

ESPAÇO ANTENÁRICA

VOLUME 17 | Nº 1

JANEIRO/ABRIL 2023



DOSSIÊ: POVOS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS NA AMÉRICA LATINA

Organizadores: Marlise Rosa | Rodrigo Reis

E-ISSN 1982-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero (i-iii)

DOSSIÊ

POVOS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS NA AMÉRICA LATINA ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA REALIDADE BRASILEIRA

Marlise Rosa, Rodrigo Reis (1-39)

PUEBLOS ORIGINARIOS EN CONTEXTOS URBANOS MÁS ALLÁ DE LA **AUTOADSCRIPCIÓN** UNA PROPUESTA PARA SU IDENTIFICACIÓN EN MÉXICO

Gabriela P. González del Ángel (40-64)

CAMBIOS EN LA ALIMENTACIÓN ENTRE FAMILIAS QUE HAN MIGRADO DEL **CAMPO A LA CIUDAD** PRÁCTICAS Y AFECTACIONES A LA SALUD ENTRE POBLACIÓN NAHUA EN LEÓN, GUANAJUATO, MÉXICO

Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Marisela Infante Alatorre (65-81)

UN PAÍS CON INDIOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN ÉTNICA CHARRÚA Y ALGUNAS DE SUS TENSIONES EN EL URUGUAY

Ana Francesca Repetto Iribarne (82-99)

“SER JUNTOS” EN LAS CIUDADES PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN MAPUCHE-TEHUELCHÉ EN LA REGIÓN DE LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT (PATAGONIA, ARGENTINA)

Valentina Stella **(100-127)**

**PUEBLOS ORIGINARIOS Y ESTADO MUNICIPAL EN BAHÍA BLANCA
(ARGENTINA)**

BÚSQUEDAS INTERCULTURALES Y RESPUESTAS INSTITUCIONALES EN UNA
CIUDAD DESIGUAL

Ana Clara Denis **(128-152)**

**PRESENCIA INDÍGENA AL SUR DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES,
ARGENTINA**

Juan Manuel Engelman **(153-171)**

**MARKA, AYLLU E W'AKA EM SÃO PAULO (BRASIL) E EM BUENOS AIRES
(ARGENTINA)**

TRANSTERRITORIALIZAÇÃO AYMARA E QUECHUA EM SITUAÇÃO MIGRATÓRIA

Cristina de Branco 172-203

**RELATOS DE UM MUNDO CH'IXI
EL ALTO/BOLÍVIA**

Mariana Bruce **(204-234)**

**POVOS INDÍGENAS E NOVAS EXPERIÊNCIAS URBANAS NA AMÉRICA
PORTUGUESA**

REFORMISMO POMBALINO, PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E PESQUISA EM REDE
COLABORATIVA

Vânia Maria Losada Moreira **(235-268)**

**OS (DES)ENCONTROS ENTRE ETNICIDADE INDÍGENA E URBANIZAÇÃO NA
AMAZÔNIA BRASILEIRA**

Tatiane Costa Malheiro **(269-294)**

**TRAJETÓRIAS, PERTENCIMENTOS E LUTAS DO VIVER NA CIDADE
MULHERES INDÍGENAS EM OIAPOQUE (AMAPÁ, BRASIL)**

Maria Alice Costa de Oliveira **(295-325)**

**ENTRE A COMUNIDADE E A CIDADE
DESLOCAMENTO E TRAJETÓRIAS DE MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DE BOA
VISTA (RORAIMA, BRASIL)**

Nathalia Bianca da Silva Martes, Melina Carlota Pereira **(326-340)**

**OS CAMINHOS DOS WARAO
CONFIGURAÇÕES DOS DESLOCAMENTOS ENTRE VENEZUELA, BRASIL E GUIANA**

Gabriel Calil Maia Tardelli **(341-370)**

**REFLEXÕES SOBRE A ATENÇÃO À SAÚDE QUE OS WARAO TÊM NO BRASIL E A
NECESSIDADE DE ATENÇÃO DIFERENCIADA À SAÚDE PARA INDÍGENAS EM
CONTEXTO DE CIDADE**

Dassuem Nogueira **(371-380)**

**A PROTEÇÃO SOCIAL VOLTADA À POPULAÇÃO INDÍGENA EM CONTEXTO
URBANO NO BRASIL**

Gheysa Daniele Pereira Moura, Silvia Carla Macedo Cardoso Furtado **(381-405)**

OCUPAÇÕES URBANAS INDÍGENAS

OBSERVAÇÕES SOBRE O CASO DOS INDÍGENAS DO VALE DO JAVARI EM ATALAIA DO NORTE (AMAZONAS, BRASIL)

Josileno Estevão Marubo **(406-419)**

A URBANIZAÇÃO DOS INDÍGENAS À LUZ DA TEORIA URBANA CRÍTICA

INTERPRETAÇÕES A PARTIR DOS PATAXÓ NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE (MINAS GERAIS, BRASIL)

Marden Barbosa de Campos, Thiago Barbosa de Campos **(420-440)**

RESENHAS

ÀS MARGENS DO PENSAMENTO DE MARX, POR UM MARXISMO ANTICOLONIAL

Jéssica Nunes Nunes da Silva, Raquel Santos Franckini **(441-448)**

ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

(449-451)

COMO REFERENCIAR ARTIGOS

(452)

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO¹

EDITOR

<http://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

Este novo número da revista *Espaço Ameríndio* inaugura o décimo sétimo ano desta publicação periódica do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) da UFRGS. Desta vez temos o prazer de comunicar a ascensão de categoria da revista que passou, nos últimos meses, do nível B1 para o A2 do índice Qualis Periódicos da CAPES. Esta honra, que esperávamos com paciência, reconhece o trabalho que nos últimos anos tem sido desenvolvido pela Equipe Editorial, mas se insere, sem dúvida, em todos os esforços que nestes dezesseis anos foram realizados para manter a frequência e a qualidade da revista. Gostaríamos de explicitar o nosso reconhecimento, mais uma vez, ao fundador da publicação, Sérgio Batista da Silva, que conduziu com maestria a revista desde 2007 até o primeiro semestre de 2019. Desde o final de 2019, quando assumimos a coordenação editorial da *Espaço Ameríndio*, ao mesmo tempo em que as Universidades Federais brasileiras em geral e a UFRGS em particular entre se viram submetidas a diversos cortes que impactaram diretamente na manutenção de seus periódicos, tivemos o privilégio de contar sempre com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da nossa instituição e de seus coordenadores, a quem agradecemos pelo apoio constante com a continuação da revista, destacando especialmente o esforço realizado por Arlei Sander Damo nos momentos mais difíceis dos cortes orçamentários, em plena pandemia de COVID-19. Sem sua inestimável ajuda nessa conjuntura a nossa revista possivelmente não tivesse alcançado este honroso patamar.

No momento de redigir a Apresentação deste número foi anunciada a homologação da demarcação de seis Terras Indígenas (TI) depois de mais de cinco anos de total paralização dos processos demarcatórios: as TI Uneiuxi/AM, Tremembé da Barra de Mundaú/CE, Kariri-Xocó/AL, Arara do Rio Amônia/AC, Avá-Caneiro/GO e Rio dos Índios/RS. A *Espaço Ameríndio* parabeniza, calorosamente, os povos indígenas dessas TI e suas lutas históricas pela demarcação dos seus territórios e deseja longa vida para essas TI. Estendemos também nosso reconhecimento aos

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br

diversos atores e instituições do Governo Federal e esperamos que notícias como esta sejam mais frequentes e que os processos de identificação, demarcação e homologação sejam agilizados.

Este novo número da *Espaço Ameríndio* traz o dossiê especial coordenado por Marlise Rosa (Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Rodrigo Reis (Universidade Federal do Amazonas) que, com o título *Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina*, reúne um total de dezoito artigos da autoria de colegas de cinco países, pertencentes a dezesseis diferentes universidades e instituições da Argentina, Brasil, México e Portugal. O dossiê conta, ainda, com um artigo de autoria indígena de um representante do Povo Marubo. As pesquisas que compõem este importante dossiê se adentram na consideração histórica ou atual da presença (em alguns casos constitutiva) das populações indígenas nas urbes latino-americanas tendo como casos de estudo populações nativas ou migrantes (nacionais e transnacionais) em contextos e regiões específicas da Argentina, Bolívia, Brasil, Guiana, México, Uruguai e Venezuela, desenvolvendo estudos com mais de vinte povos indígenas de tais países.

O artigo de Rosa e Reis não só tem a generosidade de apresentar os artigos que compõem o dossiê, mas, também, cumpre o papel de elaborar pertinentes hipóteses referentes à pouca quantidade de pesquisas antropológicas desenvolvidas sobre a vida das populações indígenas em contextos urbanos. Hipóteses não intrigantes na medida em que se conhecem as trajetórias dominantes da etnologia brasileira e seus tropos “selvagens”. O texto que abre o dossiê também tem a competência de rastrear e mapear pesquisas recentes realizadas em universidades brasileiras sobre esta temática.

Acreditamos firmemente que tanto o dossiê quanto o artigo de Rosa e Reis serão uma referência constante a partir de agora para as pesquisas com/sobre populações indígenas em contextos urbanos. Como já foi dito, o dossiê não só se caracteriza pela sua diversidade senão também pela sua qualidade ao longo das suas mais de quatrocentas páginas.

Finalmente, a resenha intitulada *Às margens do pensamento de Marx, por um marxismo anticolonial*, da autoria de Jéssica Nunes da Silva e Raquel Santos Franckini, encerra este primeiro número do ano.

Como de costume, gostaríamos de agradecer a todas as pessoas que fizeram possível este novo número da revista. Primeiramente, nosso agradecimento a Marlise Rosa e Rodrigo Reis pela organização de um dossiê de tanta qualidade. Agradecemos também a todas/os as/os autores que submeteram seus artigos para o dossiê. Em cada número estamos em dívida com as/os pareceristas que doaram seu tempo para avaliar os textos, um trabalho muito necessário, mas lamentavelmente cada vez menos valorizado. Finalmente, mas não por isso menos importante, agradecemos com o afeto de sempre à equipe que fez esta edição possível, especialmente a Guilherme Sant’Ana pelo sempre impecável trabalho editorial na revisão e diagramação dos textos e a Jessica Nunes da Silva pela confecção da capa a partir de uma significativa

fotografia de Marlise Rosa, feita na Plaza Murillo em La Paz, Bolívia, no ano de 2017.

Por fim, desejamos a todas/os uma proveitosa leitura deste novo número da *Espaço Ameríndio*.

POVOS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS NA AMÉRICA LATINA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA REALIDADE BRASILEIRA¹

MARLISE ROSA²

MUSEU NACIONAL/UFRJ, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-2530-0881>

RODRIGO REIS³

UFAM, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-1650-9800>

RESUMO: Este texto introduz o dossiê “Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina”, que reúne um conjunto de artigos sobre as experiências de populações indígenas em áreas urbanas na Argentina, Bolívia, Brasil, Guiana, México, Uruguai e Venezuela. Nele, propomos um diálogo com as experiências latino-americanas a partir da realidade brasileira. Além de apresentarmos, de forma sucinta, cada um dos artigos que compõem o dossiê, indicamos que a presença indígena em cidades é um fenômeno que mantém continuidade histórica e refletimos sobre as circunstâncias e motivações dos deslocamentos. Também apresentamos algumas hipóteses para o pouco interesse da etnologia indígena brasileira por essa temática, acompanhadas por um mapeamento de teses e dissertações desenvolvidas no âmbito de programas de pós-graduação em antropologia. Buscamos ainda indicar as tendências e vinculações teóricas desses estudos, situadas, grosso modo, a partir de três correntes principais. Com o dossiê, pretendemos contribuir para a visibilidade da presença indígena em cidades latino-americanas, estimulando não somente o debate acadêmico, mas também a atuação política, a fim de que a situação de domicílio não continue sendo um determinante para a garantia dos direitos dessa população.

PALAVRAS-CHAVE: indígenas em contextos urbanos, indígenas em cidades, cidades latino-americanas.

ABSTRACT: This text introduces the dossier “Indigenous peoples in urban contexts in Latin America”, which brings together a set of articles on the experiences of indigenous populations in urban areas in Argentina, Bolivia, Brazil, Guyana, Mexico, Uruguay, and Venezuela. In it, we propose a dialogue with Latin American experiences from the Brazilian reality. In addition to briefly presenting each of the articles that make up the dossier, we indicate that the indigenous presence in cities is a phenomenon that maintains historical continuity and we reflect on the circumstances and motivations of displacements. We also present some hypotheses for the little interest of Brazilian indigenous ethnology for this theme, accompanied by a mapping of theses

¹ Agradecemos à Mariana Albuquerque Dantas pela leitura e valiosas considerações para a elaboração deste texto.

² Doutora em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) na mesma instituição. E-mail: marlise.mrosa@gmail.com.

³ Doutorando em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Professor no Instituto Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas (INC/UFAM), em Benjamin Constant (Amazonas). E-mail: roliveiraam@ufam.edu.br.

and dissertations developed within the scope of graduate programs in anthropology. We also seek to indicate the trends and theoretical links of these studies, situated, roughly speaking, from three main currents. With the dossier, we intend to contribute to the visibility of the indigenous presence in Latin American cities, stimulating not only the academic debate, but also political action, so that the domicile situation does not continue to be a determinant for the guarantee of the rights of this population.

KEYWORDS: *indigenous in urban contexts, indigenous in cities, Latin American cities.*

Introdução

Este artigo introduz o dossiê da *Espaço Ameríndio* sobre a presença indígena em contextos urbanos na América Latina. Cientes da ainda diminuta produção antropológica sobre o tema, propomos o dossiê com o intuito de construir um panorama sobre as realidades dos povos indígenas em cidades latino-americanas. Nesse esforço, reunimos um conjunto de artigos que contempla experiências de populações indígenas em áreas urbanas na Argentina, Bolívia, Brasil, Guiana, México, Uruguai e Venezuela.

O texto está organizado em cinco seções que, em termos gerais, apresentam o “estado da arte” dos estudos sobre povos indígenas em contextos urbanos realizados pela antropologia brasileira, propondo, desse modo, um diálogo com as experiências latino-americanas a partir do Brasil. Na primeira seção, por meio do recurso à historiografia e à demografia, demonstramos que a presença indígena em cidades é um fenômeno que mantém continuidade histórica, tendo sua permanência e seu crescimento identificados pelos censos nacionais. Na seguinte, falamos sobre as circunstâncias e motivações dos deslocamentos indígenas para as cidades, indicando também os desafios e violações de direitos que marcam o cotidiano dessas populações nos espaços urbanos.

Na seção três, focalizamos a produção antropológica brasileira sobre indígenas em cidades, apresentando desde hipóteses para o pouco interesse da etnologia indígena sobre essa temática até o mapeamento de teses e dissertações realizadas no âmbito de programas de pós-graduação em antropologia. As tendências e vinculações teóricas desses estudos, situadas, grosso modo, a partir de três correntes principais, são objeto da seção quatro. Na seção cinco, por fim, apresentamos de forma sucinta cada um dos 17 artigos que compõem o dossiê, evidenciando suas devidas contribuições para o debate acadêmico e político sobre a presença de indígenas em cidades do Brasil e de outros países da América Latina.

Aspectos históricos e demográficos

Os povos indígenas, desde tempos imemoriáveis, fazem parte da formação de cidades no continente latino-americano. No caso brasileiro, remonta ao período colonial, quando, ao serem deslocados coletivamente de seu lugar de origem e aldeados em espaços limitados sob a supervisão dos missionários, os indígenas passaram a trabalhar em atividades do interesse dos colonos ou da administração para a produção de alimentos ou produtos de exportação (MONTEIRO, 1994; SCHWARTZ, 2011), além da prestação de serviços variados nas vilas e cidades.

As aldeias missionárias tinham a função de fornecer trabalhadores indígenas para as obras públicas e serviços para os quais não eram necessários especializações, sobretudo aqueles que requeriam força física (ALMEIDA, 2013). Os indígenas, “mobilizados ainda pacificamente,

concorreram decisivamente para a construção das cidades, na edificação de igrejas, fortes e outras obras públicas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 169), em Olinda (Pernambuco), Recife (Pernambuco), Salvador (Bahia), Rio de Janeiro (Rio de Janeiro), entre outras. Eles também compunham uma parte substancial das tropas que combatiam os indígenas que se rebelavam contra o domínio português e os invasores franceses (PACHECO DE OLIVEIRA, 2014; 2016).

Os missionários se mantiveram à frente dos aldeamentos religiosos e secularmente até meados do século XVIII, quando a administração temporal foi delegada a um funcionário da Coroa portuguesa, o Diretor de Índios. Leis criadas nesse mesmo período elevaram as aldeias mais populosas à categoria de vilas, determinando que as terras fossem distribuídas entre as famílias residentes (DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992). De acordo com Moreira (2019, p. 148), em especial a Lei de 7 de junho 1755, garantiu aos indígenas os mesmos direitos políticos concedidos aos portugueses, o que os levou a ter importante atuação nas câmaras das vilas tanto como membros do senado quanto como súditos que faziam desses locais espaços de reivindicação. Assim, operacionalizavam “seu poder administrativo ou suas prerrogativas legais e nobiliárquicas para defender suas terras e lutar por condições dignas de trabalho, tanto a serviço de outros quanto em suas roças” (COSTA, 2020, p. 99). Deve-se notar, porém, que embora a legislação pombalina tenha dado preferência aos indígenas para a ocupação dos cargos de vereadores e oficiais da Justiça, a figura tutelar do Diretor de Índios, instituído com o Diretório de 1757, comprometeu o princípio do autogoverno indígena, “que, supostamente, seria viabilizado pela subordinação política deles à autoridade das câmaras, cujos vereadores, juizes e oficiais seriam, de preferência indígenas” (MOREIRA, 2010, p. 20).

Muitos aldeamentos indígenas, como, São Miguel, Conceição de Guarulhos, Itaquaquecetuba, Carapicuíba e Barueri, instalados por jesuítas na Capitania de São Vicente nos séculos XVI e XVII, hoje são cidades da região metropolitana de São Paulo (VILARDAGA, 2021). No Nordeste, igualmente, muitos aldeamentos missionários do século XVIII também se converteram em cidades: Rodelas e Juazeiro (Bahia), Limoeiro e Escada (Pernambuco), Baía da Traição e Campina Grande (Paraíba), Caucaia (Ceará), entre outros (DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992). Para Mattos (2004, p. 260), os aldeamentos indígenas, na convergência entre a utopia missionária e o projeto político de civilização da nação, representariam “o gérmen de uma futura e próspera cidade”. Muitas cidades, portanto, foram erguidas sobre os territórios indígenas como continuidade dos aldeamentos do período colonial.

Fortes (2014) também traz registros da presença indígena em cidades da província de Paraná no século XIX. O autor demonstra que, as viagens dos indígenas às cidades possuíam motivações diversas, envolvendo a busca por “refúgio de algum ataque a aldeamentos, a busca pelos *brindes* e ferramentas, sua prisão pelas autoridades policiais, à prestação de algum esclarecimento solicitado, ou mesmo, a reivindicação de terras e o descontentamento com os órgãos e metodologias da política

indigenista” (FORTES, 2014, p. 119 – grifos do original). Por parte da população local, a insatisfação com a presença indígena era tão grande a ponto de o Ministério da Agricultura (órgão responsável pela política de terras), determinar ao presidente da província que evitasse a qualquer custo as viagens de grupos indígenas à Curitiba. Isso levou alguns grupos Kaingang a se deslocarem até o Rio de Janeiro, então capital do Império, para apresentar suas queixas sobre as autoridades provinciais do Paraná.

Nos países de colonização espanhola, do mesmo modo, não somente cidades foram construídas sobre territórios indígenas, mas, à ocasião da chegada dos espanhóis, havia muitos núcleos urbanos densamente povoados. Bethell (1990) afirma que em Tenochtitlan (México), capital do Império Asteca, residiam entre 150 e 300 mil habitantes. O historiador Cuervo Álvarez (2016), ao citar as cartas de Hernán Cortes ao rei da Espanha, demonstra que ele teria comparado Tenochtitlan à Sevilha e Córdoba em tamanho, mencionando ainda as enormes praças que lhe remetiam à Salamanca. Tratava-se da principal cidade da Mesoamérica e do Caribe, com uma área estimada em 14 km², ruas largas calçadas a mão, aquedutos, canteiros flutuantes e ilhotas artificiais com vegetação de lago. Tenochtitlan se tornou a capital do vice-reino da Nova Espanha.

Além de Tenochtitlan, conforme Bethell (1990), havia oito cidades que circundavam o lago Texcoco (México) e outros centros regionais periféricos, que incluíam Cholula, Tlaxcala, Tzintzuntzan, Cempoala e vários enclaves em Yucatán e na Guatemala. No Império Inca, a capital Cuzco (Peru), embora não tivesse a importância comercial de Tenochtitlan, tinha mais de 100 mil habitantes e exercia controle político sobre outros centros urbanos localizados ao longo da estrada real, alguns deles de origem pré-incaica: Quito (Equador), Cajamarcav, Jauja, Vilcas e Huánuco (Peru). Algumas dessas cidades, como Tenochtitlan, Cholula e Cuzco, embora tenham sido convertidas pelos espanhóis para suprirem suas próprias necessidades, deixaram uma marca no esquema de colonização no que se refere à distribuição espacial e à estrutura das cidades indígenas.

A partir de dinâmicas constantes de desterritorialização e re-territorialização, a presença de indígenas em cidades latino-americanas, como bem se vê, é um fenômeno que mantém continuidade histórica, remontando ou antecedendo o período colonial. No contexto recente, o deslocamento de indígenas para áreas urbanas é marcado por uma diversidade de processos, que variam em termos de escala e de motivações. Tais processos ocorrem tanto de forma individual quanto envolvendo partes da coletividade ou sua totalidade, sobretudo em situações relacionadas a deslocamentos forçados. As motivações, por sua vez, podem ser de ordem socioeconômica (como a busca por trabalho ou acesso a bens e serviços, tais como educação e saúde), mas, de modo geral, estão estreitamente relacionadas à violação de direitos humanos nos territórios tradicionais, como demonstra o relatório *Housing indigenous peoples in cities*, publicado pelo Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-HABITAT).

A migração de povos indígenas para áreas urbanas pode acontecer por razões positivas, como perspectivas de melhores condições educacionais e laborais, e a disponibilidade de diversos serviços nas cidades. Para diversos povos indígenas, a migração em busca de oportunidades de trabalho (no país ou no exterior) se tornou uma importante rota de saída da pobreza. Na maioria dos casos, contudo, as causas de fundo da migração se relacionam com violações de direitos humanos em seus territórios de origem, insegurança física em áreas de conflito (frequentemente envolvendo violência militar contra povos indígenas, incluindo mulheres, com assédio sexual e estupro). Outros fatores por trás da migração indígena incluem policiamento excessivo e remoções forçadas decorrentes de projetos de desenvolvimento (públicos ou privados), junto à pobreza e à destituição resultantes de deslocamentos em grande escala, desapropriação e degradação da terra, dos recursos e territórios, às vezes sob o efeito das mudanças climáticas. O tráfico de pessoas, principalmente de mulheres e crianças, é outra causa de migração indígena. (ONU-HABITAT, 2008, p. 7 – tradução própria).

O documento indica que a presença indígena em áreas urbanas tem crescido mundialmente. Na mesma linha, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) (2019), com base nos censos nacionais, aponta que, na América Latina e Caribe, a população indígena é estimada em 54,8 milhões de pessoas. Desse contingente, cerca de 52% vivem em cidades, e aproximadamente 59% possuem trabalhos regulares em contextos urbanos.

Conforme a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) (2014, p. 62), há indícios claros de que “os povos indígenas não são alheios ao processo de urbanização acelerada que ocorreu na América Latina”⁴. Os censos demográficos da rodada de 2010 indicaram que, em ao menos 10 países, o percentual de população indígena em áreas urbanas estaria em torno de 50%. Haveria, porém, diferenças notórias entre os países: enquanto México, Peru, Uruguai e Venezuela apresentam uma alta proporção de indígenas em contextos urbanos, com mais da metade da população vivendo em grandes cidades, Brasil, Costa Rica e Nicarágua possuem índice mediano. Em Colômbia, Equador e Panamá, por sua vez, a população indígena continuaria sendo eminentemente rural.

⁴ A estreita relação com as cidades inclui povos indígenas de diferentes partes do globo. Os Maori da Nova Zelândia, por exemplo, após o fim da Segunda Guerra Mundial, apresentaram a maior taxa de urbanização do mundo (UN-HABITAT, OHCHR, 2010).

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Tabela 1 – Pessoas indígenas por situação de domicílio, segundo dez países da América Latina nos últimos censos nacionais

País	Censo	Total	Urbana	Percentual	Rural	Percentual
Brasil	2010	817.963	315.180	38,53	502.783	61,47
Colômbia	2005	1.392.623	298.275	21,42	1.094.348	78,58
Costa Rica	2011	104.143	42.517	40,83	61.626	59,17
Equador	2010	1.018.176	218.571	21,47	799.605	78,53
México	2010	16.933.283	9.093.447	53,7	7.839.836	46,3
Nicarágua	2005	311.704	123.852	39,73	187.852	60,27
Panamá	2010	417.559	99.655	23,87	317.904	76,13
Peru	2007	6.489.109	3.621.440	55,81	2.867.669	44,19
Uruguai	2011	76.452	73.723	96,43	2.729	3,57
Venezuela	2011	724.592	458.219	63,24	266.373	36,76
Total	-	28.285.604	14.344.879	50,71	13.940.725	49,29

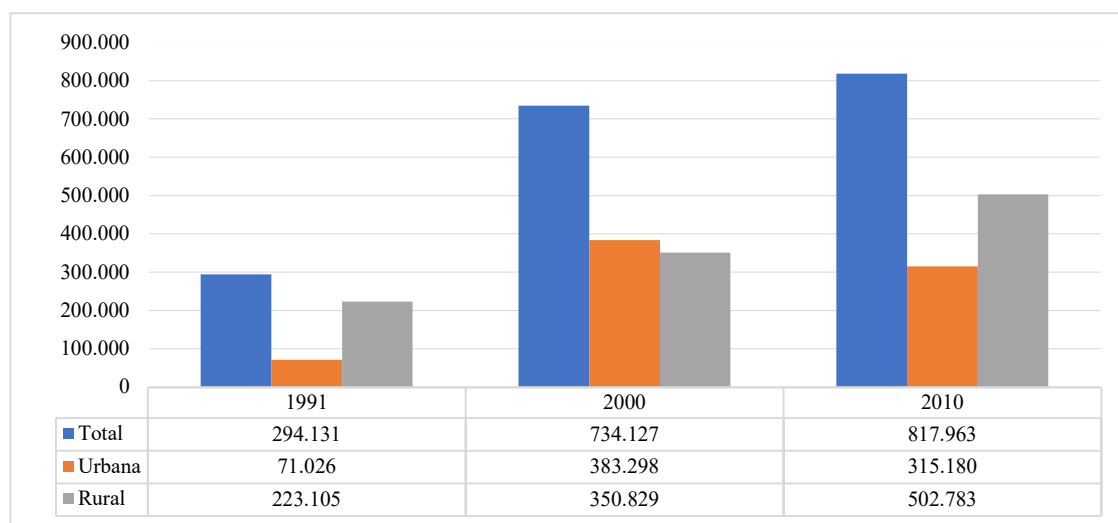
Fonte: Adaptado de CEPAL (2014).

No Brasil, foi apenas no Censo Demográfico 1991 que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) incorporou a categoria indígena para o quesito cor ou raça, quando 294.131 pessoas se autodeclararam indígenas. Nessa ocasião, o levantamento também possibilitou separar a população indígena segundo a situação de domicílio em área rural ou urbana. Anteriormente, o censo de 1950 chegou a incluir a categoria “índio”, mas considerava como tal apenas aqueles que viviam em aldeamentos ou postos indígenas. O censo de 2000, manteve as categorias e conceituações de 1991, registrando 734.127 indígenas. Em 2010, houve a introdução de três novas séries históricas, referentes à etnia, língua falada e condição indígena, permitindo um maior detalhamento acerca da sociodiversidade indígena em nosso país. De acordo com o Censo 2010, temos uma população indígena de 817.963⁵ mil indivíduos, subdivididos em 305 etnias e falantes de 274 línguas; desses, 38%, ou seja, 315.189 pessoas indígenas residem em áreas urbanas (IBGE, 2010a). Um comunicado apresentado pelo IBGE em abril de 2023, referente ao censo demográfico de 2022, informou que a população indígena teria mais que dobrado na última década, somando mais de 1,6 milhão de pessoas (IBGE, 2023)⁶.

⁵ O número 817.963 diz respeito apenas aos indígenas autodeclarados no quesito cor ou raça no Censo 2010 (que serve de base para comparações com os Censos de 1991 e 2000). Deve-se considerar, porém, que outras 78.954 pessoas residem em terras indígenas e, embora se declarem de outra cor ou raça (principalmente pardos, 67,5%), consideram-se indígenas em função do compartilhamento de tradições, costumes, cultura e antepassados. Somam-se, desse modo, 896.917 indígenas no total, 36,2% residindo em área urbana e 63,8% em área rural (IBGE, 2010a).

⁶ O comunicado do IBGE foi emitido após a conclusão da coleta de dados na Terra Indígena Yanomami. ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Gráfico 1 – Pessoas indígenas por situação de domicílio, segundo os Censos Demográficos 1991, 2000 e 2010



Fonte: Elaboração própria com base nos dados dos Censos 1991, 2000 e 2010.

A despeito da situação de domicílio, vale destacar que, “o Censo Demográfico 1991 revelou que em 34,5% dos municípios brasileiros residia pelo menos um indígena autodeclarado; no Censo Demográfico 2000, esse número cresceu para 63,5%; e, segundo os dados mais recentes, do Censo Demográfico 2010, atingiu 80,5% dos municípios brasileiros” (IBGE, 2010b, p. 4). O Nordeste, em decorrência de processos de emergência étnica, entre outros fatores, é a região onde o espalhamento da população indígena foi mais significativo. A região, como bem destaca Pacheco de Oliveira (2001, p. 170),

foi uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. A sua população indígena sofreu um profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses. Para as etnias que sobreviveram só existiram dois caminhos: ou buscaram temporariamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombos, até que viessem a ser incomodados por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos; ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório – seja insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas), ou colhidas na sua capilaridade (i.e., fragmentadas em famílias e coletividades acabocladadas ou destribalizadas).

Essa população, que carregava o estigma de “índios misturados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), desde pelo menos a virada do século XIX para o XX, passou a reivindicar de maneira mais intensa seus direitos

enquanto povos indígenas, lutando pela recuperação e demarcação de suas terras que estavam ou ainda estão em posse de não indígenas.

No que toca especificamente à população indígena residente em áreas urbanas, observe-se que, em 1991, tratava-se de aproximadamente 24% das pessoas autodeclaradas, passando para 52% em 2000 e para 38% em 2010. Houve um aumento de 540% no censo de 2000 em relação ao de 1991, com um decréscimo de 18% de 2000 para 2010. Apesar disso, o número de indígenas vivendo em cidades, manteve-se expressivo, como já vimos, com mais de 315 mil pessoas.

O aumento no número de pessoas autodeclaradas indígenas de 1991 a 2000 reflete transformações políticas, como o reconhecimento da cidadania diferenciada aos povos indígenas pela Constituição Federal de 1988, o avanço nos processos de identificação e regularização de terras indígenas (TIs) - que implicava tanto uma maior segurança aos indígenas quanto o maior conhecimento sobre as áreas ocupadas e a serem recenseadas - e os processos de emergência étnica em curso Brasil afora. Indica também o “aperfeiçoamento da identificação da localização espacial dos agrupamentos indígenas durante a preparação dos mapas e cadastros da base territorial censitária” que possibilitou o “refinamento das informações cartográficas sobre as áreas remotas do País”, elevando o número de aldeias indígenas identificadas de 277, em 1991, para 386 em 2000, alcançando um total de 662 setores censitários localizados em TIs (OKAMOTO, ANTUNES, DAMASCO, 2018, p. 242).

Por outro lado, a queda na quantidade de pessoas autodeclaradas indígenas em contextos urbanos no Censo 2010 em relação ao 2000, transformou-se em tema de debate entre especialistas do IBGE e de centros de pesquisa e associações científicas de estudos populacionais, resultando em artigos e capítulos de livros publicados na última década (SANTOS; TEIXEIRA, 2011; PEREIRA, 2016; CAMPOS; ESTANISLAU, 2016; BASTOS et. al., 2017; OKAMOTO, ANTUNES, DAMASCO, 2018; SANTOS et. al., 2019; entre outros). A busca de uma explicação para a diminuição da captação de pessoas autodeclaradas indígenas em contextos urbanos tem encontrado não uma única resposta, mas indicado um conjunto de fatores a serem considerados, incluindo desde as diferenças nos procedimentos de coleta de dados às transformações nas formas de reconhecimento e de autoidentificação étnico-racial. Concordamos com grande parte das avaliações contidas nos textos que se voltaram ao debate nos últimos anos, sobretudo, no reconhecimento dos esforços de inclusão de aspectos como a identificação étnica e linguística - facilitado pela utilização dos Dispositivos Móveis de Coleta (DMC) - e a integração entre as bases cartográficas do IBGE e as da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)⁷ - “fundamental para a aplicabilidade do questionário do Censo 2010 nas Terras Indígenas (TI), mediante a coincidência dos limites dos setores censitários.” (PEREIRA, 2016, p. 2). Reconhecemos ainda o potencial de inovação das “áreas de interesse estatístico e geográfico”, utilizadas pelo IBGE no planejamento e execução do Censo

⁷ Com a Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a se denominar Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Demográfico 2022, para a produção de informações sobre a população indígena e a população quilombola que não se encontram em territórios oficialmente reconhecidos pelo Estado (DAMASCO; ANTUNES, 2018).

No entanto, o avanço na produção de informações demográficas sobre a população indígena e na compreensão da diversidade de situações territoriais em que se encontram, com destaque aqui para os contextos urbanos, estaria para além da agenda dos censos, realizados idealmente a cada dez anos. Faz-se necessário uma agenda de investigação que inclua diferentes esforços de pesquisa, interdisciplinares e interinstitucionais, como o investimento na integração de dados produzidos por diferentes agências governamentais que também enumeram indígenas, a exemplo, da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e do Cadastro Único para programas de transferência de renda.

As conjunturas políticas, a exemplo do já mencionado contexto pós-Constituição de 1988, certamente incidem sobre as reflexões e práticas de autodeclaração. Nesse sentido, a variação na autodeclaração de indígenas também pode ser decorrente do racismo enfrentado nas cidades, de modo que, como observa Baines (2001), muitas vezes a identidade étnica é negada como estratégia para escapar de estigmas. Por esse motivo, em muitas situações,

A identidade indígena nos centros urbanos configura-se nitidamente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar indígena em alguns contextos, e não em outros, ou apelar a outras identidades genéricas geradas historicamente em situações de contato interétnico, como caboclo, índio civilizado, descendente de índio, remanescente, índio misturado etc. (BAINES, 2001, pp. 16-17).

Não é novidade que o imaginário social é povoado por visões preconceituosas e racistas sobre os povos indígenas, relacionando-os à indolência, preguiça, falta de higiene, alcoolismo etc. Na busca por trabalho e moradia, e até no acesso aos serviços públicos, esses estereótipos se constituem como barreiras sistêmicas para a efetivação dos direitos indígenas em áreas urbanas, fazendo com que, muitas vezes, a identidade étnica não seja revelada.

Ao mencionar sua experiência de pesquisa em Manaus (Amazonas), Melo (2012, p. 3), afirma que “o simples fato de perguntar a uma pessoa acerca de sua identidade étnica corre o risco de ser interpretado como uma ofensa. Se a indagação é aceita, a resposta é negativa”. Repare que, essa cidade, embora seja a capital do estado com a maior concentração de população autodeclarada indígena do país, com 183.514⁸ pessoas,

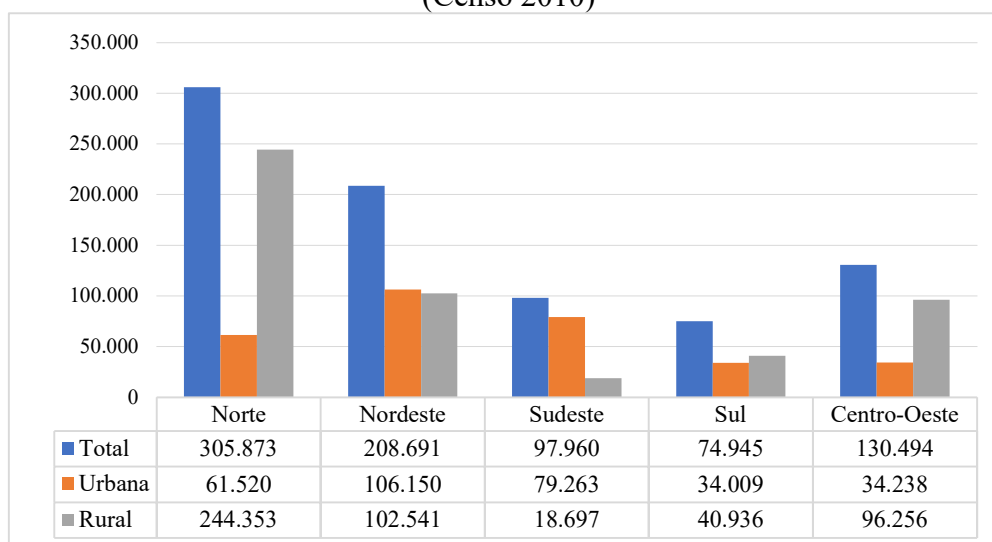
⁸ Aqui estão incluídas as pessoas que vivem dentro de terras indígenas (TIs) e “não se declaram, mas se consideram indígenas”. No interior de TIs, tem-se então 129.529 pessoas, sendo 114.695 que se autodeclararam e 14.834 que não se declaram, mas se consideram. Fora das áreas indígenas, somam-se 53.985 pessoas autodeclaradas, totalizando 183.514 indígenas no estado do Amazonas (IBGE, 2010).

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

registrou apenas 3.837 pessoas autodeclaradas indígenas em contexto urbano⁹. Portanto, como assevera Ribeiro (2022, p. 19 – grifos do original), “seria preciso considerar como **as ações racistas ‘incentivam’ as pessoas a se autodeclararem como ‘pardas’, em lugar de ‘indígenas’ – ou mesmo ‘pretas’**”.

O Censo 2010 demonstrou ainda, que a região Norte concentra a maior fração da população indígena brasileira, com 305.873 pessoas autodeclaradas (37%), seguida por 208.691 no Nordeste (26%), 130.494 no Centro-Oeste (16%), 97.960 no Sudeste (12%) e 74.945 na região Sul (9%). É na região Nordeste, porém, que se encontra o maior número de pessoas autodeclaradas indígenas cujo domicílio se localiza em área urbana: 106.150 pessoas, ou seja, aproximadamente 34% do total da população indígenas em cidades. Na sequência está a região Sudeste com 79.263 (25%), o Norte com 61.520 (19%), o Centro-Oeste com 34.238 e o Sul com 34.009, ambas as regiões representando 11% cada.

Gráfico 2 – Pessoas indígenas por situação de domicílio, segundo as grandes regiões (Censo 2010)



Fonte: Elaboração própria com base nos dados do Censo 2010.

Deve-se notar que, com exceção da maioria das TIs na Amazônia Legal¹⁰, as áreas destinadas aos povos indígenas no país frequentemente não garantem sua reprodução econômica com base nas respectivas

⁹ Conforme Bernal (2009, p. 35) não teríamos “nenhum dado quantitativo credível e tecnicamente irrepreensível referente ao número de indígenas vivendo em Manaus”, pois “os números mudam em função dos critérios de ‘definição de’ ou de ‘adesão a índio’”, o que nos impossibilita de afirmar com exatidão o tamanho real dessa população. Ele menciona uma pesquisa amostral realizada em 1999, onde foram visitados 145 domicílios, contabilizando-se 8,5 mil indígenas naquela cidade. Mainbourg, Araújo e Almeida (2002), por sua vez, citam estimativas divulgadas pela Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que apontaria para algo entre 15 e 20 mil indígenas em Manaus, no início dos anos 2000. Em 2019, a Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME) divulgou em suas redes sociais e em eventos do IBGE voltados à preparação para o Censo Demográfico, que haveria mais de 35 mil indígenas vivendo na capital amazonense. Desse modo, é possível que a população indígena residente na cidade de Manaus seja maior que os dados apreendidos pelos censos demográficos.

¹⁰ A Amazônia Legal inclui os estados de Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão (dos 217 municípios maranhenses, 36 não fazem parte da Amazônia Legal). ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

atividades produtivas tradicionais, forçando-os a buscarem outras formas de subsistência, seja como trabalhadores rurais em fazendas ou como mão de obra geralmente precarizada em diferentes setores da economia local ou regional. A Amazônia Legal, de acordo com o Instituto Socioambiental (ISA) (2022), concentra cerca de 98% da extensão de todas as TIs do país. Os outros 2% se dividem entre as regiões Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste, especificamente, nos estados de Mato Grosso do Sul e Goiás.

No Nordeste, a expressiva presença indígena em cidades pode estar relacionada, entre outros fatores, às invasões dos territórios que ocorrem historicamente desde o século XVIII, e que se intensificaram com a extinção dos aldeamentos no século XIX, levando as famílias a viverem em sítios, como podemos observar em Alarcon (2019; 2022). Com terras insuficientes para prover o sustento de suas famílias, muitos indígenas se empregam em atividades sazonais, como o corte de cana-de-açúcar, ou seguem em definitivo para as cidades.

Circunstâncias e motivações dos deslocamentos indígenas para as cidades

Na mesma linha do que foi indicado pelo documento da ONU-HABITAT (2008), Nakashima e Albuquerque (2011) argumentam que o aumento da presença indígena nas cidades brasileiras se deve às difíceis condições enfrentadas nos territórios de origem, ao crescimento vegetativo nas áreas urbanas, à transformação de áreas consideradas rurais em urbanas e, por fim, ao aumento das taxas de autodeclaração de indígenas. Para a CEPAL (2014), as brechas na efetivação dos direitos territoriais estão diretamente relacionadas à expulsão dos indígenas de suas terras, que, além disso, enfrentam também a expansão urbana que se alastra sobre os territórios de ocupação tradicional.

Atualmente, aventa-se ainda os impactos das mudanças climáticas sobre os povos e territórios indígenas, pois, como observado pela Rede de Cooperação Amazônica (RCA) (s/d), a ocorrência de

Incêndios descontrolados, secas intensas, temperaturas extremas, alterações no ritmo e indicadores das estações, nos ciclos das chuvas e dos rios e alagamentos têm alterado os calendários tradicionais de roça, pesca e caça e impactado não só as formas de subsistência, com a crescente perda de alimentos, mas também suas práticas e tradições culturais que fazem parte do seu bem viver.

A Fundação Perseu Abramo (FPA), em uma pesquisa realizada em parceria com a fundação alemã Rosa Luxemburgo Stiftung (RLS) durante os anos de 2010 e 2011, constatou que, no Brasil, os motivos pelos quais os indígenas entrevistados deixaram suas terras foram: problemas econômicos (68%), interação social (31%, sendo 23% positiva, ou seja,

para se juntar à família ou se casar, e 10% negativa, em virtude de conflitos e mortes), educação (27%), e falta de assistência à saúde e questões concernentes ao uso da terra (13%)¹¹ (FPA e RLS, 2011).

A CEPAL (2014) argumenta ainda, que, não raro, os deslocamentos para as cidades configuram uma estratégia de sobrevivência para esses indígenas, sem implicar a desvinculação de seus territórios de origem. Nas cidades, porém, essas populações se instalam em áreas periféricas, muitas vezes com risco ambiental e social e sem segurança. Para ONU-HABITAT (2008), a precariedade das condições de moradias de indígenas nas cidades é decorrente do preconceito e discriminação que sofrem. Muitos proprietários, a exemplo do relato de mulheres do povo Cree, no Canadá, negam-se a alugar imóveis para indígenas sob a esdrúxula alegação de que eles sempre estariam bêbados. Desse modo, “com os preços de casas próprias e aluguéis proibitivamente caros, muitos indígenas vivem em assentamentos irregulares e favelas, enquanto outros ficam sem teto” (ONU-HABITAT, 2008, p. 3 – tradução própria). Como bem se vê, a localização da população indígena nas cidades não é um dado irrelevante, pois, conforme Guattari (1985), trata-se de uma manifestação de poder em relação ao espaço. Entender a organização espacial, para o autor, é fundamental para compreender o processo de dominação e luta na ocupação das cidades.

Como afirmam Langeveldt e Smallacombe (2010), nas cidades, embora haja maior proximidade geográfica com os equipamentos de assistência social, educação, saúde etc., de modo geral, os indígenas têm dificuldades para acessar os serviços públicos, sobretudo em virtude do racismo a que são submetidos cotidianamente. Para Ribeiro (2022, p. 23), “o racismo praticado contra os povos indígenas é algo constante, estabelecendo-se como uma variável estável das relações coloniais vigentes”. Por meio da sistematização e análise dos episódios de racismo apresentados nos relatórios *Violência contra os povos indígenas no Brasil*, entre 2003 e 2019¹², o autor encontrou 290 registros (média de 18 casos por ano) ocorridos em 137 municípios brasileiros. Ele conclui que, sobretudo em cidades menos populosas (com até 50 mil habitantes), “é possível começar a delinear um padrão de condutas, cujo resultado seria **a criação de obstáculos à presença indígena nas áreas urbanas**” (RIBEIRO, 2022, p. 12 – grifos do original).

Os indígenas em contextos urbanos também encontram dificuldades para a inserção no mercado de trabalho, deparando-se com ofertas de salários menores ou até mesmo com o risco de serem capturados por redes de trabalho análogo à escravidão ou, no caso de mulheres e crianças, de tráfico de pessoas. Para Langeveldt e Smallacombe (2010, p. 86 – tradução própria), “o desrespeito a uma ampla gama de direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos

¹¹ As respostas têm caráter espontâneo e múltiplo, por isso, a soma total dos percentuais de cada variável excede 100%.

¹² O relatório é publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e desde 2003 possui uma seção dedicada ao racismo.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

indígenas costuma ser a principal causa para a pobreza persistente entre as comunidades indígenas urbanas”.

Nas cidades brasileiras, como bem se sabe, os povos indígenas não são assistidos pela política indigenista que, historicamente, tem como foco as populações que vivem nas TIs, geralmente localizadas em áreas rurais. O foco da política são os indígenas “aldeados”, uma categoria sem respaldo antropológico ou legal, que remonta ao período colonial, quando os colonizadores reduziam os indígenas em áreas diminutas a fim de lhes impor algum tipo de controle.

No contexto da pandemia de Covid-19, essa situação se mostrou especialmente grave, tendo em vista que a SESAI não contabilizava casos suspeitos, confirmados e óbitos de indígenas que vivem em áreas urbanas, levando a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a realizar seu próprio monitoramento, a fim de visibilizar as mortes de indígenas e evitar a subnotificação de casos (ROSA, 2022b; HACON e PONTES, 2022). Na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709 interposta pela APIB ao Supremo Tribunal Federal (STF), foi reivindicado o atendimento de saúde aos indígenas nas cidades e, posteriormente, a prioridade na vacinação contra a Covid-19 (ELOY TERENA, 2022a; 2022b).

A concepção que informa as políticas públicas advém, como assevera Nunes (2010, p. 11), da associação equivocada “entre índios e floresta/natureza, por um lado, e não-índios e cidade/civilização, por outro”. Como se vê em Langeveldt e Smallacombe (2010, p. 85 – tradução própria), essa lógica se reproduz em escala global, uma vez que, “em grande parte da literatura das ciências sociais e das políticas governamentais, há uma dicotomia entre o remoto/rural e o urbano, baseada no estereótipo persistente de que o autêntico indígena vive em áreas remotas e rurais, não sendo o urbano genuinamente indígena”.

Sob essa perspectiva, segue Nunes (2010, p. 11), “a passagem (lógica) dos indígenas ao ambiente urbano tende a ser pensada como um processo de ‘desagregação cultural’, aculturação, tornar-se igual ao outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser”. Desconsidera-se, porém, que a identidade indígena não está mecanicamente atrelada ao território, mas decorre do processo de autoidentificação e reconhecimento pelos demais membros da coletividade étnica.

Expressões como “índios urbanos”, “aculturados” ou “desaldeados” são reflexos de um imaginário preconceituoso que busca estabelecer o lugar – espacial e social – dos indígenas. Em diversas situações é possível observar que governantes locais, servidores públicos e outros indivíduos da chamada população “não indígena” compartilham a compreensão de que o “estar na cidade” (morar, trabalhar, estudar, ocupar cargos políticos, ter acesso aos benefícios sociais, entre outros aspectos), constitui-se como negação do “ser indígena”, portanto, de sua identidade. Discursos que assinalam que “vir para a cidade” é igual a “deixar de ser índio” e de que estão “abandonando a terra indígena” devem ser criticados a partir de dados de pesquisas demográficas articuladas a estudos etnográficos capazes de compreender os diferentes fluxos de mobilidade

entre TIs e cidades. Viver na cidade, seja no Brasil, na Argentina, na Bolívia, no México ou em qualquer outro país, não significa renunciar a identidade etnicamente diferenciada, tampouco ao seu modo de vida, seus costumes e suas tradições, como veremos nos textos que compõem este dossiê.

Indígenas em cidades na produção antropológica brasileira

A presença indígena nas cidades, como vimos, não somente é um fenômeno que mantém continuidade histórica, como tem seu crescimento demográfico identificado pelos censos nacionais. Apesar disso, o tema se constituiu como sendo de menor interesse para a etnologia indígena praticada no Brasil (RAMOS, 2010), de modo que os estudos sobre indígenas em contextos urbanos ainda são pouco expressivos. Não obstante, durante algum tempo, a perspectiva assimilacionista predominou na diminuta produção antropológica sobre a relação entre indígenas e cidades, que ao não a abordar enquanto um processo de longa duração, limitou-se a classificar processos distintos como aculturação. Nas últimas décadas, no entanto, as reformulações teóricas e, principalmente, a forte mobilização indígena, como poderemos observar ao longo deste dossiê, tem deslocado a análise e produzido novos olhares e reflexões mais profícuas.

O primeiro estudo sobre povos indígenas em cidades produzido pela antropologia brasileira foi realizado em meados da década de 1950, por Roberto Cardoso de Oliveira junto ao povo Terena, em Mato Grosso do Sul. A pesquisa, dividida em dois projetos, resultou na publicação do livro *O processo de Assimilação dos Terêna*, em 1960, e do artigo *Grupo Doméstico, Família e Parentesco: Ideias para uma pesquisa em Antropologia Social* (Boletim do Museu Nacional), em 1961. No livro, o autor apresenta o *survey* realizado em todas as aldeias e reservas habitadas pelos Terena. O objetivo do estudo, como o próprio título sugere, foi analisar o processo de assimilação desse grupo, “incluindo, simultaneamente, o estudo dos Terêna citadinos, através da observação direta e da aplicação de formulários nas cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 09). No artigo, embora dê continuidade à observação dos Terena em contextos urbanos, o objetivo foi analisar “esse segmento da população Terêna em processo de urbanização, atendo-se à organização dos grupos domésticos e familiares egressos do meio rural e instalados nas cidades de Campo Grande e Aquidauana” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 10).

Posteriormente, essa pesquisa deu origem à sua tese de doutorado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), defendida em 1966, sob orientação de Florestan Fernandes. A partir de algumas modificações decorrentes da apreciação da banca examinadora, a monografia foi publicada, em 1968, sob o título *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Na ocasião, o autor pretendia identificar “qual o mecanismo que leva os Terêna a se

manterem social e psicologicamente unificados na diversidade de suas situações” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, pp. 10-11). Assim, por meio do estudo de indígenas “aldeados” e “cidadinos”, “rurais” e “urbanos” enquanto pontos extremos, ele esperava entender o processo de urbanização possibilitada pela mobilidade aldeia-cidade. Constatou então que a mobilidade, embora incluísse deslocamentos físicos e sociais, “migração e acomodação em uma sociedade de classe de tipo urbano” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 11), não implicava a perda da identidade étnica, persistindo, na cidade, relações sociais e de parentesco comuns à vida na aldeia – fenômeno que denominou de tribalismo.

Na mesma época, a partir da crítica aos estudos de aculturação vigentes na antropologia norte-americana e aos de contato cultural e mudança social da antropologia britânica, Roberto Cardoso de Oliveira desenvolveu a noção de fricção interétnica¹³, a fim de oferecer um modelo analítico mais adequado à realidade indígena brasileira. Para Ramos (2010), trata-se de um dos modelos de análise que marcaram a antropologia brasileira, tornando-a internacionalmente reconhecida. Teria sido Cardoso de Oliveira ainda, que, segundo Ramos (2010), introduziu na antropologia brasileira o interesse por noções como colonialismo interno, situação colonial e etnicidade, fazendo com que os estudos sobre povos indígenas realizados por essa vertente se afastassem do modelo culturalista, dando lugar à dimensão política das relações sociais. Com o modelo de fricção interétnica, portanto, “deixava-se cultura e abraçava-se sociedade” (RAMOS, 2010, p. 27).

O modelo de fricção interétnica poderia ter sido especialmente profícuo para os estudos sobre indígenas em contextos urbanos, tendo em vista que, conforme Pacheco de Oliveira (1986, p. 495), “em vez de tratar analiticamente as sociedades indígenas como totalidades fechadas e autoexplicáveis em seus próprios termos, os pesquisadores dessa perspectiva enfatizam a necessidade de se entender os grupos indígenas em sua relação de incorporação à sociedade brasileira”. Dele, como observa Ramos (2010), ramificou-se um conjunto expressivo de pesquisas sobre temas diversos, como, por exemplo, cristianização, desenvolvimento, saúde, territorialização etc., contudo, a presença de indígenas em contextos urbanos se manteve virtualmente inexplorada não só por essa corrente, mas pela etnologia indígena praticada no Brasil. Cardoso de Oliveira chegou a orientar, na década de 1980, as dissertações de mestrado em antropologia social na Universidade de Brasília (UnB) de Marcos Lazzarin, Leonardo Fígole e Jorge Romano, todas sobre indígenas em cidades da Amazônia (MELATTI, 1983), mas, a partir dali se estabeleceu um vazio teórico e temporal que só começou a ser timidamente quebrado já nos anos 2000.

Uma hipótese para o pouco interesse da etnologia indígena por estudos sobre a presença indígena em cidades seria a famosa metáfora da astronomia, conhecida como o “método etnológico” delineado por

¹³ Deve-se notar que, com base em Ramos (2010), o modelo de fricção interétnica, tão produtivo naquele momento, com o passar tempo e as mudanças no campo das relações interétnicas, tornou-se insuficiente para analisar os novos cenários que se estabeleciam.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Lévi-Strauss. Para ele, “o *antropólogo é o astrônomo das Ciências Sociais*: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS 1967 apud PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 195 – grifos do original). Sob essa lógica, à etnologia indígena caberia os estudos sobre as sociedades indígenas situadas em áreas longínquas, cujo distanciamento e objetividade seriam possibilitados pelo forte contraste cultural. A cidade, seus contornos e pessoas, situam-se no campo da antropologia urbana, caracterizada, de modo geral, pela proximidade cultural, por paisagens e hábitos familiares. Ocorre, portanto, que os fenômenos urbanos não possuem o distanciamento cultural e geográfico que a metáfora da astronomia pressupõe, de modo que, na linha do que foi posto por Pacheco de Oliveira (2016, p. 196), assim como ela é inaplicável aos estudos sobre os indígenas no Nordeste, também seria para os estudos de indígenas em cidades, “no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa atratividade para os etnólogos”.

Nunes (2010) ainda vai mais longe, afirmando que o imaginário social em que se associa indígenas/floresta e não indígenas/cidades também impregnaria a antropologia, interferindo assim no campo de estudos sobre indígenas em contextos urbanos. A própria antropologia seria então povoada por “ideias que circulam num âmbito mais amplo” (NUNES, 2010, p. 11), que negam e invisibilizam a presença de indígenas nas cidades. Ao lançar mão da definição de indigenismo de Ramos ([1998] 2012), o autor afirma que as ideias que nutrimos sobre os povos indígenas são parte do próprio indigenismo brasileiro, aqui entendido como um construto ideológico sobre diferenças culturais, que não se limita à esfera das políticas públicas ou privadas nem às ações por elas geradas, mas inclui os meios de comunicação, a atuação da igreja, de segmentos de direitos humanos etc. Sob essa análise, a própria antropologia que se faz crítica ao indigenismo sucumbiria ao seu jogo ideológico.

Hipóteses plausíveis ou não, o que se percebe é que houve um silêncio de décadas por parte da etnologia brasileira no que se refere à presença indígena em cidades, que se reflete no número de teses e dissertações sobre a temática. Conforme a busca¹⁴ realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICIT), encontramos um total de 32 estudos sobre indígenas em contextos urbanos realizados no âmbito de programas de pós-graduação em antropologia, sendo 18 dissertações de mestrado e 14

¹⁴ A partir dos descritores utilizados, encontramos um total de 88 teses e dissertações sobre indígenas em contextos urbanos, desenvolvidas no âmbito de programas de pós-graduação de diferentes áreas: em ciências sociais áreas afins (n = 37); em educação (n = 11); em programas interdisciplinas (n = 10); em programas relacionados ao desenvolvimento sustentável e meio ambiente (n = 6); em psicologia (n = 5); em história (n = 4); em serviço social (n = 3); em geografia (n = 3); em direito (n = 3); em saúde (n = 2); em ciências da religião, demografia, letras, segurança pública etc. (n = 1).

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

teses de doutorado, defendidas entre 2001 e 2022. Para o levantamento, utilizamos os descritores “indígenas nas cidades”, “indígenas citadinos”, “indígenas em contexto urbano”, “índios na cidade”, “contexto urbano” e alguns etnônimos, como “Pankararu”, “Terena”, “Kaingang”, “Warao” entre outros. É possível, entretanto, que alguns estudos não tenham sido capturados pelos descritores utilizados, de modo que trabalharemos aqui com um quadro ilustrativo do campo, sem a pretensão de tomá-lo como dados oficiais.

Tabela 2 – Teses e dissertações sobre indígenas em contextos urbanos em programas de pós-graduação em antropologia segundo o ano de defesa

Ano	Frequência	Percentual
2001	1	3,1
2002	1	3,1
2005	1	3,1
2007	1	3,1
2009	1	3,1
2010	1	3,1
2012	3	9,4
2013	2	6,3
2014	3	9,4
2015	3	9,4
2016	3	9,4
2017	1	3,1
2018	2	6,3
2019	1	3,1
2020	4	12,5
2021	3	9,4
2022	1	3,1
Total	32	100,0

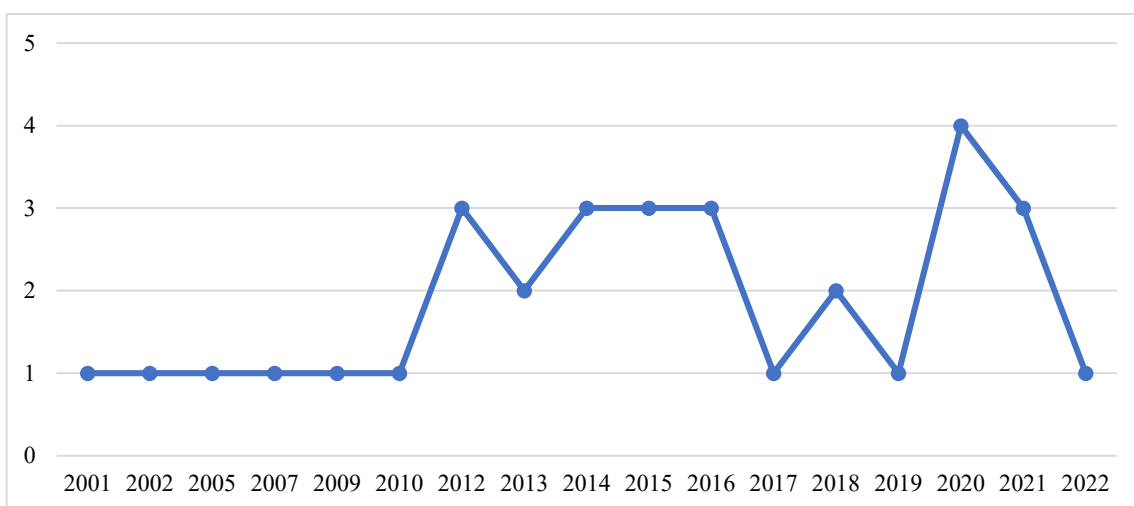
Fonte: Elaboração própria, 2023.

Além das teses e dissertações em antropologia, encontramos ainda, quatro estudos em programas de ciências sociais, sendo três teses e uma dissertação, defendidas entre 2004 e 2020; uma dissertação de mestrado em sociologia, defendida em 2020; e nove estudos, sendo sete dissertações e duas teses, defendidas entre 2008 e 2022, no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que embora seja um programa interdisciplinar segundo a classificação de áreas da CAPES, realiza alguns trabalhos na interface com as ciências sociais, orientados por antropólogos. As teses e dissertações realizadas no âmbito de programas de pós-graduação em ciências sociais, sociologia e sociedade e cultura na Amazônia, somam 14 trabalhos. Para esta análise, contudo, tomaremos

como referência a classificação de áreas da CAPES e consideraremos apenas os trabalhos estritamente de antropologia ($n = 32$)¹⁵.

Como é possível observar na Tabela 2 e no Gráfico 3, com exceção dos anos de 2003, 2004, 2006, 2008 e 2011, desde 2001 houve uma continuidade dos estudos sobre indígenas em contextos urbanos em programas de pós-graduação em antropologia vinculados a universidades brasileiras, rompendo, como já dito anteriormente, um vazio de anos. Os números ainda não são expressivos com, no máximo, quatro defesas no mesmo ano, mas, ainda assim, são significativos no sentido de pensar a consolidação de um campo de estudos que, historicamente, mobilizou poucos antropólogos. Destaque-se ainda que, a partir de 2019 começaram a surgir os primeiros estudos sobre o povo Warao¹⁶ no âmbito de programas de pós-graduação em antropologia, contudo, as abordagens tendem a focalizar a condição de migrantes e refugiados, sem necessariamente estabelecer um diálogo mais amplo com a realidade de indígenas em contextos urbanos no Brasil.

Gráfico 3 – Distribuição temporal dos estudos sobre indígenas em contextos urbanos (2005 a 2022)



Fonte: Elaboração própria, 2023.

¹⁵ Devido à inexistência de um repositório nacional sobre os trabalhos de conclusão de cursos de graduação não nos foi possível realizar um levantamento similar da produção nos cursos de graduação em Antropologia. Contudo, a partir de experiências de formação em antropologia, como a do curso de Bacharelado em Antropologia do Instituto de Natureza (INC) da UFAM, temos conhecimento do desenvolvimento de pesquisas sobre a temática, incluindo, pesquisas desenvolvidas por indígenas (REIS, 2020; MELO e REIS, 2021).

¹⁶ Os Warao são um povo indígena que tradicionalmente habita o delta do rio Orinoco, região Nordeste da Venezuela, e que, desde 2016, em virtude do agravamento da conjuntura política, econômica e social daquele país, tem se deslocado intensamente para o Brasil (ROSA, 2021).

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Tabela 3 – Distribuição dos estudos sobre indígenas em contextos urbanos segundo as universidades de vinculação dos pesquisadores

Universidade	Frequência	Percentual
Universidade de São Paulo (USP)	8	25,0
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	4	12,5
Universidade Federal do Paraná (UFPR)	3	9,4
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)	3	9,4
Universidade de Brasília (UnB)	2	6,3
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	2	6,3
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	2	6,3
Universidade Federal de Roraima (UFRR)	2	6,3
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)	1	3,1
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	1	3,1
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)	1	3,1
Universidade Federal de Goiás (UFG)	1	3,1
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)	1	3,1
Universidade Federal do Pará (UFPA)	1	3,1
Total	32	100,0

Fonte: Elaboração própria, 2023.

É importante notar também que (Tabela 3 e Tabela 4), apesar desses estudos serem realizados em 14 diferentes universidades, de norte a sul do Brasil, o estado do Amazonas concentra o maior número de pesquisas, com 13 trabalhos no total (inclui-se aqui o estudo que também contempla o estado do Pará). Apenas na USP, são seis estudos realizados no Amazonas por integrantes pelo Grupo de Etnologia Urbana (GEU), vinculado ao Núcleo de Antropologia Urbana (NAU)¹⁷ sobre o qual voltaremos a falar mais adiante. Na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), dos quatro trabalhos sobre povos indígenas em contextos urbanos, três foram realizados no Amazonas (um deles contempla também o Pará).

A USP, como a Tabela 3 indica, possui no total oito teses e dissertações sobre indígenas em contextos urbanos desenvolvidas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, representando 25% das publicações sobre a temática. Na sequência, temos a UFRJ com 4 estudos, representando 12,5% das publicações. As demais universidades possuem números menores, alternando-se entre três e um estudo em cada instituição.

¹⁷ O NAU foi criado por José Guilherme Magnani no final da década de 1980 e ainda hoje é coordenado por ele, sendo um dos principais núcleos de antropologia urbana do Brasil.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Tabela 4 – Teses e dissertações sobre indígenas em contextos urbanos segundo as universidades e os locais da pesquisa de campo

Universidade	Local da pesquisa													Total
	AM	AM/PA	CE	GO	MS	MX	PA	PB	PR	PE	RR	SC	SP	
UFG	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
UFMS	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
UFPA	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
UFPB	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
UFPE	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2
UFPR	1	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	3
UFRGS	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
UFRJ	2	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	4
UFRN	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
UFRR	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	2
UFSC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
UFSCAR	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1	3
UnB	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
USP	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	8
Total	12	1	1	1	3	1	1	1	3	1	2	2	3	32

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Observa-se ainda que (Tabela 4), além dos estudos realizados com populações indígenas em cidades brasileiras, encontramos o registro de uma tese de doutorado cuja pesquisa foi realizada na cidade de Mérida, no México. Aqui no Brasil, como acabamos de mencionar, há uma maior concentração de pesquisas ($n = 13$)¹⁸ em cidades pertencentes ao estado do Amazonas, região Norte, porém, realizadas por pesquisadores vinculados a universidades localizadas no eixo Centro-Sul. Os estados de Mato Grosso do Sul, Paraná e São Paulo possuem o mesmo número de pesquisas ($n = 3$), mas, com exceção do primeiro, onde dois pesquisadores são vinculados a universidades de outras regiões, nos demais casos, os pesquisadores pertencem a universidades do próprio estado ou de estados vizinhos. O mesmo ocorre em Santa Catarina ($n = 2$), Roraima ($n = 2$) e em Goiás ($n = 1$). No Pará ($n = 2$), um dos pesquisadores é vinculado à universidade local, outro à universidade da região Sudeste (aqui, considerou-se também o estudo realizado no Amazonas e Pará). Nesse conjunto de dados, vale ainda observar que, a região Nordeste, embora, como vimos anteriormente, concentre o maior número de pessoas indígenas vivendo em cidades, apresenta poucas pesquisas sobre essa temática, somando três estudos no total, todos eles

¹⁸ Somam-se 12 trabalhos de pós-graduação realizados exclusivamente no Amazonas, mas aqui, como dito anteriormente, incluímos também o estudo cuja pesquisa ocorreu parte nesse estado e parte no Pará, totalizando 13 trabalhos. O referido estudo também foi incluído ao número de pesquisas realizadas no Pará, totalizando dois trabalhos.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

realizados por pesquisadores vinculados a universidades da própria região.

Além de teses e dissertações, outros estudos sobre indígenas em contextos urbanos são desenvolvidos no âmbito de projetos de pesquisa de professores universitários, como, por exemplo, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e posteriormente estendido para outras universidades a partir do estabelecimento de uma rede de pesquisadores. No Amazonas, o PNCSA produziu uma série de fascículos temáticos¹⁹ sobre comunidades indígenas em cidades. Em 2009, também publicou a coletânea *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus* (ALMEIDA e SANTOS, 2009), que reúne um conjunto de dez textos de diferentes autores. Com essa coletânea, os pesquisadores do PNCSA pretendiam demonstrar que embora haja o constante risco de os indígenas em contextos urbanos serem tratados como uma “pobreza exótica”, eles estariam, na verdade, “imprimindo uma nova ‘fisionomia étnica’ às cidades” (ALMEIDA e SANTOS, 2009, p. 11), por meio de sua diversidade sociocultural.

O próprio GEU/NAU, já citado aqui, também corresponde a um projeto de pesquisa que agregou estudantes de graduação, de mestrado e de doutorado. Magnani e Andrade (2013) explicam que o NAU se aproximou do debate sobre indígenas em contextos urbanos na Amazônia por meio de um projeto desenvolvido no âmbito do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) da CAPES, vigente entre 2008 e 2012. A conclusão do projeto, contudo, não implicou o fim das atividades de pesquisa, ocorrendo uma série de defesas de teses e dissertações posterior a isso.

Como PNCSA e o GEU/NAU, sem dúvidas, outras iniciativas existiram, porém, neste momento, não será possível mapeá-las. Essas pesquisas, assim como diversos outros empreendimentos investigativos, dão origem a artigos publicados em revistas científicas, livros e capítulos de livros, além de trabalhos apresentados em simpósios e congressos acadêmicos. Por ora, também não conseguiremos realizar um levantamento desse conjunto de publicações, mas, a partir das teses e dissertações encontradas é possível apontar algumas tendências e vinculações teóricas, como veremos a seguir.

Tendências e vinculações teóricas

A etnologia brasileira, conforme Ramos (2010), possui dois modelos marcantes: o primeiro, sobre o qual já falamos aqui, foi formulado na década de 1960 por Roberto Cardoso de Oliveira, pautando-se na noção de fricção interétnica; o segundo, surgido mais de 30 anos depois, foi idealizado por Eduardo Viveiros de Castro e ficou conhecido

¹⁹ Os fascículos temáticos podem ser acessados no site do PNCSA (<http://novacartografiasocial.com.br/>), no item “publicações”.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

como perspectivismo ameríndio. O modelo de fricção interétnica ganhou espaço na América Latina, arrolado a preocupações sobre o destino dos povos indígenas, ao passo que o perspectivismo ameríndio teve mais espaço na Europa, onde prevalecia a preocupação em representar o mundo simbólico interno aos povos indígenas. É do subcampo da etnologia indígena, portanto, que, na opinião de Ramos (2010, p. 26) “surtem os modelos de análise que, até o presente, têm marcado com mais força a Antropologia brasileira e feito dela uma espécie de produto de exportação”.

Para Souza Lima (1998, p. 263), trata-se de “dois modos distintos de construir conhecimento sobre as sociedades indígenas e o desenvolvimento social”, “duas grandes vertentes” dos estudos antropológicos sobre populações indígenas, uma delas rotulada como “etnologia clássica” e a outra como “etnologia do contato interétnico”.

Uma depurada de compromissos com a administração pública, voltada puramente para o desvendamento das “dimensões internas” da vida dos povos indígenas; outra “descendente” direta de preocupações administrativas, via Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, em suas passagens pelo [Serviço de Proteção ao Índio] SPI, na presença em instância como o [Conselho Nacional de Proteção aos Índios] CNPI, voltada somente para o estudo das interações com a “sociedade nacional” etc. (SOUZA LIMA, 1998, p. 263).

Na análise de Viveiros de Castro (1999), o foco da “escola do contato” estaria centrado no polo colonial, a partir do qual os indígenas seriam considerados criaturas do olhar objetificante do Estado nacional. Já a outra corrente, chamada por ele de “antropologia indígena”, teria uma perspectiva centrada no polo nativo, buscando apreender a atividade criadora dos povos indígenas na constituição do “mundo dos brancos”. Ele refuta a argumentação de que estariam preocupados com “dimensões internas”, afirmando que as dimensões externas determinadas por regimes sociocosmológicos indígenas podem não ser a mesma coisa que a sociedade nacional e que, uma vez fixada a perspectiva no polo indígena, tudo se tornaria interno a ele, inclusive a “sociedade envolvente”.

Sob críticas mútuas que se perpetuam ao longo dos anos, além de “profundamente arraigada no senso comum antropológico brasileiro” (SOUZA LIMA, 1998, p. 263), essa “oposição totêmica”, apesar de suas devidas reformulações internas e das transformações do próprio campo, ainda se retroalimenta na produção etnológica brasileira, repercutindo também nos estudos sobre indígenas em contextos urbanos. Magnani e Andrade (2013, p. 49), ao tentarem mapear a produção bibliográfica sobre indígenas em cidades da Amazônia, observaram que, a linha interpretativa da maioria dos trabalhos seria caudatária da noção de fricção interétnica, “atravessada pelas questões da identidade e da etnicidade”, outros, no entanto, adotariam “como fatores explicativos

elementos do plano sociocosmológico”, filiando-se ao perspectivismo ameríndio.

Entre os trabalhos alinhados às formulações de Roberto Cardoso de Oliveira e elaborações mais recentes de João Pacheco de Oliveira, podemos citar Barbosa da Silva (2007), cuja tese teve o objetivo de identificar como famílias Guaraní Kaiowá e Guaraní Nandéva que vivem em diferentes localidades – aldeias, núcleos urbanos, fazendas e acampamentos de beira de estrada – em Mato Grosso do Sul, configuram suas redes de relações entre indígenas e brancos. Sua constatação foi que, independentemente do local em que residam, o princípio orientador das ações e condutas é a família extensa, de modo que as relações com os não indígenas são estabelecidas com a finalidade de potencializar recursos para o grupo doméstico.

O trabalho de Albuquerque (2017)²⁰ se vincula ao mesmo referencial teórico, dedicando-se à análise da emergência da performance “dança dos praiás” entre os indígenas Pankararu na cidade de São Paulo (São Paulo). Para o autor, em decorrência do “modelo museu” como paradigma da etnicidade, essa população é invisibilizada enquanto uma comunidade etnicamente diferenciada, e, por isso, faz da performance uma forma de tradução intercultural contra hegemônica, cuja finalidade é dotá-los de capital simbólico. Assim, ao afirmarem sua condição étnica por meio da “dança dos praiás”, os Pankararu em São Paulo visam superar o “preconceito de autenticidade”, que os rotula de “assimilados” (preconceito fenotípico), “aculturados” (preconceito linguístico) e “desaldeados” (preconceito político-administrativo).

Vinculados ao referencial teórico do perspectivismo ameríndio, temos os trabalhos Lasmar (2005)²¹ e Nunes (2012), entre outros. Lasmar (2005, p. 23) procura “refletir sobre o movimento dos habitantes do rio Uaupés (afluente do rio Negro) em direção ao mundo dos brancos, buscando delinear o seu sentido segundo os princípios da sociocosmologia nativa” Assim, ao se debruçar sobre a trajetória de algumas mulheres indígenas na cidade de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas), enfatizando suas escolhas matrimônios – que indicariam a preferência por homens brancos –, a autora afirma que os casamentos, de certo modo, fazem parte de uma estratégia das indígenas para acessarem com maior facilidade o “mundo dos brancos”, e, com isso, reordenarem sua posição na estrutura familiar.

Já Nunes (2012), em sua pesquisa junto ao povo Karajá da aldeia Buridina em Aruanã (Goiás), elabora a ideia de mistura para refletir tanto sobre os filhos dos casamentos com brancos quanto sobre os “índios puros”. A mistura, na concepção do autor, seria a forma indígena da relação entres as perspectivas indígenas e não indígenas. Desde a década de 1970, os Karajá de Buridina se casam com não indígenas, porém, da mistura em lugar de resultar uma população mestiça, cria-se uma

²⁰ A tese que deu origem ao livro (ALBUQUERQUE, 2017), foi defendida em 2011, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, sob orientação de Antonella Tassinari.

²¹ A tese que deu origem ao livro (LASMAR, 2005), foi defendida em 2002, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, sob orientação de Bruna Franchetto.

ROSA, Marli; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

comunidade composta por pessoas misturadas. Pessoas misturadas, por sua vez, realizariam o duplo movimento de aparentamento e alteração, em um processo que transita entre “virar índio” e “virar branco”.

Há pouco mais de uma década, outro referencial teórico que se estabeleceu nos estudos sobre indígenas em cidades, sobretudo no âmbito do GEU/NAU, foi a utilização da família de categorias pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito, desenvolvidas por Magnani (1992; 2002) no contexto de suas pesquisas em antropologia urbana.

A noção de pedaço, segundo Magnani (2002, p. 20), “supõe uma referência espacial, a presença regular de seus membros e um código de reconhecimento e comunicação entre eles”. As manchas, por sua vez, são áreas contíguas da cidade dotadas de equipamentos, que marcam limites ou viabilizam uma atividade predominante. O trajeto diz respeito “aos fluxos recorrentes no espaço mais abrangente da cidade e no interior das manchas urbanas” (MAGNANI, 2002, p. 23). Os pórticos são lugares que estariam entre uma mancha e outra, escapando de seus sistemas de classificação; são espaços da paisagem urbana que conformam passagens. O circuito, por fim, “trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais” (MAGNANI, 2002, p. 23). Essas categorias, segundo o autor, “descrevem as formas como podem se apresentar alguns desses recortes da paisagem urbana” (MAGNANI, 2002, p. 25), contribuindo para identificar a dinâmica cultural e a sociabilidade na metrópole.

As teses e dissertações desenvolvidas por pesquisadores vinculados ao GEU/NAU foram defendidas entre 2012 e 2018, e pretendiam, de modo geral, compreender a relação entre cosmologias e formas políticas indígenas com a cidade. Entre elas, citamos Mauro (2016)²², cuja pesquisa analisou a circulação de sementes utilizadas para a confecção de artesanato por indígenas Saterê-Mawé em Manaus. A autora argumenta que os caminhos das sementes dissolveriam as fronteiras entre aldeia e cidade, formando um circuito específico, marcado pela circulação de pessoas, saberes, narrativas e coisas.

Tem-se também a tese de Andrade (2018), que se concentrou na dinâmica de conformação de circuitos entre cidades e aldeias por indígenas Saterê-Mawé. Por meio da análise das práticas de mobilidade saterê-mawé, sua relação com a conformação de locais de habitação e da feitura de parentes, o autor buscou compreender concepções nativas sobre territorialidade, pessoa etc.

Para Magnani e Andrade (2013), as pesquisas sobre indígenas em cidades da Amazônia contribuem não somente para mostrar que a cidade, seja como local de passagem ou de permanência dos indígenas, não

²² A defesa da dissertação de mestrado de Mauro (2016) ocorreu em 2015, porém, a correção e depósito da versão final no banco de teses e dissertações da USP foram realizados em 2016, por isso a divergência entre esta informação e aquelas apresentadas nas tabelas referentes ao mapeamento de estudos sobre indígenas em contextos urbanos.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

implica a diluição de práticas tradicionais, mas também nos ajudam a repensar modelos e categorias da antropologia urbana, forjadas a partir de pesquisas em grandes cidades do sul do Brasil. Com isso, argumentam, “pode-se avançar não só no conhecimento de sua peculiar inserção na dinâmica urbana, como também na compreensão do próprio fenômeno urbano contemporâneo” (MAGNANI e ANDRADE, 2013, p. 73).

Situadas, grosso modo, a partir de três eixos principais, que trazem preocupações, questionamentos e interpretações antropológicas distintas – um com foco na etnicidade e relações interétnicas, outro voltado à compreensão de dimensões sociocosmológicas e o último dedicado à análise das formas de ocupação/apropriação da cidade –, as pesquisas refletem sobre diferentes aspectos que compõem o cotidiano de indígenas em contextos urbanos no Brasil. Contribuem, desse modo, não somente para uma maior visibilidade da presença indígena em cidades, como também para o conhecimento dessas múltiplas realidades.

Contribuições do dossiê

O presente dossiê teve como objetivo reunir trabalhos que propiciem um panorama da realidade de indígenas em contextos urbanos na América Latina. Para tanto, contemplamos textos que abordam os diversos fluxos, mobilidades ou processos migratórios do passado ou em curso; os meios de vida e de construção de urbanidades; as variadas relações políticas, econômicas e sociais que interligam terras indígenas e cidades; as estratégias indígenas de acesso às políticas públicas diferenciadas, assim como as manifestações artísticas, dinâmicas culturais e cerimoniais, entre outros aspectos que permeiam o cotidiano dessas populações em diferentes cidades latino-americanas. O dossiê reúne um conjunto de 17 artigos sobre povos indígenas em áreas urbanas na Argentina, Bolívia, Brasil, Guiana, México, Uruguai e Venezuela, que serão brevemente apresentados a seguir.

O artigo “*Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México*”, de Gabriela González del Ángel, abre este dossiê com uma análise comparativa de abordagens antropológicas de tradição mesoamericana sobre o conceito “povos originários”. Por meio da apreciação das distintas conceitualizações, a autora propõe que aspectos referentes à historicidade, à comunalidade e à territorialidade sejam levados em conta nos processos de reconhecimento de povos originários na Cidade do México. González del Ángel explica que a expressão “povos originários” remete à concepção histórica de sujeito coletivo que revela a origem pré-hispânica das comunidades e as situa como integrantes da Cidade do México, participantes dos processos de urbanização, porém, organizadas como unidades identitárias baseadas em aspectos históricos, territoriais, econômicos, políticos e sociais. A autora argumenta ainda que, ao se identificarem como originárias e não como indígenas, essas comunidades

estariam se posicionando face à carga depreciativa e discriminatória atribuída à definição de povos indígenas naquele país.

Ivy Jacaranda Jasso Martínez e Marisela Infante Alatorre também refletem sobre a presença indígena em contextos urbanos a partir de experiências mexicanas. O artigo *“Cambios en la alimentación entre familias que han migrado del campo a la ciudad: prácticas y afectaciones a la salud entre población nahua en León, Guanajuato, México”*, tem como objeto de análise as mudanças na alimentação e os problemas de saúde de famílias indígenas Nahuá na cidade de León. As autoras falam sobre os deslocamentos para as cidades em busca de trabalho e a inserção desses indígenas no comércio informal com a venda de flores. Diante da falta de qualificação profissional e baixa escolaridade, essa seria a principal fonte de renda das famílias Nahuá. Martínez e Alatorre relatam ainda que as famílias se instalam em habitações precárias, dispondo de recursos insuficientes para a compra de alimentos, o que, por sua vez, corrobora para o desenvolvimento de doenças crônicas, sintomas de desnutrição, além de alergias decorrentes da longa exposição ao sol e às pesticidas usadas nas flores. A despeito dos agravos em saúde e da existência de serviços públicos e gratuitos, as autoras explicam que os indígenas consideram o atendimento deficiente porque, longe de atendê-los, acaba expondo-os a possíveis formas de discriminação.

Mais ao sul do continente, temos o artigo *“Un país con indios: procesos de rescotrucción étnica Charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay”*, de Ana Francesca Repetto Iribarne, que focaliza processos de autoidentificação e reconstrução étnica do povo Charrúa naquele país. A autora demonstra que, desde o século XIX, construiu-se uma imagem do Uruguai como um país sem a presença indígena, de modo que, até mesmo segmentos da antropologia nacional têm se posicionado de maneira contrária à pauta da autoidentificação, desqualificando os Charrúa que passam a afirmar seu pertencimento étnico. O fato de não constituírem comunidades indígenas territorializadas, residirem em espaços urbanos, não falarem uma língua indígena e praticarem suas tradições apenas no âmbito privado se soma à narrativa histórica do desaparecimento indígena no Uruguai, afetando o reconhecimento por parte do Estado, da sociedade, e a garantia de direitos. A contrapelo disso, Repetto aponta que os Charrúa se mobilizam politicamente desde meados dos anos 1980, conseguindo algumas conquistas, entre elas, a inclusão de perguntas sobre a ascendência indígena nos censos nacionais.

De modo semelhante, Valentina Stella em *“‘Ser juntos’ en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina)”*, reflete sobre processos de produção de relacionais indígenas entre pessoas que se autodeclararam Mapuche-Tehuelche em contextos urbanos da Patagonia argentina. A partir de trajetórias indígenas, a autora analisa como os Mapuche-Tehuelche começaram a lembrar, a se questionar sobre suas origens e a assumir legados ancestrais no território urbano, dando início ao processo criativo de reconstrução identitária. Stella explica que, na

década de 1990, o Estado, com intuito de resgatar a história e a língua mapuche-tehuelche, fomentou assembleias, reuniões e eventos, fazendo com que trajetórias individuais se encontraram e, em um “estar junto” em formação, assumissem processos de luta e subjetivação como pertencentes a um povo indígena. Com isso, os Mapuche-Tehuelche modificaram as gramáticas e vocabulários hegemônicos que delimitavam suas formas de aparecer e os consideraram extintos, empreendendo processos de subjetivação que substancializaram mobilizações coletivas em uma região urbana jamais pensada como lugar de resistência indígena.

Em Bahía Blanca, cidade argentina de médio porte, localizada a sudoeste de Buenos Aires, a presença indígena também é questionada e negada historicamente. Ana Clara Denis, em *“Pueblos originarios y Estado municipal en Bahía Blanca (Argentina): búsquedas interculturales y respuestas institucionales en una ciudad desigual”*, apresenta as demandas indígenas encaminhadas ao governo municipal por meio de solicitações formais entre 1990 e 2015. A autora classifica essas solicitações em três grupos definidos com base nas características do que foi solicitado pelos indígenas e nas respostas estatais obtidas: a) declaração de interesse municipal em atividades de autogestão; b) realização de ações específicas que, embora promovidas por alguma organização, deveriam ter sido executadas Estado; c) a cessão de bens imóveis a organizações indígenas. As informações encontradas nas fontes são complementadas ou contrastadas por depoimentos obtidos pela autora. Desse modo, Denis identifica não somente as demandas indígenas, mas também as diferentes pessoas, instituições e organizações envolvidas nos processos, concluindo que, aquelas que direcionaram suas solicitações ao Estado se apropriaram e ressignificaram distintos espaços de participação.

A invisibilidade e a heterogeneidade dos povos indígenas argentinos, sobretudo aqueles que vivem em contextos urbanos, são objeto de análise do texto *“Presencia indígena al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina”*, de Juan Manuel Engelman. O autor faz uso de estatísticas públicas para indicar tanto a expressiva presença indígena na Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) e na Cidade Autônoma de Buenos Aires (CABA) quanto o significativo percentual representado pela juventude indígena, destacando a importância desses dados no que diz respeito à formulação de políticas públicas que contemplem as necessidades de uma população heterogênea. Engelman reflete ainda sobre as experiências de organizações etnopolíticas, focalizando a participação do *Consejo Indígena de Almirante Brown* (CIAB) na *Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown* (CPOAB), setor da administração municipal, e a *Agrupación Artístico Cultural Bartolinas Danzas Andinas*, um coletivo autogestionado de mulheres indígenas com uma agenda política interseccional e diversa.

O artigo *“Marka, ayllu e w’aka em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): transterritorialização aymara e quechua em situação*

migratória”, escrito por Cristina de Branco, também traz reflexões a respeito de vivências indígenas na Argentina, porém, comparando-as a situações equivalentes na maior metrópole brasileira. A autora propõe uma análise comparativa do modo como indígenas Aymara e Quechua em situação de migração internacional expandem seus territórios para além do Altiplano andino. Ela demonstra como, apesar da distância geográfica, indígenas migrantes na capital paulista e na *porteña* constroem territórios étnicos entre seus vizinhos, familiares, grupos de música e dança e por meio de articulações políticas. Ao apresentar as definições de *ayllu*, que se refere à articulação comunitária indígena e *marka*, que significa território com limites geopolíticos marcados, Branco discute como conceitos territoriais e sagrados, como *w’aka*, são articulados emicamente por esses sujeitos em ambas as cidades. A autora aponta ainda os conflitos decorrentes dos processos de readaptação e disputa territorial que se pautam na reafirmação da existência aymara e quechua fora de seus territórios de origem.

Mariana Bruce, por sua vez, apresenta uma reflexão sobre os Aymara, mas em seu território ancestral, na Bolívia. Em “Relatos de um Mundo *Ch’ixi*: El Alto/Bolívia”, Bruce reflete sobre a realidade de indígenas em contextos urbanos a partir da noção de “Mundo *Ch’ixi*” proposta pela socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui. O Mundo *Ch’ixi*, segundo a autora, assenta-se na alteridade radical das lutas indígenas naquele país, particularmente, nas dinâmicas comunitárias de re-existências de mulheres indígenas e na esfera cotidiana das lutas locais. A perspectiva *ch’ixi* reconhece a coexistência de distintas culturas em um mesmo contexto marcado pelo colonialismo interno, apostando no caminho do entre-mundos. Mostra-se, portanto, como um campo fértil para pensar as identidades indígenas em El Alto, onde 74% da população, conforme o censo de 2012, autodeclara-se indígena Aymara. Apesar de estar localizada a 10km de La Paz e apresentar características urbanas-moderno-ocidentais, Bruce demonstra que El Alto mantém fortes referências do comunitarismo indígena facilmente percebidas nas feiras, entre elas a Feira *16 de Julio*, e nas *juntas vecinales*, a exemplo da experiência na Guerra do Gás de 2003.

Partindo para situações referentes aos povos indígenas e aos contextos urbanos no Brasil, apresentamos o artigo “Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa”, de Vânia Maria Lousada Moreira. A autora analisa o projeto político pombalino para os povos indígenas em interface com os diferentes interesses em disputa durante a negociação e implementação das reformas nos aldeamentos. A partir de um estudo realizado no âmbito do grupo de pesquisa “Vilas Indígenas Pombalina”, Moreira examina como os interesses metropolitanos, coloniais e indígenas eram operacionalizados durante esse processo histórico, dedicando especial atenção ao protagonismo e à participação política dos indígenas. A autora demonstra que, com a elevação dos aldeamentos coloniais à condição de vilas, os indígenas receberam honras e privilégios dos homens bons, assumindo

cargos de vereadores, juízes e outros oficiais das câmaras instituídas nessas localidades. Criticando o debate historiográfico que julga como falaciosa a representação política exercida pelos indígenas, Moreira argumenta que eles se utilizaram do Diretório para ampliar sua autonomia face à sociedade colonial.

Em “Os (des)encontros entre etnicidade indígena e urbanização na Amazônia brasileira”, Tatiane Costa Malheiro busca compreender a presença indígena nos processos históricos e geográficos de formação de núcleos urbanos ao longo da bacia Araguaia Tocantins, na Amazônia brasileira. A autora reflete sobre a ideia de “aldear o índio”, indicando que ela consistiu em uma estratégia de expansão dos projetos coloniais, cuja materialização implicava o reposicionamento de coletividades inteiras dentro de uma geometria do poder imposta pelo Estado e pelo capital. Com isso, em virtude da geografia do contato interétnico e das formas espaciais impostas aos indígenas, consolidou-se a concepção de que eles não são parte das cidades. Na contemporaneidade, porém, Malheiro observa que a relação entre etnicidade indígena e urbanização é marcada por múltiplos processos, tanto no que refere às razões para os deslocamentos quanto às vivências no espaço urbano, sinalizando que a incorporação da cidade às práticas sociais, políticas, econômicas e culturais dos povos indígenas não implica o rompimento do vínculo com seus respectivos territórios e grupos étnicos.

Os fluxos e relações com as comunidades de origem recebe destaque no artigo “Trajetórias, pertencimentos e lutas do viver na cidade: mulheres indígenas em Oiapoque (Amapá, Brasil)”, de Maria Alice Costa Oliveira. A autora reflete sobre as múltiplas faces do cotidiano de mulheres indígenas em contextos urbanos e sobre as implicações de morar na cidade, apontando as estratégias pessoais e coletivas para a continuidade e o fortalecimento dos vínculos com a aldeia. O acesso à educação e ao trabalho, por um lado, leva inúmeros indígenas a se mudarem para a cidade, por outro, o direito de atendimento diferenciado à saúde, negado àqueles considerados “desaldeados”, leva-os de volta à aldeia ainda que por ocasião de consultas médicas. Diante disso, Oliveira chama a atenção para a dualidade que compõe “estar na cidade, ser da aldeia”, enfatizando que a identidade étnica não depende do “estar em”, mas sim, do “ser e sentir-se como”. Apesar de todos os desafios, que incluem o racismo e a sobrecarga decorrente de suas atribuições ditas femininas (mãe, esposa, filha, dona de casa etc.), a presença de mulheres indígenas em Oiapoque tem contribuído para fortalecimento do movimento indígena e das organizações políticas de base.

Nathalia Bianca da Silva Martes e a antropóloga indígena do povo Macuxi, Melina Carlota Pereira, também se debruçam sobre trajetórias de mulheres indígenas no artigo “Entre a comunidade e a cidade: deslocamento e trajetórias de mulheres indígenas na cidade de Boa Vista (Roraima, Brasil)”. As autoras analisam as experiências de mulheres indígenas Macuxi e Wapichana provenientes de comunidades localizadas na Guiana, que, entre 1980 e 2000, deslocaram-se para Boa Vista. Essas mulheres são integrantes da Associação Cultural Indígena Kapóí, criada

em 2003 para estimular manifestações culturais indígenas na capital roraimense. Ali, elas reafirmam o seu pertencimento étnico e visibilizam a presença indígena por meio da produção de artesanatos, da realização de danças e do preparo de comidas e medicinas tradicionais. Martes e Pereira refletem sobre os motivos pelos quais essas mulheres deixaram suas comunidades de origem e os desafios enfrentados na vida urbana, destacando ainda sua atuação política e participação ativa nos processos de decisão para seus povos. Apesar de terem cruzado as fronteiras nacionais entre Brasil e Guiana, as mulheres indígenas afirmam que seu deslocamento ocorre dentro do território sagrado e ancestral para seus povos.

Os deslocamentos transnacionais estabelecidos por povos indígenas são também analisados por Cristina de Branco, como já mencionado neste texto, e por Gabriel Calil Maia Tardelli em “Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana”. O autor apresenta um exercício de descrição comparativa das situações enfrentadas e das estratégias adotadas por essa coletividade diante de processos que impeliram famílias originárias de diferentes localidades do delta do Orinoco, na Venezuela, a se deslocarem para inúmeras cidades e comunidades no Brasil e na Guiana. Os dados etnográficos reunidos no artigo, resultantes de uma experiência de mais de três anos de pesquisa de campo em Roraima e Pará, no Brasil, e em diferentes localidades de Mabaruma, na Guiana, dão corpo à reflexão sobre a situação dos Warao em sua luta diária por melhores condições de vida em outro país. Tardelli destaca os inúmeros desafios enfrentados, sobretudo na proximidade de centros urbanos, como o uso abusivo de álcool e outras drogas, aliciamento por organizações criminosas, exploração laboral, exploração e abuso sexual, agressões verbais e físicas, chamando a atenção para os limites das classificações estatais e o risco de estereotipação presentes em discursos supostamente amparados em características da “cultura warao”.

Dassuem Nogueira, por sua vez, em “Reflexões sobre a atenção à saúde que os Warao têm no Brasil e a necessidade de atenção diferenciada à saúde para indígenas em contexto de cidade”, focaliza a situação dos Warao em cidades brasileiras, inserindo-se no debate acerca da necessidade de ampliação das políticas públicas diferenciadas para indígenas em contextos urbanos. A reflexão parte de sua atuação enquanto antropóloga em abrigos destinados aos indígenas Warao nas cidades de Santarém (Pará), em 2018, e Manaus (Amazonas), em 2020, durante a pandemia de Covid-19. A partir de sua atuação em abrigos, Nogueira identificou a distância entre o acesso à saúde pública garantido pela rede SUS e a efetividade da atenção diferenciada em saúde aos povos indígenas em contexto urbano, seja aos Warao ou aos indígenas brasileiros. Trata-se, portanto, de uma contribuição à reflexão sobre a condição indígena dos Warao no Brasil e da responsabilidade brasileira, por meio de políticas públicas que garantam o direito à atenção diferenciada e às condições dignas de nascer, de viver e de morrer.

Assim como ocorre na saúde, os indígenas em contextos urbanos também encontram barreiras de acesso aos equipamentos e serviços de assistência social, como demonstram Gheysa Daniele Pereira Moura e Silvia Carla Macedo Cardoso Furtado, no artigo “A proteção social voltada à população indígena em contexto urbano no Brasil”. As autoras analisam como o antagonismo entre aldeados e não aldeados afeta a garantia de proteção social aos indígenas que vivem em cidades, falam sobre o processo jurídico e político de apagamento étnico, demonstrando como a visão exotizada dos povos indígenas influencia o acesso desses sujeitos, especialmente aqueles que vivem em áreas urbanas, aos seus direitos enquanto uma população etnicamente diferenciada. Moura e Furtado explicam a estruturação da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), seus serviços e competências, argumentando que a proteção social de indígenas em contextos urbanos deve se pautar na garantia do direito à diferença e à existência enquanto indígena. Para isso, no entanto, elas reconhecem que o Serviço Social precisará passar por um processo de descolonização do próprio pensamento, construindo um novo olhar sobre os povos indígenas na atualidade.

O artigo “Ocupações urbanas indígenas: observações sobre o caso dos indígenas do Vale do Javari em Atalaia do Norte (Amazonas, Brasil)”, de autoria do antropólogo indígena Josileno Estevão Marubo, oferece-nos elementos para pensar não somente presença de indígenas em áreas urbanas, mas a apropriação do espaço e os fluxos entre cidades e aldeias em uma região internacionalmente conhecida por apresentar a maior concentração de povos isolados e de recente contato do mundo. O autor apresenta os dados de sua pesquisa realizada em uma área urbana conhecida como beco Júlio Maurício, em Atalaia do Norte, onde residem indígenas pertencentes aos povos Marubo, Mayoruna, Kanamari e Matis, da Terra Indígena Vale do Javari. O acesso à educação é uma das principais causas dos deslocamentos para as cidades, sobretudo entre jovens, resultando no esvaziamento das aldeias. O acesso à saúde também influencia a tomada de decisão. Por isso, Marubo argumenta que, tanto a implementação do ensino médio nas escolas indígenas quanto o aperfeiçoamento dos atendimentos de saúde, contribuiriam para a permanência dos indígenas em suas aldeias. Apesar disso, ele enfatiza que os indígenas são livres para ir e vir como qualquer outro cidadão.

Por fim, encerrando este dossiê, temos o artigo “A Urbanização dos indígenas à luz da Teoria Urbana Crítica: interpretações a partir dos Pataxó na Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil)”, de Marden Barbosa de Campos e Thiago Barbosa de Campos. Como sinalizado anteriormente, a crescente presença indígena em cidades brasileiras, principalmente após os resultados dos censos demográficos de 2000 e 2010, tem despertado o interesse de estudiosos de diferentes campos disciplinares. Contudo, embora não seja uma exclusividade dos estudos antropológicos, segue sem provocar o mesmo impulso entre especialistas da questão urbana, como geógrafos, urbanistas e planejadores urbanos. Nesse sentido, Campos e Campos propõem que

teorias contemporâneas desenvolvidas nessas áreas de conhecimento, sobretudo as elaborações da teoria urbana crítica, podem contribuir substancialmente para a compreensão do modo como grupos indígenas têm se apropriado e interagido em distintos contextos urbanos. Partindo de uma experiência de seis anos de trabalho com indígenas Pataxó na Região Metropolitana de Belo Horizonte, os autores buscam identificar, no referido arcabouço teórico, aportes capazes de compreender as relações entre processos de urbanização e de territorialização, e dinâmicas de mobilidades e novas modalidades de assentamento indígenas no Brasil.

A publicação deste dossiê coincide com a celebração do Abril Indígena, mês que marca a resistência dos povos indígenas no Brasil e, no qual, desde 2004, é realizado anualmente²³ o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior mobilização indígena do país. Coincide também com o início de uma mudança política para essa população, após quatro anos de resistência e enfrentamento a um governo nefasto e criminoso, que fomentou a violência contra seus corpos, as invasões de seus territórios, as grilagens de suas terras, o desmatamento, a mineração clandestina e a morte, especialmente no contexto da pandemia de Covid-19. Pela primeira vez na história do Brasil, os povos indígenas estão à frente da política indigenista comprometidos em transformá-la em uma política indígena. São eles que conduzem o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a FUNAI, enfatizando que, após 522 anos, “o futuro é o oposto de um passado que deve ser ultrapassado.” O futuro é ancestral e não haverá “nunca mais um Brasil sem nós”²⁴.

Esperamos que os artigos reunidos neste dossiê contribuam para a visibilidade da presença indígena em cidades latino-americanas, estimulando não somente o debate acadêmico, mas também a atuação política, a fim de que a situação de domicílio não continue sendo um determinante para o acesso aos direitos diferenciados que lhes são assegurados pelas constituições nacionais e por tratados internacionais. A América Latina é terra indígena!

²³ Com exceção das edições de 2010, realizada em Campo Grande (Mato Grosso do Sul), de 2012, que ocorreu durante a Cúpula dos Povos, evento paralelo à conferência Rio+20, no Rio de Janeiro (Rio de Janeiro), e das edições de 2020 e 2021, realizadas em formato virtual em decorrência da pandemia de Covid-19, o ATL ocorre anualmente em Brasília (Distrito Federal).

²⁴ No Dia Nacional dos Povos Indígenas, comemorado em 19 de abril, o Ministério dos Povos Indígenas (MPI) lançou a campanha “Nunca mais um Brasil sem nós”, que tem a objetivo celebrar a força da ancestralidade e visibilizar a luta dos 305 povos indígenas brasileiros e da preservação de 274 línguas por eles faladas. O vídeo da campanha pode ser acessado em: https://www.youtube.com/watch?v=qjg0dn4W_I.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Referências bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu**: Performance e arte indígena na cidade de São Paulo. Florianópolis: UFSC, 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. SANTOS, Glademir Sales dos (org.). **Estigmatização e território**: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. **“Tudo para onde eu chego tenho minha casa”**: mobilidade, parentesco, territorialidade sateré-mawé entre cidades amazônicas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, 350 f.

BAINES, Stephen. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Brasil Indígena**, Fundação Nacional do Índio, 7:15-17, 2001.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, 256 f.

BASTOS, João Luiz; SANTOS, Ricardo Ventura; CRUZ, Oswaldo Gonçalves; LONGO, Luciene A. F. B.; SILVA, Leandro Okamoto da. Características sociodemográficas de indígenas nos censos brasileiros de 2000 e 2010: uma abordagem comparativa. **Cadernos Saúde Pública**, 33(1): 1-17, 2017.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos**: processo de reconfiguração das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BETHELL, Leslie. **Historia de América Latina** – América Latina Colonial: economía. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

CAMPOS, Mardem Barbosa de; ESTANISLAU, Bárbara Roberto. Demografia dos povos indígenas: os Censos Demográficos como ponto de vista. **Revista Brasileira de Estudos de População**, 33(2): 441-449, 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

COMISSÃO Econômica para a América Latina e Caribe. **Os povos indígenas na América Latina**: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Santiago, Chile: CEPAL, 2014.

COSTA, João Paulo Peixoto. Os índios vereadores, a câmara de Messejana e a formação do Estado nacional brasileiro no Ceará. **História (São Paulo)**, 20: 1-29, 2021.

CUERVO ÁLVAREZ, Benedicto. La conquista y colonización española de América. **Historia Digital**, 28: 103-149, 2016.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992, p. 431-456.

DAMASCO, Fernando Souza; ANTUNES, Marta de Oliveira. Área de interesse estatístico e geográfico: ferramentas para a ampliação da identificação étnica e dos recortes de divulgação no censo demográfico 2020. In: **Anais do XIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais - ABEP**. Campinas - SP: ABEP, 2018.

ELOY TERENA, Luiz. Atendimento à saúde para indígenas em contexto urbano – perspectivas a partir da decisão da ADPF 709. In: TEIXEIRA, Carla Costa; SILVA, Cristina Dias da; GARNELO, Luiza (org.). **Saúde indígena em tempos de pandemia**: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil. Rio de Janeiro: Mórula, 2022a, p. 174-179.

ELOY TERENA, Luiz. Povos indígenas, judicialização e políticas públicas: contextualizando a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n.º 709 no Supremo Tribunal Federal (STF) e no enfrentamento da pandemia. In: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura; CRUZ, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. São Paulo: Hucitec, 2022b, p. 215-243.

FORTES, Pedro Henrique Ribas. **Entre a política indígena e a política indigenista**: um estudo sobre as relações políticas entre índios e não índios em Curitiba no século XIX. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014, 183 f.

FUNDAÇÃO Perseu Abramo; ROSA Luxemburgo Stiftung. **Indígenas no Brasil**: demandas dos povos e percepções da opinião pública. São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/publicacoes/publicacao/indigenas-no-brasil-demandas-dos-povos-e-percepcoes-da-opinio-publica/>>. Acesso em: 24 jan. 2023.

GUATTARI, Felix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. In: **Espaço e debates**, 16: 109-120, 1985.

HACON, Vanessa; PONTES, Ana Lúcia de Moura. A disputa de narrativas em torno dos dados acerca dos impactos da pandemia de Covid-19 entre os povos indígenas. In: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura; CRUZ, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2022, p. 83-129.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010** – Características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2010a.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010** – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2010b.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. Comunicados: Com coleta concluída na TI Yanomami, Censo já registra 1.652.876 pessoas indígenas em todo o país. Rio de Janeiro, 3 abril 2023. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques.html?destaque=36595>>. Acesso em: 16 abr. 2023.

INSTITUTO Socioambiental. **Localização e extensão das TIs**. Brasília, 18 out. 2022. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LANGEVELDT, William; SMALLACOMBE, Sonia. Indigenous Peoples in the Urban Setting. In: UN-HABITAT; OHCHR. **Urban Indigenous Peoples and Migration: A Review of Policies, Programmes and Practices**, Nairobi, Kenya: UN-HABITAT, 2010, p. 83-86.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

MAGNANI, José Guilherme. Da periferia ao centro: pedaços e trajetos. **Revista de Antropologia**, 35: 191-203, 1992.

MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma antropologia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 17(49): 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme; ANDRADE, José Agnello. Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. In: AMOROSO, Marta e SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 45-74.

MAINBOURG, Evelyne; ARAÚJO, Maria Ivanilde; ALMEIDA, Iolene Cavalcante. Populações indígenas da cidade de Manaus: Inserção na cidade e ligação com a cultura. In: **Anais do XIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais - ABEP**. Campinas - SP: ABEP, 2002.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada. **Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, 212 f.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e revolta**: os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MELATTI, Julio Cezar. A antropologia no Brasil: um roteiro. **Série Antropologia** nº 38, Brasília, 1983.

MELO, Flávia; REIS, Rodrigo. Antropologia na fronteira & fronteiras da Antropologia: experiências de ensino, pesquisa e extensão universitária em uma região transfronteiriça, **Anuário Antropológico**, 46(1): 100-118, 2021.

MELO, Juliana Gonçalves. O que os índios urbanos pensam sobre a cidade? Que dimensões do urbano revelam suas narrativas? Interpretações Baré sobre Manaus, Amazonas. In: **Anais do 36º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS**. Águas de Lindóia – SP: ANPOCS, 2012.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A serviço do império e da nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860). **Anos 90**, 17(31): 13-55, 2010.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia**: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

NAKASHINA, Edson Yukio; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A cultura política da visibilidade: Os Pankararu na cidade de São Paulo. **Estudos Históricos**, 24(47): 182-201, 2011.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? **Espaço Ameríndio**, 4(1): 9-30, 2010.

NUNES, Eduardo Soares. **No asfalto não se pesca**: parentesco, mistura e transformações entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2012, 425 f.

OKAMOTO, Leandro; ANTUNES, Marta; DAMASCO, Fernando. Povos indígenas nas estatísticas oficiais: identificação étnica, recomendações internacionais e a experiência brasileira. In: SIMÕES, A.; ATHIAS, L.; BOTELHO, L. (orgs.). **Panorama nacional e internacional da produção de indicadores sociais**: grupos populacionais específicos e uso do tempo. Rio de Janeiro: IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais, 2018.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. **Aplicación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT**: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo. Ginebra, Suíça: OIT, 2019.

ROSA, Marli; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Fricção interétnica. In: FUNDAÇÃO Getúlio Vargas. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1986, p. 495-498.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O efeito “túnel do tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais. In: COHN, Clarice. (org.). **O Diálogo dos 500 anos – Brasil-Portugal – Entre o Passado e o Futuro**. Rio de Janeiro: EMC, 2001, p. 247-286.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil Colonial 1443-1580**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 167-228.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PEREIRA, Nilsa de Oliveira Martins. Avanços na captação de dados sobre a população indígena no Censo Demográfico 2010. **Revista Brasileira de Estudos de População**, 33(2): 423–430, 2016.

PROGRAMA das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos. **Housing indigenous peoples in cities: Policy guide to housing for indigenous peoples in cities**. Nairobi, Kenya: UN-HABITAT, 2008.

PROGRAMA das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos; ESCRITÓRIO do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos. **Urban Indigenous Peoples and Migration: A Review of Policies, Programmes and Practices**, Nairobi, Kenya: UN-HABITAT; OHCHR, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. Revisitando a antropologia à brasileira. In: DIAS DUARTE, Luiz Fernando (org.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Barcarola, 2010, p. 25-49.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo, um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, 37(1): 27-48, 2012.

REDE de Cooperação Amazônica. **Povos indígenas, mudanças climáticas e incidência política**. Disponível em: <<https://rca.org.br/mudancas-climaticas/#:~:text=Inc%C3%AAndios%20descontrolados%2C%20secas%20intensas%2C%20temperaturas,de%20alimentos%2C%20mas%20tamb%C3%A9m%20suas>>. Acesso em: 17 jan. 2023.

REIS, Rodrigo Oliveira Braga. Acesso de Indígenas ao Ensino Superior e Tecnológico no Alto Solimões – Amazonas: novos sujeitos e desafios para a produção do conhecimento científico. In: **Anais do XVII Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de História das Ciências, 2020.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. O racismo contra os povos indígenas: panorama dos casos nas cidades brasileiras entre 2003 e 2019. **Mana**, 28(2): 1-332, 2022.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

ROSA, Marlise. A campanha de vacinação contra a Covid-19 em povos indígenas: exclusões, mobilização social e protagonismo das mulheres indígenas. In: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura; CRUZ, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. São Paulo: Hucitec, 2022a, p. 509-555.

ROSA, Marlise. “Isso é uma emergência!”: panorama da mobilização da Articulação dos Povos indígenas do Brasil (APIB) para o enfrentamento da Covid-19. In: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura; CRUZ, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. São Paulo: Hucitec, 2022b, p. 41-81.

SANTOS, Ricardo Ventura; GUIMARÃES, Bruno Nogueira; CAMPOS, Marden Barbosa de; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral (org.). **Entre Demografia e Antropologia**: povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2019.

SANTOS, Ricardo Ventura; TEIXEIRA, Pery. O “indígena” que emerge do Censo Demográfico de 2010. **Cadernos de Saúde Pública**, 27(6): 1048–1049, 2011.

SCHWARTZ, S. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. 4ª reimpressão ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 221-268.

VILARDAGA, José Carlos. Vilas e cidades em trânsito: assentamentos urbanos, agência indígena e fronteira colonial na formação do espaço platino (séculos XVI e XVII). **Anais do Museu Paulista**, 29: 1-28, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 109-223.

PUEBLOS ORIGINARIOS EN CONTEXTOS URBANOS MÁS ALLÁ DE LA AUTOADSCRIPCIÓN: UNA PROPUESTA PARA SU IDENTIFICACIÓN EN MÉXICO

GABRIELA P. GONZÁLEZ DEL ÁNGEL¹

COLMICH/UAQ, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0003-3188-8180>

RESUMEN: *El objetivo del presente artículo consiste en hacer una revisión y lectura comparada de los planteamientos de la antropología de tradición mesoamericanista respecto del concepto “pueblos originarios” con la intención de integrar las distintas perspectivas y proponer criterios para su identificación en contextos urbanos, donde los elementos convencionales de caracterización de los pueblos indígenas, como la lengua y la indumentaria, han desaparecido. Con ello se busca poner de relieve el papel de la antropología en el reconocimiento de sujetos de derecho al aportar elementos que les permitan la defensa de sus territorios, identidades y modos de vida. En la primera parte del artículo se presenta el origen del término entre los pueblos de la Ciudad de México y se plantea de modo general su pasado precolombino. En la segunda parte se aborda el contenido del concepto “pueblos originarios” y se contrasta con lo que Good (2005) denomina “lógica cultural mesoamericana”. En el tercer apartado se plantea la propuesta de criterios identificatorios: historicidad, comunalidad y territorialidad. Finalmente, el último apartado sirve como recapitulación y esboza algunas reflexiones finales.*

PALABRAS CLAVE: *pueblos originarios, pueblos indígenas, historicidad, comunalidad, territorialidad.*

ABSTRACT: *The main purpose of this article is to make a review through a comparative reading regarding different definitions of the concept of “native peoples” that have been made from the Mesoamerican tradition in Mexican Anthropology and to propose criteria for their identification in urban contexts, where the conventional features, such as language and clothing, have disappeared. It also has the intention to highlight the role of anthropology in the acknowledgment of subjects of law by providing analytical elements that allow them to uphold their territories, identities, and ways of living. In the first part of the article, I briefly refer to the origin of the term among people in Mexico City, along with a fast view of their pre-Columbian history. In the second part, I review the current approaches to the concept of “native peoples” and contrast it with what Good (2005) calls “Mesoamerican cultural logic”. In the third section, I present three identifying criteria: historicity, commonality, and territoriality. Finally, the last section provides a recap and outlines some final thoughts.*

KEYWORDS: *native peoples, indigenous people, historicity, commonality, territoriality.*

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pelo Colégio de Michoacán. Docente no curso de Licenciatura em Antropologia da Universidade Autônoma de Querétaro. E-mail: gga_del_angel49@hotmail.com

Introducción: pueblos originarios y origen del término

El propósito que este artículo persigue es presentar algunas de las distintas conceptualizaciones que desde la antropología mesoamericanista se han hecho respecto del término “pueblo originario” con la intención de realizar una propuesta integradora y unificadora de criterios que permitan su identificación en contextos urbanos, donde los elementos convencionales de caracterización de los pueblos indígenas, como la lengua y la indumentaria, han desaparecido. Con ello se busca poner de relieve el papel de la antropología en el reconocimiento de sujetos de derecho al aportar elementos que les permitan la defensa de sus territorios, identidades y modos de vida.

Esto responde a dos razones inmediatas: partimos del hecho de que las poblaciones que ocuparon el territorio que hoy es México antes del arribo de población europea fueron excluidos y marginalizados sistemáticamente con la implantación del régimen virreinal y continuaron siéndolo hasta bien entrado el siglo XXI y que la deuda histórica que el Estado tiene con ellos no ha quedado resuelta. No obstante, se han realizado esfuerzos que permitan comenzar a resarcir esa situación y les permitan acceder a recursos (a manera de becas y otros apoyos). En ese sentido, la relevancia de proveer criterios que permitan la identificación de manera objetiva; es decir, independientemente del reconocimiento, autoidentificación o reivindicación por parte de los actores sociales tiene distintos alcances. Si el único criterio que prevalece para el reconocimiento o no de los pueblos indígenas y originarios es el de la autoadscripción se correría el riesgo de que otros grupos o personas hicieran un uso abusivo de recursos que son destinados exclusivamente para estas poblaciones. De la misma forma que desencuentros o rupturas al interior de las comunidades podrían llevar a que unos actores se reconocieran como tales y otros no. Casos como el de los coca en Mezcala, Jalisco (BAK-GELLER CORONA, 2019; BASTOS, 2010; MARTÍNEZ MORENO, 2009), cuya etnicidad ha sido puesta en duda por parte de autoridades de los distintos niveles de gobierno para poder disponer y usufructuar los recursos que el territorio coca provee, ponen de manifiesto la necesidad perentoria de contar con criterios de reconocimiento e identificación que coadyuven a la defensa de los derechos que les son inherentes a estas comunidades.

El origen del término “pueblo originario” —señala Andrés Medina (2006)— tiene su origen en la defensa y las reivindicaciones hechas por los pobladores de Milpa Alta, en la Ciudad de México, quienes tras la Ley de Reforma Agraria de 1971 desplegaron una lucha a través de la cual recuperaron 30,000 hectáreas de bosque que habían sido concesionadas a una empresa papelera por los malos manejos de un cacique. El término “pueblo originario” se empleó entonces “para designar su identidad étnica y política, carente ya de la carga negativa y racista adscrita al concepto de indio y a variantes tales como la de ‘indígena’, ‘nativo’ y otras por el estilo”

(MEDINA HERNÁNDEZ, 2006, p. 85) y para defender sus derechos frente al desmesurado crecimiento urbano.

Dicho de otro modo, la noción de “pueblo originario” en México nació con una clara carga política, ideológica e identitaria que marcaba distancia con la cuestión étnica indígena (PORTAL, 2013, p. 55). Surgió como respuesta de las propias comunidades, habitantes de la capital del país, en una lucha por su territorio bajo la reivindicación de su pasado prehispánico, anterior a la imposición de la lógica urbana, que no obstante marcaba distancia frente a los referentes indígenas, especialmente la lengua, la indumentaria y, sobre todo, frente a la marcada discriminación. Su importancia radica en que permitió a los pueblos reconocer lo indígena como parte de su pasado, al mismo tiempo que los distinguía de otras etnias del país, ubicándolos como mestizos. A decir de María Ana Portal (2013), esto probablemente tiene su fundamento en que tanto en la ciudad como en el campo la palabra indio o indígena es empleada con una carga despectiva y discriminatoria. Así, la palabra “originario” les ha permitido definirse como descendientes de los primeros pobladores de la Cuenca de México para legitimar sus derechos, para distinguirse de las etnias indígenas del país y para circunscribir una identidad distinta del resto de los habitantes de la ciudad (PORTAL, 2013, p. 56).

En un proceso de autoafirmación y en franco ejercicio de su derecho a la libre determinación y autonomía que les corresponde, dichas comunidades han decidido asumir el término “Pueblos Originarios” para autoidentificarse e iniciar un proceso de reivindicación y lucha social por el respeto y reconocimiento de sus derechos colectivos e individuales. (COMISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, PUEBLOS Y BARRIOS ORIGINARIOS Y ATENCIÓN A MIGRANTES, 2011, p. 3)

De manera tal que la expresión “pueblo originario” reviste una concepción histórica del sujeto colectivo que revela el origen prehispánico de las comunidades al mismo tiempo que las ubica como integrantes de la Ciudad de México, partícipes de los procesos de urbanización, pero que siguen funcionando como unidades identitarias a partir de aspectos históricos, territoriales, económicos, políticos y sociales (COMISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, PUEBLOS Y BARRIOS ORIGINARIOS Y ATENCIÓN A MIGRANTES, 2011). En ese sentido, “pueblo originario” es empleado como instrumento jurídico para el reconocimiento de derechos, la defensa y afirmación de estas comunidades como sujetos colectivos en ejercicio pleno de su ciudadanía.

La Constitución Política de la Ciudad de México, a través de la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México, distingue entre “pueblos originarios” y comunidades o “pueblos indígenas”. Este último hace referencia a los

descendientes “de poblaciones que habitaban el territorio actual de México al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2019, p. 3); están conformados por comunidades indígenas, entendidas éstas como unidades de organización social, económica y cultural que practica y reproduce un determinado modo de organización o estructuración social en el que se identifican autoridades y un orden normativo consuetudinario, cuyos miembros pueden encontrarse residiendo dentro de la demarcación territorial de la Ciudad de México (a las que denomina “comunidades indígenas residentes”) (GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2019).

Los “pueblos originarios”, de acuerdo con la misma Ley, son aquellos que descenden de las poblaciones que se asentaron en el actual territorio de la Ciudad previo a la colonización y de la delimitaciones de las fronteras actuales; conservan sus propios sistemas normativos, tradición histórica, cosmovisión, territorialidad, identidad colectiva, o parte de ellas, así como sus propias instituciones sociales, políticas, económicas y culturales (GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2019, p. 27). Por “barrios originarios” se refiere a las antiguas subdivisiones territoriales de pueblos originarios que coexