón. O período na Unam foi propiciado por bolsa de Estágio no Exterior (PDEE) conferida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista [...] las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre com ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus culturas y elaboración y ejecución y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas”.

Na Bolívia e no Equador, nos últimos 15 anos, o debate sobre as autonomias seguiu passos relacionados aos processos constituintes que refundaram tais países como “Estados plurinacionais”. Paradoxalmente, tal construção política inicialmente propiciada pelos esforços de “indigenização do Estado” encontrou seus limites na própria trama social e econômica que envolve as estruturas estatais nos países latino-americanos, sempre à mercê do avassalador poder dos empreendimentos extrativistas e neodesenvolvimentistas (SCHAVELZON, 2015).

De qualquer maneira, como nos mostra Maurício Hashizume, em seu artigo sobre o Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) de Raqaypampa, a despeito desses recuos, processos locais e regionais impulsionados pelas comunidades indígenas e camponesas muito anteriores aos deflagrados pela eleição de Evo Morales prosseguiram mesmo quando o governo central boliviano já dava mostras de ter abdicado dos antigos planos de impulsionamento das autonomias locais e regionais, reafirmando o caráter de “longa duração” de tais reivindicações, conforme apontado por López Bárcenas – e tantas outras vozes indígenas de hoje e de outrora.

No Brasil, após dez anos de governos encabeçados pelo principal partido de esquerda, o debate sobre a autonomia voltou a ganhar destaque em 2013, durante as chamadas Jornadas de Junho. Àquela altura, já se acumulavam, no âmbito dos movimentos sociais, as críticas às adesões automáticas à base petista de atores coletivos importantes em nome da chamada “governabilidade” – mesma justificativa dada para o fato de determinadas reivindicações indígenas, negras e camponesas, sobretudo as associadas à demarcação de territórios, terem sido “rifadas” pelo governo.



Apesar de, nesse momento, terem ganhado destaque nacional coletivos que se definem como autônomos<sup>8</sup> e que declaradamente consideram-se amplamente influenciados pelos movimentos indígenas e negros latino-americanos, como o próprio Movimento Passe Livre (MPL), que esteve no epicentro das manifestações de junho de 2013, ainda hoje, no Brasil, segue sendo pouco usual o uso do termo “autonomia”, no sentido que ele adquire em grande parte da América Latina: designando povos, comunidades ou redes de comunidades que buscam constituir experiências de autodeterminação, autogoverno, autodefesa, além de projetos próprios de educação, saúde, justiça, soberania alimentar etc., sem depender em nada, ou buscando depender o mínimo possível de recursos estatais e da associação com o capital.

No contexto brasileiro, marcado por um horizonte de amplas promessas de inclusão política no período pós-Constituição de 1988, por vezes, o termo “autonomia” chegou a ser utilizado como sinônimo ou correlato de participação no sistema político-partidário e de controle social que constitui nossa democracia representativa (BANIWA, 2019, p. 208). Em países como o México, tal correlação é inaudita. Prevalece a ideia de que “autonomia” implica romper com esse sistema e que a participação nele resulta invariavelmente em experiências associadas ao chamado “caciquismo”, ou seja, o estabelecimento de lideranças locais supostamente “autônomas” mas que, na realidade, acabam por vincular-se ao sistema estatal – o “mau governo”, segundo os zapatistas – por meio de uma rede de relações clientelistas e de patronato. O caciquismo, afinal, está umbilicalmente associado aos processos coloniais de dominação (LENKERSDORF, 2001).

O fato de essa designação “autonomia” não ocupar o lugar de destaque que tem em países como o México não quer dizer que não tenhamos experiências de autonomia de fato (sem aspas). Por exemplo, em regiões como o Mato Grosso do Sul e Bahia, entre outras, as “retomadas” indígenas têm sido comuns desde a redemocratização do país, no final dos anos 70. Esses espaços constituem,

---

<sup>8</sup> Neste caso, o termo “autônomo” tem o sentido de não estar subordinado a interesses partidários e, nesse sentido, de ser capaz definir suas ações e objetivos *desde abajo*, para utilizar um termo comum no México. Um relato etnográfico sobre as ações do MPL no Distrito Federal é oferecido por Saraiva (2017). Barta e Otero (2008) resgatam a história do aparecimento do termo “autonomia” no debate público mexicano demonstrando que, nos anos 60-80, o termo, de forma geral, tinha esse mesmo sentido de “independente”.

frequentemente, importantes experiências de reorganização social, política e cultural de povos como Kaiowa e Guarani, Terena, Pataxó, Tupinambá, entre outros. Vale destacar, uma das motivações fundamentais para a constituição das retomadas é, via de regra, a busca de um autogoverno, em oposição ao projeto de tutela criado pelos órgãos indigenistas estatais ao longo do século XX (cf. PIMENTEL, 2012; 2015).

Espaços de autodeterminação política, as “autonomias” mostram-se, também, lugar privilegiado de criação e recriação dos povos, num sentido muito mais amplo. Da mesma forma que procuram livrar-se da opressão das lideranças biônicas, patrões, terra-tenentes e órgãos estatais, frequentemente as comunidades buscam, em seus projetos de construção de autonomia, a recuperação de relações com seres dos quais, muitas vezes, eram anteriormente apartadas, fosse pela opressão das igrejas cristãs ou pela imposição de uma vida urbana ou periurbana, afastada de montanhas, rios, lagoas e outros elementos da paisagem, da fauna e da flora que, em muitos locais, detêm poderes sobrenaturais.

Para os xamãs kaiowa e guarani, como descrevemos alhures, a partir do pensamento do *nhanderu* Atanásio Teixeira (PIMENTEL, 2018), os *tekoha kuery*, ou retomadas, essas autonomias, são lugar próprio para a elevação existencial/espiritual, que se reflete na paisagem, forjando-a como *yvy maraney*, terra sem males. Analogamente, neste dossiê, apresentamos, em nosso artigo, as reflexões de integrantes de uma coalizão originada no sul da Bahia, a Teia dos Povos, a respeito das relações entre território, modo de produção e espiritualidade. No âmbito das comunidades indígenas, negras e camponesas da Teia, em seus debates em torno da agroecologia, emerge a profunda relação entre a forma como se vive – o que se come, o que se planta, onde se mora, com quem se mora – e as possibilidades de relação com os seres conhecidos como Encantados, os *Mikisi* e outros (e até mesmo com o Deus cristão, como se verá).

Karine L. Narahara, por sua vez, traz-nos, em seu artigo para o dossiê, o relato etnográfico e a análise sobre a situação dos Mapuche da região de Neuquén, na Argentina, com sua luta pela recuperação de seu território ancestral e da relação com as forças e seres que o constituem, inclusive um vulcão, o Lanín.

É nesse sentido que, por toda parte, percebemos que as autonomias estão associadas à emergência ou reemergência de ontologias políticas originais,

convertendo-se em práticas e discursos que têm demonstrado potencial de influenciar de forma decisiva o debate público moderno/ocidental – fazendo-nos refletir sobre a forma como nós, habitantes das cidades, consumimos de forma descuidada e leviana desde os alimentos que comemos até o metal que constrói nossas edificações e o combustível que usamos em nossos automóveis.

Essa ação renovadora tem particular acento no que tange ao questionamento sobre a forma como a modernidade demarcou polos como natureza e cultura, humano e não humano, razão e crença etc. – aproximando-se da reflexão apropriada na antropologia a respeito das chamadas “cosmopolíticas” (STENGERS, 2018; LA CADENA, 2019) – e, por extensão, da discussão proposta pelo campo conhecido como Ecologia Política (ALIMONDA, 2015).

Vários dos artigos a seguir dialogam com a noção de cosmopolítica – diretamente conectada com a discussão sobre as “ontologias políticas”<sup>9</sup>. Como apontamos em nosso artigo sobre a Teia dos Povos, poderíamos pensar em uma conexão com o mote zapatista, apresentado na Quarta Declaração da Selva Lacandona, de 1º de janeiro de 1996: “O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos. A Pátria que construímos é uma onde caibam todos os povos e suas línguas; que todos os passos a caminhem, que todos a riam, que a amanheçam todos”<sup>10</sup>.

Essa sentença sublinha certa incomensurabilidade entre as demandas indígenas, negras e camponesas e boa parte dos projetos estatais implantados na América Latina. Cronicamente dependentes que são do extrativismo mineral e de modelos insustentáveis de agricultura e pecuária, os vários aparatos estatais da região, mesmo quando sob comando de setores supostamente mais avançados, como ocorrido nas últimas décadas, acabaram reeditando velhos embates. É no contexto do chamado “ciclo progressista latino-americano”, afinal, que se desenvolvem vários dos conflitos a seguir retratados nos artigos, seja a opressão dos Mapuche pela indústria petrolífera na Argentina, a luta contra as invasões dos madeireiros ou pela demarcação de terras indígenas no Brasil, ou ainda as demandas pelo reconhecimento político das autonomias na Bolívia.

---

<sup>9</sup> As relações entre as “cosmopolíticas” e os territórios de povos indígenas e de outras populações tradicionais, especificamente, têm sido o mote de diversos dossiês recentes (cf. SCHAVELZON, 2016; LEWANDOWSKI; SANTOS, 2019; SANTOS; DIAS JR., 2019).

<sup>10</sup> Em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

No Brasil, as retomadas – essas autonomias – ganharam destaque especialmente em regiões onde a política de demarcação de terras estabelecida pela Constituição de 1988 enfrentou entraves ocasionados pela presença maciça de colonos não indígenas assentados pela União ou pelos estados sobre terras de ocupação tradicional indígena, como é o caso de Mato Grosso do Sul, Bahia e Rio Grande do Sul<sup>11</sup>. Representando essa vertente, diretamente da região cacaueteira no sul da Bahia, Amiel Ernenek Mejía Lara nos traz uma reflexão sobre a enorme densidade das tramas envolvidas nas retomadas dos Tupinambá de Olivença.

Na seção Escritos Indígenas, a liderança tupinambá Glicéria Jesus da Silva reflete sobre trabalho que vem fazendo de recriação dos antigos mantos de penas de íbis que eram ostentados pelos Tupinambá do século XVI, revelando as diversas relações desse artefato sagrado com o processo de retomada do território e construção da autonomia de seu povo.

Outro tipo de experiência vem demonstrando similaridades com as situações descritas como autonomias em países com o México. Trata-se de comunidades confrontadas com invasões e roubos praticados pelo crime organizado em seus territórios, lembrando situações como as ocorridas no estado de Guerrero, onde, desde os anos 90, atua numa rede de municípios assolados pelo narcotráfico e a corrupção policial a Polícia Comunitária, formada por comunidades de indígenas e mestiços (GASPARELLO; QUINTANA, 2009).

No Brasil, têm aparecido, nos últimos anos, grupos como os Guardiões da Floresta, tema de artigo de Salvador Schavelzon neste dossiê. Estabelecidos em terras indígenas situadas no chamado Arco do Desmatamento, entre Pará e Maranhão, eles têm enfrentado o desafio de defender milhares de hectares de floresta amazônica sobretudo contra invasões de madeireiros, ávidos pelo roubo de espécies nobres como o ipê, mas também de posseiros, narcotraficantes, caçadores e pescadores.

No Peru, assolado pelo golpismo autoritário de Alberto Fujimori ao longo de toda a década de 90, e sofrendo até hoje os efeitos devastadores do suporte desenfreado para as mineradoras e petroleiras, as autonomias organizam-se para

---

<sup>11</sup> Mais recentemente, em regiões do Norte e Nordeste, tem sido adotado em algumas comunidades o termo “autodemarcação”. Historicamente, contudo, prevalece o termo “retomada”, difundido desde a redemocratização do país.

fazer frente à ofensiva neoliberal. Leandro Bonecini de Almeida nos traz, em seu artigo, o registro sobre a constituição do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW), a partir de 2015. O estudo, mais uma vez, expõe as raízes profundas das autonomias indígenas, bem como seu caráter emancipatório, frente ao capital e o Estado (ADAMOVSKY *et al.*, 2011).

Os artigos reunidos estão longe de abarcar a riquíssima variedade dos debates possíveis em torno das autonomias. O avanço do colapso dos Estados nacionais e das democracias liberais nos diversos países latino-americanos, bem como a multiplicação dos casos em que, acima de tudo para garantir a própria sobrevivência física e cultural, as comunidades indígenas, negras e camponesas têm tido que, cada vez mais, deixar de lado qualquer expectativa de amparo estatal para seus pleitos, para criar estratégias próprias de ação, indica que, nos próximos anos, as iniciativas autonômicas só tendem a crescer em número e relevância.

As ontologias políticas envolvidas na criação dos espaços autonômicos seguem, potencialmente, capazes de inspirar o debate público no continente. Cabe-nos a tarefa de criar possibilidades para que as lições aprendidas com essas experiências possam reverter-se na melhoria dos muitos mundos que, todavia, resistem na América Latina.

## REFERÊNCIAS

ALIMONDA, H. *Una introducción a la Ecología Política latinoamericana (pasando por la historia ambiental)*. Buenos Aires: Clacso, 2015.

AMORIM, M. M. Castoriadis – projeto de uma sociedade autônoma e democrática. *PIDCC*, Aracaju, ano III, n. 6, p. 132-9, 2014.

ADAMOVSKY, E. *et al. Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México, DF: Bajo Tierra/Sísifo, 2011.

BANIWA, G. Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil. In: LÓPEZ G. C. L.; SILVA, C. T.; NAVA, M. E. (Org.). *Desafiando Leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: MPEG, 2019. p. 205-33.

BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. Recursos Naturales y Autonomía Étnica. La democracia participativa de los Kuna de Panamá. *Alteridades*, Cidade do México, v. 8, n. 16, p. 159-74, 1998.

BARTRA, A.; OTERO, G. Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. *In: MOYO, S.; YEROS, P. (Org.). Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina.* Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 401-28.

CUNHA, M. C. *Cultura com aspas.* São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

POLANCO, D. H. Los desafíos de la autonomía en Nicaragua (entrevista com Myrna Cunningham). *Desacatos*, Cidade do México, n. 1, p. 37-55, 1999.

GASPARELLO, G.; QUINTANA, J. *Otras geografías: experiencias de autonomias indígenas en México.* México, DF: UAM, 2009.

GUTIERREZ, R. Dignidad como despliegue de soberanía social. Autonomía como fundamento de la transformación. *In: GUTIERREZ, R.; ESCÁRZAGA, F. (Coord.). Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo.* México, DF: Casa Juan Pablos/CEAM/BUAP, 2006. V. II. p. 189-96.

HANNUM, H. *Autonomy, sovereignty, and self-determination – the accommodation of conflicting rights.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

LA CADENA, M. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 2, p. 1-37, 2019 [2010].

LENKERSDORF, G. Caciques o consejos: dos concepções de governo. *Chiapas*, Cidade do México, n. 11, p. 77-88, 2001.

LEWANDOWSKI, A.; SANTOS, J. O. Apresentação do dossiê “Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização”. *Ilha*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 5-20, 2019.

LÓPEZ, B. F. Autonomías indígenas en América Latina. *In: ADAMOVSKY, E. et al. Pensar las Autonomías.* México, DF: Bajo Tierra/Sísifo, 2011. p. 67-102.

LOPEZ Y RIVAS, G. Autonomias indígenas, poder y transformaciones sociales en México. *In: ADAMOVSKY, E. et al. Pensar las Autonomías.* México, DF: Bajo Tierra/Sísifo, 2011a. p. 103-115.

LOPEZ Y RIVAS, G. A antropologia, o etnomarxismo e o compromisso social dos antropólogos. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 473-80, 2011b.

OUVIÑA, H. Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva

prefigurativa. In: ADAMOVSKY, E. et al. *Pensar las Autonomías*. México, DF: Bajo Tierra/Sísifo, 2011. p. 255-80.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2012.

PIMENTEL, S. K. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowá e guarani: os indígenas de MS e a luta pela redemocratização do país. In: CHAMORRO, G; COMBÈS, I. (Org.). *Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2015. p. 795-814.

PIMENTEL, S. K. 2018. Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowa pelos *tekoha*. In: GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (Org.). *Nas Redes Guarani – saberes, traduções, Transformações*. São Paulo: Hedra, 2018. p. 29-49.

SÁNCHEZ, C. *Los Pueblos Indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Cidade do México: Siglo XXI, 1999.

SARAIVA, L. *Não leve flores: crônicas etnográficas junto ao Movimento Passe Livre-DF*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

SANTOS, G. M.; DIAS JR., C. M. Apresentação do dossiê “Cosmopolíticas amazônicas: reflexividades indígenas”. *Mundo Amazônico*, Letícia, v. 10, n. 1, p. 9-11, 2019.

SCHAVELZON, S. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir*. Dos conceptos leídos desde Bolívia y Ecuador post-constituyentes. Quito/Buenos Aires: Abya Ayala/Clacso, 2015.

SCHAVELZON, S. Introdução ao dossiê “Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 7-17, 2016.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, 2018. p. 442-64.

### **Sobre o autor:**

**Spensy Kmitta Pimentel:** Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Graduado em Jornalismo pela USP. Atualmente é professor na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e líder do grupo de pesquisa e ação Comunidades e(m) Autonomia. **E-mail:** spensy@ufsb.edu.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-7256-9384>





# Guardiões da Floresta: autonomia indígena y conflicto territorial en la Amazonia<sup>1</sup>

*Guardiões da Floresta: autonomia indígena e conflito territorial na Amazônia*

Salvador Schavelzon<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.794>

**Resumen:** Este artículo presenta la experiencia de los *Guardiões da Floresta* (Guardianes de la Selva) organizado por una red de pueblos indígenas en distintos territorios de los estados brasileiros de Maranhão y Pará. A partir de una discusión sobre la extensión de propuestas de autonomía y autodefensa indígena en latinoamérica, analizamos su situación actual y la viabilidad de la experiencia, considerando las amenazas y ataques a los cuales responden. Nos preguntamos también por la posibilidad de entender la iniciativa como expresión de autonomía y cosmopolítica, entendiendo la existencia de esta red como compleja articulación de instituciones, políticas y mundos diferentes.

**Palabras clave:** Amazonia; pueblos indígenas; Guajajara; Tembé; autonomía indígena.

**Resumo:** Este artigo apresenta a experiência dos *Guardiões da Floresta* organizados por uma rede de povos indígenas em diferentes territórios dos estados brasileiros do Maranhão e Pará. Partindo de uma discussão sobre a extensão das propostas de autonomia e autodefesa indígenas na América Latina, analisamos a situação atual e viabilidade da experiência, considerando as ameaças e ataques que respondem. Também nos questionamos sobre a possibilidade de compreender a iniciativa como expressão de autonomia e cosmopolítica, entendendo a existência dessa rede como uma articulação complexa de instituições, políticas e mundos diferentes.

**Palavras-chave:** Amazônia; povos indígenas; Guajajara; Tembé; autonomia indígena.

---

<sup>1</sup> Este texto se basa en la ponencia presentada en LASA 2020, Guadalajara, México. Sesión: "Articulación y conflictos entre imaginarios de desarrollo en América Latina: tecno-ciencia, eco-modernismo y alternativas eco-territoriales".

<sup>2</sup> Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

*Nas operações e patrulhas dos Guardiões, nós circulamos por dias pela floresta em busca de madeireiros ilegais, que há décadas invadem a terra que nós protegemos em busca de ipê, jatobá, copaiba, cumaru, entre outras árvores. Nós identificamos os invasores, destruimos seus acampamentos e os expulsamos da nossa terra. Mas esses madeireiros estão armados. Nós recebemos constantemente ameaças de morte da poderosa máfia madeireira. Cinco de nós já foram assassinados. Em 2019, assassinaram meu primo Paulo Paulino Guajajara e tentaram me matar também. Ainda tenho uma bala nas minhas costas. Mas, nós continuamos, porque a floresta é nossa vida. Sem ela, todos nós estaríamos mortos. A nossa terra está sendo invadida e estamos sendo muito prejudicados por essa situação.*

Tainaky Tenetehar Guardiã da Floresta TI Arariboia<sup>3</sup>

## 1 ANTECEDENTES Y PRESENTACIÓN

El tema de la autodefensa indígena fue ampliamente registrado y estudiado en Latinoamérica. La autonomía y autodefensa indígena se asocia a las formas de organización propias de grupos étnicos en el marco de Estados nacionales. Desde las décadas de 1980 y 1990, especialmente, la región cuenta con un desarrollo legislativo en varias constituciones y cuerpos reglamentarios, expresión de un cambio de paradigma en la política indigenista, abandonando formalmente las políticas de exterminio, y también el asimilacionismo dominante. Como prácticas locales, ligadas a visiones indígenas de mundo; o como reconocimiento e incorporación indigenista o política en estructuras legislativas del Estado, la autonomía forma parte del escenario indígena del continente, con tendencias a ampliación en reformas constitucionales y luchas indígenas.

La Autonomía fue incorporada en la constitución sandinista de los años 80, como forma de contemplar a los pueblos Mesquitos y Garúfanos, cuya autonomía *de hecho* exigía algún tipo de reconocimiento institucional. Autores como Polanco y Rivas (1986), que participaron como asesores de esa experiencia, escribieron sobre la misma y ayudaron a instalarla como parte de la agenda indígena

<sup>3</sup> Guardianes de la Floresta. Carta “Se a nossa terra, a nossa floresta sumir, o que vai ser do meu povo?” jornal A Nova Democracia. Marzo 2021. Disponible en: <https://anovademocracia.com.br/noticias/15303-ma-guardioes-da-floresta-reafirmam-defesa-das-terras-indigenas-denunciam-invasores-e-velho-estado-em-carta>

centroamericana. Después del fracaso de los diálogos de paz, y del no cumplimiento de los acuerdos de San Andrés, el zapatismo defendió explícitamente una línea de autonomía (POLANCO, 1996).

Dos obras con artículos de varios autores sobre autonomía indígena, permiten ir trazando un panorama de lo extenso y rico de esta experiencia entre las comunidades indígenas del continente (GONZÁLEZ; MAYOR; MARIMÁN; ORTIZ-T; FUNAKI, 2021; LÓPEZ FLORES; GARCÍA GUERREIRO, 2018). La autonomía se desarrolló como forma de autodefensa en distintas regiones, actualizando viejas formas de seguridad de los pueblos, en nuevos contextos, como el del narcotráfico en Guerrero (SIERRA, 2009). En Perú, las rondas campesinas son experiencias de autodefensa autónoma que también tuvieron un papel en la época del terrorismo de Estado, de reclutamiento guerrillero, y de simple control de circulación por las comunidades, en toda la zona rural del país (PICCOLI, 2009). Las rondas fueron institucionalizadas en su forma actual en 1976, y son reconocidas por un artículo constitucional, habiendo tenido reglamentación legislativa en 2003 (NEYRA, 2017).

Las reformas constitucionales de Bolivia y Ecuador en 2009 y 2008, que adoptaron la figura de la plurinacionalidad, también incorporaron el concepto de autonomía, con distintos sentidos un tanto *abiertos* como producto de las tensiones que acompañaron dichos procesos. Frente a una idea surgida desde las organizaciones de pueblos indígenas, buscando como horizonte disputar con la territorialización estatal heredada de la colonia, y en un recorrido que entiende la autonomía desde la reconstrucción de formas tradicionales, desde las marchas y luchas indígenas por el territorio; encontramos también formas de autonomías elaboradas desde el indigenismo y el Estado como formas institucionales, no indígenas, pero que buscan reconocer la existencia de otra territorialidad, otorgando competencias estatales o involucrando institucionalmente participación indígena en prestación de salud, educación, justicia, etc (SCHAVELZON, 2015, 2018; CAMERON; PLATA, 2021; COPA-PABÓN; KENNEMORE; LÓPEZ-CANELAS, 2021).

En Brasil la introducción del debate de la autonomía fue posterior al de la región andina y mesoamericana, pero también forma parte del repertorio político indígena en la relación con el Estado nacional y las instituciones políticas. En parte frente a la falta de acción estatal, frente a invasiones en el territorio, en parte de forma articulada o hasta impulsada por los órganos estatales de cuidado ambiental e indigenismo. Hay referencias de experiencias de autodefensa entre distintos

pueblos como los Arapium y Borari del território Maró, en el Estado de Pará, (cf. ALCKMIN, 2020) o en el Estado de Acre, en los territorios indígenas Mamoadate, Alto Purus y parque Estadual Chandless, donde Manchineri, Ashaninka, Yawanawá, Kaxinawá y Katukina se integran como monitores en proyectos con uso indigenistas de tecnología y financiamiento internacional y coordinación con instancias del gobierno regional (PINTO, 2021). En todos los casos se trata de experiencias en curso, iniciadas con sus características actuales en la última década y todavía no estudiadas ni registradas en profundidad.

Las prácticas de autodefensa y la autonomía integran el programa político de la defensa del territorio, que en las últimas dos décadas avanzó aceleradamente con invasiones mineras, madereras, ganaderas, de plantación agraria y proyectos forestales. Aunque la vida indígena pueda ser concebida en su autonomía desde tiempo precolonial, hablamos hoy de autonomía y autodefensa indígena como un tipo particular de construcción comunitaria que remite a una época reciente, con influencias indigenistas, de organizaciones no gubernamentales y del movimiento indígena latinoamericano, y como acumulación de experiencia en este sentido que encuentran desarrollo en los territorios indígenas del Brasil.

Sobre el origen de la experiencia en Brasil, en su forma actual, debe mencionarse la acción de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio), en la primera década del siglo, impulsando diversas políticas de defensa territorial, en articulación con otros órganos estatales como el Ibama, de cuidado ambiental, y de forma articulada en algunos casos con policía y bomberos forestales. Estas políticas fueron introduciendo formas de actuar asumidas por algunos pueblos, incorporadas a los programas de gestión ambiental de los territorios, en algunos casos ya sin el apoyo o monitoreo estatal. Estos programas, sumados al interés propio de los grupos étnicos, desarrolló la figura de “Guardianes de la Selva”, *Guardiões da Floresta* en portugués, que aquí analizamos a partir del caso implementado por diversos grupos étnicos del Estado de Maranhão y del sur de Pará.

Esta experiencia consiste en una iniciativa que agrupa distintas formas de autodefensa territorial, englobando seis grupos étnicos de ocho tierras indígenas reconocidas y con títulos a favor de las comunidades, coordinando distintos cuerpos de “Guardianes”, también conocidos como “Guardas”, “Defensores” y “Monitores”, con distintas modalidades de control y monitoreo territorial, registro o respuesta de invasiones y de explotación extractiva irregular. Esta red se inició con políticas

impulsadas por instituciones estatales, pero también se mantiene en varias localidades sin apoyo institucional continuo. Desde 2018, las experiencias que aquí analizamos cuentan con apoyo de un programa financiado por la lotería holandesa e integrado por organizaciones internacionales y nacionales no gubernamentales, además de la COIAB, coordinación de las organizaciones indígenas de la Amazonía brasileña, y la COICA, Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). El programa de apoyo está previsto hasta 2022, con el nombre de *Todos Los Ojos en la Amazonia*, con trabajo en áreas indígenas de Perú, Ecuador y Brasil<sup>4</sup>.

Conocí dicha experiencia en una visita de campo realizada en agosto de 2019 al Territorio Indígena Alto Guamá<sup>5</sup>, en el estado brasileño de Pará, donde se realizó un encuentro con grupos de guardianes relacionados al programa citado. El objetivo en este artículo es presentar la experiencia, con interrogantes sobre las posibilidades de viabilidad y la pregunta sobre la posibilidad de pensar su lugar como prácticas de autonomía indígena, incluso asociadas a modos de existencia no institucionales y cosmopolíticos.

## **2 GUARDIÕES DA FLORESTA EN LOS ESTADOS DE MARANHÃO Y SUR DE PARÁ**

### **2.1 Extensión territorial y composición étnica**

La red de experiencias que aquí tratamos está compuesta por la organización de cuerpos “voluntarios” de guardianes, con distinto grado de formalización, desarrollo, recursos, y posibilidad de realización de las actividades. Cabe poner en cuestión el término “voluntarios”, por tratarse de sociedades indígenas. Se trata

---

<sup>4</sup> El Programa *Todos los Ojos en la Amazonia* es coordinado en Brasil por Greenpeace. Surge de una propuesta de Greenpeace junto a HIVOS presentada para la lotería holandesa, institución financiadora. El programa actúa en tres países e incluye otras once organizaciones internacionales y dieciséis organizaciones nacionales y locales involucradas en la implementación (<https://alleysontheamazon.org/partners/>). En la visita al territorio que realicé, algunas organizaciones ligadas a este programa realizaron talleres con los guardianes buscando entrenarlos en el uso de tecnología y conocimiento de instituciones para la realización de denuncias ligadas a la protección del territorio. Para más información ver <https://www.hivos.org/program/all-eyes-on-the-amazon/>

<sup>5</sup> La Tierra Indígena Alto Rio Guamá cuenta con 279 mil hectáreas de los municipios paraenses Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá y Paragominas. En la TI viven aproximadamente 1.425 indígenas da família linguística Tupi-Guarani. Sólo un pequeño grupo busca crear un cuerpo de guardianes (Fuente: <https://agenciapara.com.br/noticia/29781/>).

de iniciativas formadas por miembros de las comunidades étnicas, con el objetivo de defender el territorio. En algunos casos cuentan con vehículos, cámaras, vestimenta con logo. En otros el desarrollo es incipiente o inicial.

El conjunto que observamos proviene de territorios indígenas demarcados por el Estado, que permite mantener la vida en las aldeas en un entorno de densa floresta. Los territorios demarcados en las últimas décadas que así consideramos tienen carácter multiétnico y pertenecen al estado de Maranhão y Pará. La Tierra Indígena Alto Guamá, visitada por mí en 2019 se encuentran en el sur de Pará, aunque se accede por vía terrestre desde Maranhão. En el caso del estado de Maranhão, los territorios indígenas preservan los últimos remanentes de selva tropical no desforestada del estado.

Los grupos étnicos que habitan estos territorios, y organizan brigadas de Guardianes, son los Awá Guajá, Gavião, Guajajara, Ka'apor, Krikati y Tembé. Entre las disparidades de estos grupos puede mencionarse la presencia de pueblos de troncos lingüísticos diferentes (Jé y Tupi); diferencias demográficas grandes (entre cientos Awa y decenas de miles Guajajara); tamaños diferentes de territorios, pueblos con recursos producto de compensación de empresas; diferencias respecto al contacto reciente o más antiguo; así como la amenaza diferenciada respecto a la deforestación, con casos de invasiones continuas y presencia de intrusos en sus territorios, y casos donde el territorio étnico está más preservado, aunque todos ellos hoy se encuentran amenazados.

Incluimos estos territorios y grupos por haber sido los que componían la red que conocí en 2019, en una visita que coincidió con la realización de actividades por parte del programa internacional que los apoyaba. Sin embargo, la extensión de experiencias de autodefensa es mucho más vasta, con presencia en diversos territorios indígenas. Al mismo tiempo, algunos de los pueblos de esta red, como los Tembé de Alto Guamá, estaban todavía en fase de organización de guardianes, conviviendo con amenazas e invasiones, e interesados en formar grupos, pero todavía sin haber entrado en funcionamiento.

Entre las diferencias que conforman ese mapa heterogéneo, debe mencionarse que hay pueblos en aislamiento voluntario, como los Awa, y otros donde el contacto es continuo y de mucho tiempo atrás, con cercanía a ciudades intermedias. Además de esas diferencias, hay una historia de conflicto directo

entre grupos étnicos que hoy participan juntos de la red. El territorio Arariboia es el mayor de los contemplados, cuenta con 150 aldeas guajajara pero también en su centro con grupos Awa en aislamiento voluntario. La alta dificultad de contener el avance maderero presenta situaciones especialmente amenazadoras para estos pueblos.

Los territorios indígenas de Alto Guamá, Awa, Caru, Alto Turiacu y Pindaré, ubicados en el norte del estado de Maranhão, cuentan con recursos originados en procesos de mitigación de impacto por las obras que afectan directa o indirectamente el territorio ligados especialmente al proyecto de construcción de vías férreas que se vinculan al mega emprendimiento minero de Carajás, a cargo de la empresa Vale do Rio Doce. Los territorios de Arariboia, Governador y Krikati, más al sur, cuentan con menos recursos, sin proyectos de mitigación por parte de empresas. La complejidad social de la red de territorios exige un difícil seguimiento para llevar adelante acciones efectivas contra la deforestación<sup>6</sup>.

La extensión de los territorios incluidos en la red de guardianes que aquí tratamos es la siguiente: TI Arariboia 413 mil Ha (5327 indígenas Guajajara, número no determinado de Awa en aislamiento voluntario, homologada en 1990), TI Governador 42 mil Ha (655 indígenas Gaviao, Guajajara e Tabajara, homologada en 1982), TI Krikati 145 mil Ha (1016 indígenas Krikati, homologada en 2004), TI Awa 116 mil Ha (42 indígenas Awa), TI Caru 172 mil Ha (400 indígenas Awa, Guajarara, homologada 1983), TI Alto Turiacu 531 mil Ha (1500 Awa, Ka'apor, Tembé, homologada en 1982), TI Alto Guamá 279 mil Ha (1727 Awa, Ka'apor, Tembé, homologada en 1993), TI Pindaré 15 mil Ha (1789 Guajajara, homologada 1983)<sup>7</sup>.

El mayor territorio demarcado de los aquí citados es la TI Arariboia, poblado mayoritariamente por indígenas Guajajara. Los guardianes están bien organizados en este territorio, contaban con 60 miembros en 2019, subiendo a 130 miembros

---

<sup>6</sup> Los territorios del norte, que cuentan con recursos de compensación tienen desde 2014 un Programa de Gestión Territorial y ambiental (PGTA-PDPI) apoyado por el PNUD, en que se incluye el financiamiento de los guardianes. Los guajajara de Arariboia también cuentan con recursos de este programa, y existe otro dedicado a los guardianes de iniciativa de la FUNAI (Fundación del Indio, dependiente de la presidencia de la república), pero sin financiamiento de tal proyecto como en el caso Carú, con recursos da Vale.

<sup>7</sup> Fuente: [terrasindigenas.org.br](http://terrasindigenas.org.br) Programa monitoreo de áreas protegidas, con apoyo de Gordon and Betty Moore Foundation, Norwegian embassy, CAFOD, Instituto Socio Ambiental. Otras fuentes declaran en 12 mil la población indígena de Araribóia.

entrenados, según entrevistas en la prensa posteriores (ver anexo). El número de guardianes de cada grupo étnico es incierto y variable, pero en un levantamiento realizado por mí en 2019, conversando con los guardianes, estimé que el grupo Kaa'apor de la TI Alto Turiacu cuenta con 35 miembros, mientras que los Guajajara de la TI Caru, cuenta con 32 guardianes hombres y una brigada de 25 mujeres, que se identifican con el nombre de Guerreras y hacen tareas ligadas a concientización, no de monitoreo en el territorio. Cada territorio organiza sus propias rutinas, formas de trabajo y también uniformes y tipo de equipamiento, según las propias dinámicas, recursos, etc.

En esta red, más financiada, formalizada y con identidad, se incluyen territorios indígenas del Estado de Maranhao norte y sur, excluyendo la región central. Tampoco se incluyen territorios en proceso de consolidación territorial, no homologados y más vulnerables a ser desplazados e invadidos. En algunos de estos territorios hay iniciativas de monitoreo, o implementación de acciones de guardaparques, como también son llamadas, en coordinación con órganos estatales, parecidas a las que los Guardianes realizan o realizaron en el pasado.

Aunque hay cierta unidad exclusiva entre los territorios indígenas mencionados arriba y sus asociaciones, hay también territorios indígenas cercanos con características similares que no integran la red que aquí analizo. Por este motivo puede preverse que la misma tiene un carácter fluido. Las actividades de capacitación organizados por el proyecto *Todos los Ojos en la Amazonia* otorgan contorno nítido a la iniciativa, pero parece previsible que el mismo se pierda o modifique en el futuro. La continuación y extensión del proyecto internacional es incierta más allá de 2022, aunque la existencia de los guardianes no depende del mismo, y otros apoyos podrán aparecer. Las dificultades institucionales, falta de cercanía y contacto continuo de las organizaciones no gubernamentales hacen que las iniciativas de autodefensa dependan en todos los casos de la fuerza organizativa interna.

En el contexto del gobierno Bolsonaro (2018-), estas iniciativas pierden la colaboración de entidades estatales y cobra un sentido de urgencia debido a que se quiebra la posible cooperación, ya difícil anteriormente, con las fuerzas de seguridad nacional y con las herramientas legislativas y políticas de cuidado del medio ambiente, con las cuales iniciativas como las que aquí tratamos se



realizaban (BARRETO FILHO, 2020). Amenazas contra el territorio también surgen del congreso en 2021, con fuerte influencia de la “bancada ruralista” que impulsa el cese de las demarcaciones de tierra en los procesos que no se encuentren ya homologados (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI], 2021).

Al mismo tiempo, la posición cómplice de las instituciones con la invasión territorial, y su ineficacia para garantizar el bloqueo de actividades extractivas ilegales -situación común en los gobiernos anteriores- es un argumento mencionado por líderes indígenas y guardianes para justificar la organización y la necesidad de actuar por cuenta propia. Desde 2020, en el contexto de lucha contra el Coronavirus, por otra parte, se registran medidas de protección del territorio y bloqueo de ingreso de personas ajenas a las comunidades en varios territorios, incluyendo los guajajara. La autodefensa es un hecho ahora para defensa epidemiológica y no sólo de recursos naturales. Al final, los pueblos son parte del territorio y su defensa incluye la preservación de la propia vida (RIVERO; SALES, 2020).

## **2.2 Amenazas y conflictividad**

Las amenazas territoriales que identifiqué en las conversaciones con los guardianes son: carreteras ilegales, avance de la minería ilegal, caza ilegal, invasiones de madereras ilegales, destrucción de nacientes de ríos, deforestación, avance de la frontera agrícola con establecimiento de haciendas de ganado o plantaciones, conflicto y violencia, división de comunidades, efectos del cambio climático.

En la actualidad, los guardianes enfrentan mucho conflicto en el frente de invasión maderera, con presencia abundante de puestos de procesamiento de madera en los territorios. Entre 2006 y 2018, según el CIMI, hubo 13 guajaras muertos por conflicto maderero, incluyendo uno de sus líderes e importante organizador, Jorginho Guajajara. Después de mi visita al territorio, otros Guajajara fueron muertos en la TI Arariboia y Governador. Uno de ellos, Paulo, fue muerto en una emboscada de madereros en noviembre de 2019 y ocasionó que otros guardianes fueran trasladados fuera del territorio para protección. En febrero de 2021 las balas de la Policía Militar en el pecho dieron muerte a Isac Tembé, profesor de historia de la TI Alto Guamá, mientras cazaba dentro del territorio. Los policías invadieron el territorio en defensa de un supuesto robo de ganado en una hacienda, en una operación que fue observada por sus errores de procedimiento

y denunciada por la comunidad como policías actuando como milicias de los hacendados (MORHY, 2021).

Los conflictos por la entrada de depredadores aprovecha las fricciones internas de los grupos étnicos y rivalidades entre familias, fomentando en repetidas oportunidades la división de aldeas y situaciones de tensión donde algunas aldeas del mismo grupo étnico y territorio habilitan o comercializan los recursos naturales, mientras otras se oponen a ello. Para la constitución de un cuerpo de guardianes de la selva, se necesita cierta cohesión en la decisión de oponerse a los invasores. Me fue relatado el caso común de la incorporación a la aldea de personas de la ciudad, por vía de casamiento. En un caso, el casamiento con la hija del cacique permitió al nuevo integrante “autorizar” el ingreso al territorio de invasores con intereses económicos opuestos a la integridad territorial.

Según el sistema de monitoreo por satélites creado por el ISA (Instituto Socio Ambiental) fue detectado un crecimiento de 196% en el número de alertas de explotación maderera entre octubre y noviembre de 2018. En estos meses fueron abiertos 23 kilómetros de pequeñas carreteras para el ingreso de ladrones de madera. Las mismas llegan a regiones de cabecera del lago branco, importante recurso para el territorio y donde también viven indígenas Awá Guajá en aislamiento voluntario.

Sobre áreas protegidas y deforestadas:

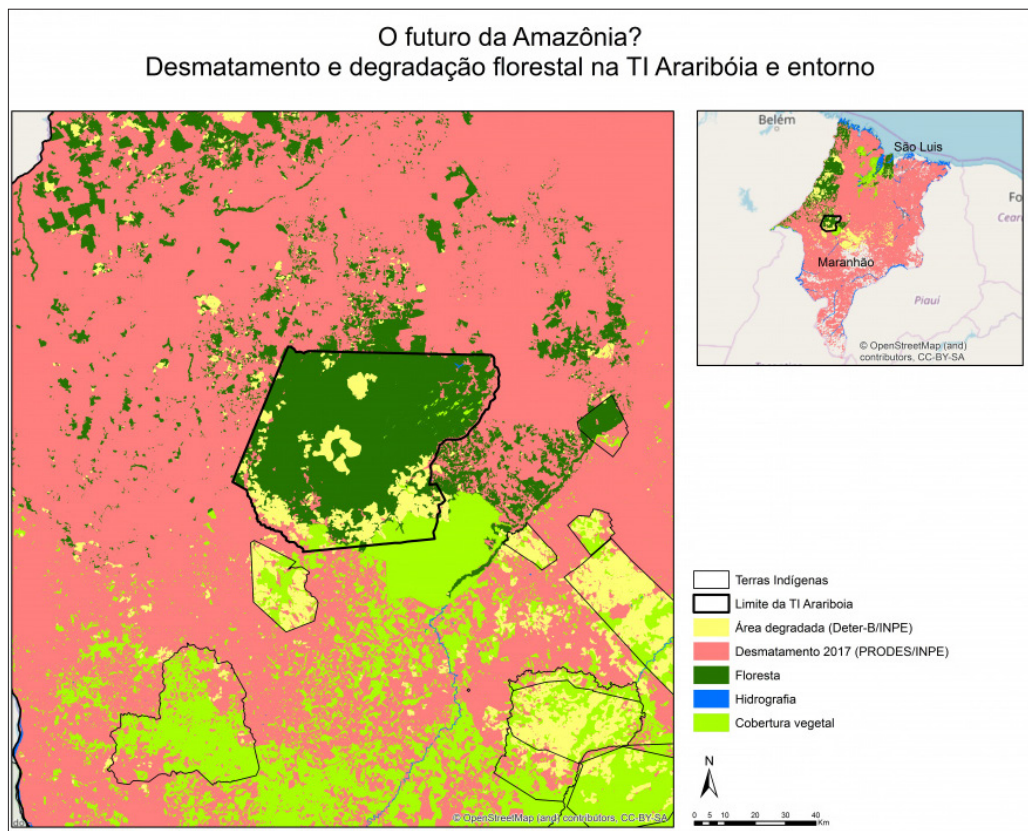
A região amazônica do Maranhão é alvo de intenso desmatamento e degradação florestal, inclusive dentro de terras indígenas. Segundo dados do Prodes, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) de 2017, 70% do bioma já foi desmatado no Estado. Apenas na TI Araribóia, foram 24.698 hectares desmatados até 2017. No município de Arame, ainda de acordo com os dados do Prodes 2017, a situação não é diferente: dos últimos 25% de floresta restante, a maior parte está em terras indígenas. Além da TI Araribóia, os Guajajara ainda possuem uma segunda área que incide sobre o território do município, a TI Geralda/Toco Preto, de 19 mil hectares”. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2018).

Es necesario aclarar que el programa de guardianes es una iniciativa piloto y marginal en términos de cobertura territorial global de amazonia, o del Estado de Maranhão.

Vemos en los siguientes mapas la amenaza consumada de las invasiones y la inminencia de la deforestación, mostrada por el avance dentro del territorio

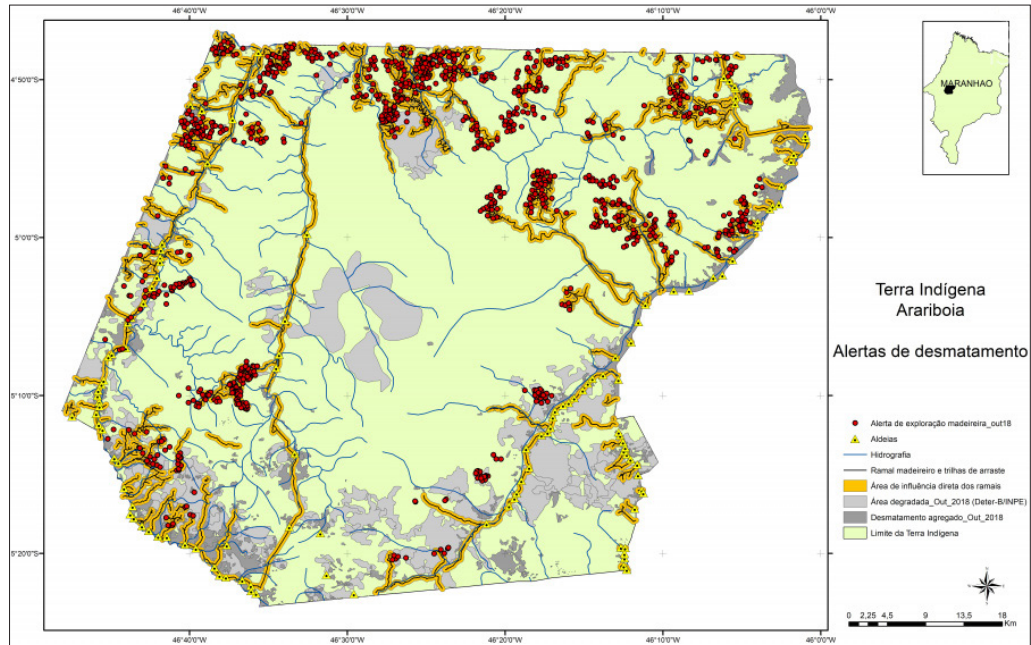
de una frontera que ya rodea o se introduce en los territorios. La iniciativa de los guardianes puede ser un camino para alertar a las autoridades, que pueden realizar operaciones o cambios en la legislación que inhiban nuevas invasiones. Un ejemplo es la solicitud de autoridad judicial cursada al IBAMA, órgano ambiental, recomendando modificación de normativas para poder efectuar el secuestro definitivo de los vehículos y herramientas aprehendidas a madereros y mineros ilegales. Hoy, ellos recuperan los mismos, mediante un trámite judicial. El área territorial muestra un horizonte de cobertura para la cual los guardianes no pueden considerarse herramienta suficiente de monitoreo.

Mapa 1 – Deforestación y degradación forestal en la TI Araribóia y entorno



Fonte: Instituto Socioambiental (2018).

Mapa 2 – Alertas de desforestación dentro de la TI Arariboia



Fonte: Instituto Socioambiental (2018).

En el territorio visitado de Alto Guamá, homologado en 1993, no ha habido una “desintrusión” total del territorio. Durante una audiencia donde fue denunciada la muerte de Isac Tembé, Wendel Tembé dijo: “Mais de 400 famílias se estabeleceram em nossa terra, fazendo campo de pastagem, jogando agrotóxico dentro da Terra Indígena, roubando madeira, açaí, alimento, caça. A gente sempre recorrendo à Justiça, nunca derramou sangue dos invasores” (MORHY, 2021).

En carta de Guardianes de la Floresta (2021), publicada en internet, se habla de la defensa de la naturaleza y la Madre Tierra, en una concepción de vida que parte del territorio. Sobre las amenazas que enfrentan, citan la concepción blanca de que “el indio no desarrolla” y que “la selva no produce nada”. Cuando un indígena expulsa un maderero, cazador o invasor que cultiva en sus tierras – dice la misma carta – ellos denuncian en la ciudad y la justicia acata el pedido de ellos, con orden de prisión para los indígenas.

### **2.3 Origen y desarrollo de la experiencia**

La red de *Guardiões da Floresta* se implementa a partir de experiencias anteriores de distinta temporalidad. En los Ka'apor hay experiencias de autodefensa desde 2000, entre los Guajajara y otros desde 2013, en programas con participación de instituciones del gobierno que formaron cuerpos de monitoreo ambiental.

Uno de los acontecimientos mencionados por los guardianes como antecedente entre los Guajajara, es la reacción a la muerte de Tomé Guajajara, en 2007, que dio lugar a una asamblea del COCALITIA (Conselho de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Arariboia) de donde nace la formalización del grupo de *Guardiões da Floresta* iniciando entonces el monitoreo constante y fiscalización ambiental en la región. Tanto la FUNAI como el BPA (Batalhão de Policiamento Ambiental de la Polícia Militar de Maranhão) iniciaron una coordinación, creando el Frente de Proteção Etnoambiental Awá-Guajá, el mismo año, para la protección de los indígenas aislados en el centro del territorio. Hasta entonces había sólo acciones puntuales y no permanentes de represión de invasores depredadores, especialmente madereros, con poca efectividad.

En 2016 ocurrieron seis asesinatos de los indígenas Aponuyre, Cantídio, Genésio, Isaías, Assis e Alfonso Guajajara, tres de los cuales eran guardianes. De acuerdo con datos del Instituto Socioambiental (ISA), entre septiembre de 2018 y octubre de 2019, fueron abiertos 1.248 km de ramales para la explotación ilegal de madera en el territorio (BARROS, 2019). Desde 2018 el Programa *Todos los Ojos en la Amazonia* ayuda a fortalecer la experiencia que se sostiene por su propio esfuerzo pero obtiene con ese apoyo visibilidad, consolidando su presencia hacia afuera. Su capacidad real de impedir invasiones, sin embargo, es escasa y especialmente simbólica.

En conversación con los guardianes, ellos muestran un pensamiento estratégico que hoy no es posible desarrollar por falta de recursos. Una de las estrategias de protección mencionada, para Alto Turiaçu y otros lugares, es la creación de nuevas aldeas o puestos de protección, pensando estratégicamente como freno a los caminos abiertos. En el caso Guajajara, de Arariboia los indígenas proponen la formación de una senda perimetral (“seca”) que permita el monitoreo en todo el territorio (inaccesible en algunos sectores). Esta estrategia es controversial, porque junto con el monitoreo es posible que se facilite la invasión. Los guardianes discuten

el tamaño de la senda, permitiendo vehículos de distinto porte, cuatriciclo, etc, y las consecuencias de cada uno. Algunos cuerpos de guardianes (como el de la TI Carú) cuentan con vehículos motorizados y recursos para movilidad, mientras otros realizan los recorridos a pie.

Los guardianes evitan el enfrentamiento. Han vivido, sin embargo, situaciones de tensión. En algunos territorios hubo aprehensión de herramientas. Cada cuerpo de guardianes desarrolla y define estrategias o reglas de funcionamiento. Algunas de ellas son advertencias, que pueden llegar a la amenaza de quema de vehículos. También en algunos casos hay uniforme similar al militar o uso de arco y flecha buscando dispersar y cohibir el ingreso. Es común el uso de rifles entre los indígenas, para la caza. El uso para amedrentar en tareas de protección del territorio puede ser arriesgado en un contexto donde los invasores cuentan con apoyo armado.

Los invasores también son de composición y características muy diversas. El recurso a las autoridades, como policía, IBAMA y otros, ha generado también distintas reacciones. Hubo casos en que la policía encarceló a los guardianes ante denuncias de invasores, especialmente hacendados ya instalados en el territorio. Es común la falta de respuesta e incapacidad de articulación con las autoridades estatales. En ocasiones este apoyo no es buscado, e incluso se percibe a las fuerzas de seguridad como aliadas de las fuerzas que violan la territorialidad indígena. En el discurso enemigo a la iniciativa, oído inclusive por el gobierno nacional, el cuerpo de guardianes ha sido acusado de constituir milicias o grupos paramilitares. En algunos casos hay rechazo frente a la experiencia desde la propia comunidad indígena. El faccionalismo y conflicto interno influye en la iniciativa de los guardianes, siendo en algunos casos motivo de disputa o causando que lá iniciativa sea rechazada en sectores del territorio indígena.

La dinámica de negociación, persuasión y enfrentamiento no armado tendiente a evitar invasiones es visible en el filme documental ZAWXIPERKWER KA'A (GUARDIÕES DA FLORESTA, 2020) realizado por los propios guardianes del territorio Carú, a partir del apoyo con talleres de video con los indígenas realizado por la organización *Videos Nas Aldeias*, de histórico compromiso y cooperación con pueblos de varias regiones. En el documental es posible ver una realidad difícil en que los guardianes se encuentran con trabajadores de contratación ocasional, y no son



responsables por acciones continuas de invasión, en este caso con ganadería agropecuaria. Pero encontramos también una reunión con un empresario hacendado presuntamente instalado ilegalmente en el área indígena. La conversación registrada muestra la dificultad de imponer la ley, sin apoyo externo, pero también una dinámica donde está en juego la legitimidad que los guardianes vienen cosechando, así como la experiencia en mecanismos que recuerdan las asambleas de justicia comunitaria o indígena de otros territorios latinoamericanos (SCHAVELZON, 2016a).

El programa de organizaciones no gubernamentales proveen actualmente a los guardianes ayuda de costos, además de eventuales reuniones de “capacitación”, por ejemplo, entrenamiento para el uso de cámaras fotográficas de celulares y filmadoras. En otros territorios el costo queda a cargo de los propios participantes y aldeas. En algunos casos se entiende la actividad como vigilancia. En otras sólo como monitoreo. En algunos casos se organiza un control territorial permanente, con rondas continuas. En otros hay sólo algunas incursiones. También es tenue la línea de lo que los guardianes “permiten”, en relación a actividades de los pueblos indígenas y la población externa, siendo en algunos casos prohibida sólo para personas ajenas al territorio y grupos étnicos, por ejemplo en relación a la caza.

La debilidad estructural de los pueblos indígenas en cuanto a la defensa del territorio, frente al poder empresarial hacendado, sumado a la ausencia de cualquier fuerza estatal que garantice la preservación y protección de los territorios, exige un tipo de apoyo que tampoco las ONGs tienen capacidad o voluntad de aportar, con mucha burocracia, desconocimiento de la experiencia (a veces desde instituciones que deciden apoyar desde otro continente, sin presencia en el país) y limitados a talleres, visitas, acciones eventuales de corta duración. Los pueblos se encuentran así con la percepción de que es especialmente su propia capacidad organizativa la que permitirá que la experiencia funcione.

El contacto horizontal entre las diferentes experiencias se muestra como clave para el fortalecimiento mutuo y ampliación, intensificación y avance técnico de las experiencias. Es esto que llamamos aquí de red, término exógeno y no utilizado por los guardianes, pero que parece expresar una cooperación que ocurre de hecho y es espontánea.

En diálogo con los guardianes que participan de la experiencia, los indígenas manifestaron necesidad de más apoyo y mencionaron situaciones de mucha

conflictividad, con empresas actuando en el territorio con estrategias de manipulación, intervención en asuntos internos de las comunidades, soborno y acciones corrosivas para la armonía interna de los grupos étnicos. Una red de apoyo que permita acceder a canales institucionales de denuncia, movilización y visibilidad pública podría contribuir en la creación de una segunda red de fortalecimiento de la experiencia, hoy inexistente.

En mi visita al territorio y en contacto con las organizaciones responsables por apoyar la iniciativa, noté dificultad de las ONGs participantes del programa *Todos los Ojos en la Amazonia* en incorporar esta red de experiencias a su dinámica, permitiendo un apoyo permanente más allá de aportes eventuales y acciones de comunicación. Hablando con líderes nacionales de la COIAB, sin embargo, encontré cierta disposición para pensar el apoyo político y, eventualmente, incluso llevar la experiencia para otros pueblos amazónicos<sup>8</sup>.

### **3 GUARDIÕES DA FLORESTA DESDE UNA PERSPECTIVA COSMOPOLÍTICA Y ANTISISTEMA**

Cuando pensamos el caso de los guardianes de la selva nos enfrentamos a un caso de justicia comunitaria, no estatal, con particularidades étnicas. Convivimos en la sociedad contemporánea con varios sistemas de justicia, l como los asociados a hermandades, carteles, movimientos populares, en algunos casos ligados también a defensa territorial. En el caso de los pueblos amerindios, su ancestralidad y diferencia nos obliga a preguntarnos por la vigencia política o la *posibilidad*, presente, de un autogobierno que no sea apenas una forma descentralizada de organización institucional, en el marco del Estado, sino de desarrollo autónomo a partir de formas étnicas definidas por los propios pueblos. La descentralización es la forma administrativa que adquiere la autonomía en la realidad de Estados nacionales latinoamericanos, pero cabe preguntarnos por la posibilidad de articulación de una autonomía que también refiera a modos de existencia propios. Para ello, la discusión abandona el debate estatal, de derechos especiales, de

---

<sup>8</sup> Testimonio Mario Nicacio, vicepresidente COIAB. En conversación con los dirigentes de Greenpeace, escuché dudas sobre la continuidad del apoyo a la iniciativa, que no corresponde exactamente con el tipo de trabajo hacia el cual está orientada la organización en sus prioridades y dinámicas de trabajo establecidas.



adecuación normativa en constituciones o leyes y se impone como desarrollo interno a las comunidades.

En *La Verdad y Las Formas Jurídicas* Foucault (1980 [1978], p. 100-5), analiza la aparición de sociedades de autodefensa, control social y vigilancia en la Europa del siglo XVII y XVIII. Eran formados por grupos religiosos o de pequeños burgueses, en busca de orden y seguridad que el Estado no proveía, o incluso para escapar de la justicia penal sanguinaria, controlada por aristócratas. Foucault explica el desarrollo de estas iniciativas, que terminarán incorporadas a la justicia estatal. Para pensar el caso de las iniciativas indígena latinoamericanas es necesario pensar en un contexto muy diferente, pero cabe preguntarse cual es el propósito y motivación, dado que no se puede hablar de formas ancestrales vigentes, aunque recuperen- como en el caso de las rondas campesinas- cierto sentido tradicional de comunidad.

Nos preguntamos en este sentido por la posibilidad de una justicia propia que no se integre al Estado, ni se constituya en una función estatal delegada a los pueblos indígenas, por falta de interés político de garantizar una territorialidad – y un bosque – constitucionalmente protegido pero hoy amenazado por el avance depredador del agronegocio, proyectos extractivistas, etc. Esta justicia, por la que nos preguntamos y que la experiencia con la que tuvimos contacto parece considerar, es una institucionalidad comunitaria, no estatal, ligada a formas *otras* de vivir y construir territorialidad. Es una forma de estar en el territorio que no es la de la soberanía estatal, y que debe ser pensada en el marco del estudio de una cosmopolítica, como modo de existencia relacional, que incorpora no humanos, con reciprocidad hacia la “naturaleza” etc.

Nuestro desafío a partir del caso estudiado es aquí abrir una reflexión sobre la posibilidad de entender la iniciativa de defensa territorial a partir de una perspectiva que vaya más allá de la política pública y el indigenismo. Las políticas destinadas a la población indígena y la contribución de instituciones indigenistas, nacionales e internacionales, junto a la iglesia, el ambientalismo, la izquierda y la solidaridad de la clase media ocupan, sin duda, un papel importante en dar forma a las redes de apoyo que contribuyen en la disputa contra el avance capitalista sobre los territorios. Pero al margen de este apoyo, que influye fuertemente en el sentido de la política indígena, queremos preguntarnos sobre aquello que debe ser comprendido desde el territorio y no remite a los marcos de la política moderna y nacional.

Enmarcado en una discusión con la tradición de la antropología postsocial, simétrica, del giro ontológico, del sentipensar de la tierra, de prácticas pluriversales, trabajada por varios autores (SCHAVELZON, 2016b), pero especialmente a través del propio esfuerzo indígena por traducir hacia afuera la diferencia de un pensamiento otro, nos proponemos pensar la importancia de los *Guardiões da Floresta* a la luz de una ruptura ontológica con la política moderna que nos permita entender de otra forma el territorio y la actualidad de una (cosmo)política indígena.

Nos interesa entender la radicalidad de una propuesta de autonomía que más que depender de los programas de instituciones ajenas, surja como experiencia inventiva propia, incluso en contacto e hibridez con un complejo entramado de instituciones y mundos. En este sentido, podemos leer esta experiencia a partir de otras experiencias latinoamericanas como el zapatismo, la lucha de la nación mapuche, del pueblo Nasa en la región del cauca en Colombia y de la autonomía indígena en los Andes. En nuestro primer contacto con esta experiencia vemos posibilidad de enmarcar de esta forma la autodefensa indígena. Con otras formas diferentes a las citadas, pero también a la política generada desde las instituciones, la realidad selvática de una territorialidad colectiva y con una noción potente de preservar y resistir a la invasión constante de un mundo colonial, permite entender esa posibilidad y realidad. Nos permite también, en el acotado espacio de un artículo introductorio, formular esta pregunta.

La experiencia involucra a cientos de guerreros indígenas y sus familias, con liderazgos e iniciativa propia a pesar de los límites concretos de una iniciativa que debe enfrentar la violencia ruralista y del desarrollo, aunada en varios frentes desde el pequeño ladrón de madera, hasta grandes empresarios invasores que constituyen haciendas productivas, y las instituciones del Estado, con su ineficaz represión de ilegalidades e impulso al avance de las mismas e impunidad.

En el caso de las invasiones madereras, de la presencia de empresas agrarias o simples acaparamiento particular de tierras no productivas dentro del territorio, debe notarse la falta de herramientas legales para combatirlas. Un sistema de multas que no se aplica, son insignificantes y permiten la continuidad de la depreciación, además de la facilidad con que invasores pueden vulnerar las barreras que deberían defender el territorio por parte del Estado, muestran en realidad, desde la primera línea de impacto, la dirección colonizadora del modelo de sociedad global y nacional, guiada por la búsqueda de lucro e incorporación de territorios

en la explotación humana de espacios concebidos como “Naturaleza” disponible para esa explotación. Otros mundos se interponen a esa concepción, e incluso leyes, pero se trata de una disputa desigual y donde el vector dominante hace muy difícil la defensa de la selva y de las formas de vida posibles en su interior.

Nuestro trabajo de campo inicial no es suficiente para desarrollar hasta qué punto es posible que la cosmología y modos de existencia alternativos que todavía viven entre las comunidades de la amazonia puedan emerger vitalmente en la experiencia de los guardianes. Su objetivo es defender un territorio donde la vida en aldea y en colectividad es posible. Pero podemos afirmar que la vida de los ríos, la selva y una visión sobre la relación entre hombre y naturaleza no construida desde la lógica de la explotación, la separación, la distancia, está sin duda en el impulso inicial que ve crecer en red y de forma creativa en cada territorio, la iniciativa de los *guardiões da floresta*.

Con términos como Madre Tierra, Buen Vivir, y la afirmación de que se defiende la naturaleza, desde un régimen relacional de parentesco ampliado a no humanos, aunque también en el marco de una legalidad territorial y estatal con la que se interactúa, los *Guardiões da Floresta* tienen tareas de autodefensa territorial que se integran a sus formas de vida y de estar en el mundo.

La muerte que amenaza este desafío, y que muestra crudamente la violencia que el etnocidio y avance del desarrollo se proyectan sobre los pueblos amerindios, es hoy una realidad concreta para todo el que ose defender formas de vida que no ceden ante la lógica expansiva del capitalismo. Por eso mismo pensamos que en estos esfuerzos radica también un lugar donde los pueblos y toda la humanidad puede pensar la posibilidad de organizar la sociedad y la vida de otra manera.

## REFERENCIAS

ALKMIN, F. A autonomia indígena em defesa da Amazônia. *Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, [parte 1 y 2], maio 2020. Disponible en: <https://diplomatie.org.br/a-autonomia-indigena-em-defesa-da-amazonia-parte-i/>. Acceso el: 1º jun. 2021.

BARRETO FILHO, Henyo. The Amazon under Bolsonaro: back to conventional frontier economics – in its most radical version. *Society for Cultural Anthropology*, Hot Spots, [s.l.], 28 enero 2020. Disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/the-amazon-under-bolsonaro-back-to-conventional-frontier-economics-in-its-most-radical-version>. Acceso el: 15 marzo 2021.

BARROS, C. O Estado não existe na terra indígena mais letal para os guardiões da floresta. *Agencia Pública*, [s.l.], 5 dic. 2019. Disponible en: <https://apublica.org/2019/12/o-estado-nao-existe-na-terra-indigena-mais-letal-para-os-guardioes-da-floresta/>. Acceso el: 1º jun. 2021.

CAMERON, J.; PLATA, W. La autonomía indígena en Bolivia: de grandes esperanzas a sueños desdibujados. En: GONZÁLEZ, M.; MAYOR, A. B. C.; MARIMÁN, J.; ORTIZ-T, P.; R. FUNAKI (Coord.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Ecuador: Abya Yala, 2021. p. 133-58.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Projeto em pauta na Camara na prática acaba com as demarcações. *CIMI*, maio 2021. Disponible en: <https://cimi.org.br/2021/05/projeto-em-pauta-na-camara-na-pratica-acaba-com-demarcacoes-de-terras-indigenas/>. Acceso el: 15 dic. 2021.

POLANCO, H. D.; RIVAS, G. L. *Nicaragua: autonomía y revolución*. México: Juan Pablos. 1986.

POLANCO, D. H. *Autonomía regional*. La autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI, 1996.

FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gediza: 1980 [1978].

GONZÁLEZ, M.; MAYOR, A. B. C.; MARIMÁN, J.; ORTIZ-T, P.; R. FUNAKI (Coord.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Ecuador: Abya Yala, 2021.

GUARDIÕES DA FLORESTA. Zawxiperkwer Ka'a – Film Documental. Dirigido por Jocy Guajajara, Milson Guajajara, 2020. disponible em: <https://vimeo.com/ondemand/guardioesdafloresta?autoplay=1>. Acceso el: 10 enero 2021.

GUARDIANES DE LA FLORESTA. Carta: Se a nossa terra, a nossa floresta sumir, o que vai ser do meu povo? *Jornal A Nova Democracia*, marzo 2021. Disponible en: <https://anovademocracia.com.br/noticias/15303-ma-guardioes-da-floresta-reafirmam-defesa-das-terras-indigenas-denunciam-invasores-e-velho-estado-em-carta>. Acceso el: 15 jun. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Cacique Jorginho Guajajara é assassinado no Maranhão. *Instituto Socioambiental*, [s.l.], agosto 2018. Disponible en: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cacique-jorginho-guajajara-e-assassinado-no-maranhao>. Acceso el: 10 dic. 2020.

LÓPEZ FLORES, P. Y; GARCÍA GUERREIRO, L. (Coord.) *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: Ed. El Colectivo; Abya Yala, 2018. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190613035537/Mov\\_indigenas\\_y\\_autonomias.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190613035537/Mov_indigenas_y_autonomias.pdf). Acceso el: 15 marzo 2021.

MORHY, E. Isac Tembé foi assassinado por PM em ação desproporcional. *Amazonia Real*, [s.l.], 25 feb. 2021. Disponible en: <https://amazoniareal.com.br/isac-tembe-foi-assassinado-por-pm-em-acao-desproporcional/>. Acceso el: 1º jun. 2021.

NEYRA, R. Las rondas campesinas, garantes de la justicia ambiental frente a las políticas extractivistas en Perú. *Ideele*, [s.l.], n. 273, 2017. <https://revistaideele.com/ideele/content/las-rondas-campesinas-garantes-de-la-justicia-ambiental-frente-las-pol%C3%ADticas-extractivistas>. Acceso el: 1º jun. 2021.

PICCOLI, E. Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú. *Nueva Antropología*, México, v. 22, n. 71, p. 93-113, dic. 2009. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-06362009000200006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362009000200006&lng=es&nrm=iso). Acceso el: 15 abr. 2020.

PINTO, D. Projeto empodera guardiões da Amazônia com uso de tecnologia. *Mongabay*, [s.l.], 15 abr. 2021. Disponible en: <https://brasil.mongabay.com/2021/04/projeto-empodera-guardioes-da-amazonia-com-uso-de-tecnologia/>. Acceso el: 20 jun. 2021.

RIVERO, M. F.; SALES, Y. Bloqueios de indígenas para garantir isolamento já atingem 12 estados e 23 etnias. *De Olho nos Ruralistas*, [s.l.], 28 abr. 2020. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/04/14/bloqueios-de-indigenas-para-garantir-isolamento-ja-atingem-12-estados-e-23-etnias/>. Acceso el: 10 dic. 2020.

SCHAVELZON, S. Puede un silencio ser constituyente? – una lectura sobre el constitucionalismo indígena-comunitario de Bolivia. In: SANTOS, B. S.; RODRÍGUEZ, J. L. E. (Org.). *Estado Plurinacional y democracias. ALICE en Bolivia*. 106ed. La Paz: Plural, 2018. p. 25-61. v. 1.

SCHAVELZON, S. Cosmopolítica y yuxtaposición en la propuesta de estado plurinacional de Bolivia. *Revista Chilena de Antropología*, [s.l.], v. 33, p. 87-101, 2016a.

SCHAVELZON, S. Introduction. *Revista de Antropología*, [s.l.], v. 59, n. 3, 7-17, 2016b. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124798>

SCHAVELZON, S. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir* – dos conceptos leídos desde Ecuador y Bolivia post-constituyentes. 1. ed. Quito: Abya Yala/Clacso, 2015. 285 p.

SIERRA, M. T. *Entre la legitimidad y la ilegalidad: las apuestas de la policía comunitaria de Guerrero*. En: SIMPOSIO MULTICULTURALIZACIÓN DEL ESTADO, DERECHOS INDÍGENAS Y GLOBALIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA; CONGRESO DE AMERICANISTAS, 53., del 19 al 24 de julio, Ciudad de México, 2009. *Anales [...]*. Ciudad de México, 2009.

COPA-PABÓN, M. V.; KENNEMORE, A. M.; LÓPEZ-CANELAS, E. El thaki (camino) de las autonomías indígenas en Bolivia: una mirada desde el territorio del Jatun Ayllu Yura de la Nación Qhara Qhara. En: GONZÁLEZ, M.; MAYOR, A. B. C.; MARIMÁN, J.; ORTIZ-T, P.; R. FUNAKI (Coord.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Ecuador: Abya Yala, 2021. p. 381-410.

## **LOS GUARDIÕES DA FLORESTA EN LA PRENSA**

<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/07/25/Os-grupos-ind%C3%ADgenas-que-se-mobilizam-para-defender-seus-territ%C3%B3rios>

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594150-quem-sao-os-guardioes-da-floresta-o-grupo-de-indios-protetores-da-amazonia-no-maranhao>

[https://www.survivalbrasil.org/mensagens/guajajara\\_guardioes](https://www.survivalbrasil.org/mensagens/guajajara_guardioes)

<https://apublica.org/2019/11/no-maranhao-cada-guardiao-da-floresta-e-um-paulino-guajajara/>

<https://exame.abril.com.br/brasil/para-combater-madeireiros-indigenas-formam-grupo-de-guardioes-na-amazonia/>

<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/11/06/lider-dos-guardioes-da-floresta-e-retirado-da-reserva-indigena-e-vai-para-abrigo-no-maranhao.ghtml>

[https://www.facebook.com/watch/live/?v=725754578362255&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=725754578362255&ref=watch_permalink)

[https://elpais.com/sociedad/2019/08/09/actualidad/1565345150\\_208544.html](https://elpais.com/sociedad/2019/08/09/actualidad/1565345150_208544.html)

<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-31/lideranca-indigena-guajajara-e-assassinada-a-tiros-no-maranhao-a-segunda-em-cinco-meses.html>

[https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2019/11/02/sonia-guajajara-sobre-assassinato-de-lider-indigena-violencia-aumentou.htm?fbclid=IwAR3h-3PPLqHS6X-s3fxWI5tIZGp-438TFF\\_ljJwLsafTuNOERIA1RrDait0](https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2019/11/02/sonia-guajajara-sobre-assassinato-de-lider-indigena-violencia-aumentou.htm?fbclid=IwAR3h-3PPLqHS6X-s3fxWI5tIZGp-438TFF_ljJwLsafTuNOERIA1RrDait0)

[https://www.theguardian.com/world/2019/nov/02/brazilian-forest-guardian-killed-by-illegal-loggers-in-ambush?fbclid=IwAR0Xf474ICXpdR-voKYnkYLDurQuzRjtgw3dpW9Vrbo\\_MxGuqEFSXWLRztk](https://www.theguardian.com/world/2019/nov/02/brazilian-forest-guardian-killed-by-illegal-loggers-in-ambush?fbclid=IwAR0Xf474ICXpdR-voKYnkYLDurQuzRjtgw3dpW9Vrbo_MxGuqEFSXWLRztk)

<https://www.brasildefato.com.br/2019/11/02/lider-guajajara-e-morto-em-emboscada-de-madereiros-no-maranhao/index.tml?fbclid=IwAR2nGY8G4hLXZDdom2vCCvi7BbKPu9iKySSbzN3gwz5geDmBbMS6wu9Zq7I>

[https://www.democracynow.org/2019/11/1/cristina\\_bautista\\_colombia\\_indigenous\\_leaders\\_killed?fbclid=IwAR2JIE2a6ilooJh\\_v\\_YYz6sYiKEDRWUZsQBYvNY\\_nN1wxU0zON\\_CLKlwKVU](https://www.democracynow.org/2019/11/1/cristina_bautista_colombia_indigenous_leaders_killed?fbclid=IwAR2JIE2a6ilooJh_v_YYz6sYiKEDRWUZsQBYvNY_nN1wxU0zON_CLKlwKVU)

Video Reuters Foundation: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=1024&v=ru\\_hZ2TbvCk&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?time_continue=1024&v=ru_hZ2TbvCk&feature=emb_title)

**Sobre el autor:**

**Salvador Schavelzon:** Antropólogo. Professor e pesquisador da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). **E-mail:** [schavelzon@gmail.com](mailto:schavelzon@gmail.com), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1029-8798>

Recibido el 5 de junio de 2021

Aprobado para su publicación el 30 de agosto de 2021





# **Estar en la cultura: prácticas de autonomía, traducciones cosmopolíticas y contra-antropologías de los Tupinambá de Olivença**

*Estar na cultura: práticas de autonomia, traduções cosmopolíticas e contra-antropologias dos Tupinambá de Olivença*

**Being in the culture: practices of autonomy, cosmopolitical translations and counter-anthropologies of the Tupinambá of Olivença**

Amiel Ernenek Mejía Lara<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.813>

**Resumen:** Este artículo explora, a través de algunos fragmentos del entramado históricos de los Tupinambá de Olivença, las prácticas de autonomía, las traducciones cosmopolíticas y la producción de una contra-antropología Tupinambá, producidas en la trama de su movimiento indígena a lo largo de la lucha por la demarcación de la Tierra Indígena y la retomada del territorio. Estos fragmentos escapan, sin embargo, de la captura que provocan esas categorías de cuño analítico, conectándose unos a los otros, motivo por el cual uso la metáfora del entramado de un tejido para relatar los entrelazamientos de las relaciones producidas por los parientes Tupinambá. Es por este motivo que a lo largo del texto al hablar de autonomía, el relato nos lleva a entender su curso junto al de las retomadas; por su parte, las retomadas se explica en la autonomía lograda por las relaciones acumuladas en los enfrentamiento cosmopolíticos entre mundos que se anulan en la lucha por el territorio; un enfrentamiento, que a su vez, se materializa en la alteridad que se produce por los espacios vividos donde se garantizan las prácticas autonómicas. Entrelazamientos que formando un entramado de relaciones ubicuas el cual soporta la lucha de los Tupinambá de Olivença.

**Palabras clave:** Tupinambás de Olivença; autonomías indígenas; cosmopolítica; contra-antropología.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, Brasil.

Resumo: Este artigo explora, através de alguns fragmentos do entramado histórico dos Tupinambá de Olivença, as práticas de autonomia, as traduções cosmopolíticas e a criação de uma contra-antropologia Tupinambá, produzidas na trama de seu movimento indígena ao longo da luta pela demarcação da Terra Indígena e a retomada do território. Porém, esses fragmentos escapam da captura que provocam essas categorias de origem analítica, conectando-se uns aos outros, motivo pelo qual uso a metáfora do entramado de um tecido para falar sobre os entrelaçamentos das relações produzidas pelos parentes indígenas. É por esse motivo que, ao longo do texto, ao falar de autonomia, o relato nos leva a entender seu curso junto às retomadas; por sua parte, as retomadas só se explicam na autonomia lograda pelas relações acumuladas nos enfrentamentos cosmopolíticos entre mundos que se anulam na luta pelo território; um enfrentamento que, por sua vez, se materializa na alteridade que se produz pelos espaços vividos onde se garantem as práticas autonômicas. Esses entrelaçamentos formam um entramado de relações ubíquas, as quais suportam a luta dos Tupinambá de Olivença.

**Palavras-chave:** Tupinambás de Olivença; autonomias indígenas; cosmopolítica; contra-antropologia.

**Abstract:** This article explores, through some fragments of the historical background of the Tupinambá of Olivença, the practices of autonomy, the cosmopolitical translations and the creation of a Tupinambá counter-anthropology, produced in the plot of their indigenous movement throughout the struggle for the demarcation of their Indigenous land and the retaking of the territory. However, these fragments escape from the capture that these categories of analytical origin provoke, connecting to each other. Due to this, I use the metaphor of the weaving of a fabric to talk about the intertwining of relationships produced by indigenous relatives. It is for this reason that, throughout the text, when talking about autonomy, the narrative leads us to understand how it goes along with the retomadas (land recoveries); on the other hand, the retomadas can only be explained by the autonomy achieved by the relationships accumulated in the cosmopolitical confrontations between the worlds that cancel each other out in the struggle for territory; a confrontation that, in turn, is materialized in the alterity produced in the lived spaces where autonomous practices are guaranteed. These interlacings form a framework of ubiquitous relationships that underlie the struggle of the Tupinambá of Olivença.

**Keywords:** Tupinambá of Olivença; indigenous autonomy; cosmopolitics; counter-anthropology.

## **1 EL ENTRAMADO HISTÓRICO TUPINAMBÁ, PRÁCTICAS DE AUTONOMÍA CONTRA LOS ENSAMBLAJES ANTI-INDÍGENA**

Los Tupinambá de Olivença, al sur del estado de Bahía en el Nordeste de Brasil, formalizaron en 1999 una demanda a los órganos indigenistas oficiales para demarcar una Tierra Indígena<sup>2</sup> en el espacio que han ocupado históricamente. Un año después volvieron público sus *movimiento* con una carta dirigida al pueblo brasileño<sup>3</sup> durante las “celebraciones” de los 500 años del “descubrimiento”, mostrando que continuaban existiendo como indígenas al reclamar una restitución histórica al Estado y a la sociedad nacional.

Esta última lucha de los Tupinambá no ha sido, sin embargo, fácil y los problemas para alcanzar la demarcación de sus tierras han atravesado todo tipo de dificultades, documentadas en informes (Comissão Especial “Tupinambá”, 2011; ONU-ACNUDH, 2016), investigaciones académicas (ALARCON, 2013; 2020; COSTA, 2013; COUTO, 2008; MAGALHÃES, 2010; ROCHA, 2014; SANTANA, 2015; SANTOS, 2015; UBINGER, 2012; VIEGAS, 2003), notas de periódicos, documentales (TUPINAMBÁ..., 2015; TUPINAMBÁ, 2019; VIEGAS, 2000), entre tantos más.

Obstáculos contra los cuales los Tupinambá han enfrentado a fuertes fuerzas que actúan legal, política y materialmente contra ellos, dentro de procesos que son constitutivos del control sobre las alteridades por el poder Estatal, el saber disciplinar o la economía capitalista, en los cuales se imponen los términos que autorizan o impiden quienes y como puede ser los otros (CASTRO-GÓMEZ, 2003). En este caso, llevados acabo con ensambles de argumentos y prácticas anti-indígenas donde operan un entramado de relaciones que entrelaza pasado y presente de una forma singular.

---

<sup>2</sup> Las Tierras Indígenas son una figura jurídica que en Brasil engloba, además del territorio demarcado, una serie de derechos para los pueblos indígenas. En la Constitución vigente de 1988, se definen como los “territorios tradicionalmente ocupados” y las tierras “por ellos habitadas en carácter permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bienestar y las necesarias para su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones”. La lucha de pueblos indígenas que no son reconocidos oficialmente por el Estado brasileño es el reconocimiento de su “ocupación tradicional”, la cual requiere un largo proceso de indagatorias antropológicas, históricas y jurídicas que resultan, de demostrarse, en la demarcación de una Tierra Indígena.

<sup>3</sup> El nombre del documento es “Carta da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença á Sociedade Brasileira”.

Estos ensamblajes anti-indígena que se oponen a la demarcación de la Tierra Tupinambá y al *movimiento* por la demarcación, han movilizado, por un lado, la temporalidad presente para operar estas prácticas, las cuales se entrelazan a argumentos ampliamente divulgados como asegurar que las demandas indígenas por la recuperación de sus territorios, después de procesos de expulsión o expropiación, son un exigencia que llevarían a “demasiada tierra para pocos indios”<sup>44</sup>; o defender no existir ningún derecho de demarcar las tierras sobre propiedades privadas compradas por los no indígenas en un marco temporal reciente que anularía cualquier querrela pasada, además de la insistencia por autoridades y agentes de la economía de mercado de resolver el conflicto en el presente con emprendimientos de impacto para el desarrollo de la zona rural pobre de la cual se beneficiarían los indígenas.

Al mismo tiempo, la oposición a las demandas Tupinambá ha movilizado el pasado, siguiendo relatos históricos como el de “la fusión de razas”, promovido por el nacionalismo brasileño, el cual produce una narrativa que afirma no haber más indígenas en el Nordeste de Brasil, donde los pueblos originarios se habrían mezclado y diluido hasta su desaparición. Alegaciones que se objetivan en la región de Olivença, donde se localiza el territorio de los Tupinambá, con la distinción de *caboclo*<sup>5</sup> para aquellos que demandan hoy su reconocimiento como indígenas.

Estos ensamblajes anti-indígena, que se caracterizan por unir de una forma no lineal el pasado y el presente en un cauce por el cual trascurren prácticas y entendimientos que se actualizan permanentemente, opera contra la manutención del espacio vivido por los Tupinambá. A su vez estas ofensivas han sido contestadas por los indígenas, precisamente, con su *movimiento*: a los alegatos y prácticas que se movilizan como presente, el movimiento tupinambá ha respondido promoviendo acciones políticas y legales con las cuales han logrado reconocer jurídicamente

---

<sup>4</sup> La frase en portugués “Muita terra para pouco índio”, es repetida como un modo de expresar posiciones políticas y conceptuales (cosmopolíticas) entre hacendados y miembros del agro negocios brasileño, con la cual expresan su rechazo a ser otorgada tierra a los indígenas por medio de las demarcaciones.

<sup>5</sup> Caboclo es una categoría polisémica e incluso contradictoria entre sus acepciones, tomando formas distintas a lo largo de la historia nacional y local. En el contexto de la región de Olivença, la categoría caboclo era usada para definir la “mezcla” entre “indios y blancos” o a una persona “mezclada” con otros “orígenes” como el “africano”.

su derecho a la Tierra Indígena y, frente a la resistencia de no indígenas y autoridades para concluir el proceso de demarcación, han *retomando* poco a poco el espacio donde consolidan sus relaciones y sus prácticas autonómicas; del mismo modo, los indígenas han contestado a los cuestionamientos históricos, atrayendo a especialistas en historia y antropología para realizar estudios que demuestran su presencia en la región a lo largo del tiempo, además de promover practicar la *cultura*<sup>6</sup> para demostrar su distinción indígena pasada y presente.

Sin embargo, estas contestaciones del *movimiento* tupinambá no responden apenas en la lógica de las temporalidades organizadas por el Estado o el saber disciplinado al autorizar los términos en que se reconocen a los otros, las cuales ordenan y conectan causas a efectos en un trascurso de hechos que explican o rebaten los sucesos significativos que legitiman o desautorizan demandas políticas como las de los pueblos indígenas. Los Tupinambá responden también en el tiempo ubicuo de los ensamblajes anti-indígenas que operan contra el Nordeste Indígena, donde actúan simultáneamente pasado y presente con el fin de cuestionar y controlar indianidades indisciplinadas como las de los Tupinambá.

Entre las diversas contestaciones que los Tupinambá operan en ese entramado de relaciones, exploramos aquí aquellas que llevaron a estos indígenas a hacer uso de la categoría de cultura, historia y territorio, las cuales, como iremos relatando, se objetivan en sentencias como las de *retomar el territorio* o *estar en la cultura*.

La importancia de estos enunciados se encuentra, sin embargo, no apenas en los lugares comunes de los debates sobre la etnicidad o la politización de la diversidad y la cultura, como puede ser explorar el fenómeno de rápida apropiación y resignificación del saber antropológico por los Tupinambá, saber que determina en Brasil los conceptos que permiten demandar una Tierra Indígena (CUNHA, 2009); o el hecho de que los miembros del *movimiento* tupinambá hacen una singular apuesta para alcanzar una utopía indígena que vuelva efectiva la lengua amerindia en desuso o la utilización en el cotidiano de técnicas y artefactos indígenas abandonados, en un “viaje de vuelta” que actualiza y territorializa esa nueva indianidad (OLIVEIRA, 1999). La importancia de este tipo de enunciados

---

<sup>6</sup> En este artículo usaré itálicas para distinguir las categorías Tupinambá y comillas para las citas textuales.

está, para lo que proponemos contar, en que expresan y resumen complejos procesos creativos donde los Tupinambá tejen su entramado histórico en busca de un tiempo que devenga en *la cultura* (MEJÍA LARA, 2012; 2017).

Una *cultura* que no se alcanza para los Tupinambá apenas en un proceso de restitución histórica donde se establezcan nuevos términos para sus relaciones con la sociedad nacional, con el territorio o con sus derechos. Y, al igual que los operadores anti-indígenas que movilizan el antes y el ahora para devenir un tiempo donde los indígenas actuales se encuentren siempre en el pretérito (FABIAN, 2013); el movimiento tupinambá se ha propuesto en este embate, prácticas y saberes que los llevan a operar relaciones ubicuas, en tiempos pasados y presentes y espacios tangibles e intangibles, en los cuales se establecen las relaciones que los han llevan a *retomar la cultura y el territorio*.

Desde este entendimiento, los embates operados por indígenas y no indígenas en esa contra-lógica cartesiana, operan una política que ponen en suspenso la linealidad de los procesos entendidos como históricos, mostrando que la lucha Tupinambá se trata, en el sentido sugerido por Stengers (STENGER, 2014), de un embate cosmopolítico<sup>7</sup>. Así, la lucha entre indígenas y no indígenas que se materializa hoy como un enfrentamiento por el control del territorio, puede ser también entendida como la oposición entre mundos que se anulan ontológicamente en un plano común de multiplicidad.

Esta cosmopolítica y sus embates se objetivan como una contra-antropología Tupinambá al responder a las relaciones que los buscan controlar como alteridades permitidas desde las políticas de la diferencia, las cuales someten el entramado histórico de los Tupinambá a la sospecha de su indianidad.

Una contra-antropología Tupinambá que presentaré, por un lado, acompañando tres fragmentos del entramado de los Tupinambá donde ellos ejercen, por los hechos, las practicas llamadas por otros pueblos indígenas del continente

<sup>7</sup> Retomo la categoría de cosmopolítica de la propuesta de Stengers en la cual propone “‘meter a las ciencias en la política’, lo cual no significa disolverlas como diciendo que ‘no son más que política disfrazada’, sino, por el contrario, confiriéndole a lo que entendemos por política una significación suficientemente abstracta como para que pudiera acoger, a título de concretización particular, las prácticas científicas”; pero sobre todo, usaré cosmopolítica para cuestionar que las “ciencias llamadas modernas serían una manera de responder a la pregunta política por excelencia: ¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?” (STENGER, 2014, p. 19-20).

americano como “autonomía”, la cual operan en este caso como *lugares, retomadas, tierra indígena, territorio o cultura*.

Por otro lado, presentaré esta contra-antropología Tupinambá, operando la idea de entramado histórico<sup>8</sup>, extendiendo un concepto que ya he utilizado y que adquirió un sentido más acertado con las reflexiones que Celia Tupinambá hace sobre el ejercicio de producir un *assojaba* (un manto tupinambá), el cual se produce sobre una trama que se convierte en el lugar a donde se van sumando los elementos que hacen el manto compuesto de plumas y lazos que conectan la diversidad y la multiplicidad de las relaciones entre humanos, no humanos y no vivos que están el universo de estos *parientes indígenas*, materializadas como un objeto múltiple que en su forma, objetiva el complejo entramado de sus relaciones (SILVA, 2021).

También acompañaré este texto con fotografías y un mapa. Imágenes que no son apenas ilustrativas sino formas visuales de exponer las metáforas del entramado histórico de los Tupinambá, por medio la presentación de diferentes espaldas de confección de un *assojaba*, la objetivación de las traducciones densas, mediante el mapa oficial de la Tierra Indígena Tupinambá, así como el *estar en la cultura*, al verla en los cuerpos y en un momento ritual de relación.

---

<sup>8</sup> En otros trabajos usé la idea de entramado histórico como una metáfora para multiplica sentidos gracias a su diversidad polisémica y semántica, una categoría que se pueda extender tanto en su acepción narrativa, como parte de un relato que cuenta una historia (STRATHERN, 2006, p. 41-6; 143-51), o en su acepción de trayectos entrelazados en el sentido de un tejido (INGOLD, 2015, p. 224), ambas acepciones atravesadas por lo histórico, con lo cual buscó completar, antes que la objetividad de hechos sucesivos significativos que le dan sentido al tiempo, la idea de los entramados estar hecho por y en el tiempo. Sin embargo, esta metáfora ha cobrado un nuevo sentido con las reflexiones que Celia Tupinambá ha hecho sobre la confección del manto Tupinambá, el cual es montado en una trama y ensamblado por las relaciones que lo compone, adquiriendo la idea de entramado histórico un nuevo sentido (ver SILVA, 2021).

Figura 1 – Técnica del tejido para la trama de un assojaba



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

## 2 FRAGMENTOS DE PRÁCTICAS AUTONÓMICAS: EL TERRITORIO, UN ENTRAMADO DE TIEMPOS Y ESPACIOS EN LUCHA

La lucha de los Tupinambá de Olivença que esta *retomando el territorio*, esta abrigada por un entramado histórico y un espacio de autonomía<sup>9</sup> donde se entrelazan los tiempos vividos y los lugares ocupados por estos indígenas. Esas relaciones se han entramado en ese espacio a lo largo del tiempo en algo parecido a lo que se entienden canónicamente por historia y territorio, donde eventos

<sup>9</sup> Entiendo autonomía como una categoría de dialogo para encontrar lugares comunes entre aquello que el pensamiento latinoamericano ha llamado de “autonomías indígenas” y las prácticas concretas que constituyen para los indígenas ejercicios de control sobre sus vidas y su existencia, los cuales suceden, como es el caso de Brasil, lejos de enunciados que usa políticamente la categoría de autonomía.



significativos que se suceden, se conectan en secuencias que, en su conjunto, dan sentido mutuamente al tiempo y al lugar.

Sin embargo, las relaciones Tupinambá entre el antes y el ahora no se enlazan apenas como causas y efectos, ni se unen al espacio solo como memorias guardadas por medio de marcas en la geografía que determinan el territorio. Estas relaciones se producen en un entramado topográfico compuesto por múltiples tiempos simultáneos, tejidos, si usamos la metáfora de hacer un *assojaba* (manto tupinambá), por el curso diacrónico de los momentos significativos que, como hilos, anudan la trama, y por las relaciones sincrónica compuesta de lo vivido en diferentes temporalidades, fijadas y sobrepuestas en los nudos del espacio como las plumas del manto. Un entramado de relaciones que es llamada por los Tupinambá de *recuerdos, lugares, áreas*, entre otras.

Figura 2 – Entramado y plumas fijadas en un manto Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

De este modo, la lucha de los tupinambá por la Tierra Indígena es resultado de una secuencia de eventos sucesivos que explican las causas y los motivos del *movimiento*, pero, como iré a relatar, estos eventos suceden en un entramado producido entre el anudado de hilos, que amplía el entramado histórico con momentos significativos de lucha, y las tramas, fijada en los *lugares* por lo vivido por los indígenas de antes y por los *parientes*<sup>10</sup> de ahora que están en las *roças*<sup>11</sup>, *matas* y casas esparcidas entre las costas y las sierras, la localidad de Olivença y los barrios periféricos de los centros urbanos cercanos. *Lugares*, donde se fueron acumulando y sobreponiendo las relaciones ubicuas que los condujeron a la transformación de sus experiencias en un *movimiento indígena* y a la traducción de su entramado de relaciones en una demanda por una Tierra Indígena.

Esta transformación de las relaciones sucedió, principalmente, entre los indígenas que permanecieron en sus *áreas*<sup>12</sup>, enfrentando las condiciones de confinamiento y despojo que hacendados y pequeños propietarios<sup>13</sup> fueron imponiéndoles por prácticamente todo el siglo XX. Una situación frente a la cual, las redes de *parientes* indígenas se organizaron para mejorar sus condiciones de vida y crear espacios de mayor autonomía para evitar la migración por necesidad o ser expulsados de sus tierras. Propósito que los llevó a instrumentar, antes del

<sup>10</sup> “Parientes” y “agregados” son dos categorías con las que los Tupinambá engloban a la amplia y plural red compuesta por consanguíneos y afines. Ambas categorías han pasado por procesos de traducción densa en el contexto de la delimitación de la Tierra Indígena, pues con ellas se garantiza el derecho de las familias a mantenerse en el territorio. “Pariente”, además, tienen una acepción política de inclusión a lo indígena, con la cual se reconoce, en el contexto de los movimientos indígenas regionales y nacionales, la pertenencia a un pueblo originario, convirtiéndose en una forma de afirmar paridad y respaldo político.

<sup>11</sup> Roça es el nombre que da al espacio rural en contraposición al medio urbano. También se trata una forma de englobar un tipo de vida determinado por el campo. En este caso la roça caracteriza casas dispersas fuera de cualquier concentración que no sea la de los propios “parientes”, “agregados” y vecinos.

<sup>12</sup> Áreas o lugares, son categorías usadas, muchas veces de forma indistinta y dependiendo de la generación, para explicar lo que la antropóloga Susana Viegas, antropóloga que realizó el “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença”, refiere como “unidades compositas residenciais”, esto es: a un conjunto de casas que componen la unidad de un grupo familiar (VIEGAS, 2007; VIEGAS; DE PAULA, 2008).

<sup>13</sup> El proceso de enajenación de las tierras donde se encontraban los tupinambá fue determinado por el Estado, al declarar estas extensiones como baldías. El despojo fue sucediendo con la medición de las tierras por hacendados y pequeños productores que transformaron el espacio en propiedades privadas, confinando a los “caboclos” a las tierras sobrantes.

*movimiento indígena*, trabajos colectivos de salud y educación, crear cooperativas productivas, demandar acceso a servicios públicos básicos en la *roça*, así como exigir tierras a través de la filiación a movimientos por la reforma agraria.

Estos *parientes* confinados o expulsados, son los mismos a los cual los no indígenas de la región llamaban de *caboclos*, colocados en ese lugar de alteridad tanto para marcar en ellos una distancia de la vida urbana y moderna, como para asignarles una condición residual de indígenas, producto, en esos entendidos, de los procesos de “mestizaje” y “mezcla”. Sustantivo elocuente de las practicas anti-indígenas, pues con ella, al negar cualquier singularidad indígena, se invalida la legalidad que garantiza a los indios en Brasil el derecho a la autodeterminación de su territorio.

Ese lugar de *Caboclo*, previo al *movimiento*, objetivó un tiempo de violencia y de enfrentamientos entre indígenas y no indígenas, alargado en la trama hasta el presente por el hilo y los nudos hechos con la rebelión dirigida por el entonces llamado *caboclo* Marcelino José Alves, hoy renombrado como el indio Marcelino. La violencia contenido en el nombre de *caboclo*, alcanzó esas proporciones después de la década de 1920, precisamente, cuando inició la lucha de los rebeldes indígenas para oponerse a la élite económica y política de la ciudad Ilhéus<sup>14</sup>, a la cual pertenecía administrativamente la vieja *Vila* (indígena) *de Olivença*<sup>15</sup>.

Las sublevaciones de los indígenas que seguían a Marcelino, buscaba recobrar las tierras usurpadas con el avance de las casas de veraneo y las haciendas que crecían sobre sus espacios. Al mismo tiempo, defendían la relativa autonomía

---

<sup>14</sup> Ilhéus es la capital del municipio al que fue anexada, como distrito en 1912, la localidad que hoy lleva el nombre de Olivença.

<sup>15</sup> Hay poca información sobre la fundación del *Aldeamento da Nossa Senhora da Escada*, creado por las misiones Jesuitas en tiempo donde habrían ganado el control político y territorial de las *aldeias*. Eran espacios que promovían la catequización y el trabajo, en los términos occidentales. Lugares donde, para este fin, eran atraídos indígenas que pretendían pacificarse, así como aquellos que eran pacificados de forma violenta, creando espacios coloniales indígenas. Este *aldeamento* ganaría su emancipada de la Compañía de Jesús con su expulsión de los Jesuitas por las reformas de *Pombal*, volviéndose la *Vila nova de Olivença*, un lugar que mantenía una cierta autonomía administrativa por los locales, entendidos como “indios mansos”. Sin embargo, el paulatino interés por el control de este espacio los volvió un lugar de disputa material y simbólica onde *cabolco* e indio estarían en el centro de la disputa por la definición legítima de la pertenencia a la localidad y en consecuencia de los derechos de sus pobladores (MARCIS, 2004; VIEGAS; DE PAULA, 2008).

y autogestión que mantenían los *parientes* de de Olivença antes de los planes para aumentar la conexión de esta región con la ciudad de Ilhéus para expandir los emprendimientos económicos. Proyectos que tuvieron un evento detonador en la intención de crear un puente en el río Cururupe, el cual cortaba el tránsito durante las mareas altas dificultando el acceso directo a la región. Puente que terminó facilitando una grande ruptura en la vida de los indígenas.

Los enfrentamientos de los indios rebeldes, marcados por altos y bajos durante más de una década, culminaron con el cerco armado del movimiento por el gobierno y la captura y posterior desaparición de su líder, en 1937, sobre condiciones aún imprecisas. Un acto que acabó consolidando el ciclo de confinamiento de los *caboclos* a pequeños espacios de tierras y las expulsiones y persecución de quienes suscribían la lucha de los “indios Tupá”, comandados por Marcelino (Processo n. 356 do TSN, 1936, *apud* LINS, 2007).

A partir de ese momento, los indígenas se vieron obligados a transformar y encontraron otras maneras de organizarse con el fin de enfrentar la forma en que los nuevos habitantes ocupaban ese espacio con propiedades privadas que fracturaban las relaciones de las familias tupinambá con ese espacio vivido y ocupado por una retícula de *lugares* conectada por caminos entramados entre la *mata*<sup>16</sup>, las *casas* y las *roças*.

Un transcurso de eventos sucesivos en los cuales los indios más distantes y aisladas consiguieron mantener sus *roças* o registrarlas con la figura legal de *poseiros*<sup>17</sup>, aminorando las presiones de expulsión en esos lugares lejanos; acabando, sin embargo, confinados a los espacios reconocidos, perdiendo la libertad y la autonomía que tenían antes para ampliar o cambiar, por cuenta propia, las *áreas* de platino, caza o vivienda.

<sup>16</sup> *Mata* es, en una traducción literal del portugués al español, bosque o selva, para los tupinambá, el espacio donde se obtienen diversos recursos silvestres. Sin embargo, tienen también la acepción de una frontera ontológica: en la *mata* viven los dueños de las aguas y los animales, entidades de otros tiempos como los “indios bravos”, “encantados”.

<sup>17</sup> Poseros, en portugués *poseiros*, es una categoría legal dada a las familias que ocupan un pedazo de tierra o comprueban haberlas ocupado de forma legítima en tierras válidas, *devolutas* en portugués. Esta categoría está asociada a los procesos de expansión de las fronteras agrícolas promovidas por las autoridades y la expansión capitalista.

No fue, sin embargo, la misma suerte para aquellos que vivían en *lugares* cercanos a Olivença o en tierras con mejores condiciones productivas. Esos espacios terminaron acumulados dentro de las propiedades de las haciendas<sup>18</sup>, donde se sucedieron las condiciones más adversas para las familias indígenas: algunos se vieron obligados a desplazarse a las casas de los *parientes* de las sierras o las ciudades, a donde una parte de los “indios de Olivença” acabó refugiándose; otros se volvieron trabajadores asalariados de las haciendas, algunos de ellos con derecho a pequeñas casas dentro de la propiedad, donde continuaron una vida de *roça* determinada, ahora, por los intereses de los patrones.

Figura 3 – De visita con los parientes



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

Ese fue el tiempo donde la categoría de “indio” fue prohibida. Un momento en el cual las autoridades locales y los hacendados, conociendo el poder legal y político que el nombre indígena tenía para evocar derechos, evitaban su uso y su registro en expedientes oficiales o en notas de periódico que documentaban los conflictos, restando apenas el nombre de *caboclo* para nombrara a los que fueron llamados durante largo tiempo los “indios de Olivença” (MARCIS, 2004).

<sup>18</sup> La transformación de los “lugares” de estas familias en propiedades privadas, sucedía con el beneplácito y promoción de las autoridades, a quienes los nuevos colonos entregaban las medidas y localización de las tierras para registrarlas en las notarías de Ilhéus, alegando estar vacías, aprovechando el marco legal y el apoyo político para este tipo emprendimientos.

Esa violencia tejió el entramado histórico de los Tupinambá: tanto por ir anudando las prácticas y los entendimientos anti-indígena a esa trama topográfica que operaba contra el espacio vivido por los Tupinambá; como por ser la violencia que los indígenas buscaba acabar, obligándolos a echar mano creativamente de sus formas de vida, su socialidad y sus formas de hacer política, con el fin de mantener el espacio donde se entrecruzan los tiempos vividos y los lugares que estos indígenas han ocupado y ocupan.

La violencia anudada al entramado histórico de los Tupinambá por los ensamblajes anti-indígena es elucidada en algunos relatos que componen las narrativas de fundación del *movimiento indígena* y de la lucha por la demarcación del territorio. En ellos, se describe tanto la secuencia de eventos sucesivos que explica la causas de las rebeliones, la creación de sus organizaciones y la fundación del movimiento indígena; como los nudos de la trama producidos por los momentos de lucha que sobrepusieron las temporalidades ubicuas vividas en el entramado topográfico donde se *retomaron* las relaciones que les permitió ir a *retomar la cultura y el territorio*.

Uno de estos relatos se sitúa en 1985, cuando una pequeña comisión compuesta por Duca Liberato, quien acompañó a Marcelino en su rebelión, y Alicia Amaral, hoy uno de los caciques más viejos de los Tupinambá, fue a Brasilia en busca de apoyo del primer diputado federal indígena, Mario Juruna, a sugerencia de algunas figuras indigenistas que circulaban por la región.

En el encuentro, la comisión habría solicitado ayuda del diputado con sus demandas para conseguir los servicios básicos públicos que las organizaciones productivas, de salud y educación exigían, sin demasiado éxito. También le habrían pedido consejos para dar continuidad a las reivindicaciones de Marcelino, un pedido que les habría valido, al ser divulgado las intenciones a su regreso, la visita de policías y grupos armados financiados por los hacendados, los cuales amenazaron de muerte a los miembros de la comisión por no parar con su intención de reivindicar *el regreso de las tierras a los indios de Olivença*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Este enunciado, el cual tiene algunas variantes, es relatado por diversas personas como una frase que repetían los más viejos a los más jóvenes en una especie de profecía que solo fue descifrada por las nuevas generaciones con el comienzo de las *retomada* del territorio y de *la cultura*.

Este relato, contado por el cacique Alicio, conecta en un único curso la lucha de Marcelino, la lucha por la supervivencia en el confinamiento, contra la persecución y la expulsión de sus *lugares*, así como muestra las bases del propio *movimiento indígena*. Pero esta narrativa no acaba ahí y marca otras relaciones provocadas por el viaje, mostrando la densificación del entramado al hacerse anudados y sobreponerse lo vivido por los que estuvieron ese tiempo y las agencias atemporales fijadas en los *lugares*, las cuales, por su parte, fueron trayendo a la lucha otros momentos y *lugares*.

En esta otra parte de la narrativa, Alicio cuenta en su viaje a Brasilia habría sentido una grande impresión al ver los “indios amazónicos” en su paso por los órganos indigenistas, provocando en él el inicio de sueños y pensamientos que evocaban<sup>20</sup> una lucha por la tierra que debía realizarse. El comienzo de esa sensibilidad, lo habría llevado en una de sus caminatas por la ciudad de Brasilia, a sentir un fuerte palpitar al momento de encontrarse frente a un árbol de Pão Brasil. Un latir que lo llevó a advertir la necesidad de recoger una de sus vainas para, a su regreso, hacer crecer las semillas en el *lugar* de su familia.

El árbol que creció, causaría, en la trama de Alicio, un nudo en el entramado histórico de los indios de Olivença, provocado por la fuerza no humana que mandó el *recado*, entendida por el actual cacique como Tupá<sup>21</sup>. Así, entre el viaje a Brasilia, en 1985, y la vuelta a público del movimiento de los Tupinambá, en 2000, el Pão Brasil de Alicio se fue convirtiendo en un *recuerdo*, esto es, tanto una forma de comprobar la estancia del cacique en la capital, y con ella *recordar* el consejo de Mario Juruna para no dejar la luchar por la tierra, como el *lugar* donde comenzaron a crecer y sobreponerse las relaciones de los indígenas actuales con aquellas fuerzas no humanas que lo llamaron a traer la semilla de vuelta.

El *recado* dado a Alicio en Brasilia se habría convertido, como árbol, en el operador de las relaciones ubicuas fijadas al espacio vivido. Un *recuerdo* anudado

---

<sup>20</sup> En general, se relata como un medio de comunicación con todo lo no humanos mediante momentos sensibles, intuitivos, oníricos e incluso con incorporaciones, estos últimos apenas entre aquellos con ese don, el cual los obliga a comenzar una serie de cuidados rituales para no perder la salud física o mental.

<sup>21</sup> Entre algunos de los Tupinambá de Olivença, Tupá se considera algo análogo a el dios cristiano, sin embargo, con características y valores semejantes a la socialidad indígena.



que fue incluyendo y sobreponiendo poco a poco relaciones al conjunto, como las plumas del manto Tupinambá. Así fue con el propio hijo del cacique, Adelson, quien, al ir creciendo el árbol, fue teniendo sueños recuents con *indios bravos* saliendo de las *matas* cercanas llamándolo a juntarse en la plaza de Olivença para comenzar la lucha por el *regreso de la tierra*.

Figura 4 – Celia y el manto



Fuente: Autor de la foto – Fernanda Liberti, 2021.

El *recuerdo* que materializaba el árbol, terminó de hecho volviéndolo el *lugar* donde se *retomó* el *porancim*: una ceremonia donde los no humanos y no vivos como *encantados*, *parientes* que murieron, *indios bravos* de otros tiempos que quedaron en la *mata* o los dueños de accidentes geográficos, de las aguas o los animales, se hacen presentes para crear vínculos con los humanos vivos, con quienes comparten el entramado implicado en ese espacio común.



Relaciones ubicuas que fueron en aumento, anudando y sobreponiendo, simultáneamente, los sucesos significativos consecutivos que determinaron los eventos de lucha que desembocaron en el movimiento tupinambá, así como las conexiones atemporales que se actualizaron como *recuerdos* en un entramado histórico y topográfico operante en el pasado y en el presente, donde los ejercicios de control sobre sus vidas y su existencia, esto es: su autonomía, les permitió pretender devenir un tiempo para *estar en la cultura*.

Estas relaciones ubicuas habrían permitido, inclusive, retomar el curso de la trama de lucha de Marcelino, relacionado ahora en un vínculo sin tiempo al comenzar a aparecer en los sueños de personas fundamentales para la fundación del *movimiento indígena*, develando su estatus de *encantado*, desde donde el viejo líder daba un nuevo aliento a la lucha que recomenzaba para defender ese espacio de autonomía, enfrentando, en el tiempo actual, el despojo y la expulsión que vivieron los *parientes* de antes.

### **3 FRAGMENTOS DE CONTRA-ANTROPOLOGÍAS: TRADUCCIONES COSMOPOLÍTICAS DE LA CULTURA TUPINAMBÁ**

La consolidación del *movimiento indígena* y las expectativas de demarcar una Tierra, abrieron la posibilidad entre los *parientes* de volver a los *lugares*, atrayendo aquellos que se habían alejado de la *roça* o desvinculado de las redes familiares. Esto sucedió también porque los términos del *movimiento indígena* explicaron de una mejor manera, para ellos mismos, los objetivos comunes, llevándolos a reagruparse.

Sin embargo, la materialización del entramado de estas luchas, ahora como un *movimiento indígena*, obligó a los indios de Olivença a resolver algunos desafíos: en la medida en que se iban formalizando los vínculos con las instancias indígenas a través de las demandas formales al Estado, los Tupinambá eran llevados a usar el vocabulario legal, burocrático y político utilizado en ese tipo de reivindicaciones. Lo mismo sucedió al establecer sus *aliados*<sup>22</sup> con otros mo-

---

<sup>22</sup> El uso de la categoría “aliado” está ampliamente divulgada en los movimientos indígenas de Brasil y se refiere a las personas que se vinculan de manera cotidiana con sus movimientos desde una perspectiva indígena e indianista, o que asumen una posición de apoyo y solidaridad con el colectivo.

vimientos indígenas, con antropólogos estudiosos del tema o organizaciones indigenistas.

En todos los casos los Tupinambá se vieron obligados a traducir su entramado histórico, sus formas de vida, su vocabulario o sus maneras de hacer política, a las condiciones colocadas en la política de la diferencia, o mejor dicho cosmopolíticas de las diferencias<sup>23</sup>, impuesta en Brasil por las prácticas nacionales que producen las alteridades indígenas permitidas y sus derechos, personificadas como campos temáticos de estudio sobre las poblaciones tradicionales, informes oficiales o independientes sobre los indígenas, leyes nacionales o internacionales sobre los pueblos originarios, pericias legales antropológicas, entre tantos lugares más.

Un ejemplo de estas traducciones fue el uso de los nombres de *liderança* y *cacique*<sup>24</sup>, requeridos en las instancias oficiales, como la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), al ser cuestionados sobre los representantes de la organización política Tupinambá. Una traducción necesaria también al aliarse a otros movimientos indígenas, quienes buscaban a los interlocutores pares. Estas dos categorías de representación política acabaron siendo traducidas por los Tupinambá como un nuevo modo de presentar la centralidad para ellos de los hombres o mujeres que encabezan a una red familiar en las *áreas*, convertidos ahora en *lideranças* y *caciques*.

Esta apropiación del vocabulario no fue, sin embargo, el agenciamiento de la diferencia indígenas para adecuarse a un nuevo terreno político y con ellos movilizar demandas y recursos (ARRUTI, 2001); ni fue la creación de relaciones paralelas con sentidos diferentes para los mismos conceptos, de un lado, dentro de los *lugares* Tupinambá y, del otro, al operar políticamente en los términos de los movimientos indígenas, el indigenismo gubernamental y no gubernamental o el Estado (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

<sup>23</sup> Entiendo cosmopolíticas de la diferencia como la producción de alteridades asociadas orgánicamente a los procesos coloniales y capitalistas. Estas políticas están coordinadas dentro y fuera del Estado y tienen la característica de inventar, definir y delimitar al otro como parte de un proceso de control y administración de las diferencias contrarias a la propia cosmopolítica de la colonialidad (CASTRO-GÓMEZ, 2003; STENGERS, 2014).

<sup>24</sup> *Cacique* y *liderança* son dos categorías que han sido usadas para referirse a las jefaturas políticas indígenas en Brasil. Sin embargo, estas categorías se naturalizaron en el contexto del indigenismo gubernamental y no gubernamental, volviéndose, en repetidos casos, la imposición de una forma de organización política y una condición para la interlocución de los pueblos indígenas con estos agentes de las políticas de la diferencia.

El uso de conceptos como el de *cacique* y *liderança* por los Tupinambá fue, en otro sentido, la materialización de procesos creativos y reflexivo en los cuales, al crear la demanda de una Tierra Indígena, pusieron en práctica los propios entendidos de lo que era para ellos la forma de presentar sus redes de *parientes*, de exponer los lugares vividos, de contar el transcurso de los hechos o dar cuenta de sus relaciones pasadas y presentes, marcadas por formas propias de entender y estar en el mundo, esto es: un ejercicio de contra-antropología<sup>25</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Este tipo de contra-invencción conceptual incluyó, entre otras, a las categorías de territorio y cultura, centrales en la definición de los términos dados dentro de los procesos de demarcación. Categorías con las cuales el movimiento tupinambá acabó generando densas traducciones<sup>26</sup> con las cuales englobó a una gran cantidad de relaciones de su entramado histórico. Una densidad de tramas, sobreposiciones y anudados originados en el proceso recursivo que implicó introducir sus experiencias, sus expectativas y relaciones dentro de las categorías usadas en el indigenismo gubernamental y no gubernamental.

---

<sup>25</sup> Entiendo contra-antropología, por un lado, siguiendo la relación producida entre Davi Kopneawa y Bruce Albert, en la cual Albert, al reflexionar sobre el trabajo compartido entre ambos, elucida que uno de los desdoblamientos fue una “contra-antropológica histórica do mundo de branco”, pues Davi, a partir de su propia trayectoria y en contraste o comparación, presenta “os pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542). Por otro lado, entiendo contra-antropología en el sentido de ser una “antropologia do ponto de vista dos índios. Ela diz respeito exatamente ao mesmo campo de problemas de que trata a nossa antropologia: o que é o humano? qual a diferença entre os humanos e os não-humanos?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 157). Sin embargo, como presento en el artículo, agrando esas nociones de contra-antropología en dos sentidos: primero, porque no se trata de una contra-antropología objetivada en una investigación antropológica ni centrada en la producción de conocimiento, como es fundada la relación de Davi Kopneawa y Bruce Albert, sino de un movimiento indígena que nos cuestiona poniendo en práctica de otro modo nuestros propios conceptos; segundo, porque no es sobre el blanco, ni los problemas de una antropología canónica en la que se produce esta contra-antropología, sino en el mundo violento de embates entre indígenas y no indígenas.

<sup>26</sup> Traducción densa es un préstamo de la descripción que Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 543) realiza para explicar la traducción que realizó, junto a Davi Kopneawa, de los mitos yanomami. El proceso de traducción sucedía en una lógica recursiva de ampliación, reelaboración y complementación de las narrativas, sobreponiéndose capas sucesivas de sentidos que le dieron densidad y profundidad a lo que era llevado del yanomami a otra lengua y del lenguaje chamánico al lenguaje antropológico. En este caso quienes realizaron las superposiciones de capas sucesivas de sentidos, fueron los Tupinambá en los diálogos con los “parientes” que se sumaron al movimiento, así como con los agentes de las políticas de la diferencia.

Un de los operadores Tupinambá de estas traducciones densas fueron los *recuerdos*, actuantes de principio a fin en las reuniones de organización del movimiento o durante el Grupo de Trabajo para la demarcación de la Tierra Indígena. De hecho, fue con los *recuerdos* como se determinó que el etnónimo que englobaría a esta red de *parientes* sería el Tupinambá. Una traducción que se convirtió no apenas en el etnónimo que los indexó en la lista de Pueblos Indígenas brasileños, como se convirtió en el operador de sus demandas cosmopolíticas.

Figura 5 – Cuerpos y culturas Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

La traducción de las relaciones Tupinambá en la forma de un etnónimo, esto es: la contra-etnología Tupinambá, contestó a la condición impuesta y necesaria para participar de las relaciones del indigenismo brasileño, las cuales sometían el entramado histórico de los Tupinambá a la sospecha de su indianidad,

para las cuales las denominaciones de “indios de Olivença”, “caboclos”, “patricios” o “hijos de Olivença”, no era suficientemente válidas para evocar legítimamente la historia, la cultura o los derechos de estos indios.

Esta situación provocó entre los *aliados* no indígenas que apoyaban al movimiento en ciernes, la movilización de los saberes académicos especializados en el tema para responder a la pregunta sobre el “verdadero” etnónimo y pertenencia cultural de este grupo de familias indígenas. Fue así que se realizaron investigaciones históricas y talleres de memoria para encontrar las evidencias de la secuencia de hechos que conectaban el pasado de los indios en la región a las actuales familias demandantes de derechos. Investigaciones que, en solidaridad a esa lucha, hicieron detalladas revisiones historiográficas, levantamientos de archivo y registro de la memoria oral local, arrojando etnónimos posibles como el Guaraní, Tupiniquim, Aymoré, Tupinambá, entre otros más.

Pero el esfuerzo por encontrar la categoría englobante de estas redes de *parientes* fue, no obstante, respondida por los propios indígenas y en sus propios términos. En esta búsqueda por el etnónimo, los indios de Olivença crearon una comisión de investigación para buscar y juntar los relatos sobre los nombre posibles, etnónimos que coincidían, en su mayoría, con los recuperados en los documentos por los antropólogos y los historiadores. Pero, la definición no surgió mediante una metodología de registro de la memoria oral o escrita, sino a través de las densas relaciones ubicuas entramadas en este espacio vivido.

Núbia da Silva y Pedrisa Braz, las dos principales mujeres que compusieron la comisión que buscaba el “reconocimiento étnico”, relatan como el etnónimo se fue presentando al *movimiento* en sueños, intuiciones, así como en sentimientos colectivos de euforia durante las reuniones políticas en que se trataba el asunto. Un relato repetido por otros participantes de este primer momento del *movimiento indígena*, quienes cuentan como, cuando aparecía el nombre Tupinambá en esos encuentros, comenzaba una exaltación que tomaba a los presentes con los gritos de ¡Tupinambá! Una agitación entendida por aquellos con relación con los *encantados*, como parte de las comunicación de estas agencias para avisar que ese era el nombre para ser usado.

Pero para Núbia y Pedrisa, el punto final en esta indagatoria no sería tan general y la respuesta definitiva la habrían recibido en una comunicación explícita

en su visita a la *Serra do Padeiro* para investigar el asunto. Ahí, Rosemiro Ferreira da Silva, conocido como Lírio, hoy uno de los más importantes *pajes* Tupinambá, las esperaba, diciéndoles que habían recibido un aviso de los *encantados*, contándole sobre su visita en la cual debería darles el *recado* de que era hora de comenzar nuevamente la lucha por el *regreso de las tierras*.

Lírio también les habría explicado a ellas que su filiación indígena era la Tupinambá, pues la fiesta de *São Sebastião*, la más importante de la región que atrae a todos los *parientes* a las celebraciones en Olivença, eran dedicadas al *encantado Tupinambá*, el cual habitaba, junto a otros *encantados*, un peñasco de esa sierra donde se soporta la fuerza de la *aldeia*. Un encuentro donde las dos mujeres que buscaban una identificación de la etnia, confirmaron lo que ya estaba presentándose por entre las relaciones del entramado producido por los indios vivos, los indios no vivos y las agencias no humanas.

Estas traducciones densas, o ejercicios de contra-antropología, continuaron sucediendo en cada nuevo momento de la consolidación de la demanda por la Tierra Indígena. Así fue con la contra-invenición del concepto de territorio durante el Estudio Circunstancial obligado por la ley para demostrar la presencia histórica indígena y definir los límites de la Tierra con los datos colectados en la investigación que los especialistas en el tema realizan para los órganos del indigenismo oficial<sup>27</sup>.

Dentro de este otro proceso de investigación, o mejor dicho contra-investigación, la elaboración de los mapas con las fronteras de la Tierra Indígena experimentó una de las traducciones más importantes realizada hasta entonces, afirmando la cosmopolítica Tupinambá en busca de la *retomada* del espacio para mantener y ampliar sus autonomía, así como alcanzar un tiempo que devenga en *la cultura*.

Para realizar ese trabajo cartográfico, obligado por las cosmopolíticas brasileñas de las diferencias, se crearon grupos compuesto por indígenas encargados

<sup>27</sup> El estudio realizado entre los Tupinambá está compuesto por más de 700 páginas donde se detallan fuentes históricas en las que aparecen “los indios en Olivença”, se muestran cuadros de parentesco de las familias indígenas, se listan los lugares donde ellas se distribuyen, se describen las formas de vida acorde a los tipos “amerindios”, se localizan los sitios arqueológicos que confirman una presencia indígena antigua, se define la filiación cultural de estos indígenas desde una interpretación etnológica, entre otros datos que comprueban la pertenencia indígena de estas familias y la ocupación “tradicional” del espacio por los Tupinambá de Olivença.

de recolectar la información para el informe oficial. En ellos los miembros de estas comisiones refirieron geográficamente las *roças*, los lugares de caza y de usufructo de la flora silvestre, además de los lugares donde sabían había vivido algún *pariente de antes*. Reconociendo, en las aproximadas 50 mil hectáreas delimitadas, las marcas de ocupación humana como son grupos de árboles frutales en medio de la *mata* o discontinuidades en el paisaje que demuestran que ahí vivieron indígenas en otros tiempos.

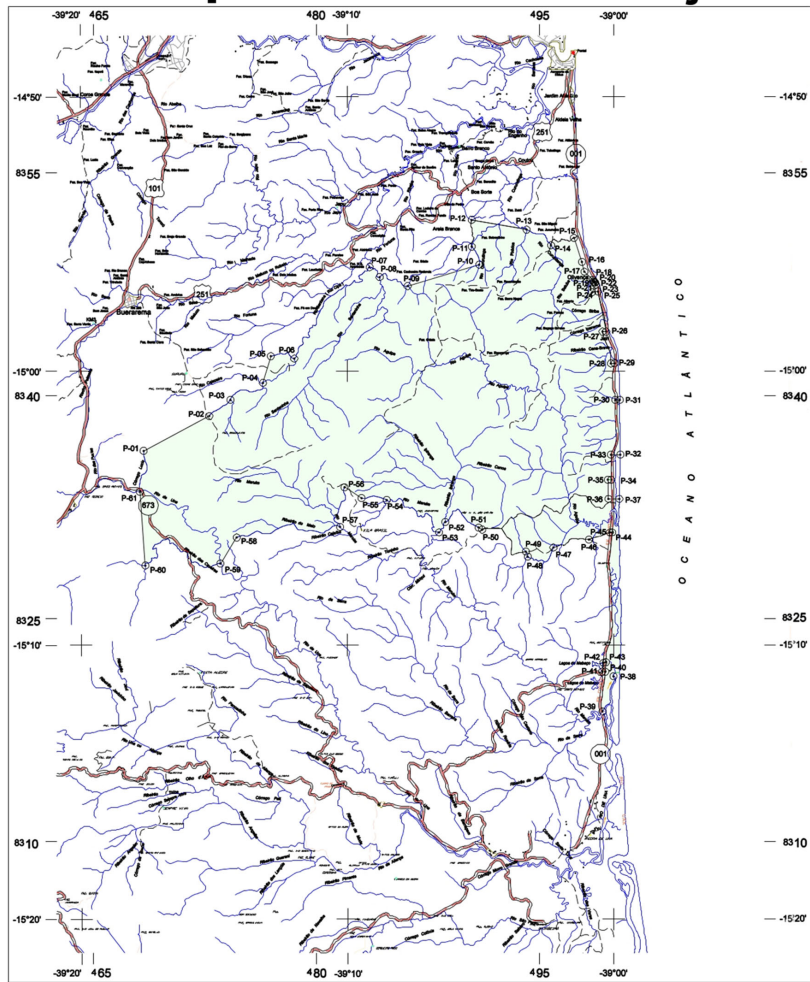
Pero los *lugares* con vestigios de ocupaciones indígenas pasadas, se hicieron presentes no apenas al reconocer las marcas materiales, como mediante llamados o sentimientos evocados al pasar durante las caminadas de reconocimiento por los espacios vividos por los indígenas. En estas traducciones de los *lugares* a la lógica cartesiana, nuevamente los *recuerdos* funcionaron como los objetivadores del entramado de sus relaciones, actualizando el ubicuo entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos con *sueños*, *intuiciones* y *sentimientos* de presencia de *encantados*, *parientes muertos* o *indios bravos*.

Así, la representación espacial de los mapas del Estudio Circunstancial tradujo las ocupación pasada y presente de los indígenas a las coordenadas cartográficas, mostrando los *lugares* donde hubo antiguas ocupaciones, donde vivían actualmente los *parientes* y *agregados* que se mantuvieron en la región, así como los espacios donde se guarda la memoria del despojo al que fueron sometidos con la llegada de las propiedades privadas a la *mata*. Pero el mapa también tradujo los *lugares* habitados por no vivos y no humanos que, al ser parte de ese mundo de relaciones, se volvieron, mediante ese ejercicio de contra-antropología o contra-invencción, parte de la categoría de territorio, englobando en esa noción el inmenso entramado histórico que crea los vínculos entre aquellos que comparten estos espacios y tiempos en común.



Figura 6 – Mapa

# TI Tupinambá de Olivença



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DELIMITADA
  - POSTO INDÍGENA - CAMPO DE POUSO
  - ALDEIA INDÍGENA - MALOCA INDÍGENA
  - CAÇA - PESCA
  - COLETA - SERINGAL
  - RODOVIA PAVIMENTADA
  - RODOVIA NÃO PAV. PERMANENTE
  - RODOVIA NÃO PAV. PERIÓDICA - CAMINHO
  - RIO PERMANENTE - RIO INTERMITENTE
  - LAGO OU LAGOA - TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
  - PONTO DIGITALIZADO - DIREÇÃO DE CORRENTE
  - LIMITE MUNICIPAL

<p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA <b>FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI</b> DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>	
<p>DENOMINAÇÃO: <b>TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA</b></p>	
<p>MUNICÍPIO: <b>BUERAREMA, ILHÉUS e UNA</b></p>	
<p>ESTADO: <b>BAHIA</b>      AER: <b>ILHEUS</b></p>	
<p>RESP. TÊC. DEFINIÇÃO LIMITES: <b>JORGE LUIS DE PAULA ANTONIOLLO</b>      RESP. TÊC. IDENTIFICAÇÃO LIMITES: <b>SEBASTIÃO CARLOS BAPTISTA ENO ADRIBESOR CREA SP 77.417/O</b>      VISTO COORD. GERAL DA CGD: <b>JOSE ANTONIO DE SA ENO CARTAGIANO CREA SP 16.455/O</b>      PORTARIA N°:</p>	
<p>MAPA: <b>DELIMITAÇÃO</b></p>	
<p>SUPERFÍCIE APROXIMADA: <b>47.378 Ha</b>      PERÍMETRO APROXIMADO: <b>150 Km</b></p>	
<p>ESCALA: <b>1:300.000</b>      DATA: <b>31/10/2008</b></p>	
<p>PROCESSO: <b>BASE CARTOGRAFICA</b></p>	

Fuente: Funai en el Diario Oficial 24/04/2009.



## **4 FRAGMENTOS DE COSMOPOLÍTICA: RETOMADAS QUE DEVIENEN EN LA CULTURA**

Coexistente al proceso oficial de delimitación de la Tierra Indígena de los Tupinambá de Olivença y entrelazado a las traducciones densas de una contra-antropología Tupinambá, comenzó la recuperación del espacio vivido por estos indígenas, la cual ha llamado de *retomadas*. Se trata de una práctica apropiada de otros movimientos indígenas<sup>28</sup> que aquí adquirió el sentido de ocupa propiedades privadas, regularmente haciendas, con el objetivo de garantizar *áreas* para los *parientes* expulsados de la *roça* o para mejorar las condiciones de vida de quienes, en sus actuales *lugares*, no consiguen una existencia digna.

Del mismo modo, las *retomadas* se volvieron una forma de enfrentar a la cosmopolítica brasileña de las diferencias y a los ensamblajes anti-indígena. En ese sentido, los Tupinambá han ido *retomado* tierras como una manera de negociación y de presión a las autoridades para acelerar la demarcación de la Tierra Indígena; al mismo tiempo de que las *retomadas* se han vuelto un medio para, con la práctica contraria a la de su despojo, ocupar los lugares de aquellos hacendados que se oponen a la demarcación.

Pero las *retomadas* Tupinambá son también una *retomada* de las relaciones que produce el entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos, con las cuales han ido anulado el encierro y la expulsión a la que fueron sujetos por casi un siglo, arrebatando sus *lugares* a las propiedades privadas. En este sentido, se puede decir que las *retomadas* realizadas por los Tupinambá, actualizaron la manera en que se creaban, antes del ciclo de confinamientos, la retícula de *parientes* que propaga sus espacios vividos: *lugares* que se creaban y esparcían entre *roças* y *matas* al *agregar* esposas o maridos a una red familiar<sup>29</sup>, desmembrando de

---

<sup>28</sup> Frente a la falta de celeridad para demarcar las Tierras Indígenas, las *retomadas* son para los movimientos indígenas de Brasil una manera de presionar a las autoridades y realizar la recuperación de las tierras que les fueron despojadas. Estas acciones no tienen necesariamente un respaldo legal y de hecho con ellas se cuestiona la legalidad del Estado brasileño que favorece la propiedad privada.

<sup>29</sup> El sistema de parentesco que describen como ideal era preferentemente de filiación dupla, marcada por la viri y neo localidad; sin embargo, también definen que la afectividad es tan importante como la consanguinidad. Esta condición llevó a la antropóloga Viegas (2007, p. 126-30) a afirmar la posibilidad de la “revocabilidad” del parentesco, cuando se incumplen las expectativas de relaciones como los hijos o hermana; así como reconocer, en esta afectividad,

la casa inicial nuevas casas<sup>30</sup> construidas en desmontes próximos, llamadas en *abiertas de mata* o *buraras*<sup>31</sup>, en un proceso que incorporaba, con cada nueva residencia, caminos que producían el entramado en el espacio (MEJÍA LARA, 2012; VIEGAS, 2007).

Es por esto que algunas personas en el *movimiento* hacen una analogía entre *retomadas* y *buraras*, pues ambas reproducen el espacio vivido por las redes de *parientes* y garantizan la dinámica de diseminación de las *áreas* y de las redes de familias. Ciertamente, si antes los desmontes para nuevas casas producían un entramado en el espacio con los lugares ocupados, discontinuos por la *mata* habitada por *encantados*, *dueños*, *indios bravos*, plantas silvestres y animales; hoy ese entramado se produce con los *lugares retomados*, discontinuos por las propiedades privada de las haciendas.

Esta práctica actualizada de producir en el espacio las tramas vividas por los Tupinambá, renovada con la *retomada de lugares*, ha provocado, pese a las fuertes y violentas adversidades, la densificación de las relaciones indígena de los Tupinambá: por un lado, gracias al entrelazamiento que las *retomadas* causan entre viejos y nuevos *lugares*, donde se logran expandir y aumentar las redes de *parientes* y sus relaciones; por el otro, gracias al aumento en la densidad de relaciones entre humanos y no humanos que provoca el retirar de los límites de las propiedades privadas, *retomando* los *recuerdos* anulados por la enajenación de las tierras.

Este aumento en el volumen y densidad de los vínculos entre humanos, no humanos y *lugares*, ha provocado una fuerza colectiva entre los Tupinambá, la cual produce un mayor control sobre sus vidas y su existencia, esto es: mayor autonomía, llevándolos a alcanzar poco a poco la restitución material que han demandado durante décadas. Pero este *regreso de la tierra a los indígenas*, aun en camino, ha tenido también un efecto creativo con el cual los Tupinambá han podido desenajenar la *cultura* para, con ella, contestar y desanudar la violencia vivida a través de esta categoría en ese entramado histórico.

---

la posibilidad de un “parentesco por consentimiento” (MEJÍA LARA, 2012, p. 78-80), extendida a quien cumple con las expectativas de algunas de las categorías de parentesco.

<sup>30</sup> En este espacio se compartía el manantial, el río próximo, los árboles frutales, los lugares de caza y de extracción de productos silvestres, además de la casa de mandioca.

<sup>31</sup> *Burara* proveniente del tupi y define el espacio de ramas que se enmaraña cuando cae un árbol en la selva.

Figura 7 – Un manto Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

El desenajamiento de la cultura, que llevó a los Tupinambá a producir una contra-antropología, tiene su motivo en la violencia que la categoría, sobrepuesta a la de *caboclo* e indígena, mantiene sobre la trama a través de la imposición, por la legalidad o el saber antropológico disciplinado, de una única indianidad permitida. Y es también por este motivo que la cultura, como una categoría comprensiva que pretende englobar a las alteridades, las diferencias, las generalidades y el vínculo entre ellas, trae para los Tupinambá otras relaciones a las esperadas por los no indígenas.

Sin embargo, esta disparidad entre las formas de entender la cultura, no es un empeño de los Tupinambá para contestar a un concepto canónico de cultura con un concepto nativo, sino un esfuerzo para contestar la violencia producida por los anudados que el concepto de cultura objetiva y pone en práctica sobre sus vidas mediante las políticas territoriales nacionales, los entendidos oficiales de historia o la participación del saber antropológico en la conceptualización de los términos legítimos para definir a los indígenas y demarca una Tierra.

Así, la *retomada* Tupinambá de *la cultura* volvió evidentes la relación asimétricas sobre quien “¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?” (STENGERS, 2014, p. 20), logrando imponer, con la fuerza de las relaciones acumuladas con su *movimiento indígena*, un lugar común para operar tanto la cosmopolítica Tupinambá como para mostrar los operadores de la cosmopolítica de las diferencias en Brasil.

Un enfrentamiento, podemos decir, ontológico, en el cual se pone en suspenso el curso de los hilos y de los nudos en la trama de la violencia anti-indígena que opera como cultura, principalmente en los espacios donde esta siendo producido el entramado histórico de los Tupinambá. Un de estos lugares ha sido la escuela, por excelencia una espacio para poner en prácticas entendidos que buscan reproducir comprensiones generales como son las alteridades permitidas en Brasil, en las cual los indígenas del Nordeste<sup>32</sup> se encuentra en permanente cuestionamiento.

Fue por esto motivo que la fuerza creativa Tupinambá operó con intensidad en la Escuela Estatal Indígena Tupinambá de Olivença, inaugurada en 2006 como un logro del *movimiento indígena*. Un espacio, sin embargo, en disputa y donde esas cosmopolíticas en enfrentamiento chocaron al definir los lineamientos del proyecto pedagógico de la Escuela, en particular, de la materia sobre “cultura indígena”. Una clase impartida en el sistema de educación estatal indígena con contenidos genéricos y donde se presentan al mismo tiempo, incluso de forma contradictoria, interpretaciones de los indígenas propuestas por el nacionalismo brasileño, la historiografía oficial o la etnología canónica.

De este modo, el entendimiento de *la cultura* por los *caciques y lideranças* involucrados en la escuela los llevó a considerar necesario preguntarse no apenas sobre los conocimientos y los temas representativos de la cultura Tupinambá o

---

<sup>32</sup> El Nordeste Indígena de Brasil ha sido considerado como una región donde el contacto temprano de los indígenas con no indígenas los llevó a aceleradas transformaciones culturales. En la literatura antropológica actual este relato canónico ha llevado a considerarla una región particular donde habrían suceden procesos de etnogénesis. Estos procesos son considerados por estos abordajes, la consecuencia de los nuevos contextos políticos nacionales e internacionales que llevaron a estas poblaciones a usar la diferencia de una manera política para acceder a derechos, principalmente el de la tierra. Para algunos autores estos procesos estarían acompañados de un proceso de revitalización de identidades cultural (DE CARVALHO, 2018), mientras que para otros, de procesos de sociogénesis (ARRUTI, 1995; OLIVEIRA, 1999).

sobre la pedagogía a ser utilizada en los ensañamientos. Sino a la pregunta sobre quién podría impartirla, un debate que creó el consenso de algunos requisitos para los profesores de la clase de “cultura indígena”: por un lado, el ser de la *roça*, pues ahí practicarían formas de vida cercanas a los ideales de la *cultura* y, por el otro, ser competentes de mantener una comunicación con los no humanos, volviéndolos capaces de traer esas relaciones a los alumnos.

Se acordó también que no bastaba el objetivo de promover y valorizar la “cultura indígena” en la escuela mediante paseos por el territorio, pláticas y encuentros con *caciques* y *lideranças* o con actividades al aire libre. Era necesario también que estas actividades fueran realizadas en la *mata*, donde se aprehende el saber indígena, provocando en los alumnos momentos de contacto con los *recuerdos* en los cuales, la comunicación de todos esos no humanos, instruye *la cultura* con intuiciones, elucidaciones colectivas o inclusive, en aquellos con el don, con incorporaciones.

Este entendido de *cultura* propuesto para la escuela, se compara al que explican *caciques* y *lideranças* cuando llaman a *ir* o *estar en la cultura* al hacer una *retomada* de tierra, participar de las movilizaciones frente a las autoridades o ir a reuniones y asambleas. Una *cultura* que, además de tener el poder de mostrar las marcas indígenas y definir un lugar legítimo de alteridad, llevó a los *parientes* a *estar* en relaciones con lo indígena al circular entre ellos las técnicas para hacer tejidos, los patrones de las pinturas corporales o el usos de materiales con los que se confeccionan los artefactos culturales aprendidas en su relación con los no humanos y los no vivos, indicados en sueños o visiones.

Figura 8 – En la cultura



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

Una *cultura* que depende de las relaciones ubicuas anudadas en los *lugares* vividos por los indios de otros tiempos y los actuales, necesaria para producir las experiencias de los *recuerdos*, accesibles de manera sensible el *estar* en ese espacio común. Es por esto que al *retomar* los espacios vividos este deviene, invariablemente, en más *cultura*, pues es ahí donde se aprehende el saber y, principalmente, se aprehenden las prácticas indígena acumuladas en ese entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos. Un entramado histórico que se ha vuelto el territorio de los Tupinambá.

## 5 FRAGMENTOS DE UNA CONCLUSIÓN SOBRE AUTONOMÍA, CONTRA-ANTROPOLOGÍA Y COSMOPOLÍTICA TUPINAMBÁ

Con los fragmentos traídos mostré algunos trascursos de los anudados de hilos y la importancia de la trama vivida y sobrepuestas por estos indígenas, lo cual constituye el entramado histórico de los Tupinambá de Olivença, donde los *parientes* han ido *retomado* las relaciones que devienen en *estar en la cultura*, si usamos, a modo de síntesis, esta expresión repetida por ese *movimiento indígena*.

Toda esta fuerza creativa del movimiento Tupinambá tiene importantes implicaciones – conceptuales, epistemológicas, políticas y cosmopolíticas –



principalmente cuando se consideran los resultados que ha causado en este pueblo indígena los saberes y las prácticas que definen los términos de las alteridades permitidas por el Estado y por los saberes académicos disciplinados.

Sin embargo, las contestaciones Tupinambá tiene también una importancia singular al pensar la generalidad de la categoría indígena. No obstante, desde la lectura que propongo, ella no proviene apenas del alcance político de una socialidad compuesta por agencias no humanas vinculadas al territorio, una cosmología determinada por la colaboración entre humanos y no humanos, ni las grietas provocadas por los movimientos indígenas en las políticas de la diferencia.

La relevancia se encuentra en la recursividad de un enfrentamiento cosmopolítico donde las relaciones objetivadas en categorías como las de territorio, historia, cultura, entre otras relacionadas a lo indígena, se convierten en un problema a ser resuelto por indígenas y no indígenas. Un conflicto que ponen en juego la existencia de estos colectivos, el mundo de relaciones que los produce, así como el lugar común compuesto de tiempos y espacios múltiples.

Esta fuerza del choque proviene de una disparidad entre formas de hacer relaciones y de establecer alteridades, en las cuales, paradójicamente se crean, de un lado, ensamblajes de prácticas y saberes donde los indígenas actuales devienen en el pretérito, creando el efecto de invención de la tradición y la cultura indígena en el presente; un efecto el cual, del otro lado, muestra apenas las relaciones que devienen en *retomada la cultura*. Esto es: la fuerza del choque entre indígenas y no indígenas que se materializa en este entramado como un enfrentamiento por el control del territorio, proviene de la lucha entre mundos que se anulan ontológicamente.

Uno de los resultados creativos de estos enfrentamientos cosmopolíticos generales es una contra-antropología Tupinambá, con la cual contestan, en este entramado histórico, como es *estar indígena* en el Nordeste Indígena, usando las categorías y las prácticas que los violentan para *retomar* de ellas la elocuencia de sus relaciones, de sus formas de vivir y de sus *lugares*, con el fin de garantizar mayor control sobre sus vidas y su existencia.

Es por esto, que *estando* con los ornamentos indígenas en el cuerpo y *estando* en los lugares con los *recuerdos*, la contra-antropología Tupinambá encuentra con *la cultura* la manera para levantar este embate cosmopolítico. Enfrentando,

con la *cultura*, las nociones canónicas de las culturas indígenas, contrariando las distinciones y las fronteras de alteridad impuestas, en las cuales los indios se mantendrían como indígenas por la endogamia social y de parentesco que se objetivaría como cuerpos homogéneos y culturas conservadas.

Culturas y cuerpos que no hace sentido para la contra-etnología Tupinambá, pues ellos no dependen apenas de humanos ni de objetos, sino de las prácticas vividas que se fijan como *recuerdos* a los *lugares* en los trascursos de las personas indígenas que estuvieron en cada tiempo, como son los indios bravos, los *parientes muertos* o los *encantados*, los cuales *actualizan* sus relaciones con el presente a través del entramado topográfico que es llamado hoy de territorio.

Una contra-etnología Tupinambá que tampoco hace sentido en el espacio yermo de las propiedades privadas, las cuales deviene en relaciones mínimas y homogéneas donde se produce un mundo controlado por pocos. Es por esto que la cultura indígena en esta contra-etnología deviene en *retomadas*, y es por esto también que las *retomadas* propagan la *cultura*, creando un lugar común compuesto de tiempos y espacios multiplicados por todas las relaciones en ella abrigada.

Podemos concluir que, al final, la consecuencia de toda esta fuerza creativa del movimiento Tupinambá, en este entramado histórico, es *retomar* categorías, prácticas y lugares para hacer historias, culturas y territorios. Y con ello, quizás, mostrarnos la violencia que aun se extiende con los hilos anudados en una trama que se empeña en cuestionar si los indios del Nordeste Indígena son indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALARCON, D. F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. p. 380. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2020.

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. 343 f. Disertación (Maestría en Ciencias Sociales) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

ARRUTI, J. M. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 215-54, 2001.



ARRUTI, J. M. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jul. 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “*Cultura*” e *cultura*: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “*invención del otro*”. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber*. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2003. p. 145-61.

COMISSÃO ESPECIAL “TUPINAMBÁ”. Relatório da “Comissão Especial Tupinambá”. [S.l.], 2011.

COSTA, E. F. J. Da Corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia, BA. 2013. Dissertação (Maestría en Desarrollo Sustentable) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

COUTO, P. *Morada dos encantados, identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. 2008. 169 f. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2008.

DE CARVALHO, M. R. G. A identidade dos povos do Nordeste. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 7, n. 1, p. 169-88, 2018.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora: Vozes, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

LINS, M. *Os Vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)*. Dissertação (Maestría en Historia Social) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2007.

MAGALHÃES, A. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. 2010. 151 f. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2010.

MARCIS, T. A “*hecatombe de Olivença*”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. p. 163. Dissertação (Maestría en Historia Social) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2004.

FABIAN, J. *O tempo e o outo: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. p. 310. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Unicamp, Campinas, SP, 2017.

MEJÍA LARA, A. E. *Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 135 f. Disertación (Maestría en Antropología Social) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, 2012.

OLIVEIRA, J. P. *Uma etnologia do “índios Misturados”: situação colonial, territorialidade e fluxos culturais. A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ONU-ACNUDH. *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas – Misión al Brasil*. ACNUDH, 2016.

ROCHA, C. C. *Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, SC, 2014.

SANTANA, J. V. J. *A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: a escola dos Tupinambá de Olivença*. 2015.

SANTOS, R. R. *Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro*. 2015. Trabajo de Conclusión de Curso (Licenciatura en Ciencias Económicas) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2015.

SILVA, J. G. *O manto Tupinambá*. In: SEMINÁRIO ARTE E PENSAMENTO INDÍGENA, 1., 26 de junio de 2021. Academia de Letras da Bahia, 2021. [on-line]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qzzDCxRe3oA>. Acceso el: 3 agosto 2021.

STENGERS, I. *La propuesta cosmopolítica*. *Revista Pléyade*, Santiago de Chile, v. 14, p. 17-41, 2014.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

TUPINAMBÁ, B. *O que mata nossos adversários é o sorriso* – Cacique Babau. [S.l.]: [s.n.], 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ydNHdLdsKkY>. Acceso el: 23 agosto 2021.

TUPINAMBÁ – o retorno da terra. Direção de Daniela Fernandes Alarcon. Produção de Repórter Brasil. [S.l.], 2015. Vídeo, 25 min.

UBINGER, H. C. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2012.

VIEGAS, S. M. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras; Almedina, 2007.

VIEGAS, S. M. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos*. Tesis (Doctorado en Antropología Social y Cultural) – Universidade de Coimbra, Portugal, 2003.

VIEGAS, S. M. Tupinambá em carne e osso. *Público*, Lisboa, 27 mar. 2000.

VIEGAS, S. M.; DE PAULA, J. L. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação Da Terra Indígena Tupinambá De Olivença*. Funai, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Contra-antropologia, contra o estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus*, Goiana, v. 12, n. 2, p. 146-63, 2014.

### **Sobre el autor:**

**Amiel Ernenek Mejía Lara:** Actualmente realiza un posdoctorado en el Programa de Pós-graduação em Antropologia de la Universidade Federal de Bahia (PPGA/UFBA), becado por el Programa Nacional de Pós-Doutorado de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES), Brasil, donde desarrolla actividades de docencia e investigación. Es doctor y maestro en Antropología Social por el Instituto de Filosofia e Ciências Humanas de la Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP), Brasil. Licenciatura en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Es miembro fundador y co-coordinador del Grupo de Investigación en “Etnología, Lingüística e Saúde Indígena” (ETNOLINSI). Miembro del Grupo de Investigación “Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro” (PINEB/CNPq) y investigador del Grupo de Investigación “Comunidades e(m) Autonomia no Sul da Bahia”.  
**E-mail:** [ernenek13@gmail.com](mailto:ernenek13@gmail.com), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3576-2297>

Recibido el 11 de agosto de 2001

Aprobado para su publicación el 30 de agosto de 2001



# Petroleiras e práticas cosmopolíticas em *território* mapuche

## *Petroleum companies and cosmopolitical practices in Mapuche's territory*

Karine L. Narahara<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.792>

**Resumo:** Apesar da violência resultante das campanhas militares que originaram os espaços nacionais argentino e chileno no século XIX, os Mapuche seguem “*vivos e de pé*”. No norte da Patagônia argentina, isso implica uma luta contra as petroleiras em uma região relevante para a produção de hidrocarbonetos na América Latina. Para os Mapuche, essa *luta* só é possível porque há um ordenamento das *forças (newen)* que conformam e interconectam os planos do cosmos, do qual também fazem parte as pessoas. No presente artigo, trato de alguns aspectos das práticas cosmopolíticas mapuche relativas ao *território* ocupado pelas petroleiras, incluindo aquelas relativas ao vulcão Lanín, como uma forma ativa de alinhar-se com esse ordenamento.

**Palavras-chave:** Mapuche; cosmopolítica; petróleo; Argentina; conflitos ambientais.

**Abstract:** Despite the violence resulting from the military campaigns in the 19th century, which originated in the Argentine and Chilean federal territories, the Mapuche people remain “*alive and standing*”. In the north of the Argentina’s Patagonia, to be “*alive and standing*” implies a fight against oil companies in a relevant region for the production of hydrocarbons in Latin America. For the Mapuche, this *fight* is only possible because of the order of *forces (newen)* that shape and interconnect the planes of the cosmos, to which the persons belong. In this article, I will cover aspects of the Mapuche’s cosmopolitical practices related to the *territory* occupied by oil companies, including ones related to the Lanín volcano, as an active way of aligning themselves with this order.

**Keywords:** Mapuche; cosmopolitics; petroleum; Argentina; environmental conflicts

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

## 1 INTRODUÇÃO

Em uma das várias vezes que percorri o *território* do *lof*<sup>2</sup> Kaxipayiñ, com Esmeralda Cherqui, fomos até os Pilares, uma formação geológica peculiar localizada próximo a Kaxipayiñ, bem ao lado de uma das estradas que tangenciam o *lof* (por mais que faça parte do *território* do *lof* Fvta Xayen). Trata-se de dois grandes pilares, de tamanhos distintos (o maior tem cerca de quarenta metros de altura), que se destacam ao longe e parecem ter resultado da erosão de uma parte da chapada que está bem próxima. Assim que chegamos junto dos Pilares, Esmeralda jogou um pouco de água e biscoito doce no chão, pronunciando algumas palavras em voz baixa.

No cotidiano, quando meus amigos Mapuche comem ou bebem algo, quase sempre jogam um pouco de bebida ou de comida no chão – estando na cidade ou no *campo* (≈ área rural). Pode-se fazer isso em silêncio ou em *mapuzugun*<sup>3</sup>, nomeando e saudando, por exemplo, as quatro partes das distintas *forças* do mundo: *kuse* (≈ anciã), *fvca* (≈ ancião), *vjca* (≈ uma jovem) e *wece* (≈ um jovem). Se a pessoa estiver próxima de um rio (≈ *bewfv*), pode saudar as *forças* ligadas ao curso d’água: *bewfv kuse*, *bewfv fvca*, *bewfv vjca*, *bewfv wece*<sup>4</sup>.

Esse ato é comum também durante as cerimônias coletivas mais amplas, como o *Wiñoy Xipantv* (voltarei a tratar dela). Nessas cerimônias, sempre que alguém te oferece *muzay*<sup>5</sup> ou algum alimento, você deve jogar um pouco no chão antes de consumi-lo. Essa é uma forma de “*compartilhar com a mapu*” (“*convidar la mapu*”), de “*compartilhar com a terra*”, como também se costuma dizer.

<sup>2</sup> Aliança matrimonial que origina uma determinada família extensa e que corresponde a um determinado *território*. O termo costuma ser utilizado como referência tanto à parentela quanto ao *território*. Por vezes a palavra é utilizada como sinônimo de *comunidade*, mesmo no caso daqueles agrupamentos formados por mais de uma parentela.

<sup>3</sup> Fala ou falar da terra. Voltarei à questão do *mapuzugun* como um idioma para além do humano.

<sup>4</sup> Todos os conceitos, palavras e expressões utilizados pelos Mapuche são apresentados em itálico e de acordo (quando for o caso) com o grafema Raguileo para o *mapuzugun*. Optei por utilizar esse dentre os vários grafemas para o *mapuzugun* por ser aquele que os Mapuche com quem convivi utilizam. O argumento deles para a utilização desse grafema é que nele cada fonema corresponde a uma única letra. As traduções de palavras em *mapuzugun* apresentadas foram mencionadas pelos próprios Mapuche com quem interagi. De maneira complementar, utilizei um dicionário *mapuzugun-espanhol/espanhol-mapuzugun*, elaborado por um grupo de Buenos Aires formado por Mapuche (CAÑUMIL; CAÑUMIL; BERRETTA, 2008). Todas as traduções para o português são livres, inclusive de citações de autores.

<sup>5</sup> Bebida fermentada, feita com grãos de trigo, quinoa ou pinhão.

Se oferecem alimentos ao *território* ou a *mapu*, assim como se oferecem alimentos a outras pessoas, Mapuche ou não Mapuche. As próprias expressões em espanhol utilizadas são iguais: “*convidar la mapu*” e “*convidar alguien a comer/ beber algo*”. O compartilhamento de alimentos entre pessoas ocorre tanto em cerimônias coletivas como no dia a dia. Sempre que alguém chega a uma casa mapuche, se oferece *mate* (≈ chimarrão) e algum tipo de alimento. Ao chegar um visitante, caso ninguém esteja tomando *mate*, alguém (geralmente um dos filhos da família nuclear) irá prepará-lo: esquentar a água no bule (que deve estar quente, porém não deve ter sido fervida), acomodar a erva-mate na cuia com a *bombilla* (a bomba, como dizem no sul do Brasil), jogar um pouco de água fria para que a erva-mate assente na cuia, e então despejar lentamente a água quente. A socialidade mapuche envolve conversas e diálogos sempre acompanhadas de muito *mate* e refeições coletivas, sejam lanches, almoços ou jantares.

Segundo Esmeralda, tirar um alimento que caiu no chão é semelhante a negar comida a um *ce*, negar comida a uma pessoa. Pois se “*há alguém que quer comer do mesmo que estás comendo*” não se deve negar. Se, por exemplo, alguém está *tomando mate* e outra pessoa diz “*¿me convidas?*” é considerado extremamente negativo não atender o pedido. O mesmo vale se a pessoa estiver comendo algo – por mais que pedir algo para beber ou comer costume ocorrer entre pessoas (consanguíneos ou afins) com algum grau de proximidade. Compartilhar alimentos com a *mapu*, com as *forças do território*, e compartilhar alimentos com outros *ce* guardam proximidades e semelhanças.

Este artigo é parte da etnografia que compõe a minha tese de doutorado<sup>6</sup>, na qual parto do *território* não como uma metáfora analítica de nossa antropologia, mas como um conceito propriamente mapuche (NARAHARA, 2021). Dessa maneira, não se tratou de um estudo sobre “processos de territorialização”, no sentido proposto por Oliveira (1998), mas sim sobre os “mundos possíveis” que o conceito mapuche de *território* projeta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Seguindo ainda Viveiros de Castro (2004), buscamos explorar as “equivocações produtivas” associadas ao termo. Entendemos que, ao estruturar a tese centrada nesse

---

<sup>6</sup> Desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), sob orientação de Fernando Rabossi. Agradeço a ele e aos demais membros da banca, Magnus Course, Luiz Costa, Octavio Bonet e Gláucia Silva, por todas as contribuições.

conceito, foi possível tratar de uma certa maneira mapuche de estar-no-mundo, que inclui as práticas cosmopolíticas implicadas na *luta* mapuche contra a presença das petroleiras na região da província de Neuquén, norte da Patagônia argentina – contexto no qual se desenvolveu o trabalho de campo.

Demonstramos como o conceito mapuche de *território* se aproxima da versão moderna-ocidental<sup>7</sup> desse mesmo conceito em três sentidos: a) como os distintos *territórios* correspondentes aos diversos agrupamentos mapuche (*lof* ou *comunidades*); b) como *territórios* regionais, correspondentes a distintas identidades territoriais – como, por exemplo, *pewence* (≈ gente da araucária, em que *pewen* ≈ araucária) ou *cazice* (≈ gente das salinas, em que *cazi* ≈ sal)<sup>8</sup>; c) e como *waj mapu*, o *território* mapuche mais amplo, que atravessa a Cordilheira dos Andes, estendendo-se do Oceano Atlântico ao Oceano Pacífico, incluindo parte do que hoje corresponde aos espaços nacionais da Argentina e do Chile.

*Waj mapu*, porém, não é apenas uma extensão tridimensional que engloba terras que hoje correspondem a parcelas desses países. *Waj mapu*, como *território-cosmos*, corresponde a diversos planos e está conformado por distintos fluxos de *forças*, sendo então multidimensional. Assim, *território*, em qualquer uma dessas perspectivas, seja no singular ou no plural, implica uma malha atravessada e atualizada pelas distintas *forças-newen*, aparentemente humanas e não humanas.

No presente texto, tratarei especificamente de algumas formas mapuche de relacionar-se e de manejar com as *forças* do mundo (como a que menciono no início desta introdução), incluindo aquelas relativas ao vulcão Lanín, e como essas formas repercutem na *luta* relacionada às petroleiras e outros conflitos, especialmente em *Puel Mapu* (≈ *território* do Leste)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Recorro à categoria moderno-ocidental, apesar de estar ciente de algumas das limitações da pretensa homogeneização que ela gera. Por mais que o termo comporte um referente geográfico, não se trata aqui (apenas) de um lugar, mas, fundamentalmente, de uma “geografia da imaginação”, acoplada a uma certa “geografia da administração”, no sentido proposto por Trouillot (2003).

<sup>8</sup> Cf. Narahara (2021).

<sup>9</sup> Quando se referem ao *território* que corresponde à Argentina como *Puel Mapu*, e ao *território* que corresponde ao Chile como *Gulu Mapu* (≈ *território* do Oeste), os Mapuche se afirmam como um *povo-nação*: “*nem chilenos, nem argentinos*”. Ver Narahara (2021).



## **2 PETROLEIRAS EM PUEL MAPU**

A produção de hidrocarbonetos no norte da Patagônia argentina remonta ao princípio do século passado, quando se perfura um poço de petróleo na cidade de Plaza Huincul, na província de Neuquén (FAVARO, 1992). É, porém, o reservatório de gás de Loma de la Lata, descoberto nos anos 1970, que transforma Neuquén em uma província marcadamente petroleira (FAVARO, 2005; GAVALDÁ; SCANDIZZO, 2010).

Já nos anos 1980, Neuquén se converteu na principal produtora de gás no país, com Loma de la Lata passando a ser o campo produtor mais importante da América Latina (FAVARO, 2005). Nos primeiros anos do século XXI, 35% do gás produzido na Argentina provinha desse reservatório (UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA, 2001), momento em que sua produtividade já estaria decaindo. Em 2016, a produção de Loma de la Lata representou 2,45% do petróleo produzido na Argentina e 12,82% de todo o gás extraído no país, tudo a cargo da empresa argentina Yacimientos Petrolíferos Fiscales S.A. (YPF). Nesse mesmo ano, a produção de petróleo da província representou 20,6% da produção do país, enquanto o volume de gás produzido foi 48,11% da produção nacional (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2017). Além disso, a produção de hidrocarbonetos cumpre um papel importante na economia neuquina: em 2010, cerca de 50% do Produto Bruto Geográfico da província era composto pela extração de petróleo e de gás (DIRECCIÓN NACIONAL DE RELACIONES ECONÓMICAS CON LAS PROVINCIAS, 2012).

A matriz energética argentina é baseada principalmente nos hidrocarbonetos, em especial o gás. Em 2014, 88% do abastecimento energético do país foi com base em hidrocarbonetos, e 58% desse abastecimento veio do gás. Isso ocorre porque 75% da energia elétrica consumida na Argentina provêm de centrais termoelétricas e 72% da energia gerada por essas centrais provêm da queima do gás. Enquanto outros 22% provêm dos chamados combustíveis líquidos, que também são hidrocarbonetos; sem contar o abastecimento de gás para consumo direto, especialmente em residências e na indústria (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2015). Com a forte dependência argentina com relação aos hidrocarbonetos e a relevância destes para a economia neuquina, fica óbvia a centralidade da produção de petróleo e gás gerada na província de Neuquén

para o cenário cosmopolítico do país de maneira mais geral<sup>10</sup>. Inclusive porque o desenvolvimento da exploração de Loma de la Lata ocorre no *território* de dois *lof* mapuche: Kaxipayiñ e Paynemil.

Embora os primeiros poços de Loma de la Lata tenham sido perfurados nos anos 1970, pela YPF, foi no início dos anos 1990 que os Mapuche se deram conta de que os problemas de saúde que tinham as pessoas tanto em Kaxipayiñ quanto em Paynemil eram resultado da contaminação gerada pela exploração de petróleo e de gás nessas *comunidades*. No princípio dos anos 2000, foi realizado um amplo estudo, articulado pelos Mapuche, sobre os impactos da presença petroleira nesses *lof* que incluiu também estudos clínicos humanos (UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA, 2001). O levantamento comprovou uma ampla presença de contaminantes (incluindo substâncias cancerígenas) nos corpos d'água, no solo, no ar e nos corpos mapuche. Os dados clínicos indicaram uma intoxicação crônica por hidrocarbonetos e metais pesados associados, com a presença de uma série de sintomas entre os Mapuche, como vertigem, cefaleia, insônia, pesadelos, instabilidade emocional, dor nas extremidades do corpo e abortos espontâneos. Também encontraram em amostras de cabelos altos níveis de metais pesados relacionados à extração de hidrocarbonetos.

A *luta* mapuche contra a presença petroleira em Neuquén começa quando vem à tona a vinculação entre a contaminação e as problemáticas de saúde vividas nos *lof* Kaxipayiñ e Paynemil. Tendo como uma das principais estratégias de mobilização os chamados *cortes de estrada* (quando interrompem o acesso terrestre a algum sítio de produção de petróleo e de gás), os Mapuche, organizados ao redor da Confederación Mapuche de Neuquén, começam a pautar junto ao governo provincial e às empresas as demandas relativas à proteção de seus *territórios* frente à expansão petroleira. Esta organização congrega representantes das *comunidades* mapuche da província de Neuquén, sendo a principal interlocutora mapuche na região e uma das principais organizações indígenas da Argentina na atualidade.

Em uma das ações diretas mais emblemáticas, em 1998, os Mapuche ocuparam por três meses a planta de construção que deu origem ao Projeto Mega, no *território* de Kaxipayiñ. O projeto é resultado de uma articulação entre YPF, Petróleo

<sup>10</sup> Cf. Bandieri (2005), Luorno (2000) e Narahara (2021).

Brasileiro S.A. (Petrobras) e Dow Chemical Company e inclui duas plantas industriais, uma em Kaxipayiñ e outra em Bahía Blanca, província de Buenos Aires, interconectadas por um duto de seiscentos quilômetros. Esse tipo de ação abriu um espaço de negociação que permitiu aos Mapuche estabelecerem limites à operação das empresas. Produto disso, em Kaxipayiñ foram estabelecidas áreas (onde existe, por exemplo, grande concentração de plantas de uso medicinal) livres da implementação de novos poços e caminhos por onde os dutos podem ser instalados.

Em 2010, foi anunciada pelo governo argentino a descoberta de Vaca Muerta, um reservatório de hidrocarbonetos não convencionais que reposicionou o país no cenário mundial petrolero. A Argentina passou a ser considerada a segunda maior reserva mundial de gás não convencional (a primeira seria o Estados Unidos) e a quarta maior reserva mundial de petróleo não convencional (OBSERVATORIO PETROLERO SUR, 2015). Especulações indicavam que a exploração do reservatório poderia dobrar a atual produção de gás da Argentina, adicionando um terço à toda produção da América do Sul (SCANDIZZO, 2014), e que Vaca Muerta poderia ser até trinta vezes maior que Loma de la Lata (SECRETARIA DE ENERGÍA, 2013 *apud* JACOMO, 2014).

Com a exploração de Vaca Muerta, o cenário de contaminação tem se agravado, como os Mapuche constantemente ressaltam. O método utilizado para perfuração de poços deste tipo de reservatório – o “fracking” ou fraturamento hidráulico, vem sendo banido em diversas partes do mundo em função dos graves casos de contaminação associados ao seu uso (FINKEL, 2015; NARAHARA, 2021). A técnica consiste na injeção de elevado volume de água e de areia junto de uma mistura de cerca de seiscentas a setecentas substâncias químicas – a “sopa”, que inclui diversas substâncias de elevada toxicidade para humanos, plantas e animais (muitas delas notadamente carcinogênicas). Na região de Vaca Muerta já se observam diversos impactos similares àqueles observados nas chamadas “boom towns” do “fracking” na América do Norte, como demonstrei alhures (NARAHARA, 2021). Recentemente, tem-se observado um aumento da ocorrência de terremotos atípicos na região de Vaca Muerta, uma das comprovadas consequências do uso do fracking (MULLALLY, 2021).

Hoje, ao menos vinte e cinco *comunidades* e *lof* mapuche são afetados de maneira direta pela indústria petrolera na província de Neuquén, com a

presença da infraestrutura necessária para a extração de petróleo e gás em seus *territórios* (OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS DE PUEBLOS INDÍGENAS, 2008; NARAHARA, 2021). Se considerarmos que a água consumida na cidade de Neuquén, proveniente dos lagos Los Barreales e Mari Menuco, localizados na área de Loma de la Lata, está também contaminada pela extração de hidrocarbonetos, como constantemente alertam os Mapuche, podemos ainda tratar as *comunidades* urbanas Newen Mapu, Puel Pvjv e Folilce Kvpan como afetadas de forma direta.

Existem ainda os locais de descarte de resíduos produzidos na extração de petróleo e gás provenientes de toda a província, que estão localizados na cidade de Neuquén. Os Mapuche, por intermédio da Confederación Mapuche de Neuquén, estão envolvidos na campanha Fuera Basureros Petroleros, que vem debatendo, desde a cidade de Neuquén, a contaminação associada a essas plantas de tratamento de resíduos. Mullally (2017) contabilizou dez desses locais de descarte nas províncias de Neuquén e Río Negro (também na Argentina, e fronteira com a última). Em 2014, o vazamento de rejeitos de uma piscina ilegal, mantida pela empresa Industria Argentina de Reciclado S.A. (INDARSA) no Parque Industrial de Neuquén, estampou jornais locais. A INDARSA já estava no local em 2003 e, em 2008, instalou-se no mesmo parque industrial a Compañía de Saneamiento y Recuperación de Materiales S.A. (COMARSA), também para receber os resíduos contaminantes produzidos pela indústria petroleira na região<sup>11</sup>. A COMARSA também possui uma outra planta recém-construída na área da Bajada del Mono, na cidade de Añelo, também na província de Neuquén.

Na cidade de Neuquén, as duas plantas de tratamento de resíduos mencionadas estão localizadas na chapada logo acima de um conjunto de bairros periféricos, onde reside grande parte dos Mapuche que vivem na cidade. As piscinas de rejeitos a céu aberto e seus incineradores são uma fonte contaminante do ar e do lençol freático. As inundações que veem atingindo a capital neuquina nos últimos verões potencializam a contaminação gerada por esses locais. Desde 2012, a planta da COMARSA mais que quadruplicou de tamanho, reflexo do aumento da produção petroleira gerada pela exploração do reservatório de Vaca Muerta.

---

<sup>11</sup> Segundo Martín Álvarez Mullally (comunicação pessoal), atualmente a planta industrial da COMARSA, na capital Neuquén, encontra-se desativada, enquanto a planta industrial da INDARSA não recebe mais resíduos da indústria petroleira. Esta última possui uma nova planta no Parque Industrial de Añelo, que recebe resíduos da indústria petroleira.

A chegada das petroleiras a *waj mapu* pode ser entendida como um novo desdobramento das campanhas militares dos *wigka* (≈ não Mapuche usurpadores) da segunda metade do século XIX: a chamada Campanha do Deserto, em *Puel Mapu*, deste lado da cordilheira, e a Pacificação da Araucanía, em *Gulu Mapu*, do lado de lá. Essas ofensivas militares conformaram os atuais espaços nacionais argentino e chileno, e colocaram fim a uma resistência mapuche de praticamente trezentos anos (BENGOA, 1985). A invasão do *território* mapuche, num primeiro momento, produziu uma série de deslocamentos forçados dos que sobreviveram, os quais cruzavam a cordilheira de um lado ao outro tentando fugir da violência *wigka*. A partir daí, se formam diversas *comunidades* mapuche rurais, boa parte das quais acabam sendo novamente expulsas de seus *territórios* em direção às cidades por proprietários de terra, já no século XX – como aconteceu com a parentela dos Campo Maripe. É no *território* deste *lof*, próximo à cidade de Añelo, na província de Neuquén (na mesma região dos *lof* Kaxipayiñ e Paynemil), que tem início a exploração do reservatório de Vaca Muerta.

Os próprios discursos postos na arena pública sobre as demandas Mapuche por reconhecimento de direitos fundiários reproduzem ideias do tempo da Campanha do Deserto: são recorrentes os comentários que afirmam que os Mapuche são “índios chilenos” e que deviam voltar ao Chile. Essa ideia surge no século XIX, a partir dos livros publicados pela mesma elite portenha que esteve envolvida na realização das campanhas militares em *território* mapuche<sup>12</sup>, e é a base da chamada “teoria da araucanização” da Patagônia argentina, segundo a qual os Mapuche seriam originários do Chile (LAZZARI; LENTON, 2002; NARAHARA, 2021).

Os argumentos utilizados naquele tempo para justificar a ocupação da Patagônia e a violência contra os Mapuche são os mesmos que hoje se utilizam para questionar a *luta* mapuche contra a presença petroleira. A parentela Campo Maripe inicia o processo de *recuperação*<sup>13</sup> de seu *território* logo antes do anúncio da descoberta de Vaca Muerta, depois de mais de três décadas vivendo na cidade de Añelo, por terem sido expulsos pelo suposto proprietário das terras

---

<sup>12</sup> Como é o caso do livro de Zeballos (1878).

<sup>13</sup> Discuti, de maneira pormenorizada (NARAHARA, 2021), o que os Mapuche entendem como *recuperação*. O termo indica processos tanto de retomadas territoriais quanto de prática do *mapuzugun* (o qual, na atualidade, não é mais utilizado como idioma cotidiano pela maior parte dos Mapuche), entre outras ações.

que conformam o *território* da *comunidade*. Ainda assim, constantemente são acusados de terem resolvido “virar Mapuche”, ao se posicionarem publicamente enquanto parte de um *povo originário*, quando chegam as empresas de petróleo à *comunidade*. Por mais que, desde sempre, fossem referidos na região, de forma pejorativa, como os “índios Maripe”. Considerando ainda que os antepassados da parentela vieram de *Gulu Mapu* fugindo da violência *wigka* decorrente das campanhas militares do século XIX, quando não são acusados de não serem “índios”, são acusados de serem “índios chilenos”.

A partir da *luta* dos Campos Maripe em defesa de seu *território*, vemos que a Campanha do Deserto parece um eterno retorno. Assim, o que os *wigka* classificam como uma história que é parte do passado, como algo superado, para os Mapuche é parte do presente. Uma continuidade ressaltada pelos Mapuche quando mostram as consequências contemporâneas vividas em seu *território* por conta das ofensivas militares *wigka* de outros tempos. Seja no silêncio dos que deixaram de falar e de ensinar o *mapuzugun* aos seus filhos e netos, e na dificuldade dos mais jovens em aprender o idioma e *recuperar* seu uso. Seja nas dificuldades de continuar com suas práticas medicinais, com as limitações para o trânsito de plantas pela fronteira Chile-Argentina, e pela própria perda de controle sobre seus *territórios*, que compromete o acesso às plantas. Sem contar o assassinato de *autoridades* mapuche durante a Campanha do Deserto, que também compromete sobremaneira a continuidade de suas práticas medicinais. Como demonstra Latour, a atribuição de temporalidade é um ato classificatório, de forma que se “mudamos o princípio de classificação, vamos obter outra temporalidade baseada nos mesmos acontecimentos” (1994 [1991], p. 74). E, na temporalidade vivida pelos Mapuche, os eventos estão postos de maneira que existe não uma ruptura, mas sim uma marcada continuidade.

Se a questão da descoberta da contaminação foi um fator relevante, e se o contexto de mobilizações indígenas na América Latina ajuda a compreender a *luta* mapuche contra as petroleiras<sup>14</sup>, existem outras questões em jogo. A *luta* também atende a um chamado das *forças* do *território*. Como disse Esmeralda Cherqui: “Quando o *território* necessita ser cuidado, ele desperta seus filhos” (Esmeralda Cherqui, *Lof Kaxipayiñ*, 08/11/2016). É isso que havia acontecido com

<sup>14</sup> Sobre a inserção da mobilização mapuche nesse contexto mais amplo, ver Valverde (2005).

os Mapuche de Campo Maripe: “*Se a mapu os chamava, eles vão retornar para seu território*”, comentava Esmeralda.

A *luta* também é parte de um tempo em que os Mapuche se levantam. Esse levantar não se inicia nos anos 1990: é consequência de processos liderados pelos *mais velhos*<sup>15</sup> em décadas anteriores, como sempre ressalta Gilberto Huilipan, *werken* (≈ porta-voz) da Confederación Mapuche de Neuquén. E esse novo levante, assim como no tempo das ofensivas militares *wigka* no século XIX, foi anunciado pelos mais velhos.

[...] *gente que hoje se lembra de que os avós diziam “vai chegar o tempo em que vai vir outra gente, gente que vai vir e vai fazer isso, vão fazer este outro”... E que tinham que se preparar para esses tempos. Anunciavam um tempo de... de guerra, de mortes e... e... um tempo também em que os Mapuche iam voltar a levantar. E isso anunciavam eles. E seguem anunciando através dos sonhos.* (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).

A partir da próxima seção, ficará explícito que há uma relação entre as *forças do território*, incluindo os próprios *ce*, que ajuda a compreender como tem início o processo de *luta* contra as petroleiras. Essa continuidade estabelecida pela circulação dessas *forças* pelos distintos planos de *waj mapu* também se inter-relaciona, de alguma maneira, com a temporalidade que mencionei antes.

### **3 FAZENDO PARTE DO ORDENAMENTO DO MUNDO**

Quando se fala sobre a *luta* mapuche e suas práticas cosmopolíticas, é impossível não falar sobre suas cerimônias. A cerimônia *Wiñoy Xipantv* (≈ a volta do retorno do Sol) marca um momento de renovação do ciclo e dos *newen*, as *forças* que circulam pelo mundo, e ocorre anualmente na época do solstício de inverno. Na cidade de Neuquén (capital da província), capitaneada pela *zonal* Xawvko da Confederación Mapuche de Neuquén, a rogativa congrega Mapuche e não Mapuche. Atualmente, considerando a questão da escassez de água em toda a região de Neuquén, o *Wiñoy Xipantv* tem se dirigido a pedidos de boas chuvas. O problema da seca, importante frisar, é destacado pelos Mapuche como uma das várias consequências da presença da indústria petroleira na região.

---

<sup>15</sup> Como os Mapuche se referem aos seus ascendentes e pessoas de maior idade.

A cerimônia costuma ocorrer próximo de um rio, e um dos principais momentos é quando todos os presentes jogam sementes na água, o que está diretamente relacionado ao momento de renovação e germinação da vida, e a pedidos de abundância no novo ciclo que se inicia. Por isso sempre se pede que todos levem não apenas alimentos e bebidas para compartilhar, mas também sementes. Todas as sementes são dispostas em cestos de palha e recipientes de argila no *rewe*, o centro cerimonial, demarcado pelo *foye* e pela *Wenu Foye*<sup>16</sup>. Aí também estão dispostos os recipientes de argila (*metawe*) com *muzay*, frutas frescas e instrumentos musicais. As sementes são depois distribuídas a todos os presentes, os quais, juntos, vão até a beira do rio. Essa entrega de sementes é feita com aqueles que sabem falar *mapuzugun*, saudando as *forças* do lugar. Assim como os alimentos, sementes também são compartilhadas com a *mapu*.

Na cerimônia, existe um momento em que as *autoridades* mapuche falam sobre os conflitos vividos em seu *território*, inclusive aqueles relacionados às empresas de petróleo. É importante destacar que a cerimônia conta com uma ampla cobertura da imprensa local. Comparado a outras partes da cerimônia – em que se tocam instrumentos como o *kulxug* e se cantam os *tayvl* –, esse seria o momento que poderia ser considerado como o espaço propriamente político da cerimônia<sup>17</sup>. Porém, como ficará explícito adiante, a separação entre o que seria político e não político é complexa, como a própria condução do *Wiñoy Xipantv* evidencia. O *coyke purun* (a dança que remete aos movimentos de uma avestruz), insistentemente fotografado e filmado pelos presentes, não seria um ato político?<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Foye* é um tipo de bambu comum em todo o *território* mapuche, sempre utilizado no *rewe*. A *Wenu Foye* (em que *wenu* ≈ de cima) se refere à bandeira mapuche, criada nos anos 1990 pelos Mapuche, e levantada tanto no Chile quanto na Argentina. Sobre a criação da *Wenu Foye*, ver Narahara (2021).

<sup>17</sup> O *kulxug* é um instrumento percussivo e um desenho circular que está relacionado ao *Meli Wixan Mapu*, às quatro partes do *território*, e às quatro partes dos diversos elementos e *forças* do mundo: uma jovem, um jovem, um ancião, uma anciã. Os *tayvl* são cantos cerimoniais que remetem à *origem* de uma pessoa. Sobre a questão da *origem*, ver Narahara (2021).

<sup>18</sup> Nesse ponto não estou de acordo com Briones quando afirma que o *Wiñoy Xipantv* possui “significância religiosa tanto quanto política” (2003, p. 44). Eu prefiro dizer que o *Wiñoy Xipantv* possui uma significância cosmopolítica. A questão de postulados como o de Briones, comum a boa parte do que se escreveu sobre os Mapuche que vivem na Argentina (inclusive pela antropologia), é justamente essa separação entre política e o que se costuma chamar espiritualidade, a qual está alinhada com a ideia de pensar cerimônias em termos de “símbolos culturais”. Essa é uma separação própria do fazer cosmopolítico moderno-ocidental.



Os fluxos de *newen* atravessam tudo o que é considerado vivo, e mesmo não vivo, pelo mundo moderno-ocidental (voltarei a esse ponto na próxima seção). Sendo assim, não apenas os *ce*, os animais e as plantas, mas também os cursos d'água, o vento, um redemoinho, um vulcão, uma montanha, um lugar, uma pedra, os corpos celestes, são manifestações de distintos *newen*. O próprio conhecimento também é *newen*. São essas *forças* que colocam em movimento a própria *luta* mapuche.

*Newen* pode então ser entendido no mesmo sentido de vida para Ingold (2011, p. 68): “Não é o resultado de uma infusão do espírito na substância, ou da agência na materialidade, mas, em vez disso, é ontologicamente anterior à sua diferenciação”. Os *newen* aparentam estourar a divisão entre mente e matéria/corpo, assim como a divisão entre mente e mundo – já que o conhecimento é *newen*, ele é o *território*, logo vai além da dimensão puramente humana. Assim, os *newen* não podem ser simplesmente subsumidos como um aspecto imaterial do mundo: uma pessoa pode sentir um *newen* do *território* em suas próprias vísceras.

Isso teria ocorrido comigo em uma viagem que fiz à região do vulcão Lanín, sobre o qual falarei adiante, localizado no sul da província de Neuquén. Abordei anteriormente (NARAHARA, 2020) uma discussão sobre a ideia de “antropologia reversa” (WAGNER, 2010 [1975]), para contar como minha vivência em um terreiro de candomblé no Brasil foi um ponto de partida importante no diálogo com os Mapuche para a construção da etnografia. É nesse contexto que, aparentemente, experimentei no meu corpo o que os Mapuche tentavam explicar com relação aos *newen* e como eles podem afetar as pessoas, estando ela conscientes ou não da circulação dessas *forças* por *waj mapu*.

Cabe pontuar que o termo *ce* refere-se às pessoas (humanas) de forma geral. Course (2011a), em seu trabalho sobre os “modos de socialidade” implicados na formação da “pessoa verdadeira” (“*che*”) entre Mapuche que vivem no sul do Chile, defende que a concepção mapuche de pessoa aproxima-se da concepção moderna-ocidental de indivíduo enquanto engajado de maneira independente em relações sociais forjadas ao longo de sua vida. Ressalto que não me debrucei de maneira específica sobre como os Mapuche com quem convivi entendem a formação de um *ce*. Entretanto, tratei alhures sobre como o *ce* é composto tanto por *pvjv* ( $\approx$  alma/espírito) quanto por *kalvl* ( $\approx$  corpo), de forma que o falecimento

de um *ce* é entendido não exatamente como morte, já que o *pvjv* da pessoa segue caminhando pelo *território* (NARAHARA, 2021). O importante aqui, entretanto, é ressaltar como os *ce*, enquanto parte do fluxo de *newen*, encontram-se conectados aos demais seres e *forças* de *waj mapu*.

Além dessas cerimônias coletivas mais amplas, como o *Wiñoy Xipantv*, por vezes são realizadas cerimônias pontuais mais simples, entre pessoas de um mesmo grupo doméstico. Costuma-se realizá-las de forma mais espontânea, sem muito planejamento, como, por exemplo, quando algum membro da *família*<sup>19</sup> vai iniciar uma viagem: com um pouco de água ou erva-mate, e a ajuda de instrumentos musicais, se pede, em *mapuzugun*, que a pessoa tenha *kvme rvpv*, um bom caminho.

Entendo que, assim como nos Andes descritos por Arnold (2016), as práticas cerimoniais Mapuche são uma espécie de pacto de reciprocidade entre humanos e não humanos e, antes de tudo, um alinhamento humano com os fluxos de *newen* no mundo<sup>20</sup>. Aqui me refiro tanto àquelas cerimônias coletivas amplas como aos atos cotidianos de compartilhar alimento com a *mapu* (descritos no começo do texto), pois derramar um pouco de erva-mate ou jogar um pedaço de pão no chão, inclusive fora de um contexto cerimonial mais formal, permite comunicar-se e alinhar-se com as *forças* do *território*.

A *recuperação* da realização da cerimônia junto do vulcão Lanín por parte dos Mapuche ocorreu há mais de dez anos, depois de um período de cerca de cem anos sem que fosse executada. A *família* Paillahuala deixou de fazê-la quando foi expulsa de seu *território* por um fazendeiro. Apesar dos deslocamentos decorrentes da violência gerada a partir das campanhas militares *wigka* do século XIX, as relações dos Mapuche com as distintas *forças* do *território* se mantiveram, especialmente através de práticas cerimoniais. Afinal, em uma escala mais ampla, os Mapuche permaneceram em seu *território*: *waj mapu*.

A cerimônia do Lanín tem sido realizada anualmente nos primeiros meses do ano. Com o tema da seca, que vem afetando as *comunidades* mapuche da região do Lanín, a rogativa tem envolvido pedidos de maior abundância de água. O *rewe*

<sup>19</sup> O termo se refere tanto a parentelas quanto a famílias nucleares.

<sup>20</sup> A ideia de alinhamento humano com relação aos fluxos de *newen/forças* provém do trabalho de Course (2011b). Entendo que tratar dessa relação em termos de alinhamento permite ressaltar a questão do ordenamento do mundo que essas *forças* estabelecem.

se localiza aos pés do vulcão, dentro dos limites formais do Parque Nacional del Lanín. Essa *recuperação* ocorre em um momento em que o vulcão estava totalmente descoberto de neve. Os vulcanólogos também estavam preocupados pelo fato de que no Lanín estavam se abrindo novas fendas.

O Lanín é uma das principais atrações turísticas na região sul da província de Neuquén. Devido a essas novas fendas, se suspenderam as escaladas ao vulcão. A partir de um *pewma*, um sonho em que aparecia o *gen* ligado ao Lanín, os Mapuche decidiram que era necessário retomar a realização de sua cerimônia. Os *gen* são um dos diversos *nepen* do mundo, e remetem ao universo mais amplo de donos de animais, plantas, lugares e ambientes presentes na vida ameríndia<sup>21</sup>. Não costumam ser visíveis para a maior parte dos olhos humanos, nem mesmo para todos os Mapuche. É justamente nas situações de *perimontun* que eles podem se manifestar diante dos olhos e ouvidos de uma pessoa, quando acordada.

Se os vulcanólogos têm sua própria forma de se relacionar com os vulcões (por meio do monitoramento e registro de certos parâmetros “físicos”), os Mapuche têm a sua: através dos sonhos, das cerimônias, dos *sinais* que o vulcão dá e dos *perimontun*. Enquanto os *wigka* relacionam-se com o vulcão observando possíveis mudanças em algumas de suas características (como o surgimento de novas fendas e suas “atividades sísmicas”), os Mapuche estabelecem com ele canais comunicativos, o que revela diferenças radicais quanto à natureza do Lanín. Se nos engajamentos *wigka* o Lanín é uma formação montanhosa não viva, a qual se monitora a distância e com certa neutralidade, na vida mapuche trata-se de um ente não humano vivo, capaz de comunicar-se com os *ce*.

A cerimônia do Lanín reúne Mapuche de diversas *comunidades*, especialmente de Neuquén, sendo assim “*um encontro de muitos territórios*”, como contava Gilberto Huilipan. Os vulcões possuem centralidade no *território* mapuche, pois, como explicava Pety Piciñam, uma *autoridade filosófica* mapuche, eles são a respiração do *território*. Como pulmões da terra, são, conseqüentemente, a própria respiração dos *ce*, de maneira que cuidar do vulcão é cuidar das próprias pessoas, Mapuche e não Mapuche. E a realização das cerimônias é uma forma de colocar em prática esse cuidado.

---

<sup>21</sup> Cf. Fausto (2008), Erikson (2012) e Arnold (2016).

*Porque justamente o Lanín, o vulcão Lanín, todos os vulcões, para nós, são a respiração da terra. São uns newen muito particulares, porque cumprem essa função, como dizia alguém mais, o pulmão da terra. E, sendo o vulcão o pijan mawiza, como o denominava em mapuzugun, não somente têm que se responsabilizar os que estão ao redor do Lanín, porque o dia que se manifestar o Lanín, não o vai fazer somente para os que estão ao redor. Se não para todo, para todos os lados, diria, porém fundamentalmente porque acreditamos que é... há que proteger o que seria, para nós, a respiração da terra, portanto nossa própria respiração. Se nós não cuidamos dos vulcões, quem vai cuidar deles? O sistema wigka, a única coisa que quer é explorá-lo economicamente. Nós não temos a ideia de exploração, mas de cuidado, de proteção. (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).*

Há uma dimensão de cuidado recíproco entre os *newen* e as pessoas, que se manifesta nas cerimônias mapuche. De acordo com Ingold, é porque a vida é imanente às relações, e não uma propriedade interna, que a “terra” não é algo inanimado. Sendo assim, as pessoas devem cuidar dela para “manter em boa ordem as relações que ela corporifica; apenas assim a terra, reciprocamente, continua a crescer e nutrir aqueles que habitam aí” (INGOLD, 2000, p. 149). Como ressaltava Esmeralda Cherqui, são as *forças* do mundo que cuidam de sua *família* em *luta* pelo *território*. Se as *forças* do mundo cuidam das pessoas, o cuidado das pessoas com relação a essas *forças* implica tomar consciência de sua inserção na ordem mais ampla do *território*, inclusive para que possam perceber quando estão sendo afetadas por uma *força* do *território*. Sem essa consciência, não se pode assumir um papel ativo nesse cuidar.

Como parte desse circuito de cuidados, também é necessário “*ter respeito*” e “*ter cuidado*” com as distintas *forças*. Dessa forma, são necessários certos cuidados ao aproximar-se de rios, nascentes de água e outros cursos d’água, os quais, para os Mapuche, são elementos de uma *força* especial. Existe toda uma ética do respeito na vida mapuche em *waj mapu*, manifesta principalmente na necessidade de “*pedir permiso*” (“*pedir licença*”). Esse é um comportamento amplamente registrado na literatura antropológica sobre os Mapuche<sup>22</sup>. Deve-se pedir licença, por exemplo, ao se chegar a algum lugar, ao banhar-se em um rio ou ao se cortar um pedaço de planta. E é a alguma *força* do *território*, incluindo os *gen*, à qual se pede licença.

<sup>22</sup> Cf. Grebe (1993), Bacigalupo (2007), Course (2011a), Ávila (2014) e Szulc (2015).

As cerimônias, sejam as mais amplas ou as mais cotidianas, são formas de comunicar-se e alinhar-se com as *forças* do *território*, bem como o compartilhar alimentos com a *mapu*, e o “*pedir licença*” aos *gen* e outros *newen* do *território*. Todas essas práticas, e outras para as quais não há espaço para tratar aqui, estão relacionadas à participação dos *ce* em uma ordem mais ampla: a da circulação dos *newen* por *waj mapu*, em uma certa harmonia e equilíbrio nesse movimento de *forças*. Uma ordem de *forças* da qual também fazem parte os artefatos, como discuti alhures (NARAHARA, 2021). Por isso também é problemática a profanação de cemitérios mapuche (recorrentes durante as campanhas militares do século XIX), além da manutenção de museus contendo peças mapuche pelos *wigka*.

Aqui, cabe destacar que logo na introdução falei em **manejar com** as *forças* do mundo e não em manejar **as** *forças* do mundo, pois não há um controle humano sobre essas *forças*. O manejar **com** aqui vai no sentido de manejar junto dessas *forças*, de maneira alinhada a elas e ao ordenamento mais amplo que elas estabelecem/fazem. Através das práticas que trato aqui, os Mapuche assumem um papel ativo nesse ordenamento. E esse papel ativo só é possível porque os próprios *ce* são também *newen*, e estão inseridos nesse emaranhado de *forças*. Assim, quando falam do *território*, o que está em jogo são relações não apenas entre humanos.

[...] não apenas uma **comunidade** mapuche, estamos falando das pessoas mesmas, senão da relação entre um e outro, pessoa e **newenes**. Somos todos **newen**, diferentes **forças** das quais se necessita para chegar a um equilíbrio da natureza, equilíbrio que hoje em dia, por exemplo, quase todos os **territórios** são rompidos pelo tema do trabalho, ou seja, da petroleira, da mineradora, das hidrelétricas, que alteram a harmonia da água, por exemplo. Então isso é o que fazem ao **território**. E a essência mesmo da nossa vida é desde aí. Assim que por isso é assim, há que ter um respeito, há que cuidá-lo, como se cuida um mesmo. Porque sabe que isso é que vai lhe dar saúde, vai lhe dar trabalho, bem-estar. (Esmeralda Cherqui, Lof Kaxipayiñ, 08/11/2016).

Uma *comunidade* não é apenas um conjunto de relações entre pessoas: é uma malha de *newen*. Aqui utilizo o conceito de malha no sentido proposto por Ingold (2011), formada por linhas ao longo das quais se desdobra a vida. Por isso as pessoas não apenas fazem parte, mas também devem estar de acordo, no sentido de harmonia, com esse ordenamento de *newen* do mundo. E as atividades extrativas, como a exploração de petróleo e gás e de outros minerais, vão contra o equilíbrio desse ordenamento.

## 4 OS MAIS-QUE-HUMANOS NA COSMOPOLÍTICA

Diariamente, muitos turistas sobem o Lanín, tanto de sua vertente chilena quanto desde a Argentina. Escalar o Lanín, no entanto, é um ato condenado por muitos Mapuche. O aumento da circulação de turistas escalando o vulcão fez com que ele “*se irritasse*” e ficasse completamente sem neve. E, para os Mapuche, um vulcão completamente descoberto de neve é uma situação da esfera do absurdo.

No verão de 2016, um grupo de doze turistas subia o Lanín quando, inesperadamente, “*o tempo ficou feio*”, com muito vento, e o grupo “*desceu com uma emergência*”: dois turistas estavam cegos. A cegueira havia sido gerada pela combinação de uma grande quantidade de cinzas (provenientes da erupção do vulcão Calbuco, dez meses antes, no Chile) e a ventania. Essas, porém, eram causas secundárias: a causa principal desse episódio era o estado de irritação do Lanín, o que demonstrava a necessidade de respeitar sua vontade, independentemente de se ser Mapuche ou não.

Estamos em um *território* formado por muitos “seres-terra” – expressão cunhada por De La Cadena (2010) a partir do contexto andino. Esses seres possuem sentimentos: podem irritar-se. Uma formação montanhosa como o Lanín é “algo ativo, não está disponível ou é mera matéria-prima; e se podem atribuir sentimentos a eles como [...] a vontade de irritar-se, criar tempestades e levar a vida das pessoas” (SILLA, 2016, p. 152), pois a “intencionalidade e consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas potencialmente disponíveis para todos os seres do cosmos” (FAUSTO, 2008, p. 497).

Enquanto os Mapuche estabelecem formas de comunicação com as *forças* associadas ao vulcão através dos sonhos, *perimontun* e cerimônias, os *wigka* se relacionam com ele ignorando esses *nepen*. É por ignorar a existência desses *nepen* que ocorrem “acidentes”, como aquele com os dois turistas. Tanto os acidentes como as intempéries são entendidas pelos *wigka* e pelos Mapuche de formas distintas. O que se costuma encarar como “desastre natural”, como uma tempestade, a erupção de um vulcão, um terremoto, são formas pelas quais as *forças* do mundo se comunicam com as pessoas.

*Entendemos também a partida deste mundo de outra maneira. A morte, a vida, as enfermidades, as manifestações naturais, de outra maneira. Não como fenômenos, senão justamente como uma comunicação que fazem as demais vidas para que os seres humanos... às vezes são chamados de*

atenção, às vezes são anúncios, digamos, de que algo forte vai vir, para que as pessoas se preparem. Porém, fundamentalmente, quando nós cometemos, digamos, desordens, obviamente que nos vão a, não castigar, se não que nos vão chamar a atenção. Às vezes esses chamados de atenção têm a ver com perdas de vidas humanas, e se entende que deve ser assim, porque... Bom, como sucedeu a **Xeg Xeg** e **Kay Kay** em seus tempos, quando morreu muita gente. Ou em 62 [1962], no ano 62 houve um maremoto, quando os Mapuche souberam o que fazer para que se acalmasse o mar. Fizeram uma grande cerimônia para que se acalmasse o mar. Se acalmou. (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).

A história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* se refere a um tempo em que os Mapuche estavam desordenados, pois já não faziam mais suas cerimônias. Ela conta sobre a briga entre a cobra *Kay Kay* e a cobra *Xeg Xeg*, a primeira ligada às águas e a segunda às montanhas. Enquanto *Kay Kay* fazia com que as águas subissem e tudo alagasse, *Xeg Xeg* fazia com que as montanhas se elevassem. Uma parte dos Mapuche morreram, enquanto outra parte se salvou, indo para as partes mais altas das montanhas, originando os Mapuche da atualidade<sup>23</sup>. Os sobreviventes retomam então a realização das cerimônias. As mortes nesse tempo, como no tempo do maremoto do início dos anos 1960, eram avisos de que os Mapuche estavam desordenados: de que estavam desalinhados com relação às forças do território.

Retomando a questão do que é vivo e não vivo – “*como as pedras não estão vivas?*”, dizia Lucia Kañiukura em um certo tom jocoso. Ela contava que os professores das escolas *wigka* costumam dizer que as pedras não são vivas, explicava que as diferentes coisas do mundo produzem diferentes tipos de som, as pedras inclusive, de maneira que é possível reconhecer uma determinada pedra pelo som que produz. Kañiukura (em que *kura* ≈ pedra) quer dizer “*pedra que produz som*”, ou “*a pedra que mais produz som*”. As pedras, assim como os *ce*, são capazes de falar, não sendo opostas aos seres que os *wigka* costumam considerar como vivos. O próprio *mapuzugun*, o idioma mapuche, não é apenas o idioma das pessoas, mas o idioma do mundo de maneira mais ampla.

Entendo que a afirmação de que as pedras estão vivas, mais que discutir o status do que é vivo e do que não é vivo no mundo, pretende contrapor a perspectiva moderna-ocidental de que coisas como vulcões, pedras, a terra do solo

---

<sup>23</sup> Para uma melhor compreensão dessa história, ver Narahara (2021).

ou a água que corre em um rio são objetos passivos e que, por isso, podem ser tratados como “recursos” a serem utilizados de qualquer maneira em qualquer circunstância, como se pudessem ser submetidos ao controle das pessoas.

O Lanín, que, para os *wigka*, é apenas um vulcão, uma formação rochosa inerte, para os Mapuche é *pijan mawiza*: uma *força* importante para o resto da vida no *território*<sup>24</sup>. Como afirma De La Cadena (2015, p. 116): “Não estou falando sobre diferentes perspectivas culturais sobre a mesma entidade, mas sobre diferentes entidades emergindo em mais de um e menos de muitos mundos”. E esse choque se explicita de distintas maneiras no processo de comanejo do Parque Nacional del Lanín.

Essa é a primeira experiência oficial de comanejo em um parque nacional argentino, iniciada no final dos anos 1990 (TRENTINI, 2015). O processo envolve Mapuche e representantes da Administración de Parques Nacionales (APN), instituição estatal responsável pela gestão de unidades de conservação no país. Um dos temas discutidos na mesa de negociação de comanejo é a realização da cerimônia junto ao Lanín. Os Mapuche devem comunicar à administração do parque a data de realização da rogativa, enquanto o parque se compromete a proibir a subida de turistas ao vulcão durante os quatro dias do ano – o que, na prática, não é respeitado pelas agências de turismo.

Há também um outro aspecto na relação entre a cerimônia mapuche e o turismo *wigka* junto ao Lanín. Estava planejada a implementação de uma pista de gelo junto à base do vulcão, no mesmo lugar que se estabeleceu o *rewe* da cerimônia. Recordando que foi o “*chamado do Lanín*”, em especial através de um sonho, em função da atividade turística excessiva, que levou a um retorno da realização da rogativa, de maneira que essa retomada colocou um certo limite à expansão turística no vulcão.

“*A exploração do turismo não apenas afeta o meio, mas também afeta as pessoas*” (Gilberto Huilipan, Neuquén, 14/11/2016), seja pelos recorrentes acidentes com os turistas que sobem o vulcão, seja pela escassez de água, relacionada à falta de neve. Pety Piciñam resumiu de forma muito direta a questão central com relação ao Lanín: “*Como fazer entender a Parques Nacionales que o*

<sup>24</sup> Os vulcões são referidos em *mapuzugun* como *zequvn*, “aquele que mais sobressai”, e como *pijan mawiza*, termo que aponta para o vulcão como *newen*.



*Lanín pode se irritar com tantos turistas?”* (Pety Piciñam, Neuquén, 02/11/2017). Para os Mapuche, os *wigka* não veem os *sinais* que o Lanín todo o tempo dá às pessoas. Assim, parte da tentativa mapuche nesse diálogo é também chamar atenção para o que comunica o *pijan mawiza*, e para o papel das cerimônias mapuche nessa comunicação e no ordenamento mais amplo de *forças* do *território*.

Se, por um lado, parece que se trata de dois mundos distintos, por outro lado, há um único mundo em que vivem Mapuche e *wigka*. Se os Mapuche vivem em um mundo povoado de formas peculiares de vida e de interconexões, a contaminação dos cursos d'água e de seus corpos mostra que existe uma dramática interrelação entre esse mundo em que as pedras estão vivas e um mundo em que as rochas inertes são exploradas como paisagens para contemplar, ou perfuradas para extrair petróleo. Inspirada em Haraway e Strathern, De La Cadena (2015, p. 108; 116) demonstrou como a vida nos Andes peruano pode ser encarada como “mais de um e menos de muitos mundos”. Aqui destaco e transponho a perspectiva da autora de encarar tanto os “eventos” (como os acidentes envolvendo turistas que sobem o Lanín) como as “entidades” (como um vulcão, ou o subsolo perfurado pelas petroleiras) como parte desse mundo, ao mesmo tempo único e múltiplo.

Nesse mundo diverso, os Mapuche costumam estar conscientes das *forças* existentes no *território* e atentos aos *sinais* que elas comunicam; enquanto os *wigka* as ignoram. Tanto Mapuche quanto não Mapuche são igualmente afetados por essas *forças* – o diverso então se unifica –, mundos que são “inseparáveis, ainda que distintos” (DE LA CADENA, 2010, p. 351).

Há então uma discrepância de ordem ontológica. Não uma discrepância que reflete as maneiras *wigka* e Mapuche de ver uma mesma “realidade exterior lá fora” (LATOURET, 1994 [1991], p. 27), senão uma discrepância em relação ao que seriam coisas como vulcões, montanhas, pedras e rios. Os Mapuche entendem que tudo o que está no *território* é produto de *forças* circulantes, que devem ser tratadas com respeito e com as quais se deve relacionar com cuidado; enquanto os *wigka* vivem o mundo como paisagem<sup>25</sup>, como uma coleção de “recursos naturais” que podem ser explorados ou parcialmente “preservados” em algumas pequenas áreas – natureza de um lado, sociabilidade (humana) de outro.

---

<sup>25</sup> Sobre a ideia moderna-ocidental de paisagem, ver Hirsch e O'Hanlon (1995).

Ao retirar algo do *território* para utilizá-lo, os Mapuche costumam ressaltar que se deve tomar apenas o “*justo e necessário*”. Associada a essa ideia de atender apenas às necessidades das pessoas está a importância de garantir “*um sentido de proteção e de projeção da vida*” (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017). Trata-se de um equilíbrio entre o que é necessário para que as pessoas vivam e o que não põe em risco a ordem das *forças do território*.

Se voltamos à questão da presença de petroleiras em *Puel Mapu*, percebemos que, sendo o *território* um conjunto integrado que articula as pessoas com as demais vidas e *forças* que habitam o cosmos, as consequências da extração de petróleo e gás afetam não apenas os *ce* e seus corpos. A presença de petroleiras afeta as demais *forças*

[...] *da mesma maneira que tem afetado a nós [Mapuche]. Porque chegaram a nossa casa, onde vivemos todos. Ou seja, o **território** vem a ser nossa casa, onde nós nos sentimos cómodos, nós vivemos, onde comemos, onde nos curamos. Então, a cada um deles, a cada **newen**, passa o mesmo.* (Esmeralda Cherqui, Lof Kaxipayiñ, 08/11/2016).

Estando todos os planos de *waj mapu* ligados através de uma malha de *forças* circulantes, o que estão fazendo debaixo do solo afeta o próprio ordenamento do mundo. A conexão entre a contaminação dos corpos e a contaminação presente no “ambiente” ganha contornos mais complexos. Não se trata apenas de substâncias contaminantes (como metais pesados e hidrocarbonetos) que estão presentes ao mesmo tempo nos corpos dos *ce* e no solo, nos rios, nas plantas ou em animais. O que está em jogo é um certo equilíbrio entre o fluir de *forças*, que é o que sustenta o mundo como um todo.

O que as petroleiras mobilizam (como água e areia utilizadas nas perfurações, e até os hidrocarbonetos extraídos) não são mera “matéria-prima”, inerte e disponível para qualquer uso. Elas mobilizam coisas que são *newen*, que devem ser respeitadas e cuidadas de uma certa maneira. Na socialidade mais-que-humana, usando o termo de Tsing (2014), que envolve os Mapuche, as “relações entre humanos e não humanos têm precedência sobre a ação instrumental dos seres humanos sobre a natureza” (FAUSTO, 2007, p. 497).

Poder-se-ia pensar a *luta* mapuche contra a presença de petroleiras simplesmente a partir de “parâmetros da economia política e o vocabulário analítico que

ela torna disponível. [...] Como respostas indígenas à expropriação neoliberal de suas terras, ou o resultado de algo como ‘consciência ambiental’” (DE LA CADENA, 2010, p. 340). Não que essa perspectiva deva ser considerada incorreta, mas ela está longe de ser suficiente.

Em *waj mapu*, assim como no norte andino, os “seres-terra e as interações humanas com eles [...] têm sido presenças cada vez mais frequentes nos cenários políticos” (DE LA CADENA, 2010, p. 337). As práticas cosmopolíticas mapuche convocam não apenas humanos, mas também animais, plantas, montanhas, lugares e outros seres, assim como os respectivos *newen* que se atualizam neles, ao mesmo tempo que os originam – presenças que colocam em xeque a separação natural/cultural sobre a qual as práticas cosmopolíticas moderno-ocidentais se constroem, instaurando assim o “parlamento das coisas” (LATOURE, 1994 [1991]).

Stengers, a partir de uma crítica à perspectiva kantiana de política como busca de um mundo comum, propõe a ideia de cosmopolítica. Ao somar o cosmos à política, a autora chama atenção ao “desconhecido constituído por esses múltiplos, divergentes mundos e para as articulações das quais eles podem eventualmente ser capazes” (STENGER, 2005, p. 995). É importante destacar que não se trata aqui de considerar apenas as práticas distintas do modo moderno-ocidental de fazer política enquanto cosmopolítica – toda e qualquer política deve ser entendida como cosmopolítica –, tampouco se trata de tipificar cosmopolíticas – a cosmopolítica mapuche, a cosmopolítica *wigka* etc. –, e sim de entender que o que costumamos encarar como espaço de diálogos e conflitos políticos é, necessariamente, um espaço cosmopolítico, onde cada parte traz aqueles seres e questões que considera relevantes. Óbvio que, como alerta Blaser (2013), a capacidade de definir o que será levado em consideração como genuinamente político varia absurdamente, e sempre se inclina aos que impõem a cosmopolítica como mera política.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Considerarei aqui algumas práticas mapuche que estabelecem relação com as distintas *forças* do *território*, atravessadas por uma ética do cuidado, em especial as formas de compartilhar alimentos e a realização de cerimônias, sendo que as próprias cerimônias implicam compartilhar alimentos, entre as pessoas, e entre as pessoas e as *forças* que circulam por e conformam *waj mapu*.

Tratar dessas práticas permite compreender os conflitos relativos à produção petroleira em um cenário mais amplo, que inclui outras tensões presentes em *Puel Mapu* – como aquelas relativas ao vulcão Lanín –, pois essas práticas apontam que a vida mapuche deve ser compreendida como parte de um *território* formado por uma malha de *newen-forças* em movimento, segundo certo ordenamento, de maneira que a própria *luta* mapuche também é parte dessa ordem dinâmica. Se as ações diretas que buscam frear a expansão petroleira são parte da cosmopolítica, a cerimônia que atende ao chamado de um vulcão irritado com o turismo *wigka* também é.

A arena cosmopolítica que coloca em relação Mapuche e *wigka* só pode ser entendida em um contexto em que existe uma espécie de “conflito ontológico” (ALMEIDA, 2007), no qual é a própria noção de política que também está em desacordo. A vida, que vai além do que os *wigka* consideram como organismos vivos, se origina e se mantém a partir desses fluxos, os quais possuem um certo ordenamento, do qual os Mapuche fazem parte e ao qual necessitam se alinhar. E esse alinhamento, inclusive em relação ao conhecimento que circula pelo *território*<sup>26</sup>, ajuda a explicar por que, apesar de toda a violência ao longo do tempo, os Mapuche seguem não apenas vivos, mas acima de tudo de pé, como costumam ressaltar.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. W. B. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. 2007. Disponível em: [http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitosontologicos-\\_sao-carlos-rev-\\_2010-02.pdf](http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitosontologicos-_sao-carlos-rev-_2010-02.pdf). Acesso em: 24 fev. 2013.

ARNOLD, D. Territorios animados: los ritos al Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. In: DOLLINGER, A. E. R; MENDOZA, H. T. G. *Símbolos, desarrollo y espiritualidades*. El papel de las subjetividades en la transformación social. La Paz: ISEAT, 2016.

ÁVILA, C. A. “...El agua no esta solo...”. Sequía, Cenizas y la contada Mapuche sobre la Sumpall. *Papeles de Trabajo Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, Buenos Aires, n. 28, p. 1-23, 2014.

BACIGALUPO, A. M. *Shamans of Foye tree: gender, power and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

<sup>26</sup> Cf. Narahara (2021).

BANDIERI, S. Asuntos de familia – la construcción del poder en la Patagonia: el caso de Neuquén. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, n. 28, p. 65-94, 2005.

BENGOA, J. *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.

BLASER, M. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, Chicago, v. 54, n. 5, p. 547-68, 2013.

BRIONES, C. Re-membering the dis-membered. A drama about Mapuche and anthropological cultural production in three scenes. *The Journal of Latin American Anthropology*, New Jersey, v. 8, n. 3, p. 31-58, 2003.

CAÑUMIL, T.; CAÑUMIL, D.; BERRETTA, M. *Wixaleyifñ: mapucezugun-wigkazugun pici hemvlicjka*. Pequeño diccionario castellano-mapuche. Buenos Aires, 2008.

COURSE, M. *Becoming Mapuche: person and ritual in indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press, 2011a.

COURSE, M. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54 n. 2, p. 782-827, 2011b.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, Chicago, v. 25, n. 2, p. 334-70, 2010.

DE LA CADENA, M. *Earth-beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DIRECCIÓN NACIONAL DE RELACIONES ECONÓMICAS CON LAS PROVINCIAS. *Informe sectorial*. Complejo Hidrocarburífero. Parte I: Petróleo. Provincia del Neuquén. Años 1991/2010. Serie 4. 2012. 36 p.

ERIKSON, P. Animais demais... Os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 2, p. 15-32, 2012.

FAUSTO, C. Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 4, p. 497-530, 2007.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 14, p. 329-66, 2008.

FAVARO, O. Territorio y petróleo: la intervención estatal en la industria petrolera. El caso Neuquén (1884-1955). *Revista de Historia*, Buenos Aires, n. 3, p. 159-76, 1992.

FAVARO, O. El “modelo productivo” de provincia y la política neuquina. In: FAVARO, O. (Org.). *Sujetos sociales y políticas: historia reciente de la Norpatagonia argentina*. Buenos Aires: La Colmena/CEHEPYC, 2005. p. 1-25.

FINKEL, M. L. Introduction. In: FINKEL, M. L. *The human and environmental impact of fracking*. Santa Barbara: PRAEGER, 2015. p. 13-34.

GAVALDÁ, M.; SCANDIZZO, H. *Patagonia Petrolera: el desierto permanente*. Buenos Aires: Observatorio Petrolero Sur, 2010.

GREBE, M. E. El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, n. 12, p. 45-64, 1993.

HIRSCH, E.; O’HANLON (Edit.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon, 1995.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

IUORNO, G. *La historia política en Neuquén. Poder y familias libanesas*. Neuquén: CEHEPYC, 2000.

JACOMO, J. C. P. *Os hidrocarbonetos não convencionais: uma análise da exploração do gás de folhelho na Argentina à luz da experiência norte-americana*. 2014. 145 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Energético) – Instituto Alberto Luiz de Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2014.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994 [1991].

LAZZARI, A.; LENTON, D. Araucanization and nation, or how to inscribe foreign indians upon the Pampas during the last century. In: BRIONES, C.; LANATA, J. L. *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego*. Living on the edge. Westport: Bergin & Garvey, 2002.

MULLALLY, M. A. *Basureros petroleros, qué son y dónde se encuentran*. Observatorio Petrolero Sur. 2017. Disponível em: <http://www.opsur.org.ar/blog/2017/05/23/basureros-petroleros-que-son-y-donde-se-encuentran/>. Acesso em: 22 set. 2017.

MULLALLY, M. A. *Vaca Muerta: sesenta sismos en diez días*. Observatorio Petrolero Sur. 2021. Disponível em: <https://opsur.org.ar/2021/07/27/vaca-muerta-sesenta-sismos-en-diez-dias/>. Acesso em: 12 ago. 2021.

NARAHARA, K. L. *Quando o vulcão olhou para mim: sobre o meu encontro com os Mapuche*. In: BORGES-ROSARIO, F.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. (Org.). *Encruzilhadas filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

NARAHARA, K. L. *Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021. (Coleção X).

OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS DE PUEBLOS INDÍGENAS. *Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia del Neuquén*. Neuquén: ODHPI, 2008. 89 p.

OBSERVATORIO PETROLERO SUR. *Fracturando límites. Argentina: el desembarco del fracking en Latinoamérica*. Buenos Aires: OPSur, 2015. 52 p.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 47-77, 1998.

SCANDIZZO, H. Un fetiche llamado Vaca Muerta. *Fractura Expuesta*, Buenos Aires, n. 3, p. 4-8, 2014.

SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. *Balance Energético 2014*. 2015. Disponível em: <http://www.energia.gov.ar/contenidos/verpagina.php?idpagina=3366>. Acesso em: 2 ago. 2015.

SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. *Reportes de Producción*. 2017. Disponível em: [https://www.se.gob.ar/datosupstream/consulta\\_avanzada/reporte.php](https://www.se.gob.ar/datosupstream/consulta_avanzada/reporte.php). Acesso em: 7 set. 2017.

SILLA, R. J. Natural, sobrenatural, cultural: herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa. *Apuntes de Investigación del CECYP*, n. 27, p. 140-55, 2016.

STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Edit.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

SZULC, A. *La niñez Mapuche: sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Biblos, 2015. 209 p.

TRENTINI, M. F. *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. 2015. 306 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Facultad de Filosofia e Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

TROUILLOT, M.-R. *Global transformations: anthropology and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

TSING, A. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. *Anthropology and nature*. New York: Routledge, 2014.

UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA. *Evaluación del daño cultural/ambiental por la actividad petrolera em la región Loma la Lata/Neuquén*. Territorio Paynemil y Xaxipayiñ – Comunidades Mapuche. 2001. 180 p. [Mimeo].

VALVERDE, S. La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. *Revista de Historia, Buenos Aires* n. 10, p. 167-84, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-48, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

ZEBALLOS, E. S. *La conquista de quince mil leguas*. [S.l.]: El Aleph, 2000 [1878].

### **Sobre a autora:**

**Karine L. Narahara:** Pós-doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em Sociologia e Antropologia pela UFRJ. Coordenadora do Núcleo de Estudos Ameríndios do Laboratório Geru Maa de Africologia e Filosofia Ameríndia (IFCS/UFRJ). **E-mail:** kanarahara@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8457-0649>

Recebido em 1º de junho de 2021

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2021



**“Somos como o mato que brota ano após ano: intermináveis” – aberturas e considerações dialógicas acerca da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa<sup>1</sup>**

*“We are like bushes sprouting year after year: endless” – dialogical considerations on Indigenous Originary Peasant Autonomy of Raqaypampa*

Maurício Hashizume<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.793>

**Resumo:** As autonomias indígenas originárias camponesas (AIOCs) chamam atenção como projetos políticos reivindicados por povos e comunidades que, no contexto boliviano, instituíram meios e procedimentos próprios de tomada coletiva de decisões e de gestão partilhada das vidas. Ocorre que, para uma compreensão mais completa e assentada dessas iniciativas autonômicas – as quais ganharam impulso principalmente a partir da Assembleia Constituinte iniciada com a chegada do Movimento Ao Socialismo (MAS) à presidência em 2006, da Constituição Política do Estado (CPE) promulgada em 2009 e da Lei Marco de Autonomias e Descentralização (LMAD) de 2010 –, fazem-se oportunas e necessárias não apenas leituras históricas e historiográficas acerca dos imaginários, percursos e escolhas políticas indígenas na região, como também dos profundos e multifacetados prismas, legados e violências coloniais que compõem até hoje quadros institucionais oficiais e não-oficiais. Daí as aberturas e considerações propiciadas pela formação do Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) de Raqaypampa, o primeiro a ter sido constituído exclusivamente a partir de um território (e não de uma prévia jurisdição municipal, como nos outros casos também já consolidados

---

<sup>1</sup> Este artigo contém partes não publicadas da tese de doutorado intitulada “Desobedecendo o sistema: Matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos” (<http://hdl.handle.net/10316/92300>), aprovada em 27/05/2020 na Universidade de Coimbra, Portugal. Foi, portanto, desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos ([alice.ces.uc.pt](mailto:alice.ces.uc.pt)) no CES/UC. O projeto recebeu fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

<sup>2</sup> Universidade de Gurupi (UnirG), Gurupi, Tocantins, Brasil.

de Charagua Iyambae, no Departamento de Santa Cruz, e Uru Chipaya, em Oruro). A partir de um recorte de pesquisa acerca das lutas indígenas do povo Quechua (Chuwi) em Raqaypampa, em Cochabamba, apresenta-se um quadro em diálogo com linhas e reflexões em torno da “cosmopolítica indígena” (DE LA CADENA, 2010) que, mais do que “corrigir falhas dentro da política já existente”, sinaliza para uma “política pluriversal” pela via de possíveis relações contraditórias entre mundos.

**Palavras-chave:** autonomias indígenas; colonialismo; política indígena; Bolívia; América Latina.

**Abstract:** The indigenous originary peasant autonomies (in Spanish, Autonomías Indígenas Originarias Campesinas or AIOCs) call attention as political projects claimed by peoples and communities that, in the Bolivian context, instituted their own means and procedures for collective decision-making and shared life management. For a more complete and settled comprehension of these autonomous initiatives – which gained momentum from the Constituent Assembly (started in 2006) with the rise of the Movement to Socialism (MAS) presidency, the new Constitution promulgated in 2009 and the Autonomy and Decentralization Framework Law (2010) –, it’s necessary not only to recover historical and historiographical readings about the imaginaries, paths and political choices of indigenous people in the region, but also underline deep and multifaceted prisms, legacies and colonial violences that today still forges institutional and non-institutional frameworks. Hence the openings and considerations brought about by the formation of the Indigenous Originary Peasant Autonomous Government (GAIOC) of Raqaypampa, the first to have been constituted exclusively from a territory (and not from a previous municipal jurisdiction, as in the other cases already consolidated in Charagua Iyambae, in the Department of Santa Cruz, and Uru Chipaya, in Oruro). Based on a section of research on the indigenous struggles of the Quechua people (Chuwi) in Raqaypampa, Cochabamba, the presented frame dialogues with lines and reflections around the “indigenous cosmopolitics” (De la Cadena, 2010) which, more than “mend flaws within already existing politics”, signals for a “pluriversal politics” through the possibility of adversarial relations among worlds.

**Keywords:** indigenous autonomy; colonialism; indigenous politics; Bolivia; Latin America.

*Estas pampas de las alturas son nuestras porque las heredamos de nuestros antepasados y aquí vivimos. Esto no se pierde y nunca se acaba y hasta ahora permanecemos. De generación en generación nosotros somos de este lugar, no venimos de otros países. Somos como las hierbas y los pastos que lloviendo retoñan año tras año. Somos interminables como ellos. (Fermín Vallejos).<sup>3</sup>*

## 1 INTRODUÇÃO

Quando se trata da história das dinâmicas políticas, econômicas, culturais e territoriais andinas, é comum assumir como uma das principais e iniciais referências a bastante conhecida disposição e funcionamento organizacionais das comunidades indígenas nas chamadas configurações de “eco-simbiose/simbiose interzonal” e “arquipélago vertical”. Presente já na obra de Condarco Morales (1970) e projetada internacionalmente a partir de estudos sobre o Peru pelo trabalho do sociólogo e antropólogo John V. Murra (1972), essa peculiar cartografia social caracterizada por intercâmbios (de vários tipos) e circulações de povos, bens e saberes (também de vários tipos) entre distintos pisos ecológicos (diferenciados por altitudes, daí a verticalidade) foi apresentada como uma das explicações centrais para o florescimento, a autossustentabilidade e a sociabilidade da chamada “civilização intocada” fixada e desenvolvida na região. Segundo essa interpretação lapidar que até hoje segue como referência<sup>4</sup> dentro da academia (HIRSCH, 2017),

<sup>3</sup> “Tata” Fermín Vallejos (1995, p. 3-4) é uma das principais lideranças históricas de Raqaypampa, a ponto de dar nome ao principal centro escolar de todo território – o Centro de Formação das Alturas (Cefoa), local de reunião e convergência de realização de formações organizadas e promovidas pela Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR). Falecido em 1992, Vallejos foi *yachaq* [uma espécie de pajé, cuidador/curador] e ex-dirigente comunitário; sua trajetória, inclusive com depoimentos, está registrada em Vallejos *et al.* (1995).

<sup>4</sup> Albó (1986, p. 18-9), ele próprio um dos autores dessa produção, apresenta, de forma sintetizada, três momentos e estilos dentro das investigações antropológicas relacionadas à Bolívia. “O primeiro é o que poderíamos chamar ‘prévio’. São reedições ou produtos últimos de autores que conheceram o campo antes da Reforma Agrária e demais mudanças geradas desde 1952, tanto nacionais (por exemplo, Rigoberto Paredes) como estrangeiros (La Barre). O segundo momento tem a ver com as ditas reformas e mudanças. Essas suscitavam muito interesse, principalmente nos Estados Unidos e manteve viva uma avalanche de pesquisadores em diversas ciências sociais e econômicas, incluindo a antropologia. [...]. O eixo central desses estudos é a mudança: antes e depois de 1952-53; se enfatizam também os aspectos sociopolítico-econômicos [...]. Não obstante, por esse caminho se formou também uma nova geração de antropólogos. Trata-se sobretudo de estrangeiros, como William Carter, Dwight Heat ou Hans Buechler (este, com

mas também fora dela- haja vista as reivindicações de movimentos camponeses e indígenas que “coincidem” com as ideias – forças associadas ao modelo –, um dos “segredos” principais dos Incas residia justamente no aproveitamento e na exploração coordenada e acessível das variadas altitudes e territórios<sup>5</sup>. Tal circulação propiciava um conjunto amplo de condições para múltiplos cultivos alimentares e criações de animais, sob as mais específicas condições geoclimáticas, base de uma variada cadeia de relações inter e intracomunidades. Nesse sentido, teria sido fulcral o controle de pisos ecológicos por parte de populações “transplantadas” (*mitimaes*<sup>6</sup>) com tarefas econômicas, sociais e militares.

Quais princípios mantinham essa lógica, praticada até mesmo antes da vigência imperial incaica? Reciprocidade e redistribuição, de acordo com acumuladas análises, com base em “instituições culturais” compartilhadas e reafirmadas no cotidiano por meio do trabalho comunitário da *minga*<sup>7</sup>, do conceito-prática de *ayni*<sup>8</sup>, e do usufruto de áreas e na vigência de práticas coletivas (principalmente para pastoreio e para a coleta de lenha), combinado com parcelamentos de terra acordados em grupo destinados às produções familiares.

O ponto importante a ser retido, segundo Larson (1992 [1988]), é o de que os ideais de “verticalidade, comunidade e reciprocidade” firmaram “referências ideológicas” a partir das quais as pessoas “definiam e articulavam normas sociais,

---

nacionalidade inicial boliviana). Mas há também alguns bolivianos, de incorporação mais tardia, como Jorge Dandler [...] e Mauricio Mamani, que iniciou sua carreira junto a Carter. O terceiro momento, a partir dos anos 1970, voltou a dar mais ênfase nos componentes ‘andinos’ de nossa realidade. É uma nova geração mais ligada à etnohistória e a um de seus principais expoentes, John Murra. Sua origem é mais plurinacional, com ingleses (Harris, Platt), franceses (Wachte, Riviere), norte-americanos (Rasnake, Harman, Abercrombie), peruanos (Godoy) e também bolivianos como a equipe fundadora de *Avances* (Molina B, Rivera, Rojas) ou bolivianizados (como Izko e Albó). A lista é evidentemente só indicativa”.

<sup>5</sup> Segundo Albó (1986, p. 64), o “estabelecimento sólido do domínio espanhol após a Conquista” também teria sido possível desde o princípio, todavia, por conta dessas mesmas “características verticais e reciprocidade dialética do Estado Inca”. Há décadas, esse tema é bastante debatido na literatura sobre as organizações sociais, políticas, econômicas e culturais nos Andes, como se verá mais adiante.

<sup>6</sup> Coletividades indígenas “trasladadas” pelo Império Inca a determinado ponto estratégico para cumprir funções a seu serviço, especialmente quanto à ocupação territorial, com abertura para autogestão local.

<sup>7</sup> Nome dado a um dos tipos de trabalho voluntário de reciprocidade comunitária, como em obras públicas.

<sup>8</sup> Princípio de cooperação e mutualismo; intercâmbio de energias entre seres vivos e não vivos.

criavam pautas de justiça e legitimidade social e interpretavam seu mundo e seu cosmos”<sup>9</sup>. Neste ponto, a referência à “cosmopolítica indígena nos Andes” (DE LA CADENA, 2010, p. 336) emerge com força, dada a “insurgência de forças e práticas indígenas” com potencial disruptivo significativo quanto às “formações políticas predominantes”, remodelando “antagonismos hegemônicos”, em especial tornando “ilegítima (e, portanto, desnaturalizando)” a exclusão dessas cosmopolíticas das instituições do Estado-nação.

Esse é um aspecto reforçado em trabalhos de fundo como os de Thomson (2002 e 2006), sobre organizações, estratégias e perspectivas políticas indígenas que antecederam, anteciparam e reforçaram a simbólica revolta liderada pela dupla Bartolina Sisa e Tupac Katari<sup>10</sup> contra a coroa espanhola, no final do século XVIII.

Rastreando o arquivo documental e os casos de protesto e mobilização coletiva, é possível chegar a estabelecer o espectro de elementos diversos que constituíam a “estrutura de sentimento”<sup>11</sup> política anticolonial dos camponeses andinos. Em Ambaná, Chulumani e Caquiaviri, esse estudo identificou um núcleo central de opções políticas anticoloniais antes de 1781 [quando se levantou a rebelião de Sisa e Katari]: a eliminação radical do inimigo colonial, autonomia regional indígena que não necessariamente representava um desafio à coroa espanhola e integração étnico/racial sob a

<sup>9</sup> Dada a validade das extensões e das funcionalidades desse modelo sócio-organizacional de “arquipélagos verticais”, há quem defenda até a inadequação da terminologia “colonial” para alguns contextos andinos (KLOR DE ALVA, 1995). No meu entender a partir de leituras e diálogos mantidos ao longo dos últimos anos (mesmo antes das pesquisas), a tendência de reconhecimento e valorização de aspectos e práticas “originárias” não deveria ir tão longe, como fazem alguns, a ponto de minimizar o amplo conjunto de violências estruturais e de fomento de desigualdades abissais associadas ao colonialismo.

<sup>10</sup> Em Thomson (2006, p. 16-18), é possível encontrar um panorama da insurreição pan-andina que teve como centro simbólico a figura do rei inca Tupaj Amaru, em Cuzco, mas que se alastrou ao Norte e ao Sul pelo eixo da cordilheira, chegando inclusive aos rincões. Mas La Paz (e o seu cerco ao redor da cidade, impedindo a circulação de pessoas e de produtos, complementado pela ameaça de uma inundação devastadora, a qual poderia ser provocada pelo rompimento de uma barragem de contenção de água) foi um dos epicentros do levante que uniu camponeses indígenas Aymaras e Quechuas, sob a liderança de Sisa e Katari. Mais ao Sul, na região de Potosí (chegando a Sucre), Tomás Katari liderou revolta simultânea.

<sup>11</sup> A “estrutura de sentimento” (*structure of feeling*, em Inglês, com significado mais abrangente do que em Português) faz parte da obra do crítico marxista Raymond Williams, um dos fundadores dos estudos culturais britânicos e da revista *New Left Review*. Esta noção busca plasmar algo que emerge da relação dialética entre ordens existentes e experiências vividas em cada contexto levando-se em conta as suas múltiplas subjetividades, gerando manifestações sociohistóricas de modos de pensar e de viver.

hegemonia índia [...]. A importância desses projetos políticos distintos é que expressavam uma variedade de visões do possível numa sociedade nova e transformada: são visões camponesas de uma utopia andina no século XVIII [...]. Ainda que tenham recebido pouca atenção na pesquisa acadêmica, sua existência demonstra não só uma complexa cultura política e uma rica imaginação política tomando corpo em oposição à opressão colonial, mas também um vasto horizonte político que ia para além dela. (THOMSON, 2006, p. 46).<sup>12</sup>

Também Rivera Cusicanqui (2011) destaca o trabalho de Thomson<sup>13</sup>, cujo maior mérito teria sido justamente ir além do tema dos *repartos*<sup>14</sup> como motivação de “exploração econômica” para as revoltas do final do século XVIII, revelando o emaranhado de relações de poder e de mediações culturais, econômicas e políticas que caracterizaram o sistema colonial do *cacicado*<sup>15</sup> no longo período que as antecederam. A autora sublinha a ocorrência de impactos desse sistema colonial não apenas em termos da exploração da força de trabalho, mas também de uma crise sobre a “formação política” das comunidades andinas que gerou reflexos num grande arco temporal que teria se estendido por um século inteiro (até o alvorecer da guerra da independência).

<sup>12</sup> Citações originalmente na Língua Espanhola foram traduzidas livremente pelo autor com a finalidade de dar maior fluidez à leitura e facilitar acesso ao público de língua portuguesa.

<sup>13</sup> Publicado inicialmente em inglês *We Alone Will Rule*, como resultado de tese de doutoramento, em 2002. Parte do trabalho também foi publicado no livro em Espanhol *Ya es otro tiempo el presente*, de 2003, em co-autoria na Bolívia (La Paz: Muela del Diablo) com Forrest Hylton, Félix Patzi e Sergio Serulnikov.

<sup>14</sup> Os *repartos* ou *repartimientos* estavam relacionados com a condição de monopólio que os corregedores (representantes locais estabelecidos pelo poder colonial metropolitano centralizado espanhol) desfrutavam no “comércio” com produtores agropecuários indígenas, basicamente na compra de gêneros e produtos de primeira necessidade em “trocas” completamente desiguais e incompatíveis, as quais geravam dívidas e pendências, sob uma pressão intensa de cima para baixo. Segundo Golte (1980, p. 31), “o mecanismo que serviu para o recrutamento de mão de obra entre a população camponesa indígena foi, basicamente, o *repartimiento* mercantil que, institucionalizado desde meados do século XVIII, obrigou cada vez mais intensamente a população indígena a vender sua força de trabalho fora da economia de subsistência. O volume e o desenvolvimento dos *repartimientos* mercantis permitem explicar claramente o crescimento das exportações”. Conforme ênfase dada anteriormente, porém, Rivera Cusicanqui (2011) destaca a releitura feita por Thomson (2006) das mobilizações políticas indígenas do século XVIII para além dos *repartos*.

<sup>15</sup> O sistema de “cacicado” (descrito em THOMSON, 2006) foi adaptado pela Coroa espanhola do Caribe para as regiões andinas, num movimento de delegação de poderes de intermediação a lideranças indígenas locais.

Cabe aqui uma referência à outra contribuição da própria Rivera Cusicanqui (2003 [1984]) à análise dos processos sociais na Bolívia. Trata-se da justaposição/tensão entre duas noções que movem os coletivos indígenas originários camponeses e são retomadas em várias passagens de seus escritos ao longo das últimas décadas. A *memória longa*, de uma parte, com seu evidente lastro colonial – também relacionado com a continuidade e renitência do *colonialismo interno*<sup>16</sup>, outro conceito bastante presente no pensamento da autora – e, de outra, a *memória curta*, mais associada a opressões e injustiças cotidianas conjunturais, compostas por muitas condicionantes específicas de uma determinada configuração presente.

No catálogo de sua mostra-reflexão *Principio Potosí Reverso*<sup>17</sup>, Rivera Cusicanqui retoma tanto a relevância das/os “simbioses interzonais/arquipélagos verticais” como do impacto profundo do colonialismo-capitalismo para esse sistema. Este embate ocupa igualmente um dos cerne deste artigo: tanto a constatação e a ênfase nos imaginários e ímpetus por autonomias territoriais que têm sido demonstrados há séculos pelos movimentos indígenas dessa (e de outras) partes da América Latina como o extremista componente coercitivo (profundamente arraigado, poderoso e dinâmico), com impulsos genocidas, ecocidas e epistemicidas, que continua dizimando pessoas, culturas, saberes, memórias e territórios todos os dias.

Um trabalho de milênios construiu esses territórios sagrados, que desde o século XVI têm sido violados, fragmentados e drasticamente reorganizados. A lógica vertical de articulação entre planaltos, valles, yungas<sup>18</sup> e costas do Pacífico foi encarcerada em sucessivas fronteiras coloniais: entre corregimientos [equivalentes a distritos], províncias e repúblicas. As rotas de contrabando atuais entre o território andino da Bolívia e seus vizinhos Peru, Chile e Argentina evocam – apesar de suas múltiplas transformações – esse

---

<sup>16</sup> Rivera Cusicanqui (2010a, p. 36) define *colonialismo interno* como o fenômeno como “um conjunto de contradições diacrônicas de profundidade diversa, que emergem à superfície da contemporaneidade, e cruzam, portanto, as esferas coetâneas dos modos de produção, os sistemas político-estatais e as ideologias ancoradas na homogeneidade cultural”. São, como ela descreve, “exclusões encadeadas”.

<sup>17</sup> A mostra “*Principio Potosí ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*” foi exibida em 2010 no Museu Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) em Madri, na Espanha, mesmo ano em que esteve no Haus der Kulturen der Welt em Berlim, na Alemanha. Em 2011, foi trasladada para o Museu Nacional de Arte e Museu Nacional de Etnografia e Folclore em La Paz, na Bolívia.

<sup>18</sup> Florestas nubladas que se formam nas encostas da formações de altitude das Cordilheira dos Andes.

tecidos muitas vezes constituídos e reconstituídos. Uma camada vital do palimpsesto continua ordenando a territorialidade e a subjetividade da gente andina desde o século XVI: o mercado interno potosino e seus substratos de significados simbólicos e materiais. (RIVERA CUSICANQUI *et al.*, 2010, p. 3).

A existência, portanto, de uma panóplia de estudos, pesquisas e análises acerca das características do campesinato indígena, desde o período pré-incaico (KLEIN, 1991) até hoje, está imbricada com o processo marcante e de *memória longa* do colonialismo, absolutamente central para as permanências, adaptações e mutações das sociedades andinas desde então. Frente a uma corrente que atribui uma forte influência de fenômenos globais do *sistema-mundo* capitalista (muitas vezes estritamente econômicas, fundada na prevalência das explicações com base em decisões “racionais/materiais de opressão/escassez”) formou-se, a partir da década de 1970, uma outra corrente (descrita em LARSON, 1992 [1986]) mais próxima das ideias da “economia moral”<sup>19</sup>. Esta última fundamentaria seus estudos “na base da agricultura de subsistência para dar uma melhor explicação das normas, costumes e crenças camponesas”, com justificativas históricas para o “comportamento passivo, da resistência e das rebeliões camponesas”, em “estratégias variáveis” para “defender seus modos de vida de ameaças”. O que se buscará apresentar aqui é um esforço de convergência entre essas abordagens, tendo como referência principal a construção da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa.

## 2 PRISMAS, LEGADOS E VIOLÊNCIAS COLONIAIS

Por mais que se reconheçam as possibilidades e modalidades de potências autogestionárias – e o caso acompanhado do Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) do Território de Raqaypampa consiste, como se verá, numa demonstração dessas capacidades –, é crucial situar e frisar o profundos prismas, legados e violências coloniais para o contexto andino e para toda a

<sup>19</sup> Conceito do historiador, também britânico e próximo ao supracitado Raymond Williams, E. P. Thompson. Consta em *The Moral Economy of the English Crowd in Eighteenth Century*, trabalho mais associado às revoltas no período da Revolução Industrial, publicado na revista *Past and Present* (n. 50, p. 76-136), em 1971. Na sequência, a vertente da “economia moral” ganhou impulso com o contributo do antropólogo James C. Scott, de 1976: *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, que tratou do tema a partir do foco em camponeses da referida região.



chamada América Latina/Abya Yala<sup>20</sup>/América Ladina<sup>21</sup>. Postero (2007) sintetiza esse processo histórico, que está (ou pelo menos deveria estar) nas bases de quaisquer abordagens do quadro social boliviano. A autora lembra que:

[...] populações nativas na Bolívia têm sido dominadas e exploradas desde a Conquista [destaque meu, para enfatizar também como esse tipo de vocabulário se mantém mesmo entre analistas críticas/os ao processo e aos desdobramentos coloniais] espanhola nos idos de 1500. Na era colonial, povos nativos andinos (os Aymaras nas terras altas em volta do Lago Titicaca e as populações falantes do Quechua nos vales para o Leste) foram agrupados como “índios”<sup>22</sup>, obrigados a trabalhar nas minas de prata e forçados a pagar tributos à coroa. Os grupos bem menores de índios na bacia amazônica foram tratados como selvagens perigosos e assassinados ou submetidos à servidão durante o ciclo da borracha. Os povos Guarani das montanhas do Sul e da área do Deserto do Chaco foram gradualmente atropelados pela expansão da fronteira de pecuária bovina. Pelo país, resistências indígenas foram dissipadas por meio de séculos de força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica. (POSTERO, 2007, p. 3).

<sup>20</sup> Muyolema (2001, p. 329-30) opta por *Abya Yala* (em vez de América Latina) – nome assumido por organizações indígenas de vários países da região desde a década de 1980 e que na língua kuna significa “terra em plena maturidade” – em dois sentidos: como posicionamento político e como lugar de enunciação, ou seja, com o objetivo de marcar diferença de pontos-de-vista que enxergam a vida social no continente como objeto de estudo tanto de empreendimentos sobre como a partir da própria América Latina, mas com o mesmo tipo de olhar. Daí a aproximação crítica ao processo de emergência e constituição da América Latina como um projeto cultural de ocidentalização, e sua articulação ideológica com certas linhas do indigenismo e da mestiçagem (em suas acepções colonialistas). Em linha análoga, Escalante (2014, p. 120) associa a utilização do termo *Abya Yala* para nomear o continente com “a possibilidade de materializar nosso próprio projeto de civilização”. Em texto recente, Escobar (2016, p. 339) sugere a denominação *Abya Yala/Afro/Latino-América* [em Espanhol], que não chega a ser ideal, segundo ele, “dada a diversidade interna de cada um dos três eixos identitários, e esconde outros eixos chave (rural/urbano; classe, gênero, geração, sexualidade e espiritualidade), mas é uma maneira inicial de problematizar ou, ao menos, de nos fazer gaguejar, quando com tanta naturalidade invocamos a ‘América Latina’”.

<sup>21</sup> Intelectual e militante brasileira do movimento negro, Lélia González retoma formulação de Bety Milan, desenvolvida por Magno Machado Dias, para o caso brasileiro, de “América Ladina”: “este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina” (GONZÁLEZ, 1983, p. 236). Ela inclusive desenvolve “amefricanidade” como categoria político-cultural (GONZÁLEZ, 1988).

<sup>22</sup> Abercrombie (1911, p. 97) destaca que a oposição colonial entre “índio” e “europeu” foi sempre uma construção semiótica baseada num sistema de desigualdade. Tal hierarquização fundamenta a “estrutura colonial de poder”, com seu recorte racial, nas bases da noção de *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992).

Força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica são vetores que afetam diretamente a vida dos povos indígenas que se mantêm até os dias de hoje. O reconhecimento e a validação da existência desse *sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeu* (GROSGUÉL, 2002) como uma locomotiva a plenos vapores que segue tendo as suas linhas multiplicadas e impulsionadas como tentáculos por entre as fronteiras não pode desconhecer ou ignorar a condição de sujeito das populações atingidas. Foi e continua sendo pelas lutas desses indivíduos, coletivos e entidades que o próprio entendimento acerca do colonialismo (para além apenas do capitalismo *stricto sensu* e sua versão mais recente neoliberal) ganhou novo impulso no âmbito acadêmico e fora dele também. No caso específico da Bolívia, a aparente “debilidade” (MOLINA, 2009) de um “Estado oco” pode gerar impressões de um certo “pluralismo institucional que promove poderes duais e acomodação política entre diversos e heterogêneos atores étnicos e regionais” (MOLINA, 2009, p. 136). Tal perspectiva, contudo, parece minimizar o grau de violência dirigido a camponeses indígenas como se não tivessem sido esses povos e comunidades submetidos a imensas formas de racismo institucional e estrutural<sup>23</sup> ao longo de vários séculos.

Ao longo de todo período colonial, houve uma demanda de força de trabalho nas minas, que se obteve através do sistema da *mit'a* [depois convertida em *mita*<sup>24</sup>] que foi imposto às comunidades indígenas, seja nas encomiendas ou comunidades diretamente tributárias da Coroa [espanhola]. A demanda por alimentos criada pela concentração de trabalho nas minas foi atendida pela produção das mesmas comunidades de onde provinham os *mitayos*<sup>25</sup>

<sup>23</sup> “O racismo na forma de discursos sobre a inferioridade, selvageria e infantilidade dos índios justificou essa violência”, aponta Postero (2017), “mas o racismo foi também produzido nas práticas e relações de poder resultantes”. “Ou seja, ao assumir o poder sobre os povos indígenas e pressionar pelos seus [alegados e supostos, friso eu] direitos de explorar os recursos dos territórios, as elites brancas-mestiças consagraram as práticas de dominação, em seus respectivos contextos, que estou me referindo como racismo” (*idem*, p. 7). Também Albó e Barrios Morón (1993) reiteram que, por trás de uma relativa ausência de grandes distúrbios sociais na Bolívia (entre países empobrecidos), estruturas de violência são alimentadas há séculos, gerando uma *paz negativa*, com profundas desigualdades, e uma *cultura política de confrontação*.

<sup>24</sup> Sistema de trabalho compulsório e de motivações religiosas imposto à população indígena, praticado desde o período incaico para a construção de obras e iniciativas públicas no período pré-colonial (*mit'a*). Apropriado e convertido em *mita* pela Coroa espanhola (GARCÉS, 2013, p. 13) para a extração de minérios (em especial em Potosí), caracterizava-se por elevados desgastes físicos (NASH, 1979).

<sup>25</sup> Um a cada sete adultos homens (entre 18 e 60 anos) eram obrigados a prestar serviço nas minas

[destaques meus] e outros mineiros, gerando, dessa maneira, limitadas relações de mercado. Assim, a posse comunal de terras e a existência de responsabilidades coletivas que uniam as famílias no processo produtivo se constituíram como a base crucial para a exploração colonial. (PEARSE, 1984 [1972], p. 315-6).

A formação colonial se caracterizara pela polarização fundamental entre a minoria dominantes espanhola/criolla, mais seu apêndice mestizo, por um lado, e a grande maioria índia no outro. A primeira controlava o poder e a riqueza, centrada sobretudo nas cidades e nas minas, especialmente (mas não unicamente) Potosí. Para isso dependia do trabalho e da tributação do grupo majoritário índio. Ainda que tenha existido um número importante de fazendas com seus índios yanaconas, a maior parte dos índios seguia vivendo em suas comunidades, a partir das quais deveriam contribuir para a manutenção do sistema, principalmente com seus tributos em produtos ou espécie (dinheiro) e com trabalho periódico na mina de Potosí mediante o sistema de mit'a. (ALBÓ, 1986, p. 55-6).

A invasão colonial espanhola implicou, além dos protestos individuais, levantes locais e rebeliões massivas por parte de indígenas, em “estratégias de defesa” frente à economia mercantil que se implementava em maior ou menor escala (segundo cada região e época), num processo de “mercantilização da população indígena conquistada”. Barragán Romano (1986 [1985], p. 37) recorre a essa descrição em artigo que faz parte de importante coletânea sobre os movimentos populares na Bolívia<sup>26</sup>. E variados foram os estudos que se dedicaram a entender o papel do tributo, da produção mineira de Potosí, da participação dos *caciques* e dos *repartos* (ou *repartimientos*) nesse processo de mercantilização. A mesma Barragán Romano (1986 [1985], p. 39) identificou “a maneira com a qual a comunidade respondeu à coação extra-econômica que significa o tributo” como importante mecanismo de imposição colonial na mercantilização. Os indígenas eram obrigados a vender sua força de trabalho (mediante o pagamento em dinheiro), por um lado, e a dispor de sua produção agrícola, por outro. Daí que o tributo e a produção mineira tenham sido, segundo uma série de trabalhos (PLATT,

---

durante quatro meses no ano. “Ainda que os *mitayuqkuna* [ou *mitayos*] recebiam algum tipo de salário”, coloca Garcés (2013, p. 13, com base nos trabalhos de Bonnet; Kohl e Farthing), “esse não cobria a manutenção necessária e obrigava as comunidades a abastecerem de alimentos aos trabalhadores”.

<sup>26</sup> *Historia y Evolucion del Movimiento Popular*, volume editado em 1986 pelo CERES como resultado do III Encontro de Estudos Bolivianos, realizado em novembro de 1985.

1978; 1982; SEMPAT ASSADOURIAN, 1979; 1982 *apud* BARRAGÁN ROMANO, 1986 [1985], p. 38), determinantes nesse referido processo de mercantilização<sup>27</sup>, no qual os *repartos* tiveram particular importância.

É preciso assinalar, a esse respeito, que os estudos [referidos acima] centraram sua atenção nas províncias submetidas à *mita* [em troca de míseros “vencimentos”], vendo a maneira na qual o “salário” pelo trabalho forçado nas minas de Potosí, ao não cobrir a reprodução do valor da força de trabalho, necessitava da “economia camponesa comunitária”, que assim havia financiado a economia mineira, obrigando ademais aos *mitayos* a alugarem-se voluntariamente [grifo meu] em suas semanas de descanso para satisfazer precisamente o pagamento do tributo”. (BARRAGÁN ROMANO, 1985 [1986], p. 38).

Como reforçam Hylton e Thomson (2007), “a perspectiva histórica é essencial para entender a política boliviana contemporânea”. Por isso, segundo esses mesmos autores, é crucial “evitar tratar a crise e a mudança na Bolívia simplesmente como efeitos locais de um previsível fenômeno transnacional”.

Esses autores sustentam que uma fase excepcional histórica de insurgência e de profunda contestação do colonialismo (como a de 2000 e 2006) “se desdobrou dessa forma por causa de ciclos prévios históricos ocorridos ao longo das últimas décadas e séculos no território hoje conhecido como Bolívia” (HYLTON; THOMSON, 2007, p. 7). Para eles (de modo análogo ao quadro das “*memórias longas com memórias curtas*” traçado por Rivera Cusicanqui), o que se verifica nessas circunstâncias especiais é a convergência de duas tradições de lutas políticas – uma “tradição indígena”, de uma parte, na linha do movimento anticolonial<sup>28</sup> liderado por Tupac Amaru, Tupac Katari e Tomás Katari que desafiou a dominação espanhola no Sul dos Andes (1780-1781), e uma tradição “nacional-popular”

<sup>27</sup> Recorde-se que, além da *mita*, também se praticou o período colonial na América espanhola a chamada *encomienda*, espécie de autorização expedida pela coroa para que um *encomendero* pudesse explorar a mão de obra de comunidades indígenas em troca de colaborações para a expansão da Igreja Católica.

<sup>28</sup> Rivera Cusicanqui (2010b, p. 54) cita as rebeliões do final do século XVIII para defender a ideia de que “nós, indígenas, fomos e somos, antes de tudo, seres contemporâneo, coetâneos, e nessa dimensão – o *aka pacha* – se realiza e se desdobra nossa própria aposta pela modernidade”. “Frente a formas rentistas e depredadoras de coação tributária, o projeto dos Katari-Amaru era expressão da modernidade indígena, em que a determinação política e religiosa significava uma retomada da historicidade própria, uma descolonização dos imaginários e das formas de representação” (*idem*, p. 54).

(1952-1953), na qual trabalhadoras/es, camponesas/es e parte da classe média urbana se articularam para a mudança de uma ordem oligárquica estabelecida desde a independência do país em 1825<sup>29</sup>, de outra. O ciclo de protestos mais recente dos anos 2000 teria sido a “terceira grande revolução social na Bolívia”.

Em compilação de ensaios mais recentes (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 109), ao invocar um gesto *quipnayra* (“presente dialético como subversão do passado”) para o período de 2005-2006, a autora vê “fragilidade e falsidade no reconhecimento da alteridade cultural”, com o “uso cínico de palavras magicamente expropriadas das gentes em luta”. No entendimento da analista, as autonomias indígenas e comunitárias acabaram, nesse mesmo contexto de vitória eleitoral do Movimento Ao Socialismo – Instrumento Político para a Soberania dos Povos (MAS-IPSP) com Evo Morales alçado à presidência pela primeira vez e de abertura histórica para a Assembleia Constituinte de 2007-2008 (SCHAVELZON, 2014), “esmagadas” por um sistema de clientelismo e compra/venda ampliada de apoios políticos. Ancorado no paradigma do “pluri-multi”<sup>30</sup>, tal armação nominalista teria, segundo a socióloga, construído um poder “de costas” para as mobilizações revoltas por um “magma subterrâneo” que carregavam “outras verdades, outros raciocínios/racionalidades”. É oferecida pela mesma autora (SCHAVELZON, 2014, p. 141), uma narrativa sobre essa transição da “terceira grande revolução social” para a sua “sucessão constitucional”.

---

<sup>29</sup> Conforme proposições do pensador político boliviano René Zavaleta Mercado, cuja formulação já aqui mencionada de formação *abigarrada* (algo como sobreposta, com diversas “camadas” relativas a modos de produção distintas e relações sociais díspares) segue influenciando intérpretes bolivianos/os. A nosso ver, assim como é o caso da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder” de Quijano, esse caráter marcado por lógicas e forças aparentemente “incongruentes” constatado em contextos sociais latino-americanos – e no Sul Global, de modo geral – não se explica apenas pela condição “periférica/atrasada/incompleta” em si, mas pelos vetores estruturais de produção de desigualdades/coisificações da *matriz abissal* do sistema.

<sup>30</sup> Um dos marcos do paradigma “pluri-multi” na Bolívia, quase sempre lembrado como ponto de partida para as propostas no campo da “democracia comunitária” que vieram a seguir, e o da descentralizadora Lei de Participação Popular (LPP) de 1994. Alguns autores (ALDERMAN, 2017; TOCKMAN, 2015) frisam esse laço ambíguo entre as reformas neoliberais da década de 1990 com a abertura para a questão das autonomias. Importante mencionar ainda a Lei INRA (Instituto Nacional de Reforma Agrária) que permitiu o reconhecimento de territórios indígenas de titulação coletiva, sob as Terras Comunitárias de Origem (TCO), bem como as ratificações de tratados internacionais sobre o tema como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Se durante o levante eram em sua maioria mulheres e jovens quem davam sustento à ética da insurreição e outorgavam a ela um sentido de dignidade e soberania coletivas, na hora de pensar a democracia e projetar para o futuro as lições dessas jornadas, essas/es protagonistas reluzem por sua ausência nas assembleias sindicais ou nas antessalas do Parlamento. Se na hora da revolta a multidude consegue interpelar o país inteiro em torno do tema do gás, articulando a ele outros problemas centrais como o da desigualdade, da corrupção e da falta de transparência na gestão da coisa pública, na hora de discutir política voltam a ser escutadas somente vozes masculinas, ilustradas, como se ninguém além deles pudessem se ocupar das coisas sérias ou dos momentos construtivos. (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 141).

Retomando a concepção de “pluralização política” presente em De la Cadena (2010, p. 360), aquela que “não se destina a corrigir falhas dentro da política [‘como de costume’] já existente”, o que se pretende abordar, a partir de considerações dialógicas referentes à constituição da AIOC/GAIOC de Raqaypampa, é a contribuição desse processo como “pluriverso enquanto mundos sicionaturais heterogêneos, parcialmente conectados, negociando politicamente seus desacordos ontológicos”. Nesse sentido, busca-se aferir e interpretar, ainda que de maneira tópica, em que medida esse processo tem sido capaz de “transformar o conceito que concebe a política como disputas de poder dentro de um mundo singular, levando a outro, que inclui a possibilidade de relações contraditórias entre mundos: uma política pluriversal”.

## 2 AUTONOMIAS E CONTRADIÇÕES

As autonomias, pondera Esteva (2016), se caracterizam por dois impulsos contraditórios no que diz respeito à democracia e ao poder político, diretamente conectados com as reflexões sobre a “cosmopolítica indígena” acima referida. Um deles é o de conquistar o Estado e empregar a engenharia social (imposição de cima para baixo) para construir seus propósitos. Nesses moldes, mantém-se afiliada ao desenvolvimento convencional e à democracia formal; não é anticapitalista (mesmo quando diz ser) e nada tem de caráter revolucionário<sup>31</sup>. O segundo

<sup>31</sup> No caso da Bolívia, é importante recordar como a bandeira das “autonomias departamentais” foi usada também pelas elites locais da chamada “meia lua” (Santa Cruz de la Sierra, Beni, Pando e Tarija) para intensificar divergências e tensões político-econômicas com o governo central comandado por Morales, do MAS-IPSP. As diferenças, entrecruzamentos e paradoxos entre

impulso é o de quem tenta reorganizar a sociedade a partir de baixo; criar um mundo novo, redefinindo o sentido e o conteúdo da mudança social radical<sup>32</sup>. Entram nessa categoria, de acordo com ele, os territórios auto-organizados dos povos originários, que “projetam a autonomia para o conjunto da sociedade” e buscam ser reconhecidas no bojo do regime institucional estatal existente, “como forma de descentralização política dos poderes verticais do Estado”.

Qualquer que seja a tendência autonômica que se expresse nos movimentos indígenas, o que se vê nessas lutas é que a construção de autonomias é uma proposta concreta à necessidade de formular, a partir das/os agentes e de maneira séria e profunda, uma política de resposta à pluriculturalidade das sociedades latino-americanas – situação reconhecida na Constituição Política dos Estados onde estão presentes, mas na realidade negadas. Porque o reconhecimento da pluriculturalidade da sociedade, sustentada na presença de seus povos indígenas – como muitas constituições reconhecem-, obriga os Estados e as sociedades a reconhecerem os povos indígenas como sujeitos de direito coletivo, e em consequência a garantir os seus direitos, o que levaria por sua vez a modificar as bases sobre as quais se fundam os Estados nacionais [...] Em outras palavras, as autonomias que os povos indígenas lutam para construir são necessárias porque existem diversas sociedades com culturas diferentes à dominante, com presença prévia inclusive à formação dos Estados nacionais e que, apesar das políticas colonialistas direcionadas contra eles, conservam seu próprio horizonte de vida. As autonomias são questões de direito, não de políticas. Criam obrigações ao Estado com os povos indígenas, não dando a ele faculdades para que desenvolva as políticas dirigidas a eles que pareçam aos tomadores de decisão estatais convenientes. (LÓPEZ BARCENAS, 2007, p. 40).

Algumas avaliações político-econômicas dos processos de AIOC a partir de conteúdos etnográficos e de pesquisas de campo realizadas nos últimos anos (CAMERON, 2013; CAMERON; TOCKMAN, 2014; TOCKMAN, 2015; GARCÉS, 2011; ORTA, 2013; SPRINGEROVÁ; VALISKOVÁ, 2017; ROUSSEAU; MANRIQUE, 2019; DOYLE, 2020) reforçam uma linha de “conclusões pessimistas” acerca do

---

essas duas interpelações frente ao modelo de Estado-nação são problematizados em trabalhos como o de Zegada, Torres e Salinas (2007)

<sup>32</sup> Em consonância com observações de Schavelzon (2014) quanto ao reconhecimento, perante “ontologias relacionais indígenas” e contextos coloniais, da “capacidade do pensamento e autonomia cosmopolítica dos ‘camponeses indígenas’ da Bolívia para transitar sem dificuldade as ambiguidades, coexistências, fluidez”.

presentes e do futuro das AIOCs. Tais deduções se justificariam com base na detecção de um “modelo mais fraco” de autonomia por parte do governo boliviano (que, em consonância com padrões verificados na região sul-americana, reconheceu formalmente o direito indígena à autonomia enquanto impunha dificuldades para a sua implementação na prática). Esta apenas teria permitido “mudanças modestas no desenho institucional de governos locais baseados em normas e procedimentos indígenas” sem que as comunidades locais pudessem ter e exercer “nenhum controle sobre a exploração de recursos não-renováveis estratégicos” (CAMERON; TOCKMAN, 2014, p. 64). Nesse contexto, ainda que algumas organizações se mantenham interessadas na conversão em autônias (em nome de novas oportunidades para inovação institucional, para além das restrições colocadas), “muitos outros povos indígenas – particularmente aqueles que já controlam o governo municipal – parecem ter decidido que não vale possuir a autonomia indígena” (CAMERON; TOCKMAN, 2014, p. 64).

Cameron (2013, p. 184), aliás, cita dois fatores para explicar a abordagem “restritiva”<sup>33</sup> do governo boliviano em relação às autônias. Primeiro, a economia boliviana e os recursos financeiros do Estado central são inteiramente dependentes da extração e da exportação de recursos naturais e qualquer implementação do direito das autônias indígenas sobre os seus respectivos territórios ameaçaria o controle estatal desses recursos. Segundo, o MAS, partido político do presidente Evo Morales, construiu uma importante base de poder político no nível municipal que também seria ameaçada pela implementação ampliada e multiplicada das AIOCs.

Em diversos desses balanços (como nos trabalhos tanto de Cameron como de Tockman), são destacados problemas como a ocorrência de divisões internas, com evidente descompasso entre a porcentagem de população indígena de alguns municípios e a proporção de apoio supostamente necessária e majoritária para a efetiva conversão em AIOC. Com frequência, também se reduzem processos complexos a um pretensível discurso do *andeanismo* (que confere ênfase à indigeneidade andina), em que valores de solidariedade e reciprocidade nas comunidades indígenas são apresentados como antídotos para as “doenças” da modernidade

<sup>33</sup> Segundo o autor, o governo boliviano e seus representantes continuam verbalmente propagando os “princípios da descolonização e do plurinacionalismo”, mas “simultaneamente age para restringir e minar a implementação prática dos direitos indígenas de autogoverno” (CAMERON, 2013, p. 184).



e do capitalismo. Tal identidade indígena contemporânea (tratada, no entendimento desses críticos, como cultura homogênea pelos governos centrais masistas) remontaria a um passado pré-colonial essencializado e idealizado. Tudo isso faria com que qualquer sinal de desaprovação com relação às autonomias não pudesse receber adesões nem ser digno de credibilidade, dada a afronta política e ética contrária a essas identidades indígenas “imaginadas”. Mas a escassez de demandas alçadas a partir de baixo e o ritmo lento da “transição” às autonomias, alegam esses mesmos críticos, já seriam explicações suficientes para evidenciar os limites desses processos realmente existentes.

Na prática, porém, as lutas sociais levadas a cabo por movimentos no caso boliviano trouxeram à tona, sim, com mais destaque a relevância do enfrentamento à lógica colonial. Esta última se encontra presente e domina vários espaços sociais institucionais e não-institucionais, sejam aqueles mais associadas à intervenção e à gestão do Estado e à construção e ao funcionamento das políticas públicas ou não. Em várias entrevistas para a pesquisa que dá base a este artigo, verificam-se preocupações, formulações e inclusive providências concretas existentes da parte de diferentes agentes e coletivos sociais nesse sentido. Ainda que vinculada com tensos processos políticos de disputa regional<sup>34</sup> que tiveram como resposta institucional a aprovação da Lei Marco das Autonomias e Descentralização (LMAD) em 2010 e as consequentes postulações que vieram sendo apresentadas desde então, a própria relevância da pauta das autonomias pode ser considerada como um sinal consistente (ainda que muitos possam contestar a forma como tem sido executada) de uma agenda de descolonização.

---

<sup>34</sup> No contexto do período inicial do governo Morales e da convocação e do funcionamento em Sucre da Assembleia Constituinte (2006 e 2007), tornou-se conhecida a definição de “empate catastrófico” dada (a partir de Gramsci) pelo vice-presidente García Linera (2008), quando das disputas ferrenhas pela aprovação da nova Constituição Plurinacional, ao mesmo tempo em que setores conservadores ligados ao latifúndio/agronegócio dos departamentos da “meia lua”, concentrados em Santa Cruz de la Sierra (nos comitês cívicos em novos partidos), usavam o recurso de estatutos autônômicos de suas respectivas regiões para “dividir” o país e minar o governo eleito que levava a cabo uma agenda de mudanças. Na época, Linera vislumbrava a resolução desse quadro histórico de paralisação do país frente a dois projetos nacionais concorrentes através de um “ponto de bifurcação” centrado na afirmação da legitimidade do Estado que, de uma forma ou outra, acabou por ocorrer. Avaliações positivas e negativas sobre os caminhos tomados desde então são recorrentes e continuam gerando controvérsias.

Desde que foi “aproveitado” por agentes políticos diversos como artifício nas disputas pelo estatuto (2005) e pelo referendo autonômico departamental (2008), o assunto das autonomias tem sido tratado em muitas publicações, conferências e projetos de pesquisa. Dentro dessa miríade de produções e reflexões, há uma parte considerável que se vincula às AIOCs por conta de lutas, mobilizações e pressões de organizações sociais como a própria CRSUCIR, de Raqaypampa. Evidentemente que, nessas abordagens variadas das autonomias, parte das perspectivas venham e assumam o ponto de vista do próprio governo Morales (quase sempre pela pena do político-intelectual García Linera<sup>35</sup>), responsável por regulamentar e a implementar essas “inovações” jurídico-políticas. Nesse sentido, o CIS (Centro de Investigações Sociais)<sup>36</sup> ligado à Vice-Presidência aparece com destaque, bem como as produções do próprio OEP<sup>37</sup>. Há também um conjunto relativamente amplo de leituras críticas do processo de autonomias tal qual ele tem sido colocado em prática, conforme já mencionado. Essa disputa entre opiniões divergentes tem sido bastante intensa quando se trata dos rumos, prioridades e conquistas do “processo de mudança”.

Uma das principais críticas que têm sido dirigidas ao “processo de mudança” (em Espanhol, *proceso de cambio*) capitaneado pelo MAS e pela cúpula dirigente do governo Morales consiste nas acusações de desfiguração, desvio e de traição (representada, em especial, na adesão ao pacto extrativista neoliberal) daquilo que teria sido uma agenda descolonial e antissistêmica mais profunda e

<sup>35</sup> Um dos exemplos da posição de Linera sobre as autonomias pode ser verificado num dos números da revista oficial da Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia *Migraña* (n. 20, 2016) (<https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/migrana-20.pdf>), que reproduz artigo do referido autor presente em outra coletânea (LINERA, 2004). Curiosamente, a despeito de ter como título “Autonomías Indígenas y Estado Multinacional”, o artigo, publicado originalmente antes do processo constituinte que culminou na Constituição de 2009, não menciona uma vez sequer as AIOCs propriamente ditas. Versa mais sobre a genealogia do racismo na Bolívia (em que trata da “re-etnificação modernizada da divisão social do trabalho, das funções a serem exercidas, dos poderes e das hierarquias políticas” e de “capital étnico”) do que dos processos concretos de democracia comunitária. Em outro artigo, Linera (2006) comenta sobre a proposta das autonomias indígenas como “desmonopolização da etnicidade do Estado” ou “a igualdade de direitos políticos e culturais para todas as etnias existentes no país” no bojo do Estado Plurinacional.

<sup>36</sup> Parte da produção do CIS pode ser acessada pelo site: [www.cis.gob.bo/publicaciones/](http://www.cis.gob.bo/publicaciones/).

<sup>37</sup> Como no número especial da revista *Andamios* sobre “Autogoverno indígena hoje” (2017): [https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2017/03/revista\\_andamios\\_nro\\_3.pdf](https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2017/03/revista_andamios_nro_3.pdf)

transformadora acordada principalmente no âmbito do Pacto de Unidade (PU). O PU é o nome que se deu à aliança entre os maiores movimentos **camponeses, indígenas e originários** do processo que vêm de longa data, com seus altos, médios e baixos desde a época colonial (alguns alegam até desde idos pré-coloniais, em função da existência prévia de uma política de expansão inca<sup>38</sup>), e ganhou mais força a partir de um novo ciclo de mobilizações (conforme mencionado anteriormente) impulsionado pela “Guerra da Água” em 2000.

Ainda que haja argumentos<sup>39</sup> de quem defenda essa tese da desfiguração, do desvio e da traição (representada pela continuidade do modelo econômico e do fracionamento político-social) da cúpula do governo boliviano em funções desde 2006 (com o interregno do terrível e sangrento golpe de 2019<sup>40</sup>), a perspectiva histórico-analítica de *longue durée* pode expor a própria limitação dessas reprovações. Ao tomar como base a prevalência da **matriz abissal** (HASHIZUME, 2017a; 2017b; 2020), é possível vislumbrar a combinação de uma **matriz de dominação** (HILL COLLINS, 2019), organizada por quatro domínios inter-relacionados (estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal), com um **pensamento abissal** (SANTOS, 2009), que produz ativamente a não-existência de sujeitos e modos de vida coloniais/colonizados. Por não serem capazes de superar o campo das ideias e práticas dominantes pré-formatadas que separam capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado em canaletas distintas, muitas das alternativas assinaladas por essas críticas também não escaparão da mesma sorte de reprovação que atualmente propagam.

---

<sup>38</sup> Com base em outros estudos anteriores, o panorama apresentado por Larson (1992 [1988]), por exemplo, a partir dos territórios do vale de Cochabamba reflete a importância prévia das políticas incas para os caminhos históricos que serão trilhados pelos povos da região.

<sup>39</sup> Seria possível enumerar uma lista grande de analistas e de análises que de alguma forma corroboram com essa tese da *desfiguração*, do *desvio* e da *traição* por parte do governo Morales, que teve provavelmente o seu ponto culminante no conflito em torno do projeto governamental - em parceria com a empreiteira brasileira OAS e com um financiamento pré-acordado do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), instituição financeira pública sob a alçada do Estado brasileiro- de construção da rodovia pavimentada planejada para atravessar o TIPNIS (RIVERA CUSICANQUI, 2016; PAZ, 2011). Há uma coincidência considerável desses analistas e dessas análises que tendem inclusive a apontar, com argumentos consistentes, o conflito em torno da estrada como uma gota d'água do exacerbamento neodesenvolvimentista e neoextrativista da administração *masista*.

<sup>40</sup> O assalto ao poder das forças de direita, quando o ex-presidente Evo Morales e a cúpula de seu governo foram obrigados a abandonar o país diante da escalada de violência, é esmiuçado em Farthing (2020).

Mais ainda: parte desses julgamentos condenatórios, como a pesquisa empírica e qualitativa em torno do caso concreto de construção da AIOC de Raqaypampa<sup>41</sup> traz à tona, não capta a importância de processos políticos permanentes em curso no nível local/regional com potencial considerável de enfrentamento da **matriz abissal** justamente por estarem mais focados apenas em políticas mais recentes e específicas de recorte nacional e/ou internacional. Também o *modus operandi* da disputa “intraclases” entre correntes de elites intelectuais supostamente “vanguardistas” parece muitas vezes se sobrepor às **epistemologias do Sul** (SANTOS, 2018) que emergem das próprias lutas de indivíduos, comunidades e organizações submetidas às opressões das epistemologias do Norte. Ao ignorar, subestimar ou desautorizar essas lutas e os conhecimentos delas advindos, parte dessas/es analistas dotadas/os de críticas sustentadas e justificadas aos rumos escolhidos pelo atual governo boliviano (o qual, apesar da retórica, paradoxalmente tem feito escolhas político-econômicas na linha da retroalimentação do extrativismo primário-exportador, em particular, por meio do impulso contínuo ao moinho do sistema-mundo capitalista, que é ao mesmo tempo colonial e patriarcal) acaba caindo numa armadilha armada pela própria **matriz abissal**.

### **3 AUTONOMIA INDÍGENA ORIGINÁRIO CAMPONESA (AIOC) DE RAQAYPAMPA**

Raqaypampa não se converteu como uma das primeiras AIOCs da Bolívia<sup>42</sup> por acaso. O território apresenta características ímpares quanto às possibilidades

<sup>41</sup> Pesquisa completa, incluindo também uma parte referente ao Brasil, em Hashizume (2020).

<sup>42</sup> O território de Raqaypampa é atualmente um dos três únicos Governos Autônomos Indígenas Originários e Camponeses (GAIOCs) da Bolívia. Em termos de temporalidade, foi a segunda AIOC a se constituir plenamente como tal, a partir de 4 de janeiro de 2018, quando as autoridades autonômicas eleitas via democracia comunitária em 14 de junho de 2017 tiveram as credenciais entregues pelo Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP) em ato realizado localmente. Detalhes da cerimônia, que contou com a presença do vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, no canal da plataforma de rede social Facebook do próprio GAIOC de Raqaypampa: <https://www.facebook.com/gaiocraqaypampa>. O primeiro território oficialmente constituído como GAIOC foi o de Charagua Iyambae, do povo Guarani, na província de Cordillera (Departamento de Santa Cruz), a partir de 7 de janeiro de 2017, quando 46 autoridades eleitas receberam as credenciais do Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP). Para se chegar lá, houve referendo inicial em 2009, aprovação do Estatuto Autonômico em 2012, ratificação pelo Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) em 2014, referendo popular conclusivo aprovado em 2015 e eleição de representantes em 2016. Também o território de Uru Chipaya, da nação originária Uru Chipaya,

de enfrentamento dos limites do projeto moderno ocidental capitalista/colonial hegemônico e, ao mesmo tempo, dominante. Não apenas por estar sob a alçada de normas de direito com manifestos traços e preocupações descoloniais, como é o caso da Constituição Política do Estado (CPE) e da LMAD que instituiu os regramentos oficiais para a condição de Estado Plurinacional, mas principalmente por sua militância na área da produção “complexa” (com traços de “manejo vertical” e reciprocidade – CALVO; REGALSKY; ESPINOZA, 1994) como na dos conhecimentos. Quanto a esta última, evidencia-se a construção, a manutenção e o desenvolvimento dos Conselhos Comunitários de Educação (CCEs) e, na sequência, do CEFOA (a partir dos anos 1990) têm certamente relevância.

Em obra sobre o Estado boliviano e as estratégias andinas de gestão territorial a partir de processos de Raqaypampa, Regalsky (2007 [2003], p. 174) assinala que “o sistema educativo, a partir do ponto de vista estatal, aparece como um instrumento adequado para dismantelar a jurisdição territorial das comunidades rurais e, logo na sequência, voltar a reestruturá-la”. O mesmo autor lembra do episódio ocorrido em outubro de 1986, quando as comunidades de Raqaypampa decidiram retirar todos os filhos das escolas da área. Foi uma reação ao mau funcionamento das escolas pela ausência contínua de professores. Nem a intervenção de um dirigente sindical departamental, em escala superior na hierarquia da Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), fez com que mudassem de posição. Em março de 1987, as/os comunárias/os solicitaram às autoridades escolares que reabrissem as escolas, mas com uma condição: os “professores camponeses”<sup>43</sup>, nomeados pela assembleia de comunidades, deveriam ser aceitos formalmente como oficiais. Não foram atendidos e, ainda em 1987, a ONG Cenda atende pedido da então Subcentral de Raqaypampa para dar início a um programa de alfabetização de adultos. A

---

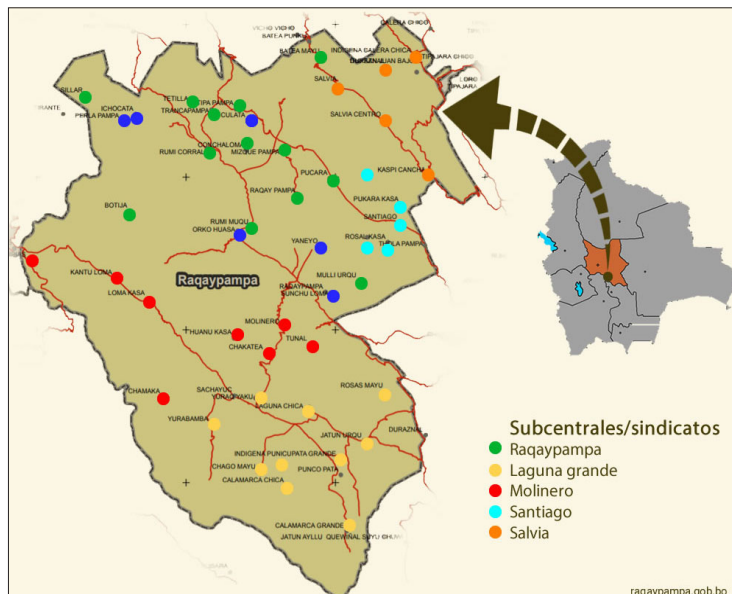
na província Sabaya (Departamento de Oruro) passou por processo semelhante dessas cinco etapas, concluído com a posse de representantes autônômicos apenas em 30 de janeiro de 2019. Do total de 339 municípios previamente existentes na Bolívia, apenas dois (Charagua, convertida em Charagua Iyambae, e Chipaya, atualmente Uru Chipaya) concluíram na íntegra o processo de autonomia. Referendos de Cartas Orgânicas e Estatutos Autônômicos (não somente referentes a AIOCs, mas também municipais, provinciais e departamentais convencionais) têm sido realizados anualmente pela OEP desde 2015.

<sup>43</sup> A proposta dos professores camponeses remonta a escola indígena das décadas de 1930 e 1940.

experiência fez com que uma das comunidades, Rumi Muqu, decidisse construir, sem reconhecimento oficial estatal, sua própria “escola-*ayni* quechua”.

Raqaypampa é a primeira e única GAIOC (até o momento) formada a partir de uma TIOC<sup>44</sup>, ou seja, de apenas parte do território de uma área anteriormente delimitada como município (Mizque), o que exigiu inclusive trâmites adicionais junto à Assembleia Legislativa Plurinacional para conformação legal oficial de unidade territorial própria, ainda em 2016<sup>45</sup>.

Figura 1 – Território Indígena Originário de Raqaypampa



Fonte: [www.raqaypampa.gob.bo](http://www.raqaypampa.gob.bo)

<sup>44</sup> No site da OEP, há lista de territórios (que também não são municípios já existentes, como Raqaypampa) que pleiteiam se converter em AIOC: <https://www.oep.org.bo/procesos-electorales-y-onsultas/democracia-comunitaria/aioc-via-territorio/>. Cameron (2013) menciona as dificuldades no processo de conversão de TIOC em AIOC (e, por fim, em GAIOC) em duas das “10 restrições mais sérias” quanto ao exercício da autonomia. Paralelamente aos casos tratados na pesquisa em conjunto com a *Fundación Tierra*, o processo de Raqaypampa de algum modo acaba por contestar não só estas, mas também outras restrições apontadas pelo autor (visto que não parte do também criticado quadro-geral de municípios convencionais já existentes).

<sup>45</sup> Cópia da legislação específica: [https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/102550/124047/F-898726076/Ley\\_N\\_813%20BOLIVIA.pdf](https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/102550/124047/F-898726076/Ley_N_813%20BOLIVIA.pdf). A legislação foi aprovada primeiramente pelo Senado e depois pela Câmara dos Deputados ainda no mesmo mês; a promulgação da norma pela parte do presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016. A legislação foi aprovada primeiro no Senado e depois na Câmara dos Deputados no mesmo mês; a promulgação pelo presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016.

Quanto às coordenadas geográficas, Raqaypampa faz divisa, a Norte e a Noroeste, com os distritos de Tin Tin, Mizque e San Vicente; a Leste e a Sudeste, com a Província<sup>46</sup> Campero (Aiquile, Novillero) e; em pequenos setores, a Oeste e a Sul, com a Província Charcas (Departamento de Potosí) e também com o município de Poroma (Departamento de Chuquisaca). Situa-se, assim, numa área de tríplice fronteira entre departamentos (Cochabamba, Chuquisaca e Potosí)<sup>47</sup>. Consiste em região intermediária e transitória pertencente ao Departamento de Cochabamba (mais precisamente à Província de Mizque, a 150 quilômetros da cidade de Cochabamba, capital departamental), entre o Altiplano Andino e as Terras Baixas (pela qual se estende a chamada Meia Lua, formada pelos departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija).

A autodescrição que consta nas duas últimas e definitivas versões – de 2010 e de 2016, reimpressa por ocasião dos preparativos do referendo final de 20 de novembro de 2016, já após a Declaração de Constitucionalidade n. 0122/2015, do TCP, datada de 17 de junho de 2015<sup>48</sup> – do Estatuto Autônomo do Território Indígena Originário Camponês de Raqaypampa, assim segue:

*Somos kechwas [Quechuas<sup>49</sup>] de longa memória e história crescente, filhos dessa terra: a pachamama que nos ampara e alimenta, cultivadores de terra e criadores de gado, orgulhosos de nossos costumes e da organização que nos conduz, de nossa forma de entender o mundo e a vida a que chamamos Território [grifo do documento original]. Essas terras têm sido desde sempre lugar de refúgio, reencontro e resistência das gentes dos Andes. Nossos antepassados são os antigos Chuwis que habitavam a região muito antes da chegada dos inkas vindos de Cuzco e dos espanhóis do outro lado do mundo. Para não desaparecer, os avôs e avós [anciãos] se resguardaram nas alturas de Raqaypampa. Também guardamos a memória dos nossos líderes que guerrearam há mais de 100 anos junto a Willka Zárate [também conhecido*

<sup>46</sup> A armação estatal boliviana é formada, em sua divisão subnacional, por Departamentos (equivalentes a Estados, em vizinhos como o Brasil) e, dentro destes, Províncias, sub-regiões que englobam municípios.

<sup>47</sup> CENDA (2005, p. 21).

<sup>48</sup> Cópia da decisão favorável de controle de constitucionalidade: [https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/05/declaracion\\_constitucionalidad\\_raqaypampa.pdf](https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/05/declaracion_constitucionalidad_raqaypampa.pdf)

<sup>49</sup> Ao todo, são 36 povos e nações indígenas na Bolívia. Em escala quantitativa, os Quechuas formam o maior grupo (49,5%), seguido de perto pelos Aymaras (40,6%). Chiquitanos (3,6%) e Guaranis (2,5%) de destacam entre as outras dezenas que apresentam coletivos menos numerosos de pessoas.



como Zárate Willka] e refundaram suas vidas nessas alturas. As lutas mais recentes e intensas do nosso povo vêm dos tempos da Reforma Agraria para recuperar as terras usurpadas dos mais velhos, quando Raqaypampa foi campo de mobilizações e de escolas indígenas únicas, iluminados pelo fogo e pela lucidez do Qulqi Manuel Andia e o Tata Fermín Vallejos, que junto a outros líderes forjaram as bases da organização e a cultura dos raqaypampenhos do presente. Contribuíram e se somaram a essas lutas os irmãos kechwas dos vales de Mizque, Aiquile, Sacabamba, Tin Tin, Vila Vila, os quais chegaram buscando terra e proteção, para formar parte do Território raqaypampenho.

É possível estabelecer uma analogia com a referência às confluências complementares e ao mesmo tempo conflituosas entre *memória longa* e *memória curta*, de Rivera Cusicanqui (2003 [1984], p. 179), já referida neste artigo. Essa chave analítica ajuda no exame de contextos pós-coloniais, uma vez que permite certa conjugação (dialógica, dialética e também contraditória entre si) entre temporalidades, opressões e subjetividades de longa duração (colonialismo) com tensões e sentimentos vinculados às dinâmicas do livre mercado e ao pensamento hegemônico em torno de um modelo ocidental de democracia liberal-representativa e de globalização neoliberal econômica conjuntural (capitalismo), que perpassa de escalas locais a esferas transnacionais. A ideia do futuro que está às nossas costas e do passado que está diante de nós é também importante aqui pra esta ideia de “longa memória e história crescente”

A formação de Raqaypampa como *território*, portanto, é resultado de um longo percurso protagonizado pelas/os comunarias/os locais. Trata-se de uma reivindicação que remete, como sinaliza a epígrafe deste artigo que retoma *Tata Fermín Vallejos*, ao período da invasão colonial. Durante esse período sob jugo colonial, rememora a parte de contextualização histórica do “Plano de Gestão Territorial para Viver Bem”<sup>50</sup> da AIOC do Território de Raqaypampa, “nossas terras nos foram tomadas pelo domínio das *haciendas*; no entanto, apesar de viver no marco da opressão das *haciendas*, por séculos, conservamos nossa cultura e dignidade”. Com base nesse legado, as comunidades locais sustentam que se organizaram “para recuperar nossas terras inclusive antes da Reforma Agrária de 1953 [no segmento da Revolução de 1952], chegando a expulsar plenamente aos *patrones*, duas décadas depois”.

<sup>50</sup> Íntegra do plano, finalizado em 02/2018, em: [https://geo.gob.bo/geonetwork/srv/api/records/45c6188d-92b0-4549-92ec-5f4bd99b33b1/attachments/PGTC\\_raqaypampa.pdf](https://geo.gob.bo/geonetwork/srv/api/records/45c6188d-92b0-4549-92ec-5f4bd99b33b1/attachments/PGTC_raqaypampa.pdf)



Em termos mais recentes, o fortalecimento da organização comunitária em Raqaypampa com vistas à autonomia (muito antes da possibilidade de institucionalização desse *status* em termos legais, que veio a se confirmar após muita luta pela nova CPE de 2009) teve impulso por meio de iniciativas pioneiras na seara do direito à educação diferenciada, que passaram a ganhar maior intensidade a partir da década de 1980<sup>51</sup> e sobressaíram nas falas de muitas/os entrevistadas/os, a partir de demandas e prioridades estabelecidas pelas próprias comunidades. Nas últimas décadas, a reivindicação da AIOC, como se poderá notar também no material empírico, foi ganhando distintas formas através de diversas propostas adaptadas às respectivas circunstâncias: desde o reconhecimento como Distrito Maior Indígena passando pela constituição em TCO (posteriormente, TIOC), passando pelo impulso a possível município indígena e pela realidade da Subprefeitura de Mizque até o almejado governo autônomo.

A AIOC é definida pelo Artigo 289 da CPE como o “autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias”.

Os territórios indígenas originários camponeses estão previstos já no Capítulo 1º da CPE 2009, como parte da organização política do país (art. 269), juntamente com os departamentos, as províncias e os municípios; o mesmo capítulo prevê também a LMAD como instrumento de regulação de “procedimentos para a elaboração de Estatutos Autônomicos e Cartas Orgânicas, a transferência e delegação de competências, o regime econômico financeiro, e a coordenação entre o nível central e as entidades territoriais descentralizadas e autônomas”. O alcance da AIOC, sua configuração e sua constituição se encontram detalhadas nos Capítulos 7 e 8 (artigos 297, 300, 303 e 305). Além disso, os Artigos 1 e 2 da CPE estabelecem as bases para o exercício da autodeterminação, que são complementadas pelos Direitos Fundamentais e Garantias. Em etnografia sobre a

---

<sup>51</sup> Para os primeiros passos desse processo, consultar Garcés e Guzmán (2006, p. 38), que citam particularmente referências contidas no trabalho de conclusão para a licenciatura em Pedagogia pela UMSS, da autoria de Valentín Arispe, de 1996. Regalsky (2005) e Arratia Jiménez (2001) também fazem balanços importantes sobre gestão educativa e interculturalidade, a partir da interface das comunidades com o Estado e de estudos mais contemporâneos de ambientes escolares em Raqaypampa.

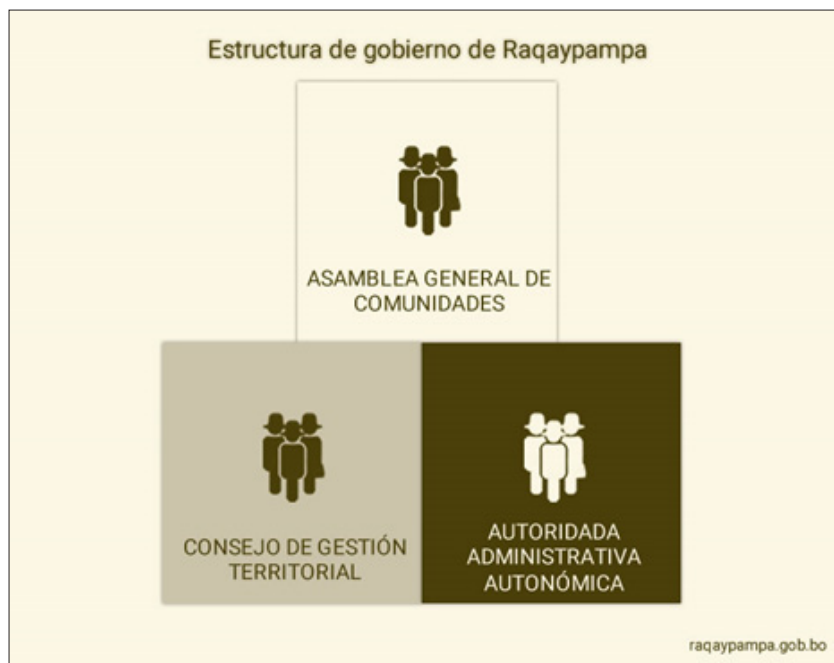
Assembleia Constituinte (2006-2007), Schavelzon (2013) discorre detalhadamente (no item 2.1, p. 93-101) sobre a construção da síntese tripla “indígena originário camponês”, via Pacto de Unidade (PU), a articulação entre as cinco principais organizações que se uniram numa frente para a elaboração da Carta Constitucional: CSUTCB, Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Originárias e Indígenas da Bolívia “Bartolina Sisa” (CNMCOIB-BS), Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (ex-CSCB -Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia) (CSCIB), Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (Conamaq) e Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB) sem sinal ortográfico de separação entre os termos.

O processo para a conversão de Raqaypampa em AIOC (hoje GAIOC) foi aprovado em referendo realizado em 20 de novembro de 2016, com uma maioria absoluta de 91,78% de votação favorável<sup>52</sup> (86,58% dos 3.837 eleitores habilitados compareceram às urnas). Foi realizada em junho de 2017 a primeira eleição comunitária que definiu representantes autonômicos camponeses indígenas locais, como já se fez menção, com a escolha da Autoridade Administrativa Autonômica (AAC) e das/os cinco titulares e também cinco suplentes do Conselho de Gestão Territorial (CGT) – ambas sujeitas à instância máxima e soberana de deliberação e de decisão, que é a Assembleia Geral de Comunidades (AGC).

---

<sup>52</sup> Mais detalhes sobre o resultado disponíveis em: <http://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-en-totora-arque-y-raqaypampa-gana-el-si-en-vinto-el-no/>. Na mesma data do referendo de Raqaypampa, houve deliberação sobre autonomias (regionais, municipais e territoriais) em outros 14 territórios em seis Departamentos – Cochabamba, Chuquisaca, Tarija, La Paz, Santa Cruz e Oruro: Sucre, Viacha, Totorá, Arque, Vinto, El Torno, El Puente, Buena Vista, Yapacaní e Cuatro Cañadas (municipais via cartas orgânicas); Gutiérrez, Uru Chipaya, Mojocoya e Raqaypampa (autonomias indígenas originárias camponesas, as três últimas via estatutos autonômicos); e Gran Chaco (regional).

Figura 2 – Estrutura de governo do GAIOC de Raqaypampa



Fonte: [www.raqaypampa.gob.bo](http://www.raqaypampa.gob.bo)

A Bolívia se define em seu Artigo 1º de sua CPE 2009 como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário” que se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico. Em seu Artigo 3º, está estabelecido que:

*A nação boliviana está conformada pela totalidade das bolivianas e dos bolivianos, das nações e dos povos indígenas originários camponeses, e das comunidades interculturais e afrobolivianas que em conjunto constituem o povo boliviano.*

Já a AIOC é definida pelo artigo 289 da CPE como:

*[...] autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias.*

O Estatuto de Autonomia<sup>53</sup> da AIOC de Raqaypampa, que tem 73 artigos<sup>54</sup>, determina a “adaptação” das matrizes e instituições políticas/administrativas às tradições e valores étnico-culturais: desde a configuração da Assembleia Geral de Comunidades (AGT) como instância deliberativa máxima até o estabelecimento de princípios, como os de reciprocidade (caso do *ayni* e da *minka*) e ético-morais (*ama qhilla*, *ama suwa*, *ama llulla*, *ama llunk’u*, isto é, não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão, não seja servil/adulador). Na representação dos “sujeitos da autonomia”<sup>55</sup>, a central sindical (CRSUCIR) se situa como organização política matricial que articula a gestão do território. A adoção de estruturas sindicais decorre de “traduções interculturais” configuradas historicamente, como no caso do movimento katarista<sup>56</sup>. A partir do final da década de 1960, este último consolidou, por exemplo, a chamada “teoria dos dois olhos” (que combina a perspectiva de classe, um dos olhos, com demandas étnico-culturais, noutro).

#### 4 CONSIDERAÇÕES DIALÓGICAS

Em especial desde o início da década de 2000<sup>57</sup>, quando parte considerável do mundo se deu conta da gravidade e da representatividade da revolta popular

<sup>53</sup> Versão final do texto aprovado e mais uma vez referendado em consulta popular (20/11/2016): <https://yoparticipo.oep.org.bo/files/procesos-electorales/referendo-autonomico-2016/estatutos/raqaypampa.pdf>

<sup>54</sup> Merece menção ainda o destaque presente em passagens de entrevistas e inclusive no próprio documento que os próprios indígenas fazem acerca das restrições impostas na confecção do formato em texto escrito na linguagem colonial (Espanhol) do Estatuto de Autonomia, visto que as formas de organização social “vivem” através de outros meios, como a cultura oral, as vestimentas e as músicas.

<sup>55</sup> O Artigo 6 assim designa o “Sujeito da Autonomia”: “são os habitantes e as comunidades organizadas em sindicatos que, por sua vez, agrupam-se em cinco subcentrais: Laguna Grande, Molinero, Salvia, Santiago e Raqaypampa. Estas sub-centrais conformam a CRSUCIR, que goza de independência e respeito dos órgãos de governo de nossa autonomia”.

<sup>56</sup> Para um panorama amplo do Katarismo como fenômeno social catalisador de elementos típicos da luta de classes com reivindicações de ordem cultural, consultar Hurtado (1986) e Hashizume (2010).

<sup>57</sup> Coleção inicial de matérias jornalísticas para revistas eletrônicas em inglês como *Upside Down World* que depois se converteu em livro, a obra de Dangl (2007) traduz esse aumento de interesse por algumas das principais lutas, conflitos e movimentos bolivianos da parte de leigos e especialistas dedicadas/os a temas relacionados à transformação social e à resistência frente ao avanço do capitalismo neoliberal. A obra vai da resistência do movimento *cocalero* à própria Guerra da Água (2000), das reivindicações dos sem-terra das terras baixas à Guerra do Gás

contra a privatização da água que depois veio a ser chamada de “Guerra da Água”<sup>58</sup>, em Cochabamba, uma nova leva substantiva de pessoas, das mais diferentes áreas de conhecimento, têm se interessado em conhecer melhor e aprender com as experiências políticas, econômicas, ambientais, sociais e étnico-culturais em curso na Bolívia. A repercussão internacional das ações dos povos e comunidades indígenas bolivianas é muitas vezes contestada por indivíduos, agremiações e segmentos regionais e locais que, em distintas circunstâncias, se aproveitam para entoar o discurso de que “por mais que possam ter alguma relevância aos olhos de quem enxerga e analisa de fora, essas propostas e mobilizações não possuem tanto respaldo e nem são assim tão relevantes do ponto de vista daqueles que são da própria região”. Essas tentativas de desmerecimento, desqualificação e deslegitimação das lutas indígenas nos territórios (e nos seus entornos) são um artifício bastante empregado por forças contrárias locais e regionais (e amplamente reverberado pela imprensa comercial, em geral). Busca-se, com isso, reforçar um constrangimento pela recepção positiva da iniciativa da AIOC, negando qualquer tipo de conquista política indígena.

Na prática, contudo, como destaca o próprio Melécio García<sup>59</sup>, liderança comunitária de Raqaypampa – à época da pesquisa (2014) representante parlamentar (2010-2014) no Departamento de Cochabamba –, mesmo antes da oficialização, “a autonomia já existia”:

*Na prática, já existe [a autonomia indígena originária camponesa]. Temos é que “normatizar” [fazer com que as normas transpareçam essa realidade]. Para isso está aí o Estatuto [...].*

Pergunta – E o que isso traz de vantagem para as comunidades?

*Bem, terão a sua própria administração: financeira, física... Administração dos seus recursos naturais. Então vai ser mais autogoverno...*

Pergunta – Mas já não é assim?

---

(2003), das organizações de El Alto à ação de grupos feministas como *Mujeres Creando* e de iniciativas como *Teatro Trono*, nos arredores de La Paz. Trata, no final, do próprio governo Evo Morales e se estende até pelas inter-relações com outros países do continente.

<sup>58</sup> Gutiérrez Aguilar (2008) e Olivera (2008) oferecem relatos e leituras sobre esse momento histórico. Rivera Cusicanqui (2010a: 9) também destaca a relevância dos “ciclos”, conforme já mencionado.

<sup>59</sup> Entrevista realizada no dia 28 de março de 2014, em Cochabamba.

*É. Mas não chegam os recursos diretos do Estado central. Ou seja, Raqaypampa não pode assinar convênios diretos, por exemplo, com o governo departamental e nem com o governo central porque...*

Pergunta – Segue dependendo de Mizque [município ao qual pertencia Raqaypampa antes do reconhecimento do GAIOC].

*Dependendo de Mizque. Através do prefeito<sup>60</sup>, é preciso...*

Pergunta – Uma fase a mais.

*Se estiver em autonomia, já não vai depender do município. Seguirá a articulação de como se buscará o desenvolvimento na comunidade, de forma combinada, mas já terá autoridade para assinar convênios, para fazer seus próprios projetos e apresentar ao governo central. Essa é a vantagem. E também haverá normas para fazer o controle de recursos naturais dentro de seu território. Respeitando a constituição, a Lei Marco de Autonomias. Porque existem outros recursos que são da competência do governo central. Há quem esteja pleiteando a autonomia plena. Com a autonomia plena, querem dizer que todo o território indígena não tem mais nada a ver com o governo central. Isso, para nós, não é bom. Temos que respeitar a Constituição, as leis e temos que ver quais são as nossas competências da autonomia indígena e quais são as do governo central. E é possível ainda se administrar de maneira mista [...].*

Pergunta – O senhor é um articulador político importante para o processo de autonomia de Raqaypampa. A impressão que se tem é que o processo está em um momento chave. Está encaminhado junto às autoridades [à época da entrevista, aguardava parecer do Tribunal Constitucional], mas há muitas coisas que precisam ser feitas dentro da comunidade. E não só dentro – por conta das relações com outros entes institucionais. O que se deve garantir politicamente para que a autonomia possa correr bem?

*Bem, só depende da unidade e da consciência das bases. A unidade é a primeira coisa. Nas autonomias indígenas, como eu costumo dizer, não sou político. Nas autonomias indígenas, já não se fala mais da política, mas se fala da organização. A organização matriz – e ela vai definir tudo lá dentro. Já não se forma um grupinho aqui, outro grupinho ali. É o consenso. Mas*

<sup>60</sup> Nas eleições municipais de 2015, Melécio foi eleito prefeito de Mizque com larga margem de vantagem (cerca de 80%). Já no cargo (sua gestão se estendeu até 2019), esteve à frente também da aprovação da conversão do próprio município de Mizque em governo autônomo por meio de referendo popular realizado em novembro de 2018 (<https://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-mizque-aprueba-su-carta-organica-con-612-de-apoyo/>). Para informações adicionais sobre a Carta Orgânica aprovada: [https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2018/10/Carta\\_Organica\\_Mizque.pdf](https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2018/10/Carta_Organica_Mizque.pdf)

*sempre vai aparecer [possível debilidade]. Falar é fácil. Unidade, que isso vai ser assim e assim. Mas tudo se aprende na prática. Na prática. Aí sempre aparecerão as debilidades. Mas isso faz parte. Já não se pode sair do Estatuto, de sua autonomia. Porque isso já está aprovado com as maiorias. Creio também que há diferentes visões sobre as autonomias indígenas. Por exemplo: Raqaypampa está filiada à CSUTCB. É a única organização afiliada à CSUTCB que está pleiteando as autonomias. As outras autonomias, de conversão dos municípios em autonomias indígenas, são do Conamaq e outros da Cidob. São diferentes. Às vezes, isso confunde as famílias que vivem em seu território. E também não existe uma coincidência com o partido, o MAS. Não há uma coincidência por quê? Porque nessas organizações como Conamaq e Cidob não estão firmes com o Instrumento Político, com o MAS. A qualquer momento, podem fazer a sua agrupação.*

No trecho acima, Melécio García toca em vários elementos-chave do processo autonômico, tanto daquele do qual faz parte como de outros. A título de considerações dialógicas, primeiramente vale destacar que o agente político entrevistado projetou e anteviu “vantagens” para o GAIOC de Raqaypampa em termos de orçamento público e abertura para convênios e parcerias<sup>61</sup>, expectativa que foi captada em diversos momentos da pesquisa empírica como um todo, particularmente no desenrolar de entrevistas semi-estruturadas. Essa possibilidade de “conexão direta” com o governo central e com possibilidades de vínculos outros, sem dependência obrigatória do município de Mizque (ainda que fosse ocupado por representantes do próprio MAS, inclusive com conexões diretas com Raqaypampa, há anos), perpassou o imaginário não só de lideranças, mas do conjunto quase que integral de comunárias/os consultadas/os. Apesar de algumas contestações técnicas (também sobressalentes, interessadas ou não em entrevistas com variados agentes envolvidos nesse amplo processo autonômico) com relação aos volumes e montantes efetivos de recursos disponíveis e acessíveis para as AIOCs, a noção de dispensa de órgãos/os

<sup>61</sup> O acordo firmado entre o GAIOC de Raqaypampa com o programa de Apoio à Implementação do regime Autonômico e Descentralização (AIRAD) da agência de implementação da cooperação alemã GIZ mostra que, pelo menos em parte, algumas do que se esperava têm se cumprido. A aproximação, além do apoio a uma série de iniciativas locais, gerou inclusive publicações como a “Sistematização de aprendizagens de gestão pública intercultural em Raqaypampa” (<https://www.bivica.org/file/view/id/5478>). Também foi firmado convênio (capacitação e assistência), em 2017, com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no marco do 20º aniversário do Distrito Municipal Indígena de Raqaypampa (<https://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/presscenter/articles/2017/raqaypampa-firma-convenido-de-cooperacion-con-pnud-.html>).

estruturas estatais como “intermediários formais”<sup>62</sup> revela uma busca persistente pela retirada de camadas coloniais e de ordens hierárquicas<sup>63</sup> que muitas vezes passam ao largo da mirada e do exercício da cidadania não-indígena.

Há, portanto, elementos de ambiguidade (tais quais sublinhados por Augsburger e Haber, 2018) que, por um lado, parecem reforçar a condição formuladora e propositora de uma cosmopolítica pluriversal, e, por outro, aparentam uma certa “domesticação e incorporação” de componentes disruptivos associados à mesma. A ênfase dada ao controle comunitário dos recursos naturais conferido pelas autonomias indígenas também merece ênfase, uma vez que demonstra ao menos uma tentativa de reconexão (que não exclui a hipótese de mera reprodução) com potencial de alterar “os termos do político”. Como realça Schavelzon (2014) sobre a Constituição “aberta” de 2009, “era possível falar ao mesmo tempo de Estado e contra-Estado, ou de um projeto de estatal que buscava autonomia para os povos, mas também procurava fortalecer um Estado que interviria na economia para garantir o bem-estar”. Enquanto categoria e prática, a política “foi historicamente inabilitada para trabalhar em simetria radical com a diferença que a própria modernidade produziu entre os muitos mundos que habitam o planeta” (De la Cadena, 2010, p. 35), mas autonomias como a de Raqaypampa, pela sua ênfase na priorização de demandas a partir das próprias comunidades, desafiam essa monolíngua social-deliberativa.

<sup>62</sup> Balanços recentes como os de García, Garcia e Camargo (2020) reiteram o pressuposto de que a democracia comunitária pode “ampliar e reforçar a legitimidade e a validade” da democracia representativa por meio de uma “articulação” de ambos os “formatos”, a qual configuraria “novos dispositivos institucionais que se incorporam de maneira suplementar ao desenvolvimento da democracia intercultural”. A questão é que, como argumenta De la Cadena (2010, p. 29-30), “a política aparece como um negócio entre humanos depois de negar a copresença ontológica de outras formações socionaturais e suas práticas” e a abertura ao pluriversal “adiciona uma dimensão de conflitos”, sem garantias ideológicas ou étnicas.

<sup>63</sup> Baniwa (2019, p. 210), em sua reflexão sobre a “interdependência tutelar” no Brasil, cita “vivências cotidianas endógenas ao movimento indígena, partindo do pressuposto de que as lógicas e as formas de representação e exercício do poder do Estado são muito pouco inteligíveis ou aceitáveis pelas cosmologias indígenas”. “A incongruência de lógicas políticas interétnicas, os séculos de cultura e prática colonial tutelar e as relações intra e interétnicas faccionistas (rivalidades interétnicas, grupos, fraternias, sibs, alianças) formam o tripé cosmopolítico que pode explicar a dificuldade desses povos em lidar com o mundo da política de poder do Estado e da sociedade nacional”, complementa. “Não foram os povos indígenas que decidiram escolher o Estado como seu porta-voz, seu representante ou seu tutor. Mas o Estado se autoproclamou e se impôs como tutor dos índios de forma arbitrária, autoritária, impositiva e colonialista, por meio de seus agentes, forjado pela lei e pela força da arma”.



Chama atenção ainda o esforço reiterado de Melécio García, em diversas passagens, de salientar a diferença entre a autonomia almejada, trabalhada e conquistada por Raqaypampa, no seu parâmetro acordado politicamente com o governo de plantão (à época, em 2014, ainda com Morales à frente do Executivo central), o partido MAS e a estrutura sindical CSUTCB, e os outros pleitos por AIOC. Curiosamente, utiliza-se a expressão “autonomia plena” com uma conotação negativa, dando a entender que as reivindicações autonômicas apresentadas por outras organizações e territórios, notadamente mais próximas do Conamaq (indígenas das terras altas) e da CIDOB (indígenas das terras baixas), bem como de outras agremiações partidárias, seguem por caminhos para ele equivocados. Ao pintar esse quadro, García acaba retirando parte da força da própria cosmopolítica indígena, necessariamente plural e diversa. Repete, assim, um tipo de discurso monolítico, fundamentalista e pernicioso que flerta abertamente não só com o calejado risco de manipulação, securitização e separatismo<sup>64</sup>, isto é, da possibilidade recorrente de controle de agrupamentos indígenas por interesses (classistas, setoriais e nacionais) outras/os, mas também com um sentido de tutela, que ocupa o núcleo formativo da ordem colonial. É mais do que conhecido o acúmulo de massacres, repressões e violações de direitos indígenas associadas a esses moldes de raciocínio e de ação, em distintas latitudes, dentro e fora do continente. As próprias autonomias indígenas sofrem direta e indiretamente por força dessa retórica da “desconfiança e suscetibilidade” – e, sobretudo, da condição de “vulnerabilização” e de “sujeição a projetos alheios” – que é repetidamente acionada contra a “diferença” e as/os “diferentes”.

Como desfecho dessas considerações dialógicas acerca da AIOC e Raqaypampa, é possível ainda destacar o modo como aspectos e vivências comunitárias (não apenas no âmbito dos usos e costumes submetidos a repetidas fórmulas de conversão em exóticos, mas também no campo do político, econômico e administrativo) são elevados a uma condição de “intermináveis” pelo funcionamento do

---

<sup>64</sup> O discurso dos movimentos indígenas na América Latina, realça González (2015, p. 11), “não tem associado a autonomia territorial indígena com a formação de um estado soberano”; em vez disso, o direito à autodeterminação é postulado dentro dos limites jurídicos e políticos das instituições estatais existentes. Acusações como essas de separatismo, partindo dos próprios setores internos do movimento, acabam por alimentar o vulto de uma das assombrações perniciosas mais evocadas, com profunda carga colonial embutida: a do indígena vendido, que age sob domínio de um agente “ilustrado” por trás de suas ações.

GAIOC. Pelo ângulo apresentado na citação de Fermín Vallejos na epígrafe deste artigo, a “novidade” não é a autonomia indígena originária camponesa reconhecida constitucionalmente pelas lutas sociais e pelas normas constitucionais, mas o modelo republicano moderno ocidental “importado” e “imposto” pelos dirigentes nacionais bolivianos ao longo da história. Nesse sentido, o “transitório” e o “contingente” recaem sobre a gestão centralizada oficial e burocrática, fundada e reproduzida na e pela **matriz abissal**, imposta desde os tempos coloniais.

Desse modo, a “política” formatada fora do cotidiano das comunidades, que não compreende o pluralismo intrínseco da cosmopolítica indígena, é colocada em segundo plano perante a “organização”. O “consenso” se fortalece, nas palavras de Melécio García, sobre “um grupinho aqui, um grupinho ali”. A relevância da união e da coletividade, traduzida no estatuto autonômico pela centralidade e palavra final da assembleia geral comunitária (AGC), é reafirmada, sem negar os riscos de “debilidades” ao longo do processo. Não está incorporado o senso de linearidade; desse ciclo vital, portanto, “não se pode sair”, pois ele “nunca se acaba”.

## REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, T. To Be Indian, to Be Bolivian: ‘ethnic’ and ‘national’ discourses of identity. *In*: URBAN, G.; SHERZER, J. (Edit.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 95-130.

ALBÓ, X. Etnicidad y clase en la gran rebelión Aymara/Quechua: Kataris, Amarus e Bases – 1780/1781. *In*: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD, 1986. p. 51-119.

ALBÓ, X.; BARRIOS MORÓN, R. (Org.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1: Cultura y Política. La Paz: Cipca-Aruwiyiri, 1993.

ALDERMAN, J. Indigenous autonomy and the legacy of neoliberal decentralization in plurinational Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 13, n. 1, p. 1-21, 2017.

ARRATIA JIMENEZ, M. *Wata Muyuy*: Ciclos de vida en culturas agrocéntricas y tiempos de la escuela – una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en um distrito quechua de Bolivia. Cochabamba: Unesco – Inst. Internacional de Planeamiento de la Educación, 2001.

AUGSBURGER, A.; HABER, P. Constructing Indigenous Autonomy in Plurinational Bolivia: possibilities and Ambiguities. *Latin American Perspectives*, v. 45, n. 6, p. 53-67, p. 1-15, 2018.

BANIWA, G. Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil In: GARCÉS, C. L. L.; SILVA, C. T.; MORALES, E. N. (Org.). *Desafiando Leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2019.

BARRAGÁN ROMANO, R. En torno al modelo comunal mercantil – el caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII. In: HISTORIA y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba: Portales-CERES, 1986 [1985]. p. 37-70.

CALVO, L. M.; REGALSKY, P.; ESPINOZA, C. *Raqaypampa, los complejos caminos de una comunidad andina*. Cochabamba: Cenda, 1994.

CAMERON, J. D. Bolivia’s Contentious Politics of ‘Normas e Procedimientos Proprios’, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 8, n. 2, p. 179-201, 2013.

CAMERON, J. D.; TOCKMAN, J. Indigenous autonomy and the contradictions of plurinationalism in Bolivia. *Latin American Politics and Society*, Cambridge, v. 56, n. 3 p. 46-68, 2014.

CONDARCO MORALES, R. *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Ed. Juventud, 1970.

DANGL, B. *The price of fire: resource wars and social movements in Bolivia*. Oakland: AK Press, 2007.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-70, 2010.

DOYLE, M. The paths to autonomy: plurinational reform and indigenous governance in contemporary Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, [s.l.], v. 16, n. 4, p. 1-22, 2020. Doi: <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1821444>

ESCALANTE, E. Self-determination: a perspective from Abya Yala. In: WOONS, M. (Edit.). *Restoring indigenous self-determination: theoretical and practical approaches*. Bristol: E-International Relations, 2014. p. 114-22

ESCOBAR, A. Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/ Afro/Latino-América. In: GUDYNAS, E. et al (Org.). *Rescatar la esperanza – más allá del neoliberalismo y el progressismo*. Barcelona: Entrepueblos, 2016. p. 337-369.

ESTEVA, G. La hora de la autonomía. In: GUERREIRO, L. G.; LOPEZ FLORES, P. C. (Comp.). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo/CLACSO. 2016. p. 29-57.

FARTHING, L. In Bolivia, the Right Returns with a Vengeance. *NACLA Report on the Americas*, New York, v. 52, n. 1, p. 5-12, 2020.

GARCÉS, F. The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: from the Pact of Unity to the New Constitution. In: GUSTAFSON, B.; NICOLE F. (Edit.). *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press, 2011. p. 46-67.

GARCÉS, F. *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Jaina/FHyCE-UMSS/Clacso, 2013.

GARCÍA, F.; GARCÍA, A.; CAMARGO, C. Libre determinación de los pueblos indígenas y democracia intercultural en la Bolivia del Estado Plurinacional. In: MARTÍNEZ, G. N. M.; CRUZ, I. R. (Coord.). *La tutela de los derechos político-electorales de los pueblos y comunidades indígenas en América Latina*. Ciudad de México: Tirant Lo Blanch, 2020. p. 87-120.

GARCÍA LINERA, Á. (2006). Democracia liberal vs democracia comunitaria. In: WALSH, C.; LINERA, Á. G.; MIGNOLO, W. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, p. 71-82.

GARCÍA LINERA, Á. "Empate catastrófico y punto de bifurcación". *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, n. 1, p. 23-33. 2008

GOLTE, J. *Repartos y rebeliones: Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. M. et al. (Org.). *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Cidade: Anpocs, 1983. p. 223-44. (Série Ciências Sociais Hoje [1980-1996], n. 2).

GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZÁLEZ, M. Indigenous territorial autonomy in Latin America: an overview. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 10, n. 1, p. 10-36, 2015.

GROSGOUEL, R. Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in

the modern/colonial capitalist world-system. *Review (Fernand Braudel Center)*, New York, v. 25, n. 3, p. 203-24, 2002.

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

HASHIZUME, M. H. A formação do Movimento Katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos, Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20062011-102911/pt-br.php>. Acesso em: 23 dez. 2010.

HASHIZUME, M. H. Desobediências político-epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra-hegemônicas. *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, Coimbra, n. 114, p. 207-30, 2017a.

HASHIZUME, M. H. Matriz abissal e lutas dos movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala. *Gavagai – Revista Interdisciplinar de Humanidades*, Erechim, v. 4, n. 1, 2017b. p. 69-99.

HASHIZUME, M. H. *Desobedecendo o sistema: matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2020. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/92300>. Acesso em: 27 maio 2020.

HILL COLLINS, P. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

HIRSCH, E. Remapping the Vertical Archipelago: mobility, migration and the everyday labor of andean development. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Arlington, v. 23, n. 1, p. 189-208, 2017.

HYLTON, F.; THOMSON, S. *Revolutionary horizons: past and present in bolivian politics*. London and New York: Verso, 2007.

HURTADO, J. El Origen del Movimiento Aymara Tupaj Katari. In: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.). *Historia y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos*. Cochabamba: Portales-CERES, 1986. p. 505-17.

KLEIN, H. S. *Bolívia: do período pré-incaico à independência*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

KLOR DE ALVA, J. The Postcolonization of the (Latin) American Experience: a reconsideration of ‘colonialism’, ‘postcolonialism’ and ‘mestizaje’. In: PRAKASH, G. (Edit.). *After Colonialism*

– imperial histories and postcolonial displacements. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1995. p. 241-75.

LARSON, B. Explotación y economía moral en los Andes del Sur: hacia una reconsideración crítica. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 6, 1992. p. 75-97. [1986].

LARSON, B. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900*. La Paz: Ceres/Hisbol, 1992. [1988].

MOLINA, G. G. Relaciones Estado/sociedad en Bolivia: la fuerza de la debilidad. In: CRABTREE, J.; MOLINA, G. G.; WHITEHEAD, L. (Edit.). *Tensiones irresueltas – Bolivia, pasado y presente*. La Paz: PNUD/Plural, 2009. p. 125-44.

MURRA, J. V. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas. In: MURRA, J. V. (Ed.). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972. p. 59-115.

MUYOLEMA, A. C. De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. In: RODRÍGUEZ, I. (Edit.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latino-americanos*. Amsterdam: Rodopi, 2001. p. 327-63.

NASH, J. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press, 1979.

OLIVERA, O. *Nosotros somos la coordinadora*. Cochabamba: Fundación Abril, 2008.

ORTA, A. Forged communities and vulgar citizens: autonomy and its *Limites* in semi-neoliberal Bolivia. *Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 108-33, 2013.

PEARSE, A. Campesinado y revolución: el caso de Bolivia. In: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD, 1984. p. 315-61. [1972].

POSTERO, N. *Now We Are Citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

POSTERO, N. *The indigenous state: race, politics, and performance in plurinational Bolivia*. Berkeley: University of California Press, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1992.

REGALSKY, P. Etnicidad y clase: el estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio. La Paz: Ceidis-CESU/Cenda/Plural, 2007. [2003].

REGALSKY, P. Territorio y interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural. In: LOPEZ, L. E.; REGALSKY, P. (Edit.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Plural/PROEIB Andes/Cenda, 2005. p. 107-41.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Oprimidos pero no vencidos* - luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Aruwiyiri, 2003. [1984].

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

RIVERA CUSICANQUI, S. *Violencias (re)encubiertas em Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Ed. Piedra Rota, 2010b.

RIVERA CUSICANQUI, S. De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes. In: TICONA, E. (Comp.). *Bolivia en el inicio del Pachakuti*. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua. Madrid: Akal, 2011. p. 61-111.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente em crise. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, S. *et al. Princípio Potosí Reverso*. Madri: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS), 2010.

ROUSSEAU, S.; MANRIQUE, H. La autonomía indígena ‘tutelada’ en Bolivia. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, v. 48, n. 1, p. 1-19, 2019.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009. p. 23-71.

SANTOS, B. S. *O fim do império cognitivo – a afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2018.

SCHAVELZON, S. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia* – etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: CLACSO/PLURAL/IWGIA/CEJIS, 2013.

SCHAVELZON, S. Cosmopolítica constituinte da complexidade na Bolívia: a Constituição ‘aberta’ e o surgimento do Estado Plurinacional. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas –Interethnica*, Brasília, v. 18, n. 1, 2014.

SPRINGEROVÁ, P.; VALISKOVÁ, B. Formación de las autonomías indígenas originarias y campesinas en Bolivia: un proceso precario. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Amsterdam, n. 103, p. 109-130, 2017.

THOMSON, S. 'Cuando sólo reinasen los indios' – recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz 1740-1781). *Argumentos*, Mexico, n. 50, p. 15-47, 2006.

TOCKMAN, J. Decentralisation, socio-territoriality and the exercise of indigenous self-governance in Bolivia. *Third World Quarterly*, London, v. 37, n. 1 p. 153-71, 2015.

VALLEJOS, F.; ARIAS, J. F.; REGALSKY, P. *Tata Fermín: llama viva de un Yachaq*. Cochabamba: CENDA, 1995.

ZEGADA, M. T.; TORRES, Y.; SALINAS, P. *En nombre de las autonomías – crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*. La Paz: PIEB, 2007.

### **Sobre o autor:**

**Maurício Hashizume:** Doutor em Sociologia (Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais-CES) pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC), mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, graduado em Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes (ECA) da mesma USP. Professor substituto do Curso de Jornalismo da Universidade de Gurupi (UnirG) e docente convidado do Curso de Especialização em Gestão Pública e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Palmas. **E-mail:** maurijor@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9450-1129>

Recebido em 2 de junho de 2021

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2021



# Teia dos Povos: afetos-encantos afro-indígenas-populares numa coalizão cosmopolítica

## *Peoples' Web: afro-indigenous-popular affection-enchants in a cosmopolitical coalition*

Spensy Kmitta Pimentel<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.795>

**Resumo:** A Teia dos Povos é uma coalizão que reúne grupos indígenas, quilombolas, camponeses, pescadores, representantes de comunidades de terreiros e outros grupos do Sul da Bahia em torno da agroecologia e da defesa dos territórios comunitários, entre outras iniciativas comuns. A Teia mantém reflexões e práticas que a aproximam do ideal autônomo, e o presente artigo busca, a partir de elementos extraídos de trabalho de campo etnográfico e pesquisa-ação, demonstrar como a construção dessa rede passa pela geração de mútuos afetos entre camponeses, negros, indígenas e moradores das periferias urbanas, configurando uma cosmopolítica sustentada por elementos que não podem ser completamente compreendidos a partir de uma sócio-lógica tradicional. Nesse afã, a pesquisa propõe lançar mão de elementos preliminares de uma teoria etnográfica sobre o encanto.

**Palavras-chave:** autonomia; cosmopolítica; encanto; relações afro-indígenas; agroecologia.

**Abstract:** The Peoples' Web is a coalition that brings together indigenous groups, quilombolas, peasants, fishermen and women, community representatives from terreiros and other groups in the south of Bahia around common initiatives articulating agroecology and the defense of communitarian territories. The Web puts forward reflections and practices that bring it closer to the latin-american autonomic ideals, and this article seeks, based on elements extracted from ethnographic fieldwork and participatory action-research, to demonstrate how the construction of this network goes through a mutual affectation between peasants, afro-brazilians, indigenous peoples and inhabitants of the urban peripheries, configuring a cosmopolitics supported by elements that cannot be completely understood from a traditional socio-logic. In this eagerness, the research proposes to make use of preliminary elements of an ethnographic

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Itabuna/Porto Seguro/Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil.

theory about the enchantment.

**Keywords:** autonomy; cosmopolitics; enchantment; afro-indigenous relations; agroecology.

## 1 INTRODUÇÃO

A partir de 2012, surgiu no sul da Bahia uma articulação de movimentos sociais e comunidades tradicionais chamada de Teia dos Povos. A origem da coalizão esteve ligada à proposta de realizar a difusão de conhecimentos agroecológicos, por meio das chamadas Jornadas de Agroecologia da Bahia, inspiradas em eventos similares que já aconteciam em outros locais, particularmente no Paraná – onde as Jornadas de Agroecologia alcançaram sua 18ª edição em 2019<sup>2</sup>.

Simbolicamente, a primeira edição da Jornada de Agroecologia da Bahia teve como convidada especial a agrônoma Anna Primavesi, autora que é referência no tema no Brasil. Da 1ª à 4ª Jornada, o evento aconteceu no Assentamento Terra Vista, em Arataca (BA), município da região cacaeira, às margens da BR-101, a 68 km de Itabuna, principal centro de processamento do cacau na região e vizinha ao município de Ilhéus, igualmente importante para a centenária agroindústria cacaeira baiana. O Terra Vista mantém uma destacada experiência com o cultivo de cacau orgânico, o que explica que tenha sido foco inicial das jornadas (TEIXEIRA *et al.*, 2018; SANTOS, 2016).

O termo “agroecologia” surgiu, inicialmente, no debate acadêmico, nos anos 20, e, ao longo do século XX, adquiriu ressonância mais forte sobretudo após os efeitos generalizados da Revolução Verde, com a hegemonia global de um modelo de agricultura altamente dependente de agroquímicos e voltado às monoculturas (WEZEL; SOLDAT, 2009). A Associação Brasileira de Agroecologia atualmente compreende da seguinte forma o termo:

[...] define-se a Agroecologia como ciência, movimento político e prática social, portadora de um enfoque científico, teórico, prático e metodológico que articula diferentes áreas do conhecimento de forma transdisciplinar e sistêmica, orientada a desenvolver sistemas agroalimentares sustentáveis em todas as suas dimensões. (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE AGROECOLOGIA, *s.d.*).

<sup>2</sup> O site oficial do evento: <https://jornadadeagroecologia.org.br/>. Acesso em: 14 maio 2021.

A dedicação da Teia dos Povos à discussão da agroecologia numa perspectiva política, não apenas técnica, conecta-se a outras movimentações regionais, nacionais e internacionais que aconteciam naquele mesmo momento. Foi em 2012 que a Via Campesina, entidade camponesa internacional que agrega movimentos brasileiros como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), realizou seu 1º Encontro Global sobre Agroecologia e Sementes Camponesas, na Tailândia (MST, 2012). Foi ainda a partir de 2011 que a direção nacional do MST articulou a criação, no Extremo Sul da Bahia, de um amplo projeto de desenvolvimento da agroecologia nos assentamentos da região.

Nos anos seguintes, entre 2013 e 2015, as Jornadas mantiveram-se no Terra Vista, ao mesmo tempo em que as reflexões iniciais sobre a agroecologia ampliaram-se mais e mais, abraçando a solidariedade com as comunidades tupinambá da Serra do Padeiro, alvo de ataques de fazendeiros, além de ordens de reintegração de posse que chegaram a levar as Forças Armadas à região em 2014 (cf. MEJÍA LARA, 2018; PAVELIC, 2019).

A solidariedade com as comunidades indígenas em luta pela demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença somou-se a uma proximidade que os camponeses da região já mantinham com lideranças da Terra Indígena Caramuru Paraguaçu, localizada a pouco mais de 50 quilômetros do Terra Vista. Aos Pataxó Hã-hã-hãe e os Tupinambá, agregaram-se, ao longo dos anos, outros povos presentes em eventos da Teia, como os Pataxó e os Payaya, da Chapada Diamantina. Os Pataxó Hã-hã-hãe, como se sabe, têm um longo passado de luta pela recuperação da TI Caramuru-Paraguaçu, tendo iniciado seu ciclo de retomadas em 1982 (SOUZA, J., 2019).

Como veremos a seguir, o progressivo envolvimento e protagonismo dos coletivos negros e indígenas deslocou e ampliou rapidamente o debate coletivo em torno da agroecologia. No âmbito da Teia dos Povos, portanto, o próprio sentido da agroecologia se alterou, nesse processo, por isso não realizamos aqui um debate prévio mais amplo a esse respeito – o presente artigo constitui, ele mesmo, uma busca de compreensão sobre esses novos sentidos que a agroecologia adquire na Teia.

O envolvimento com o movimento indígena parece-nos, ainda, fundamental para compreender o sentido em que a Teia aproximou-se dos ideais autonômicos

latino-americanos. Os governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016) foram marcados por uma postura de alinhamento de diversos movimentos sociais – como o MST – em torno de certo discurso ligado a uma dita “governabilidade” – o que incluía a justificativa para continuar apoiando o governo federal mesmo que ele fosse omissivo a demandas pela urgência na demarcação de terras indígenas, por exemplo. Tal quadro terminou por estimular uma reflexão em certa parcela dos movimentos sociais brasileiros em torno da necessidade de autonomia, e parece-nos que a identificação da Teia com o movimento indígena pode ser pensada nessa chave. Essa rejeição às práticas políticas de partidos de esquerda, alinhados com setores como o agronegócio ou o extrativismo mineral, foi recorrente em diversos países durante o chamado “ciclo progressista” na América Latina<sup>3</sup> (FERREIRA; FELÍCIO, 2021; HILSENBECK, 2013).

Além disso, diversos coletivos negros que transitam entre a cultura, a educação e a religião aproximaram-se da Teia dos Povos, desde o princípio. Entre os mais assíduos nas atividades estão os integrantes da Casa de Bonecos de Itacaré, o Terreiro Bantu Indígena de Caxuté (Valença) e a Casa de Cultura Tainã (Campinas, SP). Representantes de outros terreiros da região, bem como de comunidades quilombolas, foram presença constante nos eventos da Teia dos Povos. Nos últimos anos, tem se destacado a participação de coletivos urbanos de Salvador com forte ênfase no debate racial, como o Reaja ou será morta, Reaja ou será morto! ou o Movimento Sem Teto da Bahia (MSTB).

A pesquisa em que se baseia o presente artigo mesclou elementos etnográficos e o método da pesquisa-ação participante (BRANDÃO, *s.d.*; FALS BORDA, 1981), acompanhando atividades da Teia dos Povos entre 2015 e 2019. O trabalho envolveu o acompanhamento de uma série de reuniões da rede, além da colaboração na articulação e organização de eventos, como as chamadas “pré-jornadas de agroecologia” e produtos diversos, como textos e vídeos. As descrições de cenas e situações de campo posteriormente apresentadas estão ligadas a tal período. A proposta inicial da pesquisa envolvia realizar um acompanhamento em alguma medida semelhante ao que o autor havia feito com as assembleias do

<sup>3</sup> Nossa pesquisa inclui uma reflexão mais extensa quanto a tais tópicos, que será apresentada em um segundo artigo, atualmente em finalização. A descrição do aspecto colaborativo da experiência deu origem a um terceiro artigo, atualmente no prelo. Ver, ainda, Oliveira (2020).

movimento Aty Guasu, dos Kaiowa e Guarani (PIMENTEL, 2012a). Todos os trechos de entrevistas com participantes da Teia transcritos ao longo do texto integram trabalho de vídeo etnográfico, atualmente em elaboração<sup>4</sup>. Tais entrevistas foram realizadas durante a VI Jornada de Agroecologia da Bahia, em Utinga (BA), em outubro de 2019.

Proponho, neste artigo, uma compreensão sobre esse processo de aproximação entre os diversos coletivos que compõem a Teia, a partir dos próprios conceitos que esses atores vêm mobilizando, em diálogo com conceitos utilizados pela antropologia nos últimos anos, a fim de destacar alguns aspectos específicos que contribuem para a difusão da coalizão e que – esta é a hipótese central que aqui apresento – não são compreensíveis apenas a partir das teorias tradicionalmente utilizadas para pensar os movimentos sociais. Essas pesquisas que consideram os povos indígenas e comunidades tradicionais como “agentes teóricos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 4) têm originado, no âmbito da antropologia, uma discussão sobre as chamadas “teorias etnográficas” (GOLDMAN, 2006) ou, mais recentemente, sobre as “antropologias indígenas” (CRUZ, 2021; GALLOIS *et al.*, 2016). Entendemos que há um anseio generalizado, entre os povos e comunidades tradicionais, pelo reconhecimento acadêmico de seus saberes e práticas, e é nesse espírito que, a seguir, apresentamos reflexões de atores que, frequentemente, também têm produzido trabalhos na universidade, os quais estão devidamente citados ao final do texto.

Ao mesmo tempo, é preciso notar, buscamos aportar uma contribuição à reflexão geral latino-americana a respeito das chamadas autonomias. Mais recentemente, estudiosos como Escobar (2015) têm sublinhado a vinculação entre as autonomias e a diversidade de ontologias políticas, mas é fato que, historicamente, a falta de estudos mais aprofundados sobre os conceitos próprios utilizados pelas comunidades para pensar os processos de autonomia pode ser constatada em coletâneas importantes sobre o tema (ADAMOVSKY *et al.*, 2011; MORA BAYO; BARONNET; STAHLER-SHOLK, 2011).

Movimentos sociais clássicos como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) estruturaram-se a partir de conceitos marxianos como

---

<sup>4</sup> Trata-se de projeto coletivo, em parceria com os documentaristas Joana Moncau e Bernard Pego Belisário, este também professor da UFSB.

“consciência de classe” ou “luta de classes”. É certo que, nas últimas décadas, o próprio MST tem complexificado suas formulações, acrescentando, sobretudo, o tema do gênero às discussões internas, mas ainda é comum encontrar críticas nas próprias fileiras do movimento ao déficit no debate étnico-racial (cf. CARTER; CARVALHO, 2010, p. 321; SOUZA, 2017). Na Teia dos Povos, que se originou a partir de um assentamento ligado ao MST e inclui outros coletivos do movimento, é comum que o tema surja nos debates, gerando intensas discussões<sup>5</sup>.

O vínculo proposto pela Teia inicia-se com uma reflexão em torno da agroecologia, compreendida como algo mais amplo do que apenas um conjunto de técnicas destinadas à produção sem utilização de agroquímicos. Trata-se de “outra forma de desenvolvimento”, conforme a carta final da 1ª Jornada de Agroecologia (TEIA DOS POVOS, 2012).

Essa reflexão avançou – e muito – ao longo dos seguintes anos. A carta mais recente, da 6ª Jornada, realizada em terras do povo Payaya, em Utinga, traz a seguinte epígrafe: “Fortalecidas e guiadas pela ancestralidade negra e indígena, reconhecendo e valorizando nossa diversidade: somos grandes, seremos ainda maiores”. E em seguida:

A força que emanamos na Chapada Diamantina também emerge da energia ancestral que transborda entre rios, lajedos e matas, pulsando nos trabalhos de evocação da jurema, encantados, caboclos, mikisis, orixás e voduns, reforçando a resistência política da luta dos povos que através do *ubuntu* e do *bem viver* enfrenta a colonização das mentes, dos corpos e territórios. (TEIA DOS POVOS, 2019).

Poucas cenas oferecem uma síntese mais perfeita dessa aproximação e mútua geração de afetos entre grupos negros, indígenas, camponeses, do que os Torés, Giras e outros rituais<sup>6</sup> que costumeiramente acontecem nas Jornadas

<sup>5</sup> Várias amostras desses debates podem ser conferidas no recente canal criado pela Teia no Youtube [https://www.youtube.com/channel/UC2UJMebiQCJihQ6GdC\\_q2aQ](https://www.youtube.com/channel/UC2UJMebiQCJihQ6GdC_q2aQ).

<sup>6</sup> Assumo o risco e a responsabilidade, aqui, de adotar o termo mais comumente usado, gira – termo consagrado pela umbanda –, mas é preciso dizer que os diferentes coletivos ligados às religiões de matriz africana podem adotar termos distintos para designar os rituais que acontecem nesses espaços. Além disso, há momentos em que os coletivos indígenas ou negros iniciam distintamente atividades durante os eventos, e espontaneamente outras pessoas (junto ou não a Entidades incorporadas) aderem. “Ritual” é um termo corrente entre coletivos negros e indígenas para designar esses momentos.

de Agroecologia e em outros encontros da Teia. Nesses momentos, geralmente à noite, mas eventualmente também em momentos cerimoniais diurnos, como aconteceu durante a 5ª Jornada, em 2017, manifestam-se os seres conhecidos por várias comunidades do sul da Bahia como Encantados, bem como outras entidades. Chegam às jornadas ao som de pontos dos terreiros, seus tambores, e dos cantos acompanhados pelos maracás indígenas. Algumas cenas desses rituais podem ser vistas em vídeos das jornadas disponibilizados no Youtube<sup>7</sup>.

O repertório mescla os cantos trazidos pelos indígenas – mencionando entidades indígenas e católicas – com os oriundos dos terreiros e pode incluir também peças de conhecimento mais amplo, em função de que cantos ligados às religiões de matriz africana já foram gravados por cantores populares como Martinho da Vila (como o famoso ponto iniciado com o verso “O sino da igreja...”). Um canto emblemático nessas ocasiões, trazido pelos Pataxó Hã-hã-hãe e amplamente conhecido por indígenas e não indígenas no âmbito da Teia:

Na minha aldeia tem  
Belezas sem plantar!  
Eu tenho arco, eu tenho a flecha,  
Eu tenho raiz para curar!  
Viva Jesus! Viva Jesus!  
Viva Jesus, que nos veio trazer a luz.<sup>8</sup>

Os torés já foram descritos como “rituais políticos”, demarcadores de etnicidade (OLIVEIRA, 1998). Se pensarmos “cosmopoliticamente”, porém – como discutiremos adiante –, perceberemos que é importante sublinhar, neste artigo, que são rituais de possessão, como descrevem Souza e Carvalho (2005), que buscam trazer para o campo de batalha, ou de diálogo terreno, muitas vezes, essas Entidades sobrenaturais conhecidas como Encantados. Gira, por sua vez, é um termo complexo, oriundo do vocabulário das religiões de matriz africana. Pode ter vários sentidos (e grafias), conforme a região do país. No Sul da Bahia,

<sup>7</sup> Por exemplo, vide <https://www.youtube.com/watch?v=8mielJkd03g>, acesso em 11 maio 2021.

<sup>8</sup> Gerlic (2012) reúne um repertório de cantos pataxó hã-hã-hãe, entre os de outros povos indígenas do Nordeste. O canto destacado foi composto por Nailton Muniz, cacique dos Pataxó Hã-hã-hãe, à época do processo de retomadas na TI Caramuru-Paraguaçu e hoje está espalhado pelas aldeias de todo o sul da Bahia (informação pessoal de Augustin de Tugny, que tem atuado junto ao cacique).

especificamente, pode designar uma roda ritual para o culto das entidades, mas também servir como metáfora em vários contextos: hoje, há acadêmicos oriundos de terreiros da região que falam, por exemplo, em uma “pedagogira” ou em “giras de saberes” para pensar as interfaces entre saberes tradicionais afro e educação (BARBOSA, 2019, p. 52)<sup>9</sup>.

É a partir da experiência de presenciar essas rodas de “encontro espiritual” que formulo a hipótese: a Teia dos Povos aponta para uma dimensão da “consciência” dos participantes que está bem além de qualquer reflexão racional sobre o capitalismo, a agroecologia ou as discussões raciais. A intensidade desse encontro que costuma ser descrito como de um âmbito espiritual ou da “ancestralidade” – termo recorrente entre os participantes – nos remete aos comentários de Favret-Saada (2005) sobre o “afeto” como componente fundamental da experiência de pesquisa (e, portanto, do compartilhamento de conhecimento).

Em sua clássica reflexão sobre o tema, a autora propõe pensar sobre o afeto nos processos de pesquisa porque se trata de “ocupar” um lugar, em vez de simplesmente imaginar-se no lugar do outro (o que caracterizaria uma atitude empática). O que se passa, numa experiência de tal intensidade como a feitiçaria, tema da pesquisa dela – e, poderíamos dizer, por extensão, na relação com os Encantados – é que se trata de algo “literalmente inimaginável”:

[...] quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159).

Conhecer os Encantados, esta é nossa hipótese, é ser afetado por eles. Nesse sentido, sustento que a reflexão afro-indígena sobre os Encantados, no âmbito da Teia dos Povos, pode ser pensada também como um dos pilares de uma teoria sobre os fundamentos do afeto – ou o que proponho chamar de encanto – no âmbito dos movimentos populares, funcionando como uma reflexão sobre a necessidade de união “negra, indígena e popular” que é preconizada pela Teia.

Variados coletivos da Bahia dissertam sobre quem são os Encantados e concordam sobre sua existência e presença em ocasiões as mais diversas – como

<sup>9</sup> Em função desse uso mais amplo do termo, como metáfora, é que o adoto aqui para designar os rituais.



as Jornadas de Agroecologia –, desde comunidades de terreiro, até os diferentes povos indígenas. Há também uma diversidade de entendimentos sobre como lidar com essa realidade que é a presença dos Encantados – quem são, quais regras seguir diante deles, quais cuidados tomar.

Etnografias recentes realizadas em regiões como o Ceará ou Alagoas têm destacado reflexões de outros povos e coletivos a respeito dos Encantados (HERBETTA, 2020; GONDIM, 2016). Neste artigo, contudo, temos como foco a reflexão própria dos povos do Sul da Bahia a respeito do tema. Entendemos que é possível que, em outras situações, esses Atores sejam mobilizados cosmopoliticamente de formas similares. Basta perceber que, durante a visita da Teia dos Povos do Maranhão<sup>10</sup> à Jornada de Agroecologia da Bahia de 2017, em Porto Seguro, aconteceram grandes rituais, com presença de cantos – e entidades – de ambas as regiões. No documento final de seu 12º Encontro, em 2019, a Teia do Maranhão também sinalizava o apoio dos Encantados como parte de sua mobilização política:

Com a proteção dos nossos Encantados com quem celebramos nossa força, nossa alegria e nossa união, para quem acendemos o fogo das nossas resistências estamos tomando as nossas mãos para não mais soltar. (TEIA..., 2019).

## **2 O QUE FAZEM OS ENCANTADOS NUM ENCONTRO DE AGROECOLOGIA?**

Entendo que a Teia dos Povos eleva duplamente o patamar de discussão sobre a agroecologia. Primeiro, seguindo uma tendência internacional, como já demonstramos, a coalizão transformou um debate anteriormente técnico em um debate político. Mas, não só isso: o debate, no âmbito das Jornadas de Agroecologia, é cosmopolítico.

A utilização do termo “cosmopolítica” para qualificar um nível do debate público contemporâneo que superaria certos limites surgidos no âmbito da chamada Ecologia Política apareceu inicialmente na Europa (LATOURE, 2001; 2004; STENGERS, 2018) e tem sido difundido na América Latina por diversos autores (LA CADENA, 2010; VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

---

<sup>10</sup> A Teia do Maranhão surgiu em 2011, com ideais (cosmo)políticos bastante similares aos da Teia dos Povos da Bahia, de solidariedade em defesa dos territórios comunitários, mas sem o foco específico na agroecologia (cf. PEDRO; SANTOS, 2018; SANTOS, R. 2019).

Na prática, porém, utilizando termos diversos, observações similares às de Latour e Stengers foram realizadas por vários autores ligados à chamada “ecologia política latino-americana”, ao longo das últimas décadas: a discussão política envolvendo o meio ambiente, num continente tão sociodiverso como o nosso, repleto de povos indígenas e afrodescendentes, não pode se dar em bases eurocêntricas: é preciso, em primeiro lugar, levar em conta os conhecimentos dessas populações (ALIMONDA, 2015; PORTO-GONÇALVES, 2006; QUIJANO, 2005). Esse conhecimento, é preciso lembrar, foi, ao longo da história, descredenciado como “científico” – sendo considerado superstição, crença ou mito (LATOURE, 2001; 2004).

“Por um mundo onde caibam muitos mundos”, lema notabilizado mundialmente pelo movimento neozapatista de Chiapas (México), nos anos 90, poderia ser citado como exemplo de que os povos indígenas foram pioneiros ao apontar essa necessidade de abertura epistemológica por parte do Ocidente, sendo posteriormente respondidos por acadêmicos das mais diversas regiões.

Para “politizar a natureza” de maneira efetiva, conclui-se, é preciso dar atenção ao que essas populações indígenas e afrodescendentes estão formulando, a partir de suas lutas por seus territórios (SOUZA, M. 2019; ALIMONDA, 2015). Nesse sentido, veremos a seguir quais os debates ecopolíticos, ou cosmopolíticos, que nos indicam os Encantados e outras entidades ao comparecer às Jornadas de Agroecologia da Bahia. Destaco, pois, a seguir, alguns trechos de entrevistas realizadas durante a 6ª Jornada de Agroecologia da Bahia, em 2019.

Os Encantados são mais comumente associados às comunidades indígenas de diversas regiões, mas menções mais genéricas a eles aparecem por todo o país, entre populações mestiças, principalmente rurais etc. Etnografias recentes descreveram as relações das populações indígenas do Sul da Bahia com essas entidades. Cardoso (2016) aponta a importância dos Encantados para entender as relações dos Pataxó de Barra Velha com seu território. Couto (2008) e Mejía Lara (2018), entre outros, descreveram como os Encantados integram, como agentes, a luta pela retomada dos territórios tradicionais dos Tupinambá de Olivença. J. Souza (2019) evidenciou relações similares no caso dos Pataxó Hã-hã-hãe, em seus mais de 40 anos de luta pela terra. A relação dos Encantados com as retomadas de terra indígena na Bahia tem sido frequentemente comparada aos processos

que ocorrem em Mato Grosso do Sul, entre os Kaiowa e Guarani, envolvendo seus xamãs *nhanderu* e *nhandesy* e as entidades por eles convocadas para a luta por meio de seus cantos, há pelo menos quatro décadas (PIMENTEL, 2012b).

Raoni Pataxó, professor de língua pataxó<sup>11</sup> na escola da comunidade e destacado ativista cultural da Terra Indígena Barra Velha, explicou-nos, na entrevista, seu ponto de vista sobre os Encantados:

*Os nossos Encantados – eles estão em todos os lugares. Não somos a gente que os chamamos. São eles que têm esse poder, essa missão de poder estar onde eles estejam, e a gente pode cantar muitas músicas, mas, se eles não quiserem, eles não estão ali, eles não participam. Mas, se eles quiserem, eles vão fazer presença. E muitas das vezes, esses Encantados de luz, que são os nossos próprios antepassados, ele vai vir através da chuva, ele vai vir através da mudança do tempo no próprio espaço, ele vai vir através de um choro de uma pessoa, de um velho, de um cacique que está ali presente, através de uma emoção, da fumaça do próprio timbero (do cachimbo). Então, ele vem de diferentes maneiras.*

Perguntei em seguida: se os Encantados escolhem o lugar onde se manifestam, e com isso trazem uma mensagem, o que quereria dizer o fato de eles estarem ali, numa Jornada de Agroecologia?

*O que os nossos Encantados de luz querem de seu povo é a união. E é isso que está acontecendo aqui [na Jornada de Agroecologia], é a união. Só de o nosso povo estar aqui dentro do território dos parentes Payayá unido, o que eles querem sempre é que o nosso povo esteja unido. Essa é a sua principal missão, a união dos nossos povos.*

Andrade, escrevendo sobre o caso dos Tumbalalá, do Vale do São Francisco, formula uma definição mais ampla sobre os Encantados. Para ele, tais entidades caracterizam-se por “dois predicados fundamentais: a invisibilidade e sua condição de pessoa”. Especialmente no Nordeste, anota o autor, os Encantados costumam ser ex-lideranças, “históricas ou míticas”, que persistem, no “domínio cosmológico”, como “conselheiros” das comunidades e não se confundem com “espectros dos mortos” (ANDRADE, 2012, p. 197-215).

---

<sup>11</sup> Os Pataxó passam pelo processo que denominam de “retomada” da língua, chamada *patxohã*, a partir de pesquisas realizadas por um coletivo conhecido como Grupo de Pesquisadores Pataxó (cf. BONFIM, 2012).

Otto Payayá foi outro de nossos entrevistados. Considerado pajé – autoridade espiritual – dentro de sua comunidade, era um dos anfitriões do evento. Os Payayá são uma comunidade que vem fazendo um processo próprio de reivindicação étnica e conseguiu recentemente a cessão de um terreno de 112 hectares por parte do estado da Bahia, o qual incide sobre o território ancestral por eles reivindicado, as cabeceiras do rio Utinga, na Chapada Diamantina. Atualmente, vêm buscando recuperar a vegetação nativa na área. A realização da Jornada de Agroecologia no local teve um sentido de conferir reforço e legitimidade às reivindicações do grupo. Ele contou que, em seus diálogos com os demais povos indígenas da Bahia, encontrou uma diversidade de compreensões sobre o tema:

*O que eu acredito como Encantado aqui pro nosso povo, o que a gente discute, é que os Encantados são nossos antepassados. E eles continuam navegando junto com a gente. Não é como alguém que morreu, você botou ele lá no túmulo, ele fica lá não. Eles não, eles navegam com a gente, eles continuam por dentro da minha veia, eles continuam por dentro, no meu sangue. E por conta disso eles vão para o sangue dos meus filhos e dos meus netos. E nós andamos cultuando isso. Essas pessoas que se foram, que participaram dos embates, das lutas... E esses Encantados, para nós, são os nossos parentes. Numa outra aldeia, numa outra comunidade, ele pode te explicar isso diferente. Para nós, são essas pessoas. Tanto que, na nossa comunidade, tem uma velha: agora ela não está podendo fazer mais isso, ela está morrendo, mas ela saía daqui para buscar os ossos dos parentes que morreram Brasil a fora, ela saía daqui e trazia isso pra cá. Eu quero saber qual é a religião que vai explicar isso. Então, isso é respeito pelas pessoas que se foram, que cumpriram um papel e que o espírito dessas pessoas nos acompanha. E por conta dessas pessoas que se foram hoje eu estou aqui. Por conta dos espíritos dessas pessoas que se foram, meus filhos, meus netos estão aí.*

Uma das referências que, segundo Otto, os Payayá buscam cultuar é Sacambuassu, liderança indígena de Utinga que é mencionada na literatura colonial seiscentista (SANTOS, 2011, p. 177) e citada na carta final daquela Jornada (TEIA DOS POVOS, 2019):

Os encantados que se foram... É o grande Sacambuassu, grande guerreiro que esteve aqui, que ainda nos acompanha em nossos embates, nas nossas lutas. Na hora de você travar batalhas para aquisição da terra com o governo, nós invocamos esses grandes lideranças que estiveram aqui. Então, esses espíritos nos acompanham. [...] Eu não posso fazer a invocação da mesma forma que o Pataxó, que o Kiriri, que o Tumbalalá, que o Tuxá, pode ser

que a dele seja diferente, mas para nós são os espíritos dos Encantados, os nossos parentes que lutaram para que a gente chegasse aqui.

Uma das particularidades na forma como Otto entende os Encantados é que, para ele, a manifestação desses seres deve ocorrer de forma reservada, não publicamente. Nesse sentido, a aparição pública das entidades nos rituais durante os eventos da Teia é algo que o surpreende. Outro ponto que chama a atenção: os Encantados, para Otto, são fundamentais para o processo de recuperação ambiental que os Payayá buscam realizar nas cabeceiras do rio Utinga:

A gente vem e pega um território desse como nos deram agora, com as águas poluídas, com as matas degradadas, e a gente parte para a recuperação, exatamente para haver esse fortalecimento dessa energia, o fortalecimento também dos Encantados. Para que haja um equilíbrio dentro da área que a gente mora, da área em que a gente vai viver.

Tendo uma noção inicial sobre quem são essas entidades, os Encantados, que se manifestam durante as Jornadas de Agroecologia, do ponto de vista dos povos indígenas, vejamos o que dizem sobre essas manifestações alguns representantes de comunidades afrodescendentes que participam da Teia dos Povos e também tecem suas reflexões sobre essa presença, não apenas de entidades indígenas, mas também de outros entes ligados aos candomblés.

Um ator coletivo particularmente importante nesse processo da Teia dos Povos, devido a sua assiduidade e influência na coalizão, é o Terreiro Bantu-Indígena Caxuté, de Valença, município litorâneo do Baixo Sul, ou Costa do Dendê, pouco mais ao norte da região cacauzeira – a cerca de 270 km de Arataca, epicentro da Teia dos Povos. A comunidade manteve presença forte na Teia desde o início. Como acontece com o Assentamento Terra Vista, o Caxuté é uma comunidade rural especialmente preocupada com o tema da educação: mantém uma escola autônoma, além de um museu, e vários de seus integrantes já publicaram livros e textos acadêmicos, a começar por sua figura principal, a sacerdotisa Mam'etu Kafurengá (SANTOS, M., 2019).

No mundo afrobrasileiro, os Encantados são, muitas vezes (mas não necessariamente), associados aos povos indígenas e aparecem de forma pronunciada nos chamados “candomblés de caboclo” (LOPES, 2011, p. 529). Grosso modo, esses candomblés são reconhecidamente os da nação bantu (kongo-angola), embora, para alguns autores, os caboclos sejam onipresentes entre as religiões

afro-brasileiras (PRANDI *et al.*, 2001). Essa convivência de entidades espirituais africanas e indígenas, em estudos antigos, pautados pela busca de uma suposta “pureza” dos elementos culturais africanos no candomblé, já foi considerada um sinal de “deturpação” ou “degeneração” (cf. MENDES, 2018, p. 178). O candomblé “puro” seria o da nação ketu. As raízes dessa hierarquização das diferentes manifestações religiosas afrobrasileiras são complexas, como demonstra a autora. Tratava-se, porém, e de qualquer forma, de um paradigma com pouco ou nenhum diálogo com os próprios praticantes dos candomblés bantu, que se ressentiam pela falta de atenção dos pesquisadores – vide crítica de uma autoridade desses terreiros registrada pela autora (MENDES, 2018, p. 180-1). Taata Luangomina, integrante do Caxuté, também critica o que considera um “apagamento da história e da diversidade tanto do continente africano como do nosso povo preto” (BARBOSA, 2019, p. 41).

Na reflexão dos pensadores e pensadoras que participam dessas casas de candomblé como o Caxuté e, na Teia dos Povos, trata-se do exato contrário do que aparece nos estudos mais antigos. A presença das entidades indígenas remete a um passado de alianças contra os colonizadores, de convívio nos quilombos – não tem nada de negativo ou deturpado. Para Brandão, outro dos integrantes do Caxuté com carreira acadêmica, a presença dos Encantados em relação com os *Mikisi* (entidades bantu<sup>12</sup>) rememora rebeliões como a Santidade do Jaguaripe (1580-85) ou o levante negro e indígena de Camamu, em 1691 (BRANDÃO, 2018, p. 37)<sup>13</sup>.

Conversamos com Jefferson Brandão (*Taata Sobode*) sobre essas questões. Ele se fez acompanhar de Joseane Alcântara (*Kafugemi*), outra das integrantes do Caxuté, que realizou intervenções em alguns momentos da entrevista. A explicação que Brandão nos apresenta para a afinidade entre os Encantados e as entidades de origem africana cultuadas entre os Bantu, os *Mikisi*, vai além do que é mais

<sup>12</sup> Os inquices, como são mais comumente chamados (LOPES, 2005, p. 53), ou mikisi, na grafia utilizada no Caxuté, são “forças que emanam da natureza, circulam e habitam nos seres”. Em função de termos como referencial o Caxuté, adoto preferencialmente as grafias sugeridas em glossário criado por Brandão (2018, p. 85).

<sup>13</sup> Essa forma dos integrantes do Caxuté de proporem uma nova visão sobre as alianças afro-indígenas remete a estudos recentes da Antropologia que, a partir, justamente, de etnografias realizadas no Sul da Bahia, vêm propondo como pauta para a disciplina as chamadas “relações afroindígenas” (GOLDMAN, 2015). Felício e Ferreira, importantes autores ligados à Teia, também publicaram artigo recente sobre o tema (2020).

comum encontrar na bibliografia, aludindo ao fato de o culto aos Encantados fazer jus aos “donos da nova terra” onde os africanos vieram habitar. Ele observa que há uma espécie de afinidade entre a natureza dos *Mikisi* e a dos Encantados, ambos conectando-se com o território e os elementos da natureza:

[Para] falar desse ancestral [os *Mikisi*]: são elementos específicos da natureza, diferente talvez de algumas outras etnias africanas que trouxeram pra cá um legado vinculado a pessoas que viveram e que foram reis e rainhas. A gente também tem isso dentro da história e da cultura bantu, mas esses ancestrais que são cultuados por nós são exatamente os elementos na natureza. Também temos esses ancestrais que viveram, mas aí são os nossos *bakúlus*<sup>14</sup>, é um pouco diferente. Então, só a partir daí, toda a relação que a gente tem com a natureza – a partir de uma cosmovisão chamada *ubuntu*<sup>15</sup>, que é basicamente tudo o que nós somos, somos juntos ou juntas – faz com que os elementos do nosso dia-a-dia estejam baseados nos bens naturais dentro do nosso território. Muitas vezes, esses territórios não estão sob nossa propriedade, mas, de alguma forma, entendemos que são esses ancestrais *nkisi* que fazem a proteção, e, por fazer essa proteção desses bens naturais, principalmente as nossas *jinsaba*, que são as folhas, as ervas de trato litúrgico, e também medicinal e alimentar como a Joseane falou, a gente utiliza no nosso dia-a-dia, esse é o fio condutor que nos aproxima da agroecologia, como elemento de que a gente sabe que o mar, a terra – posso falar a partir do meu *nkisi*, *Mukatalambo Nkongobila*<sup>16</sup>, junto com um clã – são energias que circulam dentro das matas, das florestas, sejam elas no semiárido, na Mata Atlântica, ou na região amazônica.

Outro integrante do Caxuté que também segue carreira acadêmica, Taata Luangomina, desenvolve essas explicações em sua dissertação de mestrado (BARBOSA, 2019).

Assim, alinhando-se com essa forma afrodescendente de pensar as relações humanas com a natureza, a partir da mediação dos *Mikisi* e dos Encantados, os representantes do Caxuté abraçam a agroecologia e a militância na Teia dos Povos, ao perceber uma clara extensão de suas preocupações com o território e o potencial de aliança:

<sup>14</sup> “Grandes anciãos, são os membros falecidos do clã” (LOPES, 2005, p. 51).

<sup>15</sup> O termo *ubuntu* relacionado à herança bantu tem sido difundido a partir do contexto da África do Sul, onde passou a integrar debates políticos mais amplos no período posterior ao fim do Apartheid (cf. RAMOSE, 1999).

<sup>16</sup> “Ancestralidade das matas e da fartura que elas possuem” (BRANDÃO, 2018, p. 86).

Então, essa energia circula a partir desses elementos na natureza, e por isso para a gente a agroecologia é uma visão que tende a somar com a nossa forma de perceber essa ancestralidade. Assim como outros ancestrais que também cultuamos dentro da matriz bantu-indígena, por entender que existem os “donos da terra”, que foi quem recebeu esses sujeitos que são os nossos ancestrais que vieram da África para cá. Esses ancestrais especificamente a que estou me referindo são os caboclos, que a gente cultua como uma forma de respeito aos donos da terra.

Brandão explica que os Caboclos estão ligados a diferentes biomas ou ecossistemas. Na Mata Atlântica, há os Caboclos de Pena; nas áreas ribeirinhas, há os Marujos; na Chapada, há os “caboclos de couro”, os Boiadeiros: “Vocês percebem que a ancestralidade responde e ela convive, é uma coexistência com aquele meio natural que habita”.

Para ele, a presença das entidades nas Jornadas de Agroecologia indica uma sinalização delas para pautas como a “luta em defesa da terra, do território e do bem viver”, bem como a agroecologia e a soberania alimentar:

*Pra gente é muito importante quando um encantado, um **nkisi**, um caboclo vem em terra durante as atividades da Teia dos Povos, porque mostra que esses ancestrais que fizeram essa luta histórica estão aqui presentes com a gente na luta que a gente está fazendo contemporaneamente. É um sinal positivo de que não estamos sós nessa luta, de que a luta está sendo válida.*

Assim, o Caxuté é um terreiro bantu-indígena alinhado com a luta pelos territórios, outro ponto que os aproxima da Teia dos Povos e, portanto, une entidades indígenas e de origem africana:

*Outro detalhe que é bem discutido aqui na Teia é a questão do território. A gente tem isso de maneira muito forte nas uniões de matriz africana porque por vezes parte dos nossos rituais tem que ser feita em lugares que não são da nossa propriedade. Temos que ir até as praias, alguns rios, ter o livre acesso a esse território. Então, a luta pela terra, para a gente, é crucial, porque a gente está saudando o **nkisi** no momento que a gente vai até uma praia e, se houver cercas ali, atinge os quilombolas, os pescadores e pescadores artesanais e atinge a gente também pelas práticas dos rituais que não vão ser permitidas. Se a gente tem uma derrubada de matas justamente num lugar onde a gente vai ofertar aos nossos caboclos um **nguedia**, esse alimento sagrado, também vai estar impedido de exercitar. Então, cada vez que se tem poluição, que se tem a usurpação, a apropriação desses territórios pelo agronegócio, pelo latifúndio, isso impacta também na diversidade cultural*



*dos nossos povos. A defesa da agroecologia pela biodiversidade, para a gente, a defesa dos nossos **mikisi**, porque cada um está representado nos alimentos, nas plantas, e cada planta dessa a menos, cada alimento a menos, é um ancestral a menos para a gente cultural.*

Outra intelectual e ativista importante que tem participado dos encontros da Teia dos Povos, ainda que sua presença seja mais recente, é Elionice Sacramento, liderança da comunidade quilombola e pescadora de Conceição de Salinas, na Baía de Todos os Santos. Mestre em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília (SACRAMENTO, 2019), ela refletiu conosco sobre as relações entre as formas como os quilombolas desenvolvem suas atividades econômicas no território e suas manifestações religiosas, agregando mais alguns elementos que enriquecem nossa percepção sobre como a agroecologia pode fazer sentido para as mais diversas comunidades tradicionais no Sul da Bahia:

*As coisas pra gente não são desassociáveis. Eu costumo brincar que os doutores que colocam nas caixas, mas que a gente tem muita dificuldade pra viver nessas caixas. Espiritualidade, produção, família, resistência política são coisas que andam juntas nos povos e comunidades tradicionais.*

Ela contou que, na 5ª Jornada de Agroecologia, em 2017, falou pela primeira vez sobre o que poderia ser considerada uma dimensão agroecológica da produção pesqueira artesanal:

*[Trata-se] de pensar essa natureza como guardiã da semente, da produção. Uma produção que não é semeada, que não é regada e que está sempre acessível pra nós se não existe contaminação, poluição e outros elementos. Fica explícito que o debate político tem relação com essa espiritualidade. Mas o que aparece também é que a gente só tem acesso a esse recurso constante porque a gente estabelece uma relação respeitosa com as águas, e porque a água também é uma espiritualidade. [...] A forma como a gente percebe e concebe a dimensão agroecológica da produção é completamente diferente dessa visão tecnicista mesmo, de uma caixinha, e que não consegue perceber de uma forma mais ampla os processos. [...] Independente do credo religioso, a pescadora e o pescador sabe que precisa respeitar as águas. Tem gente que vai dizer que são as águas de Oxum, que são as águas de Nossa Senhora, que são as águas de Iemanjá...*

Elionice também compreende o Recôncavo – região que circunda a Baía de Todos-os-Santos – como um espaço de relações históricas entre negros e indígenas:

*Nós estamos ali numa região do Recôncavo, próxima à Ilha de Itaparica, e é um território também Tupinambá. E a gente guarda muitas influências indígenas, de culto aos Encantados, aos ancestrais africanos. Essa dimensão espiritual perpassa a nossa vida em todos os sentidos. De compreender, por exemplo, que a nossa relação com a mata precisa ser respeitada, porque os orixás das matas estão ali e que a gente não pode acessar esses recursos de qualquer jeito. De igual forma, nessa relação com as águas também.*

Essa afinidade entre a espiritualidade negra e indígena passa, também no pensamento dela, pela relação com a natureza. Elionice disserta sobre as relações entre sustentabilidade, reciprocidade e espiritualidade. No bojo de seu raciocínio, aparece, mais uma vez, enunciada, a construção de relações sociais com elementos da natureza:

*É claro que essa é uma relação de reciprocidade. Essas águas são águas que se materializam, mas que são espiritualidade. Não à toa 2 de fevereiro é Dia de Iemanjá e as comunidades vão cultuar Iemanjá. E se é essa mãe, essa senhora que garante o sustento das comunidades pesqueiras, então essa comunidade em contrapartida precisará respeitá-la e respeitar o ambiente em que ela vive, que é ela própria. Se a gente for pensar qual a relação também com esse evento, com a chuva... O pescador e a pescadora, nós somos movidos por esses que alguns vão chamar de fenômenos, com essas forças, essas entidades. Quando troveja, quando a senhora dos trovões fala, é hora de voltar pra casa, de se recolher, não é hora de enfrentar as águas. [...] Eu fui ensinada pelos meus pais, por exemplo, a pedir licença para acessar as águas, porque aquela água não é uma simples água. Também são as águas de Iemanjá, são as águas de Oxum. Daí, pra acessar os manguezais, a gente precisa compreender que ali existe uma senhora que é a protetora do mangue. Essa relação, o capital não compreende, não compreende. [...]. Os pescadores e pescadoras costumam dizer que ninguém sai dando tapa na cara da mãe, não dá pra desrespeitar essa mãe.*

Essa espécie de ecumenismo percebido por Elionice nas grandes festas dos pescadores, colocando em relevo a reciprocidade e o respeito a elementos como o Mar, pensado como o próprio corpo de Iemanjá, parece adquirir sentido nas próprias relações e práticas cotidianas, quando temos em conta o mundo da pesca, segundo o pensamento dela. Analogamente, no mundo da agroecologia, seria possível perceber como mesmo pessoas não alinhadas com as religiosidades negras e indígenas poderiam encontrar pontos de conexão com essas práticas?

Destacaremos aqui ao menos um exemplo, dentre os vários possíveis no âmbito da Teia. Ao longo das atividades da rede, conhecemos, em 2018, Rosineide Souza Ribeiro, agricultora familiar da comunidade de Candear, no município de Maracás (próximo a Jequié, no centro-sul da Bahia), e responsável, há cinco anos, por um Banco de Sementes Crioulas que atende sua região. Moradora de uma área de caatinga, evangélica, ligada a uma denominação pentecostal, ela tem aderido com intensidade às propostas da Teia dos Povos. Seu trabalho no banco de sementes, por sinal, tornou-se uma espécie de exemplo para as comunidades participantes da coalizão. Recentemente, foi inclusive indicada pela Teia para ministrar aulas no projeto Encontro de Saberes, na Universidade Federal de Minas Gerais<sup>17</sup>.

Chama a atenção, nos depoimentos de Rosa, no âmbito da Teia, a forma como ela descreve sua relação com as plantas e sementes. Ela relata que conversa com as plantas e entende seu trabalho como agricultora como uma prática de amor. A partir dessas ideias, ela pensa o Deus cristão como um Deus que se distancia do naturalismo ocidental, conforme ele vem sendo discutido na teoria antropológica nas últimas décadas, em oposição a regimes que historicamente foram chamados de “animistas”, estabelecendo relações sociais com elementos da natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; DESCOLA, 1992):

*Tem uma passagem na Bíblia que eu gosto muito, eu levo de todos os lugares que eu vou: “O senhor é meu pastor, e nada me faltará”. Tudo isso que sempre anda comigo, eu emocioo muito de falar, porque quando a gente confia em Deus, que é pai de tudo, pai da natureza, é a natureza, o universo, é tudo, isso é muito bom para pra gente. [...] Eu penso assim: quando Deus criou o mundo, era vazio. Aí ele criou tudo o que é construído em torno da gente, Deus criou tudo, o universo. E o amor: Deus é amor. Quem não tem amor, não tem Deus no coração. Eu sempre falo isso, porque tudo, até esse capim que está aqui, Deus criou ele pra estar aqui, porque ele serve de alimentação pros animais. Tem sempre uma cadeia alimentar.*

Deus, então, não é somente o pai da natureza, é a própria natureza. Sendo assim, deve-se manter relações com a natureza que são relações sociais (posto que temos parentesco com ela):

---

<sup>17</sup> Cf. Saberes Tradicionais UFMG, 2021.

*As plantas, eu considero como pessoas, porque elas só não sabem falar. As plantas transmitem uma energia muito boa. Quando eu estou fora, quando chego em casa, eu sinto minhas plantas tristes. Quando eu passo pra conversar com elas e dar bom dia, elas ficam mais alegres, elas brilham mais, elas ficam mais contentes. E a planta, a gente tem que saber que é viva. Quando você tira um galhinho dela, ela sente. A mesma coisa quando a gente está ferido: a gente sente. As plantas têm sentimento, mas um sentimento do jeitinho dela [...]. E tem plantas que têm relação. Se o dono mesmo tirar aquela sua mudinha pra dar a outra pessoa, ela recupera bem. E se outra pessoa de fora, que não convive com essa planta, ali tirou um galhinho, a planta acaba morrendo. Isso é uma conexão muito importante que você tem com sua lavoura.*

A imagem que Rosa nos apresenta remete a diversos trabalhos antropológicos contemporâneos que têm surgido, em diálogo com a já referida “proposição cosmopolítica”, nos termos de Stengers (2018). Oliveira *et al.* (2020) reuniram, recentemente, uma série de contribuições sobre as “vozes vegetais”, em diferentes contextos. “As plantas, mil maneiras de ouvi-las desde sempre”, enunciam as autoras na abertura do livro (Oliveira *et al.*, 2020, p. 11)<sup>18</sup>. Ainda assim, é possível, todavia, encontrar, nesses materiais, a persistência da afirmação de que a ideia de os seres humanos como “parte do mundo natural” seria, simplesmente, “indígena” (STARHAWK, 2018, p. 55). Entendemos que, para aprofundar a reflexão sobre a necessidade de novas “coalizões cosmopolíticas” (BECK, 2008; MARRAS, 2018), é preciso seguir o exemplo da Teia, abrindo-nos à escuta mútua para sermos afetados pelos distintos atores, indígenas, negros, camponeses, acadêmicos etc.

Ao falar sobre as sementes, as imagens evocadas por Rosa são maternais, as do cuidado com um bebê. O local do plantio não é uma cova, é o “berço”:

*Um trabalho que eu tenho com a semente, em primeiro lugar, é plantar com amor. É o principal. Quando eu vou plantar uma semente no berço dela, eu planto com amor, eu estou plantando com esperança no futuro [...] Eu sempre falo que a terra é mãe. A gente veio do pó, e ao pó voltaremos. E a Terra, ela é mãe. Tudo o que você planta com amor e tem cuidado com a terra, você tudo tem. E tem pessoas que plantam não é com amor. Eu vejo: plantou, cortou, põe fogo. Ali está ferindo a terra. É a mesma coisa que a gente se ferir. É a mesma coisa a terra.*

<sup>18</sup> Por sinal, o livro traz significativo depoimento da agricultora Maria Rodrigues dos Santos que mostra vários pontos de convergência com o pensamento de Rosa, especificamente, e com algumas discussões presentes na Teia dos Povos, de forma geral (SANTOS, 2020).

Menos do que uma distinção entre indígenas ou não indígenas, negros ou brancos, Rosa destaca o contraste entre urbano e rural e entre formas de plantar (um certo rural: não o que planta com agrotóxicos e transgênicos – agroecologia, portanto) no que tange à forma de se comportar perante essas relações:

*Eu sempre falo assim: “Quando o campo não planta, a cidade não janta”. Porque quando as pessoas da cidade não têm contato muito com a natureza, quando chega na natureza, é destruindo, é quebrando. Então não tem aquele respeito, aquele conhecimento. E quando eu vejo o pessoal do campo com a natureza, é outro clima. É um clima agradável. Já sabe como tratar a natureza, uma planta, é bem assim.*

Diante, ainda, dessa diferença nas relações com a natureza (o próprio Deus, lembremo-nos), até mesmo o estabelecimento de uma distinção a partir da denominação religiosa, algo amplamente em pauta no país hoje, por parte de alguns coletivos evangélicos, fica minorada:

*Eu sou evangélica, não sou contra religião nenhuma. Eu sou a favor de todas as religiões. E eu acho muito bom cada um resgatar aquela realidade que vem desde seus povos antigos. Como os índios mesmo, eles têm umas histórias muito bonitas, eu sou apaixonada pela história deles, é um povo muito sofrido. A mesma coisa os quilombolas, os escravos, essas gerações todas, é muito bonito os trabalhos deles.*

Ao fim e ao cabo, porém, Rosa entende que seu ponto de vista é, por ora, contra-hegemônico em nossa sociedade. É no âmbito de seu trabalho com as sementes crioulas – incluindo a reprodução, armazenagem e distribuição delas, bem como o compartilhamento de informações sobre o tema – que Rosa vai, mais e mais, fazendo com que esse outro cosmos prevaleça. A própria comunidade onde ela reside, antes conhecida como Lagoa do Tamboril, hoje é chamada de Pedacinho do Céu.

*Eu considero [esse trabalho] uma multiplicação. Porque é a mesma coisa você plantar um grão de feijão. Ele nasceu, cresceu e deu frutos. Eu me comparo com um pé de feijão. Porque eu nasci e cresci, aprendi e agora estou espalhando o fruto. Levando meu conhecimento para várias pessoas. Assim eu me sinto realizada.*

### 3 O ENCANTO DAS AUTONOMIAS

Vivemos um período em que o estabelecimento das chamadas autonomias – indígenas, quilombolas, camponesas ou mesmo urbanas – na América Latina tornou-se imperativo para muitas comunidades. Acossados, nas mais diversas regiões, pelo crime organizado<sup>19</sup>, que se confunde, frequentemente, com atores reconhecidos socialmente, como o agronegócio, a mineração, o turismo ou o próprio Estado, os coletivos negros, indígenas, mestiços lutam pela sobrevivência num momento histórico de desmantelamento generalizado dos Estados nacionais, em função das dinâmicas capitalistas globais e seus efeitos na região.

Ao longo da história, como até hoje, a demanda das comunidades por autodeterminação, respeito a seus territórios, recursos naturais e formas próprias de organização social foi atropelada pelo chamado “colonialismo interno” (LÓPEZ BARCENAS, 2007, p. 13). As mobilizações comunitárias, populares que têm buscado as chamadas autonomias passam, de forma incontornável, pela superação de relações de subordinação que são também epistemológicas, historicamente impostas por meio das igrejas e dos sistemas escolar e de comunicação (RIVERA CUSICANQUI, 2018).

A efetivação de uma descolonização epistêmica no âmbito das autonomias requer uma melhor compreensão das epistemologias não ocidentais, outrora postas em descrédito e destituídas de lugar no âmbito dos sistemas de ensino oficiais, por exemplo. A Teia dos Povos é um exemplo de coalizão latino-americana que tem consciência dessa tarefa: “As escolas do estado e das prefeituras não nos servem como emancipação. [...] Há que construir uma soberania pedagógica e, até diríamos, uma soberania cognitiva” (FERREIRA; FELÍCIO, 2021, p. 82-4).

Essa compreensão aponta para a necessidade de se aprofundar o estudo de fenômenos outrora relegados ao campo das “religiões”, como a interação das comunidades com os Encantados, Mikisi e tantas outras entidades ditas espirituais e que, segundo nos apontam indígenas, quilombolas, moradores de terreiros e tantos outros, atuam como guias, conselheiros, professores e parceiros das comunidades.

<sup>19</sup> Seria este outro termo para designar a chamada “acumulação primitiva” de capital? (HASHIZUME, 2017) Conforme o debate sobre o conceito marxiano vem sendo retomado, fica difícil ignorar os elos históricos e presentes entre capital e crime na América Latina – e no mundo.

Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro (2014) indicam um projeto para a antropologia contemporânea que se distingue de certo paradigma dominante nas ciências sociais ao longo do século XX: a investigação das ontologias “como a multiplicidade de formas de existência encenadas em práticas concretas” pelos mais diversos coletivos de humanos (e não humanos). Tal proposição, é importante que se diga, pode inspirar pesquisadores das mais variadas áreas e vai, certamente, ao encontro das demandas das comunidades indígenas, negras e camponesas espalhadas por toda a América Latina. Bastará, talvez, prestar um pouco mais de atenção ao que dizem os Encantados.

## REFERÊNCIAS

ALIMONDA, H. *Una introducción a la Ecología Política latinoamericana (pasando por la historia ambiental)*. Buenos Aires: Clacso, 2015.

ANDRADE, U. M. A Jurema tem dois gaios – história Tumbalalá. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 183-222.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE AGROECOLOGIA [ABA]. Quem somos. *ABA-Agroecologia*, Botafogo, [s.d.]. Disponível em: <https://aba-agroecologia.org.br/sobre-a-aba-agroecologia/sobre-a-aba/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

ADAMOVSKY, E. *et al. Pensar las autonomias – alternativas de emancipación al capital y al Estado*. Mexico: Sísifo/Bajotierra, 2011.

BARBOSA, H. S. (Taata Luangomina). *Candomblé bantu-indígena da Bahia: organização socioreligiosa e relação global da comunidade Caxuté na Costa do Dendê*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, BA, 2019.

BECK, U. Reframing power in the globalized world. *Organization Studies*, Thousand Oaks, v. 29, n. 5, 2008.

BONFIM, A. B. *Patxohã, ‘língua de guerreiro’*: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2012.

BRANDÃO, J. D. *A práxis camponesa nos terreiros da nação kongo-angola: memorial biocultural como defesa do território ancestral da comunidade de terreiro do campo*

bantu-indígena Caxuté. 2018. Dissertação (Mestrado profissional em Educação no Campo) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, BA, 2018.

BRANDÃO, C. R. *Entre a observação participante e a pesquisa participante – memórias e imaginários ao redor de vivências com pesquisas entre “puras” “aplicadas” “etnográficas” e “participantes”*. *A partilha da vida*, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: [www.apartilhadavida.com.br](http://www.apartilhadavida.com.br). Acesso em: 1º fev. 2021.

CARDOSO, T. M. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2016.

CARTER, M.; CARVALHO, H. M. A luta na terra: fontes de crescimento, inovação e desafio constante ao MST. In: CARTER, M. (Org.). *Combatendo a desigualdade social – o MST e a reforma agrária no Brasil*. São Paulo: Unesp, 2010. p. 287-330.

COUTO, P. *Morada dos encantados, identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro* – Buerarema, BA. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2008.

CRUZ, F. S. M. Povos indígenas, pesquisa e descolonização (resenha). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 36, n. 105, p. 1-5, 2021.

CUSICANQUI, S. R. *Un mundo ch’ixi es posible – ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DESCOLA, P. Societies of Nature and the Nature of Society. In: KUPER, A. (Org.). *Conceptualizing Society*. London/ New York: Routledge, 1992. p. 107-26.

ESCOBAR, A. Territórios de diferencia: la ontologia política de los “derechos al território”. *Desenvolvimento & Meio Ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015.

FALS BORDA, O. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, C. R. (Org.) *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de campo*, 2005. V. 13.

FERREIRA, J.; FELÍCIO, E. Paz entre nós, guerra aos senhores – uma tradição rebelde de alianças. *Jacobin Brasil*, São Paulo, 2 jul. 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/07/paz-entre-nos-guerra-aos-senhores-uma-tradicao-rebelde-de-aliancas/>. Acesso em: 30 ago. 2021.



FERREIRA, J.; FELÍCIO, E. *Por terra e território – caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

GALLOIS, D. T. *et al.* Etnologia brasileira: alguns caminhos de uma antropologia indígena. *Brésil(s)*, Paris, v. 9, p. 1-28, 2016.

GERLIC, S. *Cantando as culturas indígenas*. Ilheus: CGEI, 2012.

GOLDMAN, M. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-59, 2015.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-73, 2006.

GONDIM, J. M. *Seguindo trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofaia dos Tremembé*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2016.

HASHIZUME, M. Acumulação (muito mais do que) primitiva como elo entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. *Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*, Recife, v. 2, n. 11, p. 33-61, 2017.

HERBETTA, A. F. Agências encantadas: cosmopolíticas indígenas e sertanejas. *Paralellus – Revista de Estudos de Religião*, Recife, v. 11, n. 26, p. 9-28, 2020.

HILSENBECK, F. A. M. *O MST no fio da navalha – dilemas, desafios e potencialidades da luta de classes*. 2013. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2013.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. The Politics of Ontology: anthropological positions – theorizing the contemporary. *Fieldsights*, jan. 13, 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acesso em: 6 nov. 2020.

LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-70, 2010.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

LATOUR, B. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.

LÓPEZ BÁRCENAS, A. *Autonomias Indígenas en América Latina*. Oaxaca, México: Coapi/MC, 2007.

LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, N. *Kitábu – o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Ed. Senac Rio, 2005.

MARRAS, S. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 69, p. 250-66, 2018.

MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologías, políticas y culturas en comparación desde los movimientos Nahuá (Jalisco, México) y Tupinambá (Bahía, Brasil)*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018.

MENDES, A. L. R. *Sua bandeira na Aruanda está de pé – caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937)*. 2018. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018.

MORA BAYO, M.; BARONNET, B; STAHLER-SHOLK, R. (Org.). *Luchas “muy otras” – zapatismo y autonomia em las comunidades autónomas de Chiapas*. México: UAM/Ciesas/UAC, 2011.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA [MST]. Camponeses realizam encontro mundial sobre Agroecologia e Sementes crioulas. *MST*, São Paulo, 14 nov. 2012. Disponível em: <https://mst.org.br/2012/11/14/camponeses-realizam-encontro-mundial-sobre-agroecologia-e-sementes-crioulas/>. Acesso em: 14 maio 2021.

OLIVEIRA, J. C. *et al.* (Org.). *Vozes Vegetais – diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: UBU; IRD, 2020.

OLIVEIRA, J. F. Movimentos sociais e conhecimento. *In*: TUGNY, R. P.; GONÇALVES, G. B. B. (Org.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 159-174.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PAVELIC, N. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro*. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Salvador, BA, 2019.

PEDRO, V. V.; SANTOS, R. J. D. Povos tradicionais e indígenas no Maranhão: violência, fronteiras nacionais e margens da normatização. *Revista de Políticas Públicas*, São Luís, v. 22, p. 1388-1406, 2018.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2012a.

PIMENTEL, S. K. Cosmopolítica kaiowa e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *R@u*, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 134-150, 2012b.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, Andre R. Candomblé de caboclo em São Paulo in PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 120-145.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAMOSE, M. B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.

SABERES TRADICIONAIS UFMG. *Escolas da Terra*, Aula online 08, em 16 mar. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l6Gg6B5jl4Q>. Acesso em: 19 maio 2021.

SACRAMENTO, E. C. *Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA*. 2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

SANTOS, M. B. (Mam'etu Kafurengá). *Pedagogia do Terreiro – experiências da primeira escola de religião e cultura de matriz africana do Sul da Bahia: Escola Caxuté*. Salvador: Kalango, 2019.

SANTOS, M. R. Agroecologia e a luta pela terra. In: OLIVEIRA, J. C. et al. (Org.). *Vozes vegetais – diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu; IRD, 2020. p. 97-106.

SANTOS, R. J. D. *“As revoadas” ao território comum: teia de povos e comunidades tradicionais do Maranhão*. 2019. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2019.

SANTOS, S. B. *História do assentamento Terra Vista*. 2016. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, BA, 2016.

SANTOS, S. N. A. *Conquista e resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2011.

SOUZA, J. M. A. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

SOUZA, J. M. A.; CARVALHO, M. R. Pataxó Hã-Hã-Hãe. *Povos indígenas no Brasil*, São Paulo, 2005. Disponível em: [pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pataxó Hã-Hã-Hãe](http://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pataxó Hã-Hã-Hãe). Acesso em: 20 maio 2021.

SOUZA, M. L. *Territórios e ambientes – uma introdução à ecologia política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

SOUZA, R. *Terra, raça e classe: a classe trabalhadora é negra. MST*, São Paulo, 2017. Disponível em <https://mst.org.br/2017/11/27/terra-raca-e-classe-a-classe-trabalhadora-e-negra/>. Acesso em: 14 maio 2021.

STARHAWK. Magia, visão e ação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 52-65, 2018.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-64, 2018.

TEIA DOS POVOS. *Carta da VI Jornada de Agroecologia da Bahia*. Utinga, 2019. Disponível em: <http://teiadospovos.org/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

TEIA DOS POVOS. *Carta da I Jornada de Agroecologia da Bahia*. Arataca, dez. 2012. Disponível em: <https://teiadospovos.org/carta-da-i-jornada-de-agroecologia/>. Acesso em: 30 ago 2021.

TEIA dos povos e comunidades tradicionais do Maranhão. *Carta do XII Encontro*. Território de Água Riquinha, Paulino Neves, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/09/teia-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-do-maranhao-denuncia-violacoes-aos-corpos-territorios-em-seu-12o-encontro/>. Acesso em: 14 maio 2021.

TEIXEIRA, C. A.; SANTOS, S. O.; OLIVEIRA, J. F.; BRITO, S. S. As Jornadas de Agroecologia da Bahia como importante instrumento no avanço do debate e prática da agroecologia

no estado. *Cadernos de Agroecologia*, Recife, v. 13, n. 1, p. 1-5, 2018. [Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF].

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” na Antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-71, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, 1996.

WEZEL, A.; SOLDAT, V. A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology. *International Journal of Agricultural Sustainability*, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 3-18, 2009.

### **Sobre o autor:**

**Spensy Kmitta Pimentel:** Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Graduado em Jornalismo pela USP. Professor na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e líder do grupo de pesquisa e ação Comunidades e(m) Autonomia. **E-mail:** spensy@ufsb.edu.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-7256-9384>

Recebido em 5 de junho de 2021

Aprovado para publicação em 3 de setembro de 2021



# Governos autônomos na Amazônia norte-ocidental peruana: reflexões a partir dos cinco anos do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW)<sup>1</sup>

*Autonomous governments in Peru's northwestern Amazon: reflections from five years of the Autonomous Territorial Government of the Wampís Nation (GTANW)*

Leandro Bonecini de Almeida<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.797>

**Resumo:** As nações originárias na Amazônia lutam para garantir as condições de reprodução da vida, das necessidades materiais às cosmologias ancestrais, subjetiva e sensivelmente corporificadas. As famílias e lideranças da Nação Wampís organizam o Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW) em resistência à expansão da dominação de agentes econômicos e políticos de diferentes escalas. A construção de experiências sociais como a autonomia wampís nos demonstra seu potencial em estabelecer limites para a destruição da vida nas florestas amazônicas. Se projetam para além de seu território integral sob uma perspectiva global, interessados nas questões da humanidade, animados pela herança ancestral da visão do *Tarimat Pujut* (vida plena ou bem viver). Este artigo apresenta o contexto histórico dos conflitos e resistências da Nação Wampís na Amazônia peruana para defesa e realização de sua autonomia territorial, das práticas cotidianas à organização política formal.

**Palavras-chave:** Amazônia; Nação Wampís; autonomia; governo autônomo; extrativismo.

**Abstract:** Original nations in the Amazon struggle to guarantee the conditions for the reproduction of life, from material needs to subjectively and sensitively

---

<sup>1</sup> O presente artigo é parte da tese “A reconstrução da autonomia territorial das nações originárias ao noroeste da Amazônia peruana: o Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís” e resultado da pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), possível pelo financiamento das instituições públicas de fomento: Programa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); e Bolsa de Doutorado Sanduíche (no exterior) da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

<sup>2</sup> Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil.

embodied ancestral cosmologies. The families of the Wampís Nation organize their Wampís Autonomous Territorial Government (GTANW) in resistance to the expanding domination of economic and political agents of different scales. The construction of social alternatives such as Wampís autonomy demonstrates their potential to establish limits to the destruction of life in the Amazon forests, from where they project themselves beyond their integral territory from a global perspective, animated by the ancestral heritage of the Tarimat Pujut (full life or good living) vision. This article presents the historical context of the Wampís Nation’s conflicts in the Peruvian Amazon for the defense and realization of their territorial autonomy, from everyday practices to formal political organization.

**Keywords:** Amazon; Wampís Nation; autonomy; autonomous government; extractivism.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo é síntese parcial dos trabalhos de pesquisa, ensino, extensão e assessoria realizados entre 2019 e 2020 no território do povo ou nação Wampís, que em 2015 fez pública sua decisão de formar o Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW). Este é o primeiro autogoverno declarado na Amazônia peruana, fenômeno resultado de longos e variados processos, seja da história da Nação Wampís segundo sua rica literatura oral, da historiografia oficial da República e dos variados conflitos que compõem a relação entre as dezenas de povos indígenas no Peru e além das suas fronteiras. A contribuição original deste trabalho está em analisar algumas das ações de exercício da autonomia da Nação Wampís por meio do seu governo autônomo a partir da sua fundação em 2015.

Primeiramente veremos uma síntese histórica dada a anterioridade da existência da Nação Wampís frente a instituição social Estado e como se transformou tal relação. A seção seguinte destaca o período entre 1990 e 2015, quando as ações coletivas wampís elaboram os princípios de território integral e governo autônomo, enquanto são assediados por diversas frentes de colonização, como a Guerra do Cenepa, o Fujimorismo e as ofensivas neoliberais e extrativistas dos governos seguintes que levaram aos trágicos eventos conhecidos como “Baguazo” em 2009. Posteriormente serão abordados os atos do GTANW, como exercícios de realização da autonomia territorial da Nação Wampís, entre 2015 e meados de 2021.

Os desafios e potências da autonomia das nações originárias na América Latina – entre elas a Nação Wampís – nos indicam um complexo cenário de



aprendizados e horizontes de futuro, que demandam das ciências sociais reflexão, compromisso e responsabilidade. Tais ensinamentos são próprios dos sistemas de conhecimentos milenares que coexistem com as florestas, as águas, desertos, cordilheiras, terras e territórios de desenvolvimentos radicalmente diversos aos da hegemonia do capitalismo em sua pulsão expansiva e colonial. As demandas profundas, e portanto radicais, das autonomias indígenas apontam para a necessária transformação dos Estados nacionais e suas instituições ao ponto de sua extinção, refundação, ou a transformação do Estado e do Pacto Social. Porém, existe tal pacto?

A população atual do território integral da Nação Wampís é de aproximadamente 17.000 habitantes – desconsideradas as pessoas wampís vivendo em outras regiões do país<sup>3</sup> – segundo os dados obtidos pelo autor junto ao GTANW em um censo autônomo<sup>4</sup> experimental realizado entre janeiro e fevereiro de 2020 em comunidades no Rio Kanús (NONINGO, 2021a, p. 43). Esta pesquisa intercultural identificou uma diferença de 30% na população das comunidades visitadas em relação aos dados publicados pelo “Instituto Nacional de Estadística e Información” no Censo de 2017 (INEI, 2018). A partir desta fonte se realizou uma projeção aproximada para as 85 comunidades wampís, 22 das quais são tituladas pelo estado peruano. A Nação Wampís está localizada em duas “regiones” ou estados do Peru, Amazonas e Loreto: no primeiro a leste dos Andes, na Província Condorcanqui, Distrito Rio Santiago, Bacia do Kanús; no segundo, província de Datem Maraón, distrito Morona, na bacia do Rio Kankaim. Entre ambos rios está a cordilheira andina-amazônica Kampankias Murari, coluna cosmológica e territorial da Nação Wampís. A extensão territorial ocupada é de 1.327.770 hectares, dos quais apenas 400 mil estão titulados, aproximadamente 33% do território integral (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 572), o restante é de ocupação tradicional. Está região é reconhecida pela sua grande biodiversidade (PITMAN et al., 2012), seu valor para a humanidade e os equilíbrios ecológicos: a floresta é para os Wampís

<sup>3</sup> Segundo o GTANW (2021) há um número conhecido de wampís que habitam fora do território integral, por razões de trabalho e estudo, especialmente nas seguintes cidades: Lima (22) Piura (5), Trujillo (38), Jaén (18), Chiclayo (28) e Chachapoyas (14).

<sup>4</sup> Estes dados serão publicados em breve, para demonstrar as discrepâncias do censo oficial, e debater sobre seus efeitos para as nações originárias e as questões referentes a soberania de dados. O Censo 2017 do Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2018) informa uma população de 10.677 habitantes, registrados em 67 comunidades.

“la base de nuestra cultura, de nuestra sabiduría y de la construcción de nuestro propio sistema de vida” (NONINGO, 2021a, p. 44). Como afirmou um jovem wampís, durante a XII Assembleia Geral da Nação Wampís, em novembro de 2019:

*Me siento orgulloso de ser Wampís, no porque lo que algún extraño puede haber dicho. Es decir, el espíritu combatiente a los 7 mil años de nuestra nación frente a los ojos de la globalización, durante tantos siglos va por la vía de la libertad. Nuestra lucha es contra los problemas reales, no imaginarios. Luchamos contra la pobreza y por falta de dignidad humana. [...] Un espacio para plantar semillas y recoger resultados, a formar el valor, los derechos y ideales Wampís. La codicia de las potencias mundiales se queda con lo perecedero, con lo que pasa, con lo que desaparece, con el instante. Y en medio de eso el Pueblo Wampís busca lo que no pasa, lo que perdura, lo que no cambia. Es categorizar, como si fuéramos científicos incorporando nuestra experiencia en la filosofía, el que sostiene el ánimo del pensamiento, sostiene lo más pesado. El Cerro de Kampankis y el Cerro de Tuntanain es la piel nuestra, la responsabilidad, el primer y mejor aliado de la Nación Wampís. Preveo un gran futuro, en que la nueva generación unirá su capacidad y nuestra fuerza moral, su riqueza nuestra prudencia, su potencia nuestra determinación. Que la Nación Wampís imponga por el mundo el respeto, no solo por su moral, sino por su civilización. (J. C. Chumpik, em 12/11/2019, registro do autor).*

A liberdade da Nação Wampís e o exercício da sua autonomia se manifesta na fundação do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW) em 29 de novembro de 2015, que constantemente reúne em assembleias as autoridades comunitárias, políticas e espirituais, “comuneros”, jovens, e sábios *waimakus*. Nestes encontros além da apresentação, discussão e reflexão sobre temas gerais, são também momentos de denúncia, de poesia e reflexão, se compartilha comida e bebida, se faz festa e dança.

## **2 SÍNTESE HISTÓRICA DA MODERNIDADE DA NAÇÃO WAMPÍS**

A história da Nação Wampís, assim como outros povos que habitam os territórios amazônicos invadidos, racializados e colonizados por sociedades de Europa e Ocidente, foi e segue sendo invisibilizada pelas narrativas hegemônicas das nações que tem em seu devir a determinação do Estado e o capitalismo. Portanto, é preciso fazer este reconto do processo histórico e da memória coletiva do povo wampís (PÉREZ; DELGADO, 2019), fundamental para a compreensão da

sua experiência humana e social. Esta invisibilização compõem as relações entre culturas e suas práticas de poder, desequilíbrios mutáveis de forças a serem melhor compreendidos na história pluricultural do tempo presente.

Segundo Noningo e Barclay (2021, p. 573) os Wampís resistiram a conquista do reino mochica da costa norte em 600 d.C e posteriormente aos assédios do império Inca em finais do século XV (REGAN, 2010), resistiram sistematicamente a colonização espanhola, usando lanças (*nanki*), escudos (*tantar*) entre outras táticas de guerra<sup>5</sup>. Nesses conflitos intermitentes era e segue sendo comum a aliança Wampís com as nações Awajún, Shuar e Achuar, povos que conformam a família linguística e cultural Jívaro<sup>6</sup>.

Em 1564 Alonso de Alvarado funda a primeira vila ou cidade espanhola em território Wampís, chamada “Santiago de la Montaña”, que no século XVI havia se tornado sede das operações políticas da repressão espanhola, atualmente território da Comunidade de San Juan, no Baixo Kanús. Foi o Pamuk ou “Abuelo” Kirup (PÉREZ; DELGADO, 2019; NONINGO, 2020) quem comandou o ataque a esta localidade, no ano de 1599, culminando na morte do seu governador. Este evento ficou conhecido como Levantamento Jívaro, o que levou a destruição e esvaziamento das sedes coloniais da região. Esta fase é conhecida como das confederações militares interétnicas (PÉREZ; DELGADO, 2019), que realizaram ataques simultâneos, coordenados e esporádicos, impedindo a sedimentação dos colonizadores em uma “fronteira de guerra” (GARRA; RIOL GALA, 2014) mantida até os séculos XVIII e XIX.

Durante a colônia a região correspondeu ao Governo de Bracamoros, fundada pelo interesse espanhol na exploração aurífera. As terras eram designadas

---

<sup>5</sup> Segundo conta uma liderança Wampís uma destas técnicas de guerra era a pintura completa do corpo do guerreiro com a tinta negra extraída da planta *Suwa* (“huito” ou jenipapo): nome feminino Wampís, irmã de Ipák (“achiote” ou Urucum) na mitologia Wampís.

<sup>6</sup> Existe uma discordância sinalizada pelos Shuar, no Equador, sobre a denominação “Jívaro”, por sua conotação e origem colonial e racista. Os primeiros registros coloniais no século XVI utilizam os nomes “Giuarra”, “Xíbaro” como castelhanização da palavra “Shuar” ou shuara, que significa “pessoa”. Mais recentemente, a partir na colonização na década de 1960, o Estado e missionários cristãos passam a referi-se aos “Huambisas”, derivação do etnônimo “Wampís”. Por isso se propõe usar para o conjunto de nações a designação “Aénts Chicham” (DESHOULLIÈRE; UTITIAJ PAATI, 2019). O GTANW não se posicionou publicamente sobre este tema (BARCLAY, 2020, p. 268).

a autoridades imperiais responsáveis pelas “encomiendas” de exploração de trabalho indígena para extração de recursos. No século XVII, após a expulsão do jesuítas do Peru pela Coroa Espanhola em 1768, diminui a influência das missões e assentamentos coloniais sobre a região entre o Cenapa, Marañón e Corrientes. A bacia do Santiago tinha se tornado mais segura para refugiar-se (SURRELLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017).

Segundo Pérez e Delgado (2019) o *Pamuk* era o homem que obteve a visão para sua realização, que ao cumprir-se se lhe confere poder espiritual, físico, da palavra (*chicham*) e a capacidade liderar as ações de guerra. Porém tal poder não é permanente e deve ser adquirido novamente. Como ressalta o Pamuk Wrays Pérez, as alianças e estratégias de luta, defesa e resistência wampís em seu território se deram entre os *shuar* (iguais), com os *apach* (outros), assim como com as entidades míticas e oníricas da cosmologia wampís, com temor, por sofrimento e emoções que transcendem e transitam entre mundos. Este trânsito da consciência é experimentado na escala sensível do corpo pela rígida dieta e purgação que antecede o consumo de plantas sagradas que dão força, visão e poder, da interpretação de imagens e mensagens oníricas, que figuram em narrativas socializadas no âmbito da família ampliada, formando cadeias de potência e devir.

A República fundada em 28 de julho de 1821 não resolveu as graves consequências dos mais de trezentos anos de colonização. Desde 1810 se identifica uma crise institucional do império espanhol e em 1812 é promulgada a Constituição de Cádiz, que impõe reformas administrativas e políticas, o que afetou os governos coloniais da América. Segundo (SEMINARIO, 2015) neste contexto se instauram uma sequência de batalhas e guerras no Peru, causando a diminuição da extração de prata e escassez de mercúrio, sobretudo a guerra da Independência até 1826 e contra a Gran Colombia (1828-1829). A fundação do Equador fez crescer a disputa por terras na fronteira com o Peru, o que ocorreria em diferentes confrontos bélicos: 1857; 1941; 1981; e 1995.

O auge das borrachas (“gomas”) acontece entre 1880 e 1914, entre golpes de estado e guerras com países vizinhos, houve uma corrida e migração para extração da “shiringa” (*havea brasiliensis*). Segundo Pérez e Delgado (2019) é a partir da década de 1930 que novos agentes invasores e comerciantes entram no território wampís para explorar a extração de couros e peles de animais silvestres. Em início

do século XX são vários os registros de ataques furtivos ao “caucheros” (seringalistas) nos rios Marañón, Kanus e Kankaim. Segundo Pérez e Delgado (2019) em 1925 se estabelece um grupo de missionários da Igreja Nazarena, e em 1947 do Instituto Linguístico de Verão (ILV), ambos dedicados a educação, alfabetização e a tradução da Bíblia para os idiomas Awajún e Wampís com apoio do Estado peruano durante a ditadura do general Manuel Arturo Odría (1948-1956). Os jesuítas, expulsos no século XVII, voltaram a se estabelecer a partir de 1949. Entre 1940 e 1960 se deu a intensificação da exploração da borracha (“caucho” ou *shiringa*), da caça de animais para venda de peles e carne, afetando a soberania e segurança alimentar das famílias wampís.

A disputa territorial entre o Peru e o Equador foi retomada em 1941 quando tropas equatorianas teriam atacado comunidades jívaras nas proximidades do Alto Santiago, supostamente para conter investidas do exército peruano, causando um grande número de mortes. O governo equatoriano mantinha a intenção de chegar aos rios Marañón e Amazonas, sendo acusado pelo Peru de estabelecer bases clandestinas e assim violar seu território e o “status quo”. Finda a guerra, em janeiro de 1942 foi assinado o “Procolo de Paz, Amistad y Limites de Rio de Janeiro”, favorável as reivindicações peruanas.

Os conflitos estado-nacionais entre Peru e Equador levaram a militarização da fronteira, o que atraiu a migração de colonos de Cajamarca e Piura. A relação entre militares e colonos com os wampís foi trágica, pois causaram inúmeras violações e abusos, especialmente lembrados aqueles perpetrados contra mulheres e crianças. Esta situação levou a que diferentes líderes wampís, como Sharian e Tsamarain, organizassem ataques aos militares. Os diálogos feitos pelo autor em território wampís demonstram incertezas sobre datas e detalhes, porém Pérez e Delgado (2019) afirmam ter sido em 1943 o ano em que Sharian fora capturado e fuzilado em uma cova cavada no “Batallón de Infatería de Selva” (BIS) n. 25, Guarnição de “Teniente Pinglo”, no encontro dos rios Santiago e Marañón.

Porém, interrompidos por ora os enfrentamentos bélicos, outros de ordem ideológica seguiriam, pela autorização dada em 1945 pelo Ministério da Educação, para que o Instituto Linguístico de Verão (ILV) ou “Summer institute of Linguistics” (SIL) - fundado em 1934, com sede em Dalas, Texas – desse início aos seus trabalhos de investigação linguística, tradução da

bíblia, e atividades de formação de professores e lideranças bilíngues. Neste ponto, discordo de Romio (2014) – quando atribui a esta ação a virtude da “lengua y cultura peruana” – seja pela dimensão estrangeira da agência evangelizadora ou pelo colonialismo interno a que está associado ou “sino también para manejar la producción y la exportación de bienes de consumo, el comercio de madera, cacao y pieles, así como el aprendizaje de un lenguaje de comunicación y de estructuración política nuevo” (ROMIO, 2014, p. 5).

A partir de meados do século XX as estratégias de colonização da Amazônia mudaram com a expansão das vias terrestres até Santa Maria de Nieva em territórios Awajún, maiores fluxos comerciais e migratórios, a concentração das famílias nas primeiras comunidades às margens dos rios e nelas instaladas as primeiras escolas financiadas pelo Estado, impondo práticas educacionais e conhecimentos, assim como programas e projetos governamentais que tiveram consequências negativas na sociedade wampís. A exploração de minerais e combustíveis fósseis e o seu transporte por meio do Oleoduto Norperuano foi acompanhada das políticas de “fronteiras vivas” para controlar os territórios fronteiriços, por meios de projetos de colonização e criação de povoados em regiões tomadas como “vazios”, prática recorrente em outros países, como é o caso do Brasil.

Entre las décadas de 1960 y 1970, principalmente durante el gobierno del general Velasco Alvarado, ingresó una nueva oleada de colonos debido a la exploración de petróleo en la zona de Putuim y Piuntza, en el río Santiago. Una vez terminada la construcción del oleoducto norperuano, muchos de los obreros se quedaron en la zona como agricultores o comerciantes. (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 126).

Durante o primeiro governo do presidente Fernando Belaúnde Terry (1963-1968) ocorreu o início da construção de um aeroporto que invadiu o território ancestral wampís contíguo a comunidade Puerto Galilea. Nesta época os colonos buscaram formalizar a Cooperativa Inca Pachucotec, sob liderança de César López Jiménez (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 127). Com a outorga da Lei das Comunidades Nativas e de Desenvolvimento Agrário da Selva e Franja de Selva, de 1974<sup>7</sup>, ocorre a demarcação e titulação de “comunidades nativas” e “reservas comunais”, que

<sup>7</sup> Esta lei foi alterada em 1978, passando a reconhecer as florestas como patrimônios do Estado, o que segundo Gómez (2019) e Regan (2010) proíbe a titulação dos espaços de floresta como parte das comunidades reconhecidas pelo Estado.

ordenam relativamente a ocupação de colonos e empresas (GARRA; RIOL GALA, 2014), mediante “projetos de assentamento rural”:

Artículo 3º.-Se entiende por asentamiento rural el establecimiento organizado de personas dedicadas al aprovechamiento integral e integrado de los recursos naturales renovables, mediante sistemas de producción que maximicen la rentabilidad social, económica y ecológica y aseguren un adecuado acondicionamiento del territorio. Los proyectos de asentamiento rural se ejecutarán de acuerdo a Planes Regionales de Desarrollo. (REPÚBLICA DO PERU, 1978).

A primeira organização indígena wampís e awajun o “Consejo Aguaruna y Huambisa” (CAH), é fundada em 1977<sup>8</sup>, e segundo Garra e Riol Gala (2014) se organizou em forma de federação constituída pelos representantes das comunidades das principais bacias. Seus objetivos principais eram quatro (PÉREZ; DELGADO, 2019): a formulação de políticas de conscientização sobre os direitos territoriais inerentes a titulação e ampliação dos territórios comunais; a defesa ativa do meio ambiente e dos recursos naturais; a defesa dos direitos próprios ou consuetudinários; e finalmente, garantir a realização e participação nas políticas de educação intercultural bilíngue e saúde intercultural. Durante os primeiros anos de atuação do CAH, sua estratégia foi titular “comunidades nativas” e desde então foram reconhecidas e titulados 448.238 hectares, sem incluir as hinterlândias e montanhas. Esta forma de titulação deixou interstícios, supostos vazios entre o “arquipélago” de comunidades, o que representou uma vulnerabilidade explorada por colonos migrantes que tentavam se estabelecer abrindo áreas para cultivo de arroz e criação de animais com o fim de tomar posse da terra trabalhada. Argumento para a fundamentar a expropriação (i)legítima reconhecida por autoridades agrárias e juízes, o que conhecemos como grilagem de terras.

A fundação do CAH em 1977 é um momento importante da paz entre os povos Awajun e Wampís e de apropriação, seja do idioma e da linguagem colonial, da inserção na política institucional, dos aparatos jurídicos e organizacionais

---

<sup>8</sup> Mais exatamente em 25 de maio de 1977 (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 128), sendo seu registro público inscrito na cidade de Chachapoyas, capital do departamento Amazonas. Os Wampís se retirariam do CAH na década de 1990 (BARCLAY, 2020). Para Garra e Riol Gala (2014) este processo de fragmentação ocorre desde finais da década de 1980, gerando organizações locais, por uma “necessidade” de autonomia dos grupos locais, segundo suas alianças distribuídas nas bacias, rios, quebradas e comunidades.

*apach*. Puderam se posicionar frente a migração de agricultores da costa e dos andes vindos sobretudo de Cajamarca e San Martín, e também a interesses transnacionais. Romio (2014) conclui que as transformações geradas no contexto das organizações indígenas mudaram as condições de atenção às práticas espirituais, cosmopolíticas, dos direitos e práticas de justiça consuetudinária para obter reconhecimento e legitimidade de liderança. Portanto, desde então, se manifesta um paralelismo diante das inspirações políticas, da profissionalização, alfabetização e práticas diárias de negociação com a sociedade mestiça peruana. Tal tipificação das transformações das relações sociais afirma haver diminuído relativamente o fortalecimento espiritual como condição para o exercício das lideranças legítimas, o que alteraria a natureza do surgimento de líderes guerreiros, em vias de maior estabilidade, institucional e dos conflitos de fronteira.

No ano de 1984 colonos andinos ou “serranos” se estabeleceram na localidade Achu, na quebrada Yutupis, invadindo o território wampís. Contudo, a organização wampis e awajun do Baixo Santiago conseguiu que se retirassem pacificamente: “sin embargo, por denuncias y acusaciones, dos líderes fueron encarcelados: Juan Nuningo Puwai y Jose Yacum Tuits. Luego de poco más de una semana, ambos fueron liberados” (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 128)

Segundo o especialista Awajún em cartografia amazônica, Ermeto Tuesta Cerrón (2021), foram três estratégias de para formação de territórios indígenas a partir de 1974. A primeira estratégia de formalização de territórios foi a agrupação e titulação de comunidades nativas. A segunda estratégia é associar as comunidades nativas a áreas naturais protegidas e de conservação. A terceira estratégia se trata da iniciativa de autodemarcação e zonificação autônomas de territórios integrais, em oposição aos espaços superficiais e poligonais titulados como comunidades nativas, proposta realizada a partir da mobilização de “Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo” (CORPI-SL) na década de 1990.

### **3 OS ANTECEDENTES DA FUNDAÇÃO DO GTANW: 1990-2015**

Como resultado da fragmentação da aliança awajún e wampís, em 1992 foi criada a subsede do CAH (GÓMEZ, 2019; PÉREZ; DELGADO, 2019) na comunidade Chapiza. Surge também a “Federación de Comunidades Nativas del Río Santiago” (Feconarsa), que em 1994, se tornaria a Federação de Comunidades Huambisa do



Rio Santiago (Fecohrsa), organização transformada em sede do governo de bacia do GTANW quando da sua fundação.

O advogado e educador awajún, Gil Inoach Shawit, lembra como os problemas antes resolvidos segundo os meios próprios das culturas amazônicas passaram a ser judicializados por intermediação dos colonizadores que intervinham “más por clientelismo que por carisma, de tal suerte que la autonomía jurisdiccional tradicional perdía su valor resolutivo” (INOACH SHAWIT, 2021, p. 63). Por exemplo, em 1997 a comunidade de Villa Gonzalo se posiciona por retomar as terras ocupadas pela Cooperativa Inca Pachacutec, o que levou ao enfrentamento com colonos assentados no território wampís. Como consequência três dirigentes wampís foram processados e encarcerados (PÉREZ; DELGADO, 2019).

O golpe de Estado do Fujimorismo em 1992 substituiu as autonomias dos governos regionais (estaduais) por secretarias e autoridades definidas por “confiança” do governo central, instalando-se as secretarias regionais. Os princípios de inalienabilidade e não embargabilidade dos direitos territoriais das comunidades nativas foram anulados, restando apenas o dispositivo da imprescritibilidade (BARCLAY, 2020; TUESTA, 2021), o que representou uma ameaça: “El ritmo de titulación de comunidades nativas empezó a disminuir desde el año 1994 bajando a su mínima expresión en el año 1995 con sólo 2 comunidades tituladas en toda la provincia de Alto Amazonas.” (INOACH SHAWIT, 2021, p. 180).

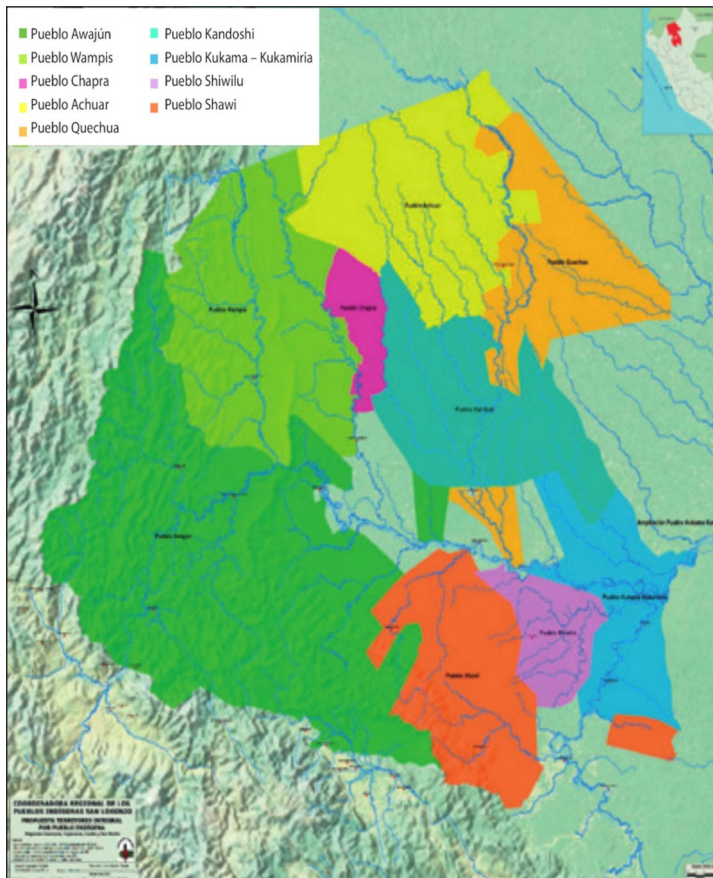
Na década de 1990 o Estado peruano, em uma radical posição neoliberal, é mobilizado no sentido de desmontar o regime de terras comunais, capitalizar as terras e territórios amazônicos, por meio da tentativa de expropriação das áreas não tituladas, supondo seu abandono ou ausência de ocupação, e portanto, estas estariam ao dispor de um mercado de terras ou zonas de concessão para atividades extrativas.

El proceso iniciado con la llamada “Guerra del Cenepa” (enero-marzo 1995) entre Ecuador y Perú, que concluyó con un Acuerdo de Paz Definitivo, firmado por ambos países en octubre de 1998, vino a modificar el paradigma geopolítico peruano con relación a la frontera norte, lo que incidió en la naturaleza del relacionamiento entre el Estado peruano y los pueblos Wampís y Awajún. (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 576).

A CORPI-SL, a partir de 1995, articula as reivindicações sobre os territórios ancestrais na medida em que se fortalecem as assembleias dos nove povos que reúne. Em janeiro de 1996 os povos awajun, wampis, achuar, shawi, chapra,

candozi, kukama-kukamiria, shiwilu e quechua do Rio Pastaza decidem recuperar e defender seus territórios ancestrais através da autodemarcação (PÉREZ; DELGADO, 2019) de cada uma das nações originárias (Figura 1), da definição dos limites e fronteiras territoriais entre estas e “sentar las bases para un ordenamiento territorial para la gestión de los recursos desde la visión indígena de cada pueblo” (TUESTA, 2021, p. 65).

Figura 1 – Territórios integrais autodemarcados das nações originárias da Amazônia norte-ocidental



Fonte: Tuesta (2021, p. 67).

Após a Guerra do Cenepa, que se deu entre janeiro e março de 1995, os acordos de paz incluíam a constituição de um parque nacional nos territórios

ancestrais da Cordilheira do Condor (*Wichinkat ou Winchinkin Mura*, em Wampís), uma das áreas de maior biodiversidade do planeta (PITMAN *et al.*, 2012). A assinatura dos acordos de Paz entre o Peru e Equador, ratificado em 1998, teve como consequência a elaboração dos Planos Binacionais, com uma série de projetos de integração, entre eles uma estrada- “Eje Vial 5”- paralela ao Rio Kanús sobre território wampís. Outro exemplo, é o da Zona de Reserva Santiago Comaina (ZRSC), criada em 21 de janeiro de 1999 (Decreto Supremo nº 005-99-AG e D.S. nº 029-2000-AG), que se sobrepõe ao “Cerro Kampankis”, objeto de contínua disputa<sup>9</sup>.

Acerca da (re)categorização enquanto “área natural protegida” o GTANW reitera a solicitação de anulação destes decretos. Gómez (2019, p. 197) se equivoca quando diz que a ZRSC foi “concesionada em 2004 em porcentajes a la Minera Afrodita S.A.C”. Na verdade se refere a outra área, o Parque Nacional Ichigkat Muja – Cordillera del Cóndor, a noroeste do território wampís. Em 2007 a área consensualizada foi reduzida arbitrariamente após quatro anos de negociações, de 152.873,76 mil hectares para 88.477 mil hectares, sem prévia consulta aos povos awajún e wampís (BARCLAY; GARCÍA HIERRO; PALOMINO, 2009), e continua sendo disputada<sup>10</sup>.

O Estado, no ano de 2006, aprovou o Lote Petrolero 116, sobrepondo a Cordilheira de Tuntanain, território ancestral compartilhado pelos Awajun e Wampís, já atingidos pela passagem do Oleoduto Norperuano. Também o Lote Petrolero 64, fora concessionado sem consulta e/ou consentimento, causando conflitos irreconciliáveis.

La concesión del lote petrolero 64 en 1995 a Atlantic Richfield Perú Inc. (ARCO) no pasó por un proceso de Consulta Previa por parte del Estado a pesar de la vigencia del convenio 169-OIT y de la constante insistencia de los pueblos achuar y wampis (Chirif y Barclay, 2019, pp.15-17). Asimismo, el lote 116, concesionado en 2006 a Hocol Peru SAC tampoco ha pasado por un proceso de consulta con estos pueblos. (GÓMEZ, 2019, p. 201).

<sup>9</sup> Ver “La Nación Wampis rechaza la pretensión de SERNANP de expropiarle Kampankias” (GTANW), disponível em: <https://nacionwampis.com/la-nacion-wampis-rechaza-la-pretension-de-sernanp-de-expropiarle-kampankias/>

<sup>10</sup> Ver: “Pueblo Awajún resiste a nuevo embate de minera Afrodita” (SERVINDI), disponível em: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/13/02/2020/pueblo-awajun-resiste-nueva-amenaza-de-minera-afrodita>.

Finalmente, dada a condição de “comunidades nativas” tituladas, os setores não titulados entre as comunidades foram convertidas em “zona reservada por categorizar”, incluindo a Cordilheira Kampankias Mura, considerada coluna ou coração do território Wampís, o que representou uma ameaça real a integridade do território e grave insegurança jurídica. Este conjunto de ações ostensivas, de ataques políticos e legislativos foi tomado por muitos Wampís como uma tentativa do Estado de colonizá-los ou mesmo destruí-los (BARCLAY; SANTOS-GRANERO, 2010; NONINGO; BARCLAY, 2021). Um artifício de legalização do arbítrio da expropriação, próprio da ilegalidade normalizada pelo Estado, se dá justamente na sobreposição de regimes de direitos sobre a terra, segundo Barclay e Noningo S. (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 578) “servidumbres superficiales, áreas protegidas, bosques de producción, concesiones mineras y petroleras”, ou concessões florestais.

Segundo Pérez e Delgado (2019) a relação com o Estado foi majoritariamente de “baixa intensidade” até os eventos do “Baguazo” em 2009, mesmo após os combates na fronteira, o Falso Paquisha (1981) e Cenepa (1995). Em maio de 2008, durante o governo de Alan García Pérez (2006-2011), foram emitidos dezenas de decretos legislativos para atender as exigências para a ratificação do Tratado de Livre Comércio (TLC) com Estados Unidos (GÓMEZ, 2019). Destacam-se os decretos que reduziram a 50% mais um o quórum para que as comunidades nativas e camponesas dos Andes e Amazônia pudessem alterar os regimes de uso das terras comunais. No dia 5 de junho de 2009, uma mobilização interétnica se dirigiu a Santa Maria de Nieva e Bagua, a fim de exigir a retirada dos decretos. Parte importante dos convocados, dos povos awajún e wampís, se deslocou para tomar as instalações do posto de bombeamento do Oleoduto Norperuano, a “Estación 6” – Ver Figura 4 – enquanto outro contingente ocupou a estrada Fernando Belaúnde Terry na altura da “Curva del Diablo” onde foram atacados por forças policiais armadas. O saldo foi de 33 pessoas mortas e aproximadamente 200 feridos. No dia 19 de junho o Congresso revogou os decretos legislativos e a greve indígena terminou após três meses de mobilizações. Longe de representar uma vitória, este evento traumático impôs a necessidade de redefinição da relação com o Estado, porém não pode ser tomado como causa da consequente fundação do GTANW.

É por esta série de atropelos e abusos aos direitos coletivos – apesar da Lei de Consulta Prévia de 2011, dos tratados e legislações nacionais e internacionais que respaldam a autodeterminação dos povos indígenas- que os wampís, por meio

do GTANW, decidiram não aderir a consultas e titulações. Outras organizações<sup>11</sup>, resultado das alianças interétnicas, criadas após o “Baguazo” foram o “Consejo Especial Permanente de los Pueblos Indígenas Awajun y Wampís (CEPAW), que tinha entre seus objetivos a mútua defesa dos seus direitos e das lideranças processadas, e a “Organización de Pueblos Indígenas Wampis y Awajún del Kanus” (OPIWAK), que segundo Gómez (2019) deriva da subsede de CAH em Chapiza.

Porém, mais esta aliança interétnica não prosperou, seja pelo faccionalismo entre autoridades em suas bases de apoio comunitário e/ou pela pressão exercida e o divisionismo operado pelos agentes do Estado e o diverso espectro de agentes econômicos legais e ilegais. Assim, após retirar-se do CAH, os wampís decidem por outra estratégia, diferente das federações de bacia ou organizações regionais, reforçando a defesa da integridade do seu território enquanto nação originária.

Neste contexto a dimensão da identidade cultural se transforma em núcleo da agência política, não apenas como discurso para adesão de alianças externas, senão como forma de reconstrução das relações e sentidos de comunidade e unidade entre as famílias distribuídas pelas bacias dos rios Kanús e Kankaim. Daí emanam os sistemas de conhecimentos, princípios éticos e filosóficos para a manutenção da convivência sustentável com seu território integral, Iña Wampisti Nunke. O Estado falha em muitos sentidos, seja na elaboração das políticas públicas setoriais ou no arbítrio sobre as ações, projetos e sentidos de desenvolvimento nacional, regional e local a partir do dispositivo lógico e jurídico de poder organizador da normalização da titularidade, ou seja, da propriedade.

#### **4 AS AÇÕES E REFLEXÕES DA AUTONOMIA DO GTANW (2015-2021)**

Das várias agendas do GTANW podemos identificar algumas prioritárias. No ano de 2015 se inicia a elaboração do estatuto de governo autônomo, validado pela comunidade wampís em uma assembleia realizada entre os dias 28 e 30 de junho de 2015, em “Nueva Alegría”. Nesta reunião foram organizadas comissões

---

<sup>11</sup> “La comunidad de Soledad en el río Santiago es la sede de la organización de base la Federación de Comunidades Huambisas del río Santiago (FECOHRSA). La comunidad de Chapiza es la sede de la Organización de Pueblos Indígenas Wampis y Awajún del Kanus (OPIWAK). Nueva Alegría en el río Morona es sede de OSHDEM. La comunidad de Chapis es la sede de la Organización de Pueblos Indígenas del Sector Marañón (ORPISEM)” (PITMAN *et al.*, 2012)

responsáveis por socializar o estatuto nas comunidades da Nação Wampís por meio de diversas assembleias comunitárias. A fundação do GTANW ocorreu no dia 29 de novembro de 2015, na comunidade de Soledad, Rio Kanús. Desde então foram realizadas negociações e diálogos com os assentamentos de “mestizos”, com as bases e postos de vigilância militar. De acordo com o Estatuto do GTANW, o governo é instituído em diferentes níveis hierárquicos, e as determinações coletivas têm um papel central na tomada de decisões.

El estatuto autonómico de la Nación Wampís es un instrumento técnico político de gobierno y gobernanza socio territorial que contempla como estructura básica: el *Uun Iruntramu* (una suerte de congreso), compuesto de 96 *lirunin* o representantes de las comunidades, es el órgano supremo del GTANW, Gobierno Ejecutivo Central de Cuenca (*Takatan Chichamrin*), Gobierno de cuencas con su máxima autoridad *Matsatkamu Iruntramu* y Gobierno Comunal. Con posterioridad se ha iniciado la adecuación de los estatutos comunales para conciliarlos y armonizar con la estructura, roles y atribuciones del GTANW y sus gobiernos de cuenca. (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 579).

O estado de guerra excepcional nas sociedades jívaras é tão permanente quanto a capacidade dos grupos, famílias ou clãs, de afirmar sua autonomia umas em relação às outras. Segundo Pierre Clastres (2004, p. 184) a capacidade de manter a relação estrutural de hostilidade (dissuasão) e a capacidade de resistência efetiva às incursões dos outros (rechaçar um ataque), em suma, a capacidade guerreira de cada grupo é a condição de sua autonomia. Segundo Gómez (2019) não haveria uma sociedade contra o Estado, senão uma que, diante da imposição do Estado, aprende a produzir respostas criativas a partir da estrutura imposta, sem deixar de expressar sua própria ontologia, segundo uma “lectura política colectiva por parte de los líderes indígenas wampis que sigue construyéndose” (GÓMEZ, 2019, p. 195).

As categorias ancestrais de autoridade são alcançadas por virtudes e habilidades na guerra, através da visão e poder obtidos pelo uso de *Natem* (ayahuasca), *Mikut ou maikua* (“toé”, floripôndio, *Datura arborea* ou *suaveolens*), extrato mastigado de *Tsaan* (tabaco) que permitem o contato e comunicação com espíritos de poder: “he sings ‘soul-songs’ (anent) to the Arutam, calling on the spirit to take pity on him and to materialize” (TAYLOR, 1993, p. 660). Circulam os cantos cósmicos Anent, os compromissos e ações coletivas formando a geográfica de alianças

e redes hidro-relacionais (rios, “quebradas”, bacias e sub-bacias) e toponímicas nas cadeias de montanhas, veredas e caminhos antigos, determinantes da substancialidade das relações ampliadas de parentesco em fronteiras internas e interétnicas nas quais os limites territoriais são estabelecidos (GARRA; RIOL GALA, 2014, p. 54).

São meios de reconhecimento social da necessidade circunstancial de tal liderança incorporada de poder e visão. Os *kakaram* (guerreiros), *waimaku* (sábios e sabias) e *pamuk* são líderes políticos, este último considerado o guerreiro experiente em batalhas, acompanhado dos conselhos políticos e espirituais do *waisram*: “Efectivamente, era la asamblea de los pamuk la que decretaba cuáles de los jóvenes que se declaraban waimaku eran dignos de participar a la expedición de guerra, y por lo tanto de pasar al estatus de kakajam” (ROMIO, 2014, p. 145). Espaços, lugares, seres e divindades são considerados dimensões da realidade significadas por antroponímias éticas e topônimos ideológicos- e todos os serem que os habita, dotados de consciência e agência. *Entsa*, é o espaço aquático; *Nunka*, é o espaço na terra e do subsolo onde estão os seres vivos, seres humanos, animais e plantas; *Nayaim*, é o espaço no céu onde vive *Etsa* (Sol), as *Yaas* (estrelas), o *Nantu* (Lua, masculino): “Todos esses espaços estão vivos e dependem um do outro. Nossa nação e seu povo fazem parte deste território” (GTANW, 2015, p. 15).

A primeira portaria (“Ordenanza” n. 001-2015) do GTANW elucida sobre três dimensões constitutivas do território integral: a) a comunidade de vida que vincula espiritualmente homens e mulheres ao sagrado *Arutam*, seus ancestrais, e os seres além de humanos, *Tsunki*, *Nunkui*, *Shakai* e *Mikut*; b) os recursos ou “bondades da natureza” – em “dependencia mutua” (NONINGO, 2021a)- sustentam a reprodução da vida material, entendidos parcialmente como o solo, a flora e fauna, a água em todas suas formas e o seres que nela habitam, o espaço físico dos fenômenos da natureza; c) as memórias e conhecimentos inscritos no espaço natural-social, registros orgânicos na floresta (*ikam*) identificados em um “Mapa Histórico Cultural da Nação Wampís” e na Zonificação Autônoma interna, retomada adiante.

Una clase particular de estos espíritus son los *ajutap* o *arutam*, esencias poderosas y ancestrales cuyo contacto e incorporación confiere fuerza y bienestar a los vivos. Estos espíritus se concentran fundamentalmente en las partes altas de los cerros, y los lugares propicios para entrar en contacto



con ellos son las cascadas (tunas) que descienden de estos relieves. Cerros y montañas, por lo tanto, constituyen una doble frontera: ontológica, ya que constituyen el paso de una selva ‘domesticada’ a un universo desconocido poblado por personas y espíritus poderosos y peligrosos, e interétnica, puesto que constituyen los límites geográficos de un tipo de relación marcado por la reciprocidad, y el inicio de un ‘más allá’ donde vive un Otro humano idéntico a Nosotros. (GARRA; RIOL GALA, 2014, p. 57).

O Arutam pode ser manifestar de muitas maneiras, em animais ou seres antropomórficos (GARCÍA-RENDUELES, 1999): “macacos noturnos” (Arutam Kúji), mariposas, espíritos e demônios (*Iwanch<sup>12</sup>*), tigres (*Yawá*), do pássaro *Kuraráip*, serpentes e a sucurí (*boa* em espanhol ou *Panki* em Wampís), Cupins (*Kámau*), raios (*Chárip*) e faíscas do céu (*Payar*, que talvez se refira aos cometas ou corpos celestes), vaga-lumes (*Ikajnumanch*), terremotos e movimentos da terra (*Uu*), *Tsúnkis* (seres aquáticos antropomórficos), *Újumak* (cabeça humana com enormes presas), *Uyúsh* (bicho-preguiça ou “oso perezoso”), *Tsukanka* (tucano), entre outras, sendo as possibilidades do tamanho da floresta. Os variados estados emocionais e sociais, como sofrimento, ódio, ignorância, amor, (in)justiça se comunicam a Arutam, e tal ato de busca de poder e visão é em si um princípio ético wampís.

Nesta seção serão tratadas as simultâneas ações multiescalares do GTANW - algo pouco abordado na literatura – enquanto exercício da autonomia Wampís. Para Wrays Pérez a autonomia é composta de uma dimensão comunal, de controle do território para o bem das comunidades e fortalecimento dos vínculos socioculturais alcançados pelo consenso da Nação Wampís em debates intercomunitários que constroem um futuro comum. As ações recentes de exercício da autonomia da Nação Wampís realizadas pelo GTANW podem ser tipificadas e organizadas – na Figura 2 – em quatro grupos: I) Políticas Internas de Autonomia; II) Relações internacionais, interétnicas e plurinacionais (entre alianças e disputas); III) Relações com o Estado e agentes privados; IV) Extrativismos locais/regionais ilegais.

<sup>12</sup> Curiosamente um relato, de Juan de Velasco em 1789, atribui ao “Iwanchi” o seguinte significado: “es la otra especie de oso [urso], que sólo se ve en climas muy calientes, como el Marañón. Es más alto de cuerpo que cuantos he visto en Europa; pero mucho más delgado, todo negro sin un pelo de otro color. Abre camino por los cerrados bosques, quebrando ramas: nunca se sienta, sino acomodando antes una especie de silla de ramas u hojas; y tiene los pies tan semejantes a los del hombre, que se equivocan las huellas” (VELASCO, 1789, p. 114). É possível supor que se trate da animalização de um humano, diferente de Velasco, ou da compilação de um relato de “história natural”, que não admite demônios, seres hominídeos ou demasiado humanos.





#### 4.1 Políticas internas de autonomia

A continuidade e amadurecimento das agendas dos primeiros anos do GTANW evidenciam a preocupação pela estabilidade da transição de autoridades, que opera a nível interpessoal e nas dinâmicas de poder público de caráter social, baseado na articulação entre comunidades e bacias que compõem a Nação Wampís (GÓMEZ, 2019). Internamente se enfatiza a importância da condução adequada, justa e democrática para criação de capacidades, especialmente dirigida aos jovens que assumirão a liderança. As Políticas Internas de Autonomia são o maior desafio do GTANW para o autogoverno. Destacam-se que esta estrutura formal em construção é resultado de elaborações intelectuais, de sábias e sábios *waimakus*, portadores de poder e visão, autoridades da cosmopolítica wampís. As Assembleias Gerais ou *Uún Irúntramu*, todas as reuniões e mobilizações fazem convergir vontades sobre as ações coletivas para resolução de conflitos internos ou intercomunitárias.

As lideranças formalmente instituídas realizaram a autodemarcação territorial, primeiro no Mapa Histórico-Cultural da Nação Wampís, que contém indicações da ocupação ancestral, toponímias e elementos da relação da sociedade wampís com a floresta para fundamentação política, jurídica e antropológica da sua autonomia. Em seguida foi feita a “zonificação autônoma a partir da visão indígena<sup>13</sup>” (TUESTA, 2021, p. 68) para o ordenamento territorial da Nação Wampís (Figura 3). A importância da representação espacial dos territórios indígenas está segundo Tuesta (2021) no diagnóstico da territorialização e a formalização dos limites para a titulação de propriedade, assegurados os direitos preexistentes ao próprio Estado. Sinaliza também os limites para exploração de recursos e extrativismos, favorece a resolução de conflitos internos, reafirma o direito consuetudinário a livre determinação, além de permitir um planejamento de projetos e ações.

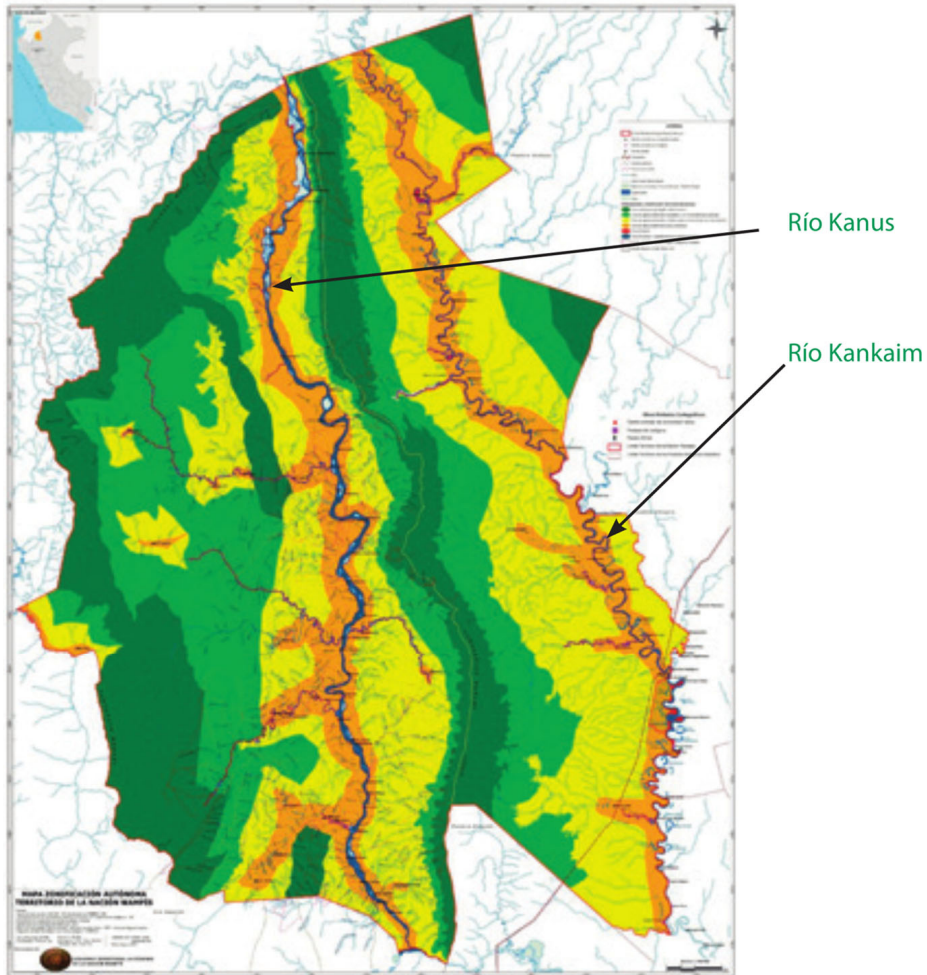
Entre 16 e 19 de março de 2016 acontece a “II Cumbre Wampís” na comunidade de Soledad, evento no qual se instalou o primeiro parlamento dos *Irunin* da Nação Wampís. Em seguida, Gil Inoach, advogado awajun e assessor de “Peru

---

<sup>13</sup> Foram definidas seis tipos zonas: 1) zona de acesso e uso restrito; 2) zona de aproveitamento esporádico; 3) zona de aproveitamento múltiplo e de transmissão de conhecimentos; 4) zona de aproveitamento socioeconômico; 5) zonas de ribeira; 6) zona de pesca e repovoamento de espécies aquáticas.

Equidad<sup>14</sup>, foi responsável pela capacitação dos *Irunin*, dos diretores e demais autoridades eleitas e nomeadas do GTANW acerca de questões relativas a natureza e estrutura do governo autônomo wampís, suas funções e os instrumentos técnicos disponíveis (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 132).

Figura 3 – Zonificação autônoma do território integral da Nação Wampís



Fonte: Tuesta (2021, p. 72).

<sup>14</sup> Destaca-se a colaboração, desde janeiro de 2016, do GTANW com Peru Equidad, Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos. Este convênio esteve e segue destinado a assessoria técnica e administrativa do GTANW, sobretudo pela experiência adquirida desta organização nas questões judiciais do Povo Achuar frente ao Estado.

Fica evidente, como afirmam Pérez e Delgado (2019), que alguns membros da Federação de Comunidades Awajún de Santiago (FECAS) – que se opuseram a formação do GTANW – seguem antagonizando com a autonomia wampís, devido a seus interesses pela mineração aurífera e comércio de madeira. São utilizadas, quiçá mutuamente, táticas de difamação e maledicência, que levam a tensões e conflitos interétnicos. Por esta razão o GTANW, em sua “IV Cumbre de la Nación Wampís”, em novembro de 2016, organiza uma comissão dedicada a garantir a “unidade política”, identificando precocemente a difusão de difamações. Organiza também comitês comunais de controle interno e vigilância comunitária.

Foi também durante a IV Assembleia da Nação Wampís, em que se elaborou o documento orientador chamado “Pacto Sociopolítico, Acuerdos y Compromisos para la Preservación, Conservación y Protección de los Bosques y la Naturaleza”, texto fundamental do qual derivam outras elaborações teórico-políticas originais do pensamento wampís, como o “Plan de Manejo Integral de los Territorios y Bosques”, “que contiene los principios de uso y conservación y que constituye la política general e institucional del GTANW en el cual se sientan las bases filosóficas, culturales y el sistema de prácticas de cuidado” (GTANW, 2021). Está em construção atualmente o Regime Especial (Ilikam Arantusa Takatai<sup>15</sup>), com requisitos mínimos para o aproveitamento e cuidado das terras e territórios wampís, considerados como “bondades da natureza” (NONINGO, 2021b), e a interrupção de práticas destrutivas.

Outras ações internas de governo e educação se deram na elaboração do Plano Comum de Futuro resultado da participação popular de moradores e autoridades das duas bacias; a realização do I Congresso de Mulheres Wampís para discutir questões sensíveis da vida das mulheres, suas pautas específicas e gerais, para redução das violências de gênero e do machismo estrutural próprio da modernidade colonial patriarcal. Uma ação prioritária é a formação e a profissionalização de “talentos humanos” em diferentes áreas: sobre mudanças climáticas e contaminação; a fundação da Escola de Formação de Líderes Sharian<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Que pode ser traduzido, livremente e sob responsabilidade do autor, como “uso responsável/respeitável da floresta”.

<sup>16</sup> Segundo o Diretor de Política do GTANW, Juan Noningo, os objetivos da formação de jovens líderes é “fortalecer los conocimientos de los jóvenes en los asuntos de defensas legales, en cuando digamos, defensa del territorio, defensa del medio ambiente, defensa de derechos colectivos, para que los jóvenes tengan conocimiento y aprendan defender sus territorios en la generación,

e a escola de comunicadores comunitários, parte da política autônoma de comunicação, sobretudo por meio da Rádio Tuntui Wampís – 94.7 FM – e imprensa escrita comunitária (Jornal Nakumak).

O GTANW realizou oficinas de capacitação de promotores de saúde para as bacias Kanús e Kankaim, entre os dias 14, 15 e 16 de agosto de 2020, com participação de aliados shuar e achuar. Esta ação se dá após a declaração do território integral da Nação Wampís como “Hospital Natural”, para organização de um sistema de saúde próprio e o enfrentamento da pandemia em território wampís, por meio da realização de atividades de sensibilização e prevenção nas comunidades do Kanús e Kankaim. Ainda no mês de agosto, diante do pedido feito pelo GTANW o “alcalde” ou prefeito do Distrito Rio Santiago, Marcial Petsa, se recusou informar o balanço das atividades e orçamentos executados pela sua gestão entre 2019 e 2020. A população reclama por serviços públicos, péssimos ou inexistentes, seja em termos do acesso à energia, água, saneamento, ausentes também obras ou projetos dirigidos aos interesses da população. Trata-se de uma questão de governabilidade e representatividade.

Foi eleito um novo Waisram do Kanus na data de 28 de outubro de 2020, pelo fim do mandato de Gerónimo Petsain Yacum. O eleito, José Petsain Sunka, quem anteriormente ocupava o cargo de diretor de transporte e comunicações do GTANW, tem como seu vice, ou Waisrama Ayatke, Jose Shimpukat, da comunidade de Cucuasa. José Petsain será Waisram de Kanus entre 2020 e 2024, seguindo o princípio político “Tarimiat Shuarti Iruntramu Wampistiniu” – o que poderia ser traduzido por “O Bem do Povo pela Assembleia Wampís”- que determina punição àquele que falha diante da decisão coletiva.

No dia 21 de março de 2021 ocorreram, nas bacias dos rios Kanús e Kankaim, as primeiras eleições gerais do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW), que resultou na nomeação de Teófilo Kukush Paati como Pamuk (presidente) e Galois Flores Pizango como Pamuka Ayatke (vice-presidente), para

---

y así mismo es también para que ellos asuman algunas responsabilidades en el funcionamiento de Nación Wampís. Por lo tanto estamos promoviendo la capacitación de los jóvenes, de tanto de Río Santiago y de Morona, entre varones y mujeres. Para que conozcan ellos las leyes que protegen a nuestro territorio. Porque ellos en el futuro van asumir algunas responsabilidades en funcionamiento de Nación Wampís. Para ellos específicamente es la formación de jóvenes”, entrevista realizada em 16 de outubro de 2019, por Leonel Panquiez/GTANW Comunicações.



o período 2021-2025. Este acontecimento histórico é resultado da soberania popular e organização da Nação Wampís e seu governo autônomo, por meio do seu Jurado Eleitoral (*Usuikartin*) que registrou as participações de 2.232 cidadãos wampís, 1.558 votos válidos, sendo 1.160 votos para a chapa Etsa, e 398 votos para Mikut, além de 102 votos nulos e 572 votos em branco.

O Pamuk Teófilo Kukush convocou, entre os dias 12 e 15 de junho, uma assembleia para tratar sobre as mobilizações do “Comando Covid Wampís”, além de selecionar os candidatos wampís que concorrerão as próximas eleições municipais no Distrito Santiago. No ano de 2021 foram realizadas eleições presidenciais no Peru, chegando a “segunda vuelta” (turno) os candidatos Pedro Castillo e Keiko Fujimori (“Fuerza Popular”). Mesmo antes da declaração do resultado final, as forças aliadas a Fujimori difundiam falsas acusações acerca da integridade do processo eleitoral, especialmente sobre as urnas localizadas no interior do país, em comunidades indígenas e camponesas. Esta evidente postura racista e colonialista, tenta retirar dos povos indígenas o direito a manifestação política na sociedade nacional. Em resposta, o GTANW se pronunciou em rechaço as intenções de anular os votos – livres e voluntários- recolhidos em seu território. Neste sentido, o GTANW se posiciona a favor de uma nova Constituição Política que reconheça o Peru como país plurinacional, formado por várias nações originárias e indígenas, para a justiça e reparação histórica no marco dos 200 anos da República, marcada por racismo, classismo e colonialismo.

#### **4.2 Relações internacionais, interétnicas e plurinacionais**

As relações internacionais ou pluriculturais abrangem diferentes espectros políticos das relações estabelecidas pela Nação Wampís. O nível externo enfatiza a conquista do reconhecimento da autonomia da Nação Wampís pelo Estado, o relacionamento com a sociedade nacional, instituições supranacionais, assim como outras autonomias no mundo. Ações coletivas em face a nações que hegemonomizam o Estado-nação, e a República Peruana, suas instituições, fronteiras e territorializações historicamente determinadas pela colonização, sejam estes de nível ministerial, regional, provincial ou distrital.

Este conjunto de ações se expandem a alianças com organizações nacionais e internacionais dedicadas a cooperação com povos indígenas, a preservação florestal

e cultural da amazônia, entidades como: “International Rivers”; “Rainforest Foundation Norway”; “Peru Equidad”; “Forest People Programme”; “Cultural Survival”; “Nia Tero”; “Cuencas Sagradas: Territórios para la vida (Peru-Ecuador)”. Uma questão importante levantada por Pérez e Delgado (2019) se refere a auto-suficiência econômica do GTANW, a fim de alcançar a consolidação da sua autonomia. Portanto, o GTANW propõe ações de caráter produtivo e de solidariedade que permitam seguir rumo ao Tarimat Pujut ou buen vivir:

El proyecto colectivo que persigue el gobierno autónomo es proteger la integridad física, psicológica y espiritual de cada persona wampis, así como la integridad de la diversidad biológica que alberga este territorio, porque la mejora de vida del pueblo wampis depende de su abundancia y su calidad. (PÉREZ; DELGADO, 2019, p. 136).

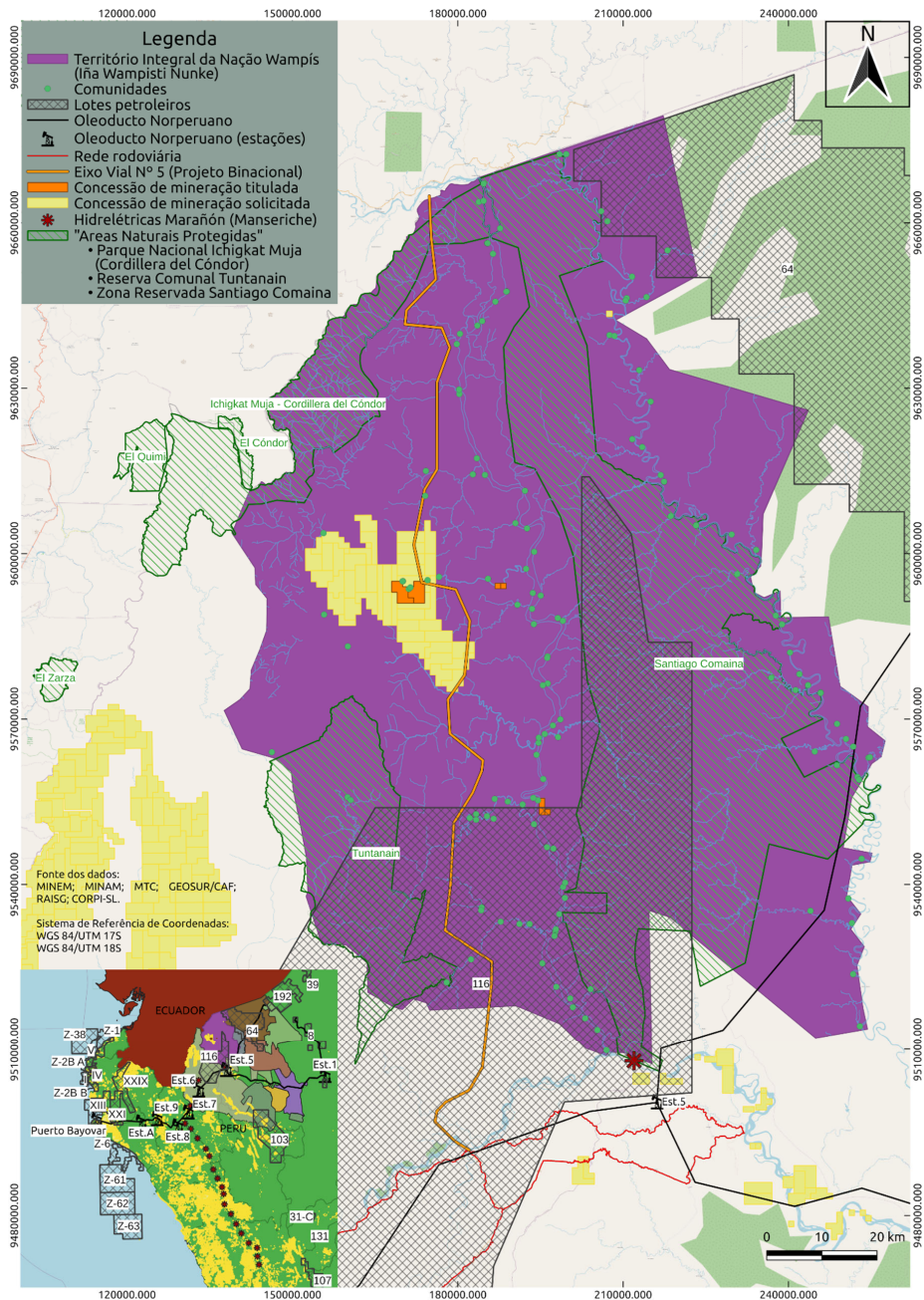
Se dão nas agendas comuns e negociações com outras nações originárias da Amazônia e do mundo, com as Nações Awajún, Achuar, Shuar (Equador), a Coordenadora Regional dos Povos Indígenas de San Lorenzo (CORPI-SL), a Organização Regional de Povos Indígenas da Amazônia Norte do Perú (ORPIAN-P), os Inuit (Groenlândia), a autonomia do País de Gales, os Misak (Colômbia). Em agosto de 2019, em Súcua (Equador) o GTANW firmou um manifesto público<sup>17</sup> junto ao Conselho de Governo do Povo Shuar Arutam (CGPSHA) do Equador para o compromisso de manutenção da unidade entre os Shuar e os Wampís na defesa dos direitos coletivos, da autonomia e autodeterminação.

### **4.3 Relações com o Estado e agentes capitalistas privados**

Outro conjunto de ações políticas do GTANW diz respeito à interpelação da interseção entre Estado e Capital, as concessões para exploração de recursos naturais, “commodities” para exportação, extrativismos de larga escala e projetos de infraestrutura para vias de transportes terrestres e fluvial, dezenas de barragens projetadas no vale do Rio Marañón; os lotes petroleiros 116 e 64 sobrepostos ao território Wampís para extração de petróleo e gás, os oleodutos e postos de bombeamento, uma estrada binacional entre Peru e Equador, que pretende cortar a floresta em paralelo a margem direita do Río *Kanus* (ver Figura 4), assim como da contaminação e outros efeitos gerados por estas ações, que são também políticas.

<sup>17</sup> Ver o “Manifiesto Público del Pueblo Shuar Arutam (PSHA) y el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW)”, disponível em: [https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2020/10/Pronunciamento-PSHA\\_GTANW-Agosto-2019.pdf](https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2020/10/Pronunciamento-PSHA_GTANW-Agosto-2019.pdf)

Figura 4 – Conflitos e territorialidades extrativistas do Estado e Capital



Fonte: Elaboração própria (fonte de dados: MINEM; MINAM; MTC; GOSUR/CAF; RAISG; CORPI-SL).



Em 2016 aconteceu o derramamento de petróleo na Comunidade de Mayuriaga, o que levou o GTANW a realizar uma denúncia direcionada a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em função da contaminação causada pelas operações do Oleoduto NorPeruano. A Nação Wampís por meio do GTANW manifesta a sua vontade de anulação de todos os lotes petrolíferos que se sobrepõe a territórios ancestrais de nações originárias. Entre estes, no caso wampís, se encontram o Lote 64 e o Lote 116. Esta posição vem em resposta as intenções de retomada das atividades no Lote 64, localizado ao nordeste do território integral Wampís, afetando também o povo Achuar. Em reunião realizada em 28 de julho de 2021, na comunidade nativa de Nazaret, Bacia do Kankaim (Morona), se expressaram preocupações sobre esta atividade extrativa, pois segundo entendem, não geram desenvolvimento positivo para seu povo. Pelo contrário, após 40 anos de operação de Petroperu na Amazônia, não há mais que contaminação e cooptação, algo averso ao Tarimat Pujut. Não houve melhora na oferta de empregos, na saúde, educação, que seriam contrapartidas mínimas esperadas. O GTANW tratará de elaborar o expediente técnico e jurídico para solicitar a anulação definitiva do Lote 64. Junto ao Governo de Bacia – *Matsakamu Irúntramu* - do Morona, dirigido pelo recém-eleito Waisram, Arturo Mashingashi, se compromete a formular projetos produtivos que diminuam a insegurança das comunidades do Rio Kankaim. Assim como feito no Kanús, se decide pelo fechamento da fronteira na área do Rio Kankaim para evitar a expansão da pandemia e das atividade ilegais.

Podemos considerar neste grupo as disputadas relacionadas às normas e leis nacionais garantes da expropriação. A oposição da Nação Wampís aos “lobbies” e corporativismos jurídico-políticos de adequação da legislação à segurança jurídica para os investimentos de capitais – especialmente os transnacionais – e os tratados de liberalização das economias, mercantilização da vida e das riquezas dos territórios das nações originárias. Ademais, existem ações do Estado em curso que debilitam a integridade territorial da Nação Wampís por meio da (re) categorização da Cordilheira Kampankis, o que é considerado pelos wampís como um ato colonial e racista. Durante a pandemia de Covid-19 e a luta contra a invasão de madeireiros ilegais o “Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado” (SERNANP) realiza procedimentos para categorização de Kampankias Murari e a Zona de Reserva Santiago Comaina.

Uma ênfase dada, e reiterada na comunicação direcionada a sociedade peruana e internacional é de que o sistema de governo territorial da Nação Wampís contribui aos desafios colocados pela crise social e ecológica do planeta, e como consequência das práticas de cuidado da floresta a Nação Wampís contribui para a humanidade com os bosques existentes na extensão de aproximadamente 1 milhão 327 mil hectares, especialmente na Cordilheira de Kampankis que é um ponto focal (“hotspot”) da biodiversidade amazônica.

Após a transferência de cargos entre o Pamuk, Wrays Pérez Remírez, e o Pamuk Teófilo Kukush, nos dias 20 a 23 de abril de 2021 se deram debates relativos a tentativa de categorização da Cordilheira de Kampankis. Segundo o GTANW, o SERNANP recebera fundos de “Andes Amazon Fund”, instituição acusada de práticas danosas ao impor a categorização de Áreas Naturais Protegidas (ANP), como ocorreu no caso do Parque Nacional Yaguas, afetando aos povos Yagua, Huitoto e Kichwa. Neste cenário o GTANW decide recusar as pretensões do Estado de assediar seu território ao categorizá-lo indevidamente, visto que afetam a integridade territorial, a identidade socio-cultural e a autonomia da Nação Wampís. Portanto, o GTANW, decide solicitar a anulação do Decreto Supremo (n. 005-99-AG) que criou a Zona Reservada Santiago Comaina – sobreposta a Cordilheira Kampankias Murari – em 21 de janeiro de 1999 e os decretos derivados (D.S. n. 029-2000-AG).

Nesta reunião, outra determinação política foi tomada, a de participar das eleições regionais e municipais. Seis potenciais candidatos se apresentaram publicamente para concorrer pelo GTANW a municipalidade do Distrito Rio Santiago, cada qual pôde expor suas intenções e planos para governar, a fim de convencer a população sobre sua postura e compromisso. Em consonância com este tema a reunião serviu para a socialização do documento “Políticas Generales de Relacionamiento con el Estado y su instrumento operativo”, o Protocolo de Relacionamiento, que foi apresentado pelo advogado awajún, Gil Inoach – responsável pela assistência técnica e legal do GTANW – para avaliação de todos participantes, futura redação e aprovação democrática.

O GTANW reunido durante os dias 12, 13 e 14 de junho, na comunidade de Soledad, decidiu pela reativação do “Comando Covid-19 Wampís”, visto que a tentativa de uma organização em nível regional não prosperou. Foi decidido criar um

Comitê de Segurança e Defesa Territorial que será coordenado pelo Pamuk, com participação de reservistas wampís, para vigilância, controle interno e externo do território, seguindo normas e critérios orientados pelo GTANW. O ex-Pamuk Wrays Pérez fica encarregado dos aspectos logísticos. Neste encontro os pré-candidatos puderam expor suas motivações e planos para governar o Distrito Rio Santiago – primeira vez em que se realiza esta ação política nas eleições distritais – para então passar pela avaliação de uma comissão julgadora do mérito das suas propostas. Após suas apresentações iniciais e considerados alguns critérios mínimos – plano de governo, composição de equipe, conduta ética e bom relacionamento com a comunidade wampís – os pré-candidatos foram orientados se pronunciar sobre diversos temas de interesse da sociedade wampís. A assembleia votou por Urias Sharup Yambisa e Pifeña Shirap, que deverão visitar as comunidades do Rio Kanús a fim de demonstrar quem encontra maior respaldo popular, e então será o candidato apoiado pelo GTANW em disputa com outros candidatos, sejam awajún ou apach (forâneo ou “mestizo”).

É comum que o Governo Autônomo Wampís emita cartas e declarações públicas, como a que fora dirigida ao Congresso e a sociedade peruana em 14 de setembro de 2020, assinadas pelo GTANW, CORPI, e ORPIAN-P. Nela destaca-se os direitos de reconhecimento pelo Estado destas nações originárias como sujeitos de direitos, uma reivindicação dos governos autônomos que gozam de legitimidade em escala regional, nacional e internacional, por meio da consolidação de capacidades para o exercício do autogoverno nos territórios integrais, respeitadas as políticas internas e o relacionamento proveitoso com o Estado.

O reconhecimento dos governos das nações originárias, inclusive por suas práticas e políticas autônomas de conservação, é necessária medida de reparação as violências históricas e estruturais o que necessariamente implicaria com uma reforma constitucional, visto que a Constituição de 1993 reconhece apenas a comunidades nativas e camponesas como forma de organização e de direitos territoriais.

A carta teve como argumento central o reconhecimento da personalidade jurídica dos povos e suas instituições de governo, por meio da proposta da “Ley de Reconocimiento del Derecho Intrínseco a la Personalidad Jurídica de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes”, apresentada a Comissão de Povos Andinos,

Amazônicos, Afroperuanos, Ambientes e Ecologia (CPAAAAE)<sup>18</sup>. A busca da Nação Wampís pela segurança e personalidade jurídica sobre o autogoverno do seu território integral está em compasso com as dinâmicas globais de luta pela defesa da diversidade de culturas e naturezas. A carta destaca os 100 anos da promulgação da Constituição de 1920 que reconheceu por primeira vez as comunidades indígenas e os 25 anos da entrada em vigência do Convênio 169 da OIT.

#### 4.4 Extrativismos locais/regionais ilegais

O último grupo de ações – sobre Extrativismos Locais/Regionais Ilegais – inclui aquelas de oposição a todo extrativismo predatório: o corte de madeira<sup>19</sup>, sejam madeiras aos milhões de metros cúbicos e transportadas em direção a fronteira do Equador<sup>20</sup>. Nenhuma comunidade do Kanus e Kankaim conta com “permiso forestal” vigente que autorize a extração controlada e limitada de madeira. Esta ofensiva externa para extração de madeira se dá pelo Rio Kanús, o que necessariamente se faz passando pelo Posto Militar Cahuide, um dos vários no território wampís. O fazem utilizando grandes embarcações chamadas “pongueiros” sem nenhuma obstrução das autoridades estatais.

O comércio ilegal de madeira “topa”, também chamada de “boya”, “balsa” ou “tuco” foi tratado também em reunião realizada entre representantes do GTANW e do Governo do Povo Shuar Arutam (Equador) no centro de coleta da “Asociación de Productores Agropecuarios y Acuícolas Wampis (ASPAAW)”, próximo a fronteira entre Equador e Peru, no dia 12 de novembro de 2020. A decisão

<sup>18</sup> Para ler a proposta de “Ley de Reconocimiento del Derecho Intrínseco a la Personalidad Jurídica de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes” acesse: <https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2020/06/propuesta-LEY-RECONOCIMIENTO-PERSONALIDAD-JURIDICA-DE-LOS-PPII.pdf>. Ver também, a “Propuesta de Ley de Autoidentificación y Registro de la Personalidad Jurídica de Pueblos Indígenas u Originários, y Pueblos Afroperuanos, organizada por várias organizações indígenas e camponesas do Peru: <https://www.derechoysociedad.org/wp-content/uploads/2020/12/Propuesta-PL-Autoidentificacion-Personalidad-Juri%CC%81dica.pdf>

<sup>19</sup> Sobre a “tala ilegal” de madeiras ver notícia “Nación Wampis rechaza extracción ilegal de madera y apuesta por la reforestación”. Disponível em: <https://nacionwampis.com/nacion-wampis-rechaza-extraccion-ilegal-de-madera-y-apuesta-por-la-reforestacion/>

<sup>20</sup> Sobre o caso ver as redes sociais do GTANW e a notícia “GTANW plantea al estado peruano realizar operativo conjunto en la frontera con Ecuador para enfrentar el comercio ilegal de madera”, disponível em: <https://nacionwampis.com/gtanw-plantea-al-estado-peruano-realizar-operativo-conjunto-en-la-frontera-con-ecuador-para-enfrentar-el-comercio-ilegal-de-madera/>

foi mobilizar as rondas e “fuerzas comunitárias” para defender o território e seus direitos das ameaças de madeireiros ilegais. O GTANW fez pública a intimidação de madeireiros quando interpelados, foram feitas ameaças dos madeireiros de atacar a casa e a família do então Pamuk Wráys Pérez Ramírez. Por estar razões, em 23 de novembro se deu uma segunda mobilização das “forças coletivas” para fechar a navegação no Rio Kanus, a fim de capturar as embarcações carregadas de madeira, tendo como centro de operação a Comunidade de Soledad.

No dia 24 de novembro “comuneros” wampís interceptaram sete barcos que transportavam madeira extraída ilegalmente. A exploração ilegal de madeira contou com a cumplicidade de alguns membros das “rondas campesinas” dos “centros poblados” de La Poza e Unanga, no Baixo Santiago, que teriam emitido “cartas de autorização” nominalmente dirigidas aos atravessadores equatorianos, a fim de facilitar seu trânsito ilegal pela fronteira, o que acontece apesar dos postos militares existentes antes do Porto Minas, onde caminhões embarcam a madeira já em solo equatoriano. Segundo Gerónimo Petsain, responsável pelo programa de monitoramento ambiental do Governo Kanús do GTANW, diariamente entre 7 e 10 embarcações saem carregadas de La Poza, contendo entre 500 e 600 toras. Não houve manifestação e resposta as denúncias do GTANW, seja da “Fiscalía Especializada en Materia Ambiental” (FEMA), do Exército, dos Ministérios do Interior e da Defesa, o que indica sua omissão, passividade e cumplicidade diante do delito.

Em 11 de novembro de 2020 o GTANW teria enviado uma carta para as autoridades ambientais dos “departamentos” Loreto e Amazonas. Como agravaante, a Federação de Comunidades Awajún de Santiago (FECAS – Belén) – que representa a 22 comunidades awajún<sup>21</sup> – a nome de seu presidente dirige uma carta<sup>22</sup> (CARTA n. 35 – 2020 / FECAS ) ao GTANW e outras instituições, admitindo associação ao corte e comércio ilegal de madeira:

---

<sup>21</sup> São elas: Belén, Fortaleza, Kugkumin, Isla Grande, Yuminas, Santa Rosa, San Rafael, Punpuná, Gereza, Nueva Alianza, Ajutap, Kagkas, Sawi Entsa, Yujamkim, Kayamas, Democracia, Kamit Entsa, Yutupis, Alto Yutupis, Nueva Jerusalen, Achu, Manseriche.

<sup>22</sup> Ver “Wampís del Santiago confiscan madera extraída ilegalmente y esperan presencia de autoridades para evitar enfrentamientos” (GTANW, 2020), disponível em: <https://nacionwampis.com/wampis-del-santiago-confiscan-madera-extraida-ilegalmente-y-esperan-presencia-de-autoridades-para-evitar-enfrentamientos/>

PRIMERO: Los awajun de la CUENCA KANUS (Rio Santiago) hemos entrado a negociar la venta de la topa, con empresas Ecuatorianas, ya que, hay una necesidad emergente de la población para paliar las carencias económicas que ha generado el COVID-19 en nuestras comunidades. Es por ello que vamos a seguir trabajando este recurso que en nuestro país no tiene mercado ni ha servido como madera de uso cotidiano. SEGUNDO: Las medidas que ha tomado la NACION WAMPIS en su cumbre Extraordinaria del día 5 al 8 noviembre del 2020, para la jurisdicción de FECAS, no tiene efecto de obligatoriedad para cumplir, por la sencilla razón de que no nos representa ya que somos otro pueblo y tenemos nuestra propia FEDERACION, que nos representa y defiende nuestros intereses y derechos.

O GTANW, no dia 2 de dezembro de 2020, reportou o sequestro de dirigentes e estudantes da “Escuela de Formación de Líderes Sharian”. Este grupo wampís foi surpreendido quando se deslocavam a San Juan de Morona, porém foram impedidos de continuar quando chegaram em Porto Minas, na margem esquerda e equatoriana do Rio Kanús. Nos dias 18 e 19 de março de 2021, na comunidade de Galilea (Rio Kanús), iimarus das comunidades, líderes, sábias e sábios, se reuniram para discutir sobre o corte ilegal de madeira no território wampís. No conjunto das ações internas a luta contra atividades extrativas e ilegais é a que representa maior desafio, a realidade das fronteiras amazônicas, ofensivas das economias ilegais de madeiras, mineradoras e garimpeiros e o tráfico de drogas ilícitas, que geram violências, conflitos e a divisão de comunidades e territórios. Neste contexto, a reunião deliberou pela criação de comitês Comunitários de Vigilância e Controle Florestal em cada uma das comunidades tituladas, que deverão comunicar sua organização ao GTANW e fazer registro formal junto a ARA/Amazonas, iniciativa que busca fortalecer o monitoramento ambiental na bacia do Rio Kanús.

O acirramento do conflito com madeireiros gerou ameaças de morte, intimidações e, são suspeitos do sequestro de uma criança de 6 anos de idade, da comunidade *Chinkianas* (“Boca Chinganaza”), no dia 4 de maio de 2021. Seus pais perceberam após algumas horas a falta da filha, que como outras crianças circulam livremente no interior da comunidade. Segundo o GTANW, esta atividade ilegal traz consigo o aumento de casos de violências.

A atividade econômica ilegal de corte de madeira vem causando – desde 2019 quando se expande para todo Rio Kanús – enormes danos na sociedade wampís, sejam eles relativos a destruição da floresta, a fragmentação e divisionismo

entre autoridades e comunidades, o lucro privado para os que exploram a madeira enquanto recurso., substituída por alternativas econômicas desejáveis para a reprodução material, como a produção de banana (*pantam*), mandioca (*mama*) e “cacao”. Este saque ao território wampís deve ser interrompido para que não se expanda exponencialmente, ou, a ele se somem outras atividades ilegais, como tráfico de armas e munições, drogas ilícitas e álcool, garimpo, exploração sexual.

O GTANW em coordenação bilateral com o Conselho de Governo do Povo Shuar Arutam (CGPSHA) participou de duas reuniões, a primeira nos dias 28 e 29 de junho 2021 na localidade “Tiwintza” e a segunda em 2 de julho na sede do “Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado” (SERNANP). Os encontros trataram das ações de contenção da pandemia de Covid-19 e do corte ilegal de madeira. O GTANW propôs o fechamento da fronteira, para entradas e saídas, entre os dias 29 de junho e 29 de julho, o que implicaria: a suspensão de toda circulação derivada do intercâmbio comercial entre o Peru e Equador; cancelar toda atividade que implique a passagem de fronteira; postergar compromissos institucionais, interinstitucionais e políticos presenciais, e priorizar o cuidado à população vulnerável, especialmente os mais velhos, as crianças e a juventude.

A resistência Wampís se dá diante das ameaças de atividades, comuns nas fronteiras amazônicas: o tráfico e o contrabando de armas, munições, drogas ilícitas e álcool, sequestros e “trata de personas”. No tempo presente sua autonomia territorial é desafiada especialmente pelas indústrias Estado-capitalistas, organizadas para exploração de “recursos naturais”: ouro de minerado ilegalmente usando metais tóxicos, como denunciou o GTANW, em 2017, o garimpo<sup>23</sup> na “Quebrada Pastacillo” e na Comunidade de Yutupis, com a conivência de autoridades da própria comunidade.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Passados os primeiros anos do GTANW, segundo Noningo (2021b) – em artigo publicado no jornal comunitário Nakumak<sup>24</sup> – os maiores desafios do

---

<sup>23</sup> Ver o curta “Queremos vida sana, no contaminación” (CARRILLO, 2020), produzido pelo GTANW, disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=J\\_vY-NzRxFc](https://www.youtube.com/watch?v=J_vY-NzRxFc)

<sup>24</sup> Esta publicação quadrimestral é distribuída nas comunidades dos rios Kanús e Kankaim, e conta com a contribuição do autor deste artigo. A três primeiras edições podem ser consultadas em:

tempo presente para a Nação Wampís dizem respeito a defesa da integridade territorial e da unidade do governo autônomo. Os conhecimentos wampís, entre eles os compreendidos como da “autonomia” são ontológicos e constitutivos da sua cultura em natureza em temporalidades da longa duração da vida em seu território frente a outras nações autônomas em todo mundo<sup>25</sup>. A reconstrução da “autonomia originária” é a capacidade da ação insubordinada para um desenvolvimento comum, no contexto de intensificação e aceleração da expansão de fronteiras coloniais, dos fluxos de matéria, energia e trabalho sobre a natureza pluricultural das Amazônias.

O uso de dinheiro, as trocas monetárias e a inserção em economias de mercado levam a dependência e insegurança para as famílias wampís. A terceira geração Wampís de escolarizados pela educação oficial sofre a perda de conhecimentos e práticas ancestrais, também sobre a própria natureza e floresta, as variedades de técnicas e cultivos, das tradições orais e das medicinas Wampís. A migração de jovens para centros urbanos de outras províncias e estados, ou a ênfase dada à profissionalização como meio e fim de realização, em consonância com o racismo metropolitano desvaloriza os modos de vida wampís.

A Nação Wampís possui os conhecimentos para conviver com a natureza, incluídas as pessoas humanas (*shuar*), relações espirituais entre corpos físicos e cosmológicos, e os mundos oníricos acessados pela visão e os sonhos. Uma unidade humano-natureza, profunda relação metabólica, ecossistêmica, rizomática: oposição à lógica da razão instrumental, colonial, razão do Estado (REGAN, 2010; ARÁOZ, 2013) que reduz a diversidade de existências e poder das experiências, gerando medo e terror (CALVEIRO, 2014).

---

<https://nacionwampis.com/etiqueta/nakumak/>

<sup>25</sup>As autonomias são tantas quanto são as nações originárias, pois ainda que finitas, virtualmente inumeráveis: o Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC/Colômbia); o Município Autônomo de Cherán K’eri do Povo Purépecha ou os Caracóis e Juntas de Bom Governo Zapatistas no México; dos Munduruku, Kaingang, K’apor, Tupinamba, Terenas, Guaranis (Brasil); Laikipia Massai (Quênia); Naga (Índia); Povo Limbu (Nepal); a República de Sakha (Yakutia) na Rússia; Povo Sámi (Sápmi); Inuit (Groenlândia); Nunavut (Canadá); Capulalpam de Méndez, Ixtlán, Oaxaca (México); Ayutla de los Libres (México); Sand André de Totoltepec Tlalpan (México); Miskitu (Nicaragua); Nação Kuna (Panamá); Povo Embera (Colômbia); Rapa Nui (Chile); Guaraní de Charagua-Iyambae (Bolívia), entre outros.



Segundo Shapiom Noningo<sup>26</sup>: “La nación Wampís construye, destruye, conduce, lidera su destino común y colectivo y el Estado está convocado a apoyar en los espacios que se considere pertinente, pero de la forma y como quiera la nación Wampís”. Esta postura critica a normalidade, estabilidade e previsibilidade do poder atribuído à natureza do Estado. Tais resistências não é circunstancial, fortalece o tecido social, identifica necessidades de médio e longo prazo, realiza a recuperação de terras e territórios degradados pela exploração colonial, de memórias e ensinamentos e, portanto, é rica em sentido pedagógico. São “novos paradigmas” (CAL Y MAYOR, 2010) pois criam constantemente práticas, métodos, novos horizontes de futuro. São também universos conceituais, constelações de categorias ancestrais capazes de governar o pensamento e a ação nos territórios dos povos indígenas e das sociedades nacionais.

Neste movimento de forças antagônicas, são mobilizadas constantemente políticas de contrainsurgência; racismo institucional e estrutural; genocídio; etnocídio, e epistemicídios (SANTOS, 2003). São séculos de confrontos, massacres e barbáries de guerras culturais intermináveis para imposição de convênios políticos e supostos pactos sociais de fundação do Estado, jamais resultado da livre determinação dos povos indígenas. É equivocado dizer que os povos indígenas aceitaram qualquer pacto. Portanto, a autonomia permitiria que os povos indígenas definam a substância e forma da sua personalidade jurídica e política, inclusive como forma de enriquecer e representar a realidade das sociedades nacionais, não aquela arbitrária e imposta. As autonomias e governos indígenas são contribuições da experiência humana para o arranjo dos pactos sociais, sejam constituições políticas ou outros ordenamentos jurídicos orientados a justiça e dignidade.

Um ponto central das autonomias indígenas – como direito natural em sua essência anterior ao Estado – é a restituição e a recuperação de territórios. As regiões administrativas criadas pelos Estados foram impostas, sejam suas fronteiras externas ou internas. A lógica estatal, com seus meios e conteúdos de distribuição e reprodução de poder não são próprios para a descolonização das relações. O colonialismo interno, difuso e policêntrico, obedece a redes de hierarquia e

---

<sup>26</sup> Ver notícia “La nación Wampís desafía a la pandemia y convoca y reta al Estado Peruano”, publicada pelo GTANW (2020), disponível em: <https://nacionwampis.com/la-nacion-wampis-desafia-a-la-pandemia-y-convoca-y-reta-al-estado-peruano/>

mando multidimensionais, associadas aos consórcios internacionais ou a agentes regionais, especuladores e mediações nos distritos e localidades nos países. As narrativas de Estado sobre igualdade e isonomia entre todos os cidadãos de uma nação *mestiza* monocultural encontram oposição nos processos autonômicos que ousam romper as redes de relações e meios (de produção de relações) dos grupos de poder. Transcendem as fronteiras dos “outros”, “indígenas”, fronteiras culturais da alteridade hegemônica ocidental. As autonomias indígenas são atos constituintes de pactos sociais, apesar da refundação dos Estados e suas constituições políticas.

A disputa de poder com grupos políticos regionais, poderes paraestatais, não é possível apenas pelos marcos institucionais do Estado pois estes estão construídos por lógicas e ideologias *mestizas* e coloniais que impedem uma “cidadania étnica”, nos termos de López Bárcenas (2008). Não se trata apenas de ocupar o Estado, senão construir contrapoderes desde autonomias em comunidades e territórios autônomos. Tornar-se sujeito político e de direitos plenos para decidir sobre a vida dos territórios vividos, alterando simultaneamente as regras de relação com as demais sociedades e governos. É, portanto, dispersar o poder, seu exercício direto pelas nações originárias. Uma espécie de descentralização que fortalece heteronomias no transformar das relações entre povos (indígenas) e nações. Construir autonomias é opor-se às políticas de Estado. É não aceitá-las como dadas, como naturais e definitivas. É tecer redes de poder capazes de resistir a investidas, assédios e/ou reações de forças hegemônicas, como o Estado. As demandas nacionais dos povos indígenas se apresentam para defesa de recursos naturais do controle de empresas transnacionais, em oposição a projetos desenvolvimentistas, extrativistas e qualquer forma de mercantilização e colonização da vida.

A palavra da potência autônoma wampís transcende a si mesma, comunica com a natureza da qual emana, habita e é parte. Após séculos de resistência à colonização são ricos os conhecimentos dos povos indígenas em sua cultura política de defesa de seus direitos. Sua cultura é política e ontológica, uma memória histórica substrato e suporte das categorias próprias de compreensão da vida e das relações sociais.

A ideia de igualdade jurídica dos cidadãos própria do liberalismo e das políticas indigenistas é insuficiente para o reconhecimento dos povos racializados como sujeitos coletivos de direitos. As autonomias das nações originárias são compromissos e responsabilidades que apelam para a extinção ou refundação dos

estados, a correção de injustiças e dívidas históricas da hegemonia monocultural em sociedades pluriculturais. Como podemos aprender com a Nação Wampís, a luta por autonomia é ontológica e civilizatória. Não tem volta um povo que deixa de existir, como o caso do Povo Juma, que perdeu seu último membro com a morte de Aruká Juma em decorrência da pandemia de Covid-19. A Nação Wampís decide não esperar passivamente do Estado sua realização ou entregar sua potência enquanto povo. Exige do Estado o cumprimento das suas atribuições sobre e para os cidadãos e sujeitos de plenos direitos, especialmente para as e os wampís.

## REFERÊNCIAS

ARÁOZ, H. M.; Minería, modernidad y colonisismo: una aproximación a la naturaleza mineral del orden colonial moderno. In: HOETMER, R. *et al.* (Edit.). *Minería y movimientos sociales en el Perú – instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/CooperAcción, 2013.

BARCLAY, F. Estudio de caso sobre protocolo autónomo de consulta indígena en países de América Latina: Perú. In: MILLALEO, H. S. (Edit.). *Protocolos Autonómicos de Consulta Previa Indígena en América Latina: estudios de caso en Bolívia, Brasil, Chile, Colombia, Honduras, México y Perú*. Copenhague: IWGIA, 2020. p. 266-83.

BARCLAY, F.; GARCÍA HIERRO, P.; PALOMINO, M. H. *Crónicas de un engaño: los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajun en la cordillera del Condor a favor de la Minería*. Lima: IWGIA, 2009.

BARCLAY, F.; SANTOS-GRANERO, F. Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, v. XXVIII, n. 28, p. 21-52, 2010.

CAL Y MAYOR, A. B. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: GONZÁLEZ, M.; CAL Y MAYOR, A. B.; ORTIZ-T., P. (Edit.). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador: FLACSO, 2010. p. 597.

CALVEIRO, P. Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos*, Cidade do México, v. 27, n. 75, p. 193-212, 2014.

CARRILLO, K. *Queremos vida sana, no queremos contaminación*. Peru: GTANW, 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=J\\_vY-NzRxFc](https://www.youtube.com/watch?v=J_vY-NzRxFc). Acesso: 30 ago. 2021.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DESHOULLIÈRE, G.; UTITIAJ PAATI, S. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. *Journal de la Société des Américanistes*, [s.l.], v. 105, n. 2, p. 167-79, 2019.

GARCÍA-RENDUELES, M. *Yaunchuk: universo mítico de los huambisas*, Kanús Río Santiago. Lima: CAAAP, 1999.

GARRA, S.; RIOL GALA, R. Por el curso de las quebradas hacia el territorio integral indígena: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Lima, v. XXXII, n. 32, p. 41-70, 2014.

GÓMEZ, T. Repensando el Estado y la política desde la autonomía indígena: la construcción del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. *Debates en Sociología*, Lima, n. 47, p. 187-218, 2019.

GTANW. Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis: en memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación. Soledad: GTANW, 2015.

GOBIERNO TERRITORIAL AUTÓNOMO DE LA NACIÓN WAMPÍS [GTANW]. *La nación Wampis desafía a la pandemia y convoca y reta al Estado Peruano*. Peru: GTANW, 2020. Disponible em: <https://nacionwampis.com/la-nacion-wampis-desafia-a-la-pandemia-y-convoca-y-reta-al-estado-peruano>. Acesso em: 20 out. 2020.

GOBIERNO TERRITORIAL AUTÓNOMO DE LA NACIÓN WAMPÍS [GTANW]. *Balance de cinco años de gestión del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis*. Peru: GTANW, 2021.

INOACH SHAWIT, G. *Entre la dependencia y la libertad: Siempre Awajún*. Lima: Nia Tero, 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA [INEI]. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: INEI, 2018.

LÓPEZ-BÁRCENAS, F. *Autonomías indígenas en América Latina*. Cidade do México: MC Editores, 2008.

NONINGO, S. La Nación Wampis desafía a la pandemia y convoca y reta al Estado Peruano. *Lucha Indígena*, [s.l.], p. 6-7, 2020.

NONINGO, S. Autonomía y gobierno propio de los pueblos indígenas. *In: ¿Cómo entendemos nuestros derechos? Ciclo de charlas sobre derechos de los pueblos indígenas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2021a.

NONINGO, S. La reconstrucción de la autonomía: algunos avances y grandes desafíos de la reconstrucción de la autonomía. *Nakumak: Boletín Informativo del GTANW*, p. 1, 2021b.

NONINGO, S.; BARCLAY, F. El camino de la autonomía de la Nación Wampís. *In: GONZÁLEZ, M. et al. (Edit.). Autonomías y autogobierno en la América diversa*. 1. ed. Quito: Abya-Yala, 2021. p. 571-89.

PÉREZ, W.; DELGADO, D. Autonomías indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo wampís. *Debates en Sociología*, Lima, n. 49, p. 121-38, 2019.

PITMAN, N. *et al.* Perú: Cerros de Kampankis. Inventarios biológicos e sociais rápidos. [Informe n. 24]. Chicago: The Field Museum, 2012.

REGAN, J. Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, v. 14, n. 24, p. 19-35, 2010.

REPÚBLICA DO PERU. *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva*. Peru, 1978.

SEMINARIO, B. *El desarrollo de la economía peruana en la era moderna: precios, población, demanda y producción desde 1700*. 1. ed. Lima: Universidad del Pacífico, 2015.

SURRALLÉS, A.; RIOL GALA, R.; GARRA, S. *Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación Wampís y su territorio*. Lima: GTANW, 2017.

ROMIO, S. Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Lima, v. XXXII, n. 32, p. 136-58, 2014.

SANTOS, B. S. *Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclée, 2003.

TAYLOR, A. C. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man, New Series*, v. 28, n. 4, p. 653-78, 1993.

TUESTA, E. Ubicación y situación territorial de los pueblos indígenas en el Perú. Caso concreto de la Amazonía noroccidental. *In: ¿Cómo entendemos nuestros derechos? – ciclo de charlas sobre derechos de los pueblos indígenas*. Lima: Centro Amazónico de

Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 2021. p. 59-78. Disponível em: <https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/3979-%C2%BFc%C3%B3mo-entendemos-nuestros-derechos.html>. Acesso em: 20 maio 2020.

VELASCO, J. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Quito: El Comercio, 1789. V. 1.

### **Sobre o autor:**

**Leandro Bonecini de Almeida:** Doutor pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Mestre em Estudos Latinoamericanos pela Universidade Nacional Autônoma do México. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem experiência na área da geopolítica dos conflitos sociais, ambientais e territoriais na América Latina, com ênfase naqueles oriundos da exploração de recursos naturais. **E-mail:** leandrobonecini@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-1434-2816>

Recebido em 7 de junho de 2021

Aprovado para publicação em 9 de setembro de 2021



escritos indígenas

# Arenga Tata Nhee Assojoba Tupinambá<sup>1</sup>

Glicéria Jesus da Silva<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.816>

**Resumo:** Apresentar elementos da perspectiva de gênero na atuação do manto tupinambá, e as relações entre o desenvolvimento sustentável e autônomo dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia) e a feitura do manto é o principal objetivo deste artigo. O trabalho de confecção do manto, no qual estou envolvida mais intensamente desde 2020, deixa ver que o território precisa existir para que o manto possa viver. Em 2004 demos um passo que foi pisar na terra e fazer a primeira retomada para garantir a demarcação do território tupinambá e sustentabilidade dos familiares indígenas que trabalhavam em regime de semi-escavidão para os fazendeiro. Não é preciso matar, desmatar nem destruir para o manto existir. Podemos amar, cultivar o meio ambiente e nossa cultura, praticar e transmitir nossa tradição, sem separação.

**Palavras-chave:** manto tupinambá; indígena; gênero; meio ambiente; sustentabilidade.

## 1 CONTEXTO / APRESENTAÇÃO

*Sou eu sou eu  
Sou eu não nego  
Sou eu Tupinambá  
Moro na loca da pedra*

**Sou Glicéria Jesus da Silva (Célia Tupinambá ou Glicéria Tupinambá)** sou conhecida como liderança indígena, professora, intelectual e artista da aldeia Serra do Padeiro, localizada no Território Indígena Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Nordeste do Brasil), na Mata Atlântica.

O meu nome foi escolhido pelo meu avô paterno, era o sonho dele quando a minha mãe tivesse mais uma criança que fosse menina era para dar o nome

---

<sup>1</sup> A fala do fogo e o Dizer do Manto Tupinambá. Manto Tupinambá se Relaciona com o território e tem um todo envolvimento com a discussão das Autonomias.

<sup>2</sup> Instituto Federal da Bahia (IFBA), Porto Seguro, Bahia, Brasil.



de Glicéria, pois tinha sido uma prima dele que foi levada para o aldeamento de Nossa Senhora da Escada em Olivença e estava grávida. Como ela não se acostumou naquele regime, ela fugiu logo que ganhou a criança e, entre o aceiro da roça de milho e a mata, a onça comeu ela e a criança. Meu avô João de Nó ele se sentia responsável pelos os parente ele era o pajé. Mais tempo se passou, ele ficou muito doente, tinha que fazer a grande viagem e, no seu leito de morte, pediu a minha mãe, Maria da Glória, que todo tempo que ela tivesse mais uma menina desse esse nome de Gliceria. Ele faleceu na década de 80. Três anos após sua morte minha mãe me teve e me deram o nome de Gliceria. Eu nasci por mão de parteira dentro da aldeia, no pé da serra, a morada dos encantados. A minha missão não sabia qual era, mas eu sentia que tinha uma missão.

Nascida por mão de parteira e criada em território Tupinambá, sempre estive profundamente envolvida com a vida de meu povo, no meu cotidiano, minhas estratégias e lutas políticas, em consonância com a minha perspectiva do bem viver. Engajada na luta pela garantia de nossos direitos coletivos, eu me dediquei especialmente à obtenção de direitos territoriais, educação e direitos das mulheres indígenas. Por mais de duas décadas, fui professora da Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP).

Atualmente, estou estudando para me formar no Programa de Educação Intercultural Indígena para Professores Indígenas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), um curso de formação de professores, de graduação. Minha pesquisa centra-se nos esforços contemporâneos dos Tupinambá para resgatar sua língua e aspectos de sua cultura material, entrelaçados com sua luta pela terra. Mais especificamente, eu investigo as conexões entre as capas restantes de penas vermelhas de íbis produzidas pelos povos Tupinambá durante os séculos XVI e XVII – todos hoje mantidos em museus europeus –, a língua tupi antiga e a produção de capas contemporâneas. Em 2020, eu foi premiada pelo projeto Um Outro Céu/Another Sky (Universidade de Sussex, Universidade Federal da Bahia, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e Universidade Estadual da Bahia), pela criação de um manto a partir de descobertas recentes.

Eu tive a oportunidade de compartilhar minhas pesquisas em conferências e outros eventos, frequentemente como palestrante convidada. Para citar apenas alguns exemplos, em 2018, dei uma palestra convidada na Escola para

a Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais (Paris, França); em 2019, eu apresentei uma comunicação na reunião da Associação Latino-Americana de Antropologia (Salvador, Brasil), e em 2021, no LASA 2021 (em evento online). Em 2018, fui bolsista visitante da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde cominstrei o curso “Conhecimentos tradicionais: Política da Terra”. Em 2020, eu fui coautora, com Daniela Alarcon e Vitor Flynn, de uma história em quadrinhos intitulada, *Os Donos da Terra*, que apresenta sete contos em aquarela. Agora eu estou trabalhando em um livro infantil, entrelaçando minhas próprias memórias de infância, os ensinamentos que recebi dos anciãos Tupinambá e da cosmologia e a história Tupinambá mais ampla.

Entre outros curtas-metragens, em 2015, com a liderança indígena Cristiane Pankararu, eu codirigi um documentário intitulado *Voz das Mulheres Indígenas*, retratando protagonistas mulheres indígenas da Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas (Nordeste do Brasil) por meio de entrevistas sobre suas trajetórias dentro do movimento indígena. O filme já foi exibido em diversos festivais no Brasil e no exterior. Em 2017, conquistou o público com prêmio no Festival de Cinema Indígena Cine Kurumin.

Desde a fundação da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), em 2004, eu tenho sido uma colaboradora próxima da organização, às vezes servindo como sua presidente ou tesoureira. Na qualidade de parte da equipe diretora, eu fui responsável por projetar e gerenciar vários projetos que visam fortalecer a aldeia e melhorar as condições de vida de meu povo. Projetos apresentados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro tiveram financiamento do Estado, Agência de Desenvolvimento da Bahia (CAR), do Ministério do Meio Ambiente do Brasil, a Lifeline Embattled CSO Assistance Fund e outras entidades.

Nas últimas duas décadas, eu atuei como representante Tupinambá em múltiplas esferas, como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e Empoderamento das Mulheres (ONU Mulheres). Eu também fui um membro nomeado da Comissão Nacional de Políticas para os Povos Indígenas (CNPI), órgão consultivo estabelecido pelo Governo brasileiro em 2006. Em 2019, eu fiz um discurso na 40ª Sessão do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, em Genebra, Suíça. Em nome da Articulação dos

Povos Indígenas do Brasil (APIB), organização nacional que reúne indígenas, representantes e organizações regionais e locais, denunciou as violações de direitos no âmbito do governo Bolsonaro. Também em 2019 representei a APIB em audiências públicas durante o 172º Período de Sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em Kingston, Jamaica.

Por causa do meu compromisso implacável com o avanço dos direitos indígenas e, mais especificamente, o reconhecimento dos direitos fundiários dos Tupinambá, eu tenho sido repetidamente ameaçada e criminalizada. Em 2010, voltando de um compromisso oficial na capital do país, Brasília, durante o qual eu denunciei os frequentes episódios de brutalidade policial contra meu povo pelo governo do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, eu fui presa com meu filho de 2 meses. O encarceramento, que durou mais de dois meses, foi duramente criticado pelas organizações de Direitos Humanos no Brasil e no exterior. Após sua libertação, eu fui incluída na lista de lideranças indígenas ameaçadas atendidas pelo Programa Federal de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos (PPDDH).

A Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença é composta por cerca de 23 comunidades com aproximadamente 7.000 indígenas, e se estende por 47 mil hectares, que estão localizados nos municípios de Buerarema, Una e Ilhéus, na Bahia. A aldeia Serra do Padeiro se encontra na extremidade oposta ao litoral que fica na região cacauzeira, serras. É formada pelo bioma de Mata Atlântica e rodeada pelas unidades de proteção ambiental Reserva Biológica de Una/BA e Parque Nacional da Serra das Lontras de Arataca/BA.

O reconhecimento oficial como indígenas da etnia Tupinambá pela Funai se dá em 2001. A primeira fase para a demarcação do nosso território concluiu-se em abril de 2009 com a publicação do resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

Após a conquista dessa etapa, aumentou a situação de difamação, perseguição, repressão e morte de indígenas na região. Em 2016, em julgamento ocorrido em Brasília, na sede Superior Tribunal de Justiça (STJ), em decisão unânime, com 10 votos a 0 a nosso favor, o respeitado tribunal decidiu e determinou que o estado Brasileiro, através do Sr. Ministro da Justiça, emitiu a Portaria Declaratória do nosso território, assim como deu continuidade a sua demarcação física, com base no entendimento de que não havia mais motivações jurídicas que impedissem tal

ato. Entretanto, até o momento nosso território ainda não foi regularizado. Todo esse atraso permite uma situação de insegurança, deixando que os indígenas sofram constantes ataques.

Já em fevereiro de 2020, na Assembleia Legislativa de Salvador, foram discutidos os motivos da devolução à Funai de 17 processos analisados pelo Ministério da Justiça, referentes a demarcação de áreas indígenas, entre eles, o da T.I Tupinambá de Olivença, onde está inserida a Tupinambá da Serra do Padeiro.

## **2 TUPÃ / ENCANTADOS / ANTEPASSADOS**

Na criação da humanidade, só existia o Velho. Não era o novo, não era jovem, mas sim o Velho. Então, o Velho, com seu cajado, caminhou até as cinco árvores que eram irmãs. Cada uma tinha uma cor: Muçutaíba, da cor vermelha, Braúna de cor preta, Biriba, de cor amarela, Jenipapo, de cor branca, Ipê, de cor lilás. Então elas doaram para o velho um galho, e ele, com seu cajado, esculpiu a primeira humanidade e se deu o sopro da vida. Então aquelas pessoas passaram a dar toda a atenção ao Velho, que não passaria estar só. Todos recebiam o Velho com festa, sempre lhe ofereciam uma rede para pernoitar, choravam e pediam ajuda, e assim o Velho se sentia preenchido e satisfeito com a sua criação.

Mas, um dia, o Velho viu que tinha algo diferente quando ele chegava na aldeia. As pessoas não o procuravam mais e não lhe ofereciam a rede, e não pediam mais conselhos. Então, o Velho vinha sentir algo que nunca tinha sentido, pois aquelas criaturas tinham despertado nele uma ira e um sentimento de vingança. Então o Velho decidiu exterminar aquela humanidade. Como toda regra tem uma exceção, pois tinha um da sua criação que nunca tinha deixado de clamar por ajuda, sempre oferecia uma rede e sempre pedia conselhos era o Pajé Irá (Pajé do Mel). O Velho estava decidido a destruir a humanidade, nada do que ele disse fazia ele voltar atrás. Então o Velho colocou o Pajé do Mel em um lugar a salvo dentro da serra mais alta e começou a destruição daquela humanidade com bola de fogo caindo e tudo sendo devastado.

O Pajé do Mel ficou muito triste e falou para o Velho que o seu desejo era ter sido destruído com os seus irmãos, pois ele estava só. Então o Velho foi mais uma vez nas grandes árvores sagradas e pediu que lhe dessem um galho, cada uma de diferentes cores, e assim deram, e o Velho, com ajuda do seu cajado,

esculpiu a mulher, e disse para o pajé que, daquele dia em diante, a criação da humanidade não sairia das mãos dele, e criaria o elo entre o homem e a mulher, e o pajé era responsável para povoar a terra.

E quanto àquele que foi destruído pela ira do Velho, como o sopro veio do Velho, que é eterno e não pode ser destruído, então existe até hoje sobre a terra, e a eles damos o nome de Encantados: uns são da luz e outros da escuridão. Daí surge Tupã para guiar, ouvir e ajudar a humanidade, e o lugar dos nossos antepassados e os reinos dos Encantados é o lugar onde ficou protegido o Pajé do Mel.

Segundo a cosmologia tupinambá, nós viemos das árvores, e isso é fácil comprovar. Basta olhar para nossas mãos, na ponta dos dedos temos digitais que são as linhas das árvores. Nós não viemos do barro, porque o barro é puro, ele, moldado e queimado, solidifica. Se nós, seres humanos, se viemos do barro, quando queimados teríamos várias esculturas de nossos entes queridos e um quarteirão para guardar para contar a história.

Mas é diferente o que acontece com as árvores na sua decomposição: se queimamos, se torna cinzas, se deixamos sobre a terra, ela vai se decompondo, criando micróbios, vermes morotó, só sobra o cerne, que seria o osso.

Quando entramos na mata e ficamos embaixo do orí (copa das árvores), sentimos bem melhor a nossa respiração – ou quando colhemos folha para beber um chá, que a cura vem das plantas.

### **3 RELAÇÃO MANTO/ TERRITÓRIO / MEIO AMBIENTE**

Para o Assojaba Tupinambá – Manto Tupinambá viver, temos que ter um território saudável, protegido, com floresta de pé, para os pássaros que habitam na mata. Desde o alto das árvores até o chão, temos que ter uma floresta completa, para pássaros rasteiros, terrestres, como o tururi, o lambu, a saracura; pássaros de meia copa, como o paô, a alma-de-gato, o periquito; pássaros de copa alta, como o gavião. Assim, podemos realizar a colheita das penas de uma forma respeitosa, com a permissão da natureza.

Porque hoje a gente está vendo onça, a gente tem cinco espécies de onça, e isso os jovens veem. Hoje duas meninas viram as onças, as panteras, passar de um lado para outro da estrada, de uma mata para outra. Hoje a gente tem

mais de 50, 60 nascentes de rios recuperados, porque a gente deixou a mata crescer. Hoje, se você chegar aqui, vê a preguiça de coleira descer da árvore, descer para o chão, depois atravessar, ir para o outro lado, subir para outro gravatá mais alto ainda. Isso para mim é a melhor luta! É gratificante, porque quando chega agora a chuva das águas e vem o trovão, as trovoadas, as piabas que vão ter que fazer a piracema, pulando, caem até no meio da estrada. É a coisa mais linda! E os meninos vão para lá, para pegar a piaba, comem, vão pegar o camarão, vão pegar o pitu. E tem o que comer no rio. Para mim, isso é o melhor resultado daquela iniciativa, daquele conselho que os mais velhos deram para a gente diante do fogo.

Em 2004, isso é mais marcante, porque eu acreditava na justiça do homem. Então a gente fez um levantamento, fizemos todos os levantamentos de violação ao meio ambiente. Filmamos, fotografamos, colhemos depoimentos e impetramos um processo na justiça para parar o desmatamento. O desmatamento, a caçada ilegal, a jogada de veneno no rio.

Então, foi em 2004, praticamente que a gente pisou na Terra. Que iniciamos as retomadas. Então a gente foi bem cauteloso e tivemos a ideia de fazer levantamento, observando a quantidade de desmatamento que estava grande nossa região. Ela é uma região muito rica, onde a terra é propícia para o cultivo do cacau – é pé de serra, tem muitas nascentes. E o pessoal estava desmatando. Só que, se desmatar aqui, seca todas as nascentes, seca a água. A região é muito frágil. Então, não tem como ninguém sobreviver aqui. Então é meio complicado.

A gente toda vida nasceu, morou, viveu, cresceu no pé da serra. A gente nunca foi de outro lugar. Sempre daqui do pé da serra. E a perseguição a nós é de muito tempo.

Para ele que ele quem estava errado, era nós só que na verdade não. Porque era nós quem ia ficar sem água para beber, eram os animais que estavam escoraçados sem poder ter os seus filhotes, sem poder dormir. Sem poder ter uma paz dentro do território, que estava sendo agredido direto. O pessoal usava para vir fazer caçada esportiva e tudo mais. E a gente não tinha o controle de dentro do território.

E aí a gente entrou na justiça, e a justiça não deu praticamente nada. Isso aí para a gente foi uma afronta. Como é que pode ser uma coisa dessa, né? A

gente denunciando, falando do que estava acontecendo e ninguém deu ouvido para a gente.

Nós fomos e fizemos a nossa primeira retomada. Nós resolvemos pisar os pés na terra. E botamos todo mundo para correr! Pegamos as nossas bordunas, nós pintamos de jenipapo, foi uma coisa muito bonita. Ave Maria, pense! Juntou jovens, mulheres. Então nós temos que ver o tamanho da nossa coragem. Se nós temos coragem ou não. Então nós mesmos estamos testando a nós mesmos, não é? E aí fizemos a nossa primeira retomada. E com isso o fazendeiro entrou na justiça, com um processo de reintegração de posse contra a gente. E aí a gente foi, fomos todo mundo, pintados, trajados, com borduna, com maracá. Fazendo aquele toré bonito, que estremecia tudo, lá no Judiciário. Aí o juiz começou a conversar e falou bem assim: que no juízo dele ele nunca foi favorável a indígena. Então que aquele júri ali não era favorável a indígena, desde já ele queria deixar isso bem claro. E se a gente quisesse fazer qualquer coisa, que a gente fosse recorrer a Brasília. Mas ali naquele júri a gente nunca ia ganhar, a gente nunca ia ter vez.

Naquele momento eu vi que a justiça tinha um outro lado e que não era o nosso. Ela tinha uma formalidade, tinha uma opinião própria. E aí a gente voltou para casa, triste. Porque como é que a gente ia fazer a luta, como a gente ia garantir o território, se o Judiciário era contra a gente? Tudo o que a gente estava fazendo, que a gente estava defendendo, tudo o que a gente acreditava? Que tinha uma Constituição, que a gente tinha um direito que nos defendia. Então como é que seria aquilo?

Os jovens, as crianças e as mulheres, ao redor do fogo do toré, sentaram com os mais velhos para falar como foi a reunião, o que aconteceu. Fazer o relato, a avaliação do dia. E aí os mais velhos falaram para a gente que o juiz tinha o direito de negar, que era o lugar dele. Ele tinha o direito de negar. E nós tínhamos o direito de resistir. Essas duas balanças. Ele tinha o direito de negar, é dado o direito a ele. Mas nós também tínhamos o direito de fazer a resistência. De resistir e dizer para ele que ele quem estava errado, e nós não. Porque éramos nós quem ia ficar sem água para beber, eram os animais que estavam escoraçados sem poder ter os seus filhotes, sem poder dormir. Sem poder ter uma paz dentro do território, que estava sendo agredido direto. O pessoal usava para vir fazer caçada esportiva e tudo mais. E a gente não tinha o controle de dentro do território.

Aí a gente faz esse levante. E Tupinambá da Serra do Padeiro é marrento, né? Não negociamos, não vendemos, não abrimos mão dessa terra, desse território. Porque é um território sagrado, é a morada dos Encantados. E ele tem esse valor pra gente que é imensurável. Não tem como dizer o quanto esse território é importante pra gente, e a gente precisa dele para muitas coisas. Porque a nossa relação entre mundo terreno e o mundo espiritual faz parte desse território. Então, cuidar dele é cuidar desses dois universos.

Eu acredito muito na cultura e eu tinha essa vontade de revitalizar. Eu queria presentear os Encantados com o primeiro manto que eu fiz através de uma imagem, uma foto. E isso durou um tempo, de 2006 até 2018 eu ir, na França, ver o Manto pessoalmente. Cerca de 15 anos.

Eu falei, olha a imagem que eu vi, do Manto quando estava lá na reserva do Quai Branly. Eu vi o mesmo gestual, a mulher fazendo o manto sentada e com o cordão no pé e a tala na mão, fazendo. Todas as imagens vieram fazendo aquele quebra-cabeça, se somando. E aí eu vejo que o Manto realmente falou comigo, não é uma fantasia minha. Porque eu pensei assim, “será que eu estou delirando, será que estou louca?”. Mas não, realmente o Manto falou comigo, e essas imagens vieram se concretizando no real.

Então, quando você vir o meu Manto, você vai ver um Manto de vida. O Manto traz a luta do território, a vida do território. O Manto precisa que o território viva. Se o território vive, o Manto vive. Então a gente teve que fazer essa luta para recuperar as nascentes, recuperar os animais, recuperar as árvores, recuperar tudo isso. Depois de mais de quinze anos, muito mais de quinze anos de luta e de busca pelo Manto que hoje tem o Manto, existe o Manto. Não existe aquele Manto sem vida e sem movimento, mas o Manto está com vida e com movimento. Isso é o mais belo do Manto, que o Manto traz.

O território, até então não foi dada essa regularização do território. Mas a gente garante ele com nossas vidas. A gente faz essa defesa do território com nossas vidas. Correndo risco de vida. A gente vive ameaçado, a gente está em um programa de proteção. Tem planos arquitetados para dizimar e matar as lideranças da comunidade. Então é muito difícil se manter no território, manter o território vivo, e garantir a luta do território. E fazer a luta. Porque a gente está vivo por conta dos Encantados, por conta do milagre. Porque, se fosse por conta



do poder que existe do outro lado, do inimigo, a gente já estaria aniquilado há muito tempo.

O processo do Manto antigo sobre este Manto atual: existe uma semelhança, porque ele é baseado em uma pesquisa. Através desse contato com o Manto da reserva Quai Branly e através de algumas fotografias, eu consegui chegar na reserva Quai Branly através da pesquisadora Nathalie Pavelic. Vi ele pessoalmente, e o manto falou comigo. Então, através dessa relação que o manto estabeleceu, veio a condição de eu poder fazer essa revitalização. Eu percebi que no manto existia uma fibra de algodão e que ela tinha sido trabalhada com cera de abelhas. As penas, a posição nas asas. Observar o capuz do manto. Vários elementos que eu não tinha conhecimento passei a ter, através dessa leitura desse Manto, pessoalmente.

E depois fui convidada para fazer uma apresentação sobre o manto e tive uma aula com o professor Augustin. Uma apresentação de um trabalho na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) com vários outros alunos, pescadores, que estavam discutindo a questão da trama, a malha dos mantos.

Desses mantos, o que mais me chamou a atenção foi o manto que no momento que está na Basiléia. Ele dá uma condição melhor de ver os pontos, que estão em forma de losango. E dá para ver como é passada a linha. Essa técnica, muito interessante, que a gente tem aqui dentro da comunidade. Tudo isso deu um subsídio maior para eu poder fazer essa revitalização.

Aprendemos novas técnicas fazendo essa leitura do corpo, do fazer do toque, das mãos. Até do fuso, porque é necessário o fuso para o encerramento da linha. Passar para o outro lado. Há pessoas que utilizam agulhas para poder fazer melhor o ponto. Eu utilizo a leitura do corpo, eu uso o corpo para fazer esse resgate, essa revitalização dos pontos.

Então é necessário todo esse conhecimento junto à comunidade. Esse resgate não faz só a pessoa, só a pessoa Célia. Não. Faz-se com toda a comunidade, desde as crianças aos mais velhos. Todos estão envolvidos na criação dessa nova roupagem para o Manto. Que traz uma nova cor. Traz a cor da natureza, a cor da terra. Tudo isso é levado em consideração: a luta que nós, povos indígenas, lutamos pelo território.

O cacique irá usar o manto. Mas o Manto deixa claro, quando fala comigo, que ele foi feito por mãos de mulheres. São mulheres que detêm o saber de tecer

o manto. Também traz consigo o nome das mulheres que usavam o manto, que eram as Majés. Então é um enriquecimento, o processo de revitalização do manto, para uma comunidade, muito importante e significativo

Não só para a gente, humanos, mas também para os não humanos. Porque o manto é um presente do céu para a terra, que é portado por pajés e por Majés. Então descrever toda essa ligação entre o manto que está no museu e o manto que está em movimento é bem significativo. Trazer o manto à vida, a estar em movimento, fazer essa revitalização dos rituais é muito importante para nós, povos indígenas. Fazer essa revitalização de fazer o manto, de tecer o manto.

#### **4 ECONOMIA / AGROECOLOGIA TUPINAMBÁ**

Com a realização de várias iniciativas de dentro da comunidade, chegamos à produção de quintais de criação de aves domésticas. Aqui, destaco o trabalho de uma mãe de família com nove filhos que cria galinhas. Suas filhas a ajudam e é de lá que vem a maioria das penas. Esse projeto de criação de galinha garantiu a subsistência e a renda de muitas famílias no período de quarentena por causa da pandemia de Covid-19, quando não podíamos ir à cidade.

Esse projeto funciona na área retomada, cuja posse veio para a nossa mão em 2012, a antiga UNACAU, que estava escravizando os trabalhadores. Esse império construído com recurso público, dinheiro do Banco Mundial e do Banco da França, desapropriando as áreas das famílias indígenas ou matando e ameaçando afugentados, estava sendo destruído, pois tem uma grande infraestrutura abandonada. Atualmente moram muitas famílias ali, e sonhamos que esse local se torne uma universidade indígena, que atenda aos povos indígenas e comunidades tradicionais.

Os quintais de ervas medicinais são os espaços de cura e têm uma grande variedade, sendo desenvolvidos por mulheres e jovens para garantir que os saberes sejam garantidos através dos jovens que estudam no Colégio Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. O que chamou atenção no curso de agroecologia pelos estudantes indígenas que em seus projetos de pesquisa os velhos da aldeia observando os viveiros de variedade da espécie de mandioca que chega a ser classificada a nossa segunda economia. Através dos viveiros temos uma grande variedade de espécie de mandioca e que no processo natural ela esta se misturando as espécie surgindo uma nova variedade e que o efeito do clima está afetando

já a nossa região com muito tempo de estiagem e a produção está sendo afetado e isso sendo discutido no mutirão de limpeza das roças de mandioca levantado a necessidade de fazer uso de novas tecnologia uma dela seria de fazer uma análise de solo. Percebemos que os conhecimentos tradicionais com as observações dos mais velhos, aliadas aos estudos técnicos, para achar uma outra alternativa para a linha os conhecimentos técnicos e tradicionais.

A produção de farinha e derivados não é necessariamente uma atividade associada às mulheres exclusivamente, contudo, elas costumam dedicar mais tempo a essa atividade do que os homens na comunidade. Crianças de idades diversas podem também se envolver nas diferentes etapas da produção, mas particularmente na fase do descascamento, acompanhando suas mães e avós.

Cabe ressaltar que a comunidade dispõe de uma grande variedade de mandiocas, tais como: aleixo, branquinha, caravela, cria-menino, João-deitado, milagrosa e riqueza (também chamada rizezinha), esta última produzindo uma farinha de melhor qualidade. E, além dessa grande variedade, costuma-se usar a mandioca de diversas formas. Com efeito, são também produzidos derivados da mandioca: o beiju, a tapioca, a carimã ou massa puba, dentre outros. Ademais, tem-se o cuidado de não desperdiçar mandiocas que não servem para a produção de farinha, bem como folhas ou sobras das diferentes etapas do processo de produção, como cascas e partes das raízes, por exemplo. As mandiocas fora de padrão e as sobras são utilizadas para a alimentação de animais. Quanto às folhas, além de poderem ser utilizadas para o mesmo destino, costumam ser reservadas ao uso medicinal.

## **5 MEMÓRIA / TRANSMISSÃO DE SABERES**

### **5.1 Como a transmissão acontece?**

Através de uma investigação, um olhar para dentro da própria aldeia.

Para que seja garantida a prática da feitura dos mantos sagrados, é imprescindível que as mulheres e as jovens que ali atuam sejam formadas a partir dos princípios básicos de saber quando devem colher as penas, quando as penas estão devidamente maduras para serem colhidas. Todos são sabedores de que as aves trocam de penas a cada seis meses aproximadamente, de modo que existem dois períodos no ano para a colheita. Portanto, essa concepção envolve

os ensinamentos tradicionais, como algo próprio do ser tupinambá, conforme a nossa realidade, pois os pássaros também trocam de penas as velhas pelas novas. As penas novas chamamos as penas de sangue, ou simplesmente verdes. Na arte da pena, ela vai estar cheia de sangue, quando ela vai estar madura, ela vai ficar transparente e pode ser colhida. Os pássaros não sentem dor na hora da colheita ou deixamos eles mesmos retirarem e, quando olhamos no chão ou nas pedras na mata, achamos as penas. Para colher as penas, as aves têm que estar vivas, pois tem facilidades de sair. Se matar, a pena fica presa, só sai com água quente, aí não fica boa porque perde o brilho e a textura modifica.

## **5.2 Qual o papel de seu Lírio, de dona Maria, de dona Dai e outros parentes?**

Rosimiro Ferreira da Silva, chamado por todos como Lírio, é o Pajé da aldeia Serra do Padeiro. Seu dom de ser Pajé foi passado por seu pai, João de Nô logo depois de sua partida para o mundo dos Encantados. Lírio nasceu e se criou nesse pé de serra. Nascido no ano de 1948, casou-se com Dona Maria da Glória de Jesus. Dessa união, teve 10 filhos, os dois são referências dessa aldeia. Além de ser pajé, Lírio é agricultor e saber fazer vários artefatos indígenas

Pensei em fazer esse manto. Mas não tinha informações, não tinha nada. Ao conversar com Lírio: “Lírio, como que faz isso? Como que faz um manto? Ele tem trama, ele tem isso para pendurar as penas. Deve ser a mesma malha que o jereré”. Meu pai respondeu: “Olha, deve fazer com agulha, sei fazer agulha”. O Pai fez a agulha para mim, ajeitou o cordão e explicou. Isso foi em 2006. Em 2019 eu mostrei a ele as fotos do manto da reserva do museu do Quai Branly, então ele analisou e falou que tinha que ter um gabarito para colocar a malha para aplicar as penas na malha do manto. Ele tirou os vira saruê, umas varas finas na manta e eu montei o grande A na parede, depois ele fez as paletas, que é para ter a bitola, a medida dos pontos para os espaçamento da trama, e fez os fusos para poder passar o cordão encerado para o fuso e poder tecer a malha do mantos. Ele sugeriu que eu procurasse a minha madrinha Dai para ensinar os pontos, então segui os conselhos.

Dilza Bransford da Silva, chamada por todos por Dona Dai, nascida em 1933, teve onze filhos. Desses, dois faleceram do rio Una. Dona Dai nasceu na região de Campo São Pedro, distrito de Olivença (Ilhéus, Bahia). Veio para a Serra do Padeiro

aos oito anos de idade, local onde reside até hoje, às margens do rio uma, com seus netos, bisnetos e alguns filhos. Sua mãe era Julia Bransfrond da Silva, e seu pai se chamava Francisco Ferreira da Silva, vulgo Nô. Dai é uma das mulheres indígenas muito importantes da comunidade, detentora de muitos conhecimentos. Então, em março de 2019, fui munida de cordão e computador, fui mostrar a ela as imagens do manto e mostrar a ela o que eu pretendia fazer. Eu queria que ela me ensinasse como fazer o ponto do jererê, que ela estava fazendo com uma tala de samambaia e uma agulha de metal. Ela olhou para as imagens e logo depois fiz o pedido. Então ela olhou para mim e disse se eu tinha sonhado, se tinha vindo nos pensamentos, então volte para casa e faça, porque você já sabe, é só fazer. Então não tinha como argumentar, obedeci: voltei para casa e comecei a refletir, me colocar no mundo dos ancestrais, me colocando no lugar de como era feito, só que o diferencial está na linha contínua e eu não tinha agulha. Fiz o movimento com as mãos, como se fosse a agulha, então deu certo o nó ficou contínuo. Fiz a primeira malha do manto, depois foi o capuz, então eu entrei na rede e me imaginei na aldeia e usei o meu pé para a medida do marco zero do capuz, o círculo, usei o dedão do pé dentro da rede, fiz o ponto da malha do capuz. Então, minha madrinha estava certa: eu sabia, mas só precisava alguém me dizer que estava em mim

Então vieram os sonhos para completar as tarefas, encontra as penas então o ensinamento quais a pena colocar no manto. Então recebi a mensagem de que no capuz teria que ter penas de aves terrestres que não voam, mas elas se camuflam na natureza, e o gavião, que voa e plana no ar, mas ele tem que pousar. Então no dia seguinte contei o sonho para minha mãe, Maria da Glória, então fui para a roça fazer a limpeza do plantio de mandioca, roça e junto com a mata os pássaros cantavam minha mãe falou que era um pássaro que eu tinha sonhado era tururim.

Meu irmão chegou com as penas de gavião que tinha encontrado em cima do lajedo no pé da serra, que o gavião tinha deixado para mim, então utilizei essas penas na confecção do manto.

O cacique Babau fez a arapuca, pegou os pássaros terrestres, colheu as penas e mandou para mim e soltou o pássaro de volta na natureza.

As crianças da aldeia viam eu fazendo o manto, eles catavam no terreiro as penas dos patos e gansos e me entregaram dizendo que era para o manto, que era para o cacique usar para curar o mundo, e diziam que ele seria um Super Herói.

Através dos mais velhos, nas trocas de saberes, nessa busca para fazer o manto a analisar encontrou essa característica a fórmula correta ao chegar com as conversa dos mais velhos de como era feita as linhas como era produzida então além da linha tinha também o fuso para fiar a linha feita da fibra da folha do tucum e também do algodão com a cera da abelha a técnica para que a linha ficasse mais forte e resistente e permeável passava pelo o processo do encerramento com a cera da abelha .

Durante a quarentena, na produção dos chás para o fortalecimento do nosso organismo para combater o covid 19, os jovens se interessaram em furar abelha, para usar o mel para a feitura do chá, e a cera era para o manto. Então um grupo de dez pessoas teve uma formação para capturar as abelhas e fazer a criação de abelhas indígenas sem ferrão. Hoje os jovens fazem a captura das abelhas e catalogam os nomes : tiúba, uruçu, jitaí, arapuá etc., e as características das abelhas e a importância dela na polinização das plantas.

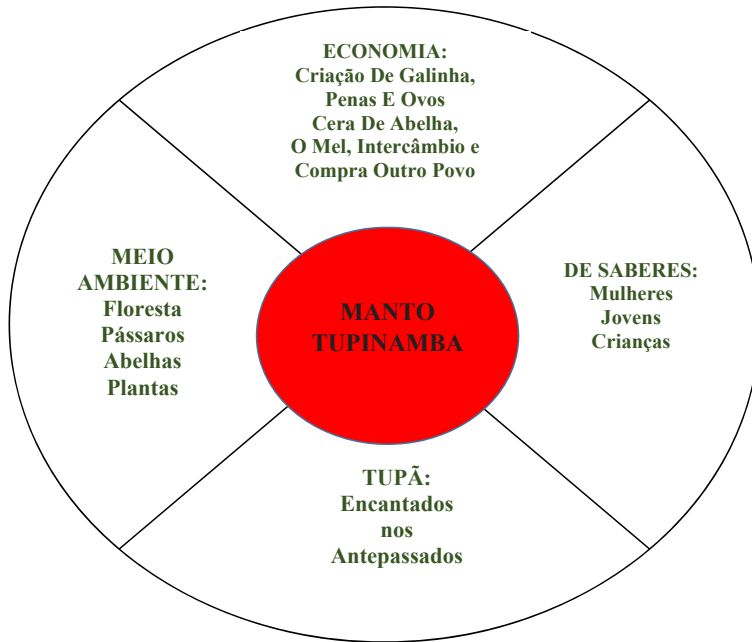
A abelha arapuá faz uma pedra que é usada para a feitura de um xarope para quem tem problemas respiratórios, asma. Essa abelha faz uma casa bem no alto das árvores, tinha um bem na horta, só que, quando os jovens viram o papa mel e subiram e derrubaram a casa da abelha e caiu a pedra junto, o mel o papa mel bebeu tudo, e a pedra quebrou em várias partes. Os meninos seguiram e acharam a pedra, e o mel nada, o bicho foi mais ligeiro. Mas a pedra foi usada com remédio. A cada dia um grande aprendizado.

### **5.3 A pele do manto a pele do pássaro**

A segunda pele do povo Tupinambá e a pele dos pássaros. Ao desenvolver a trama, a malha do Assojaba, deu para perceber que os pássaros têm a mesma malha na pele para cada ponto na pele dos pássaros nascer uma pena, e nessa ordem em camada temos um passa protegido do frio. Na malha tem as marcas dos pontos através de nós, então para cada nó e o lugar que vai prender as penas em camada teremos a reprodução da pele dos pássaros. O portador do manto, ele se torna um pássaro gigante, ele envulta na natureza.

O manto é um presente do céu para terra ser usado e está com a natureza se torna natureza.

Figura 1 – Ritual



Fonte: Elaboração própria.

Figura 2 – Relação Manto / Território / Meio Ambiente



Fonte: Elaboração própria.

**Sobre a autora:**

**Glicéria Jesus da Silva:** Professora, artista e liderança Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Bahia. Estudante do Programa de Educação Intercultural Indígena para Professores Indígenas do Instituto Federal da Bahia (IFBA), Porto Seguro, Bahia, Brasil. **E-mail:** gliceliatupinamba@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8369-3882>

Recebido em 23 de agosto de 2021

Aprovado para publicação em 1º de outubro de 2021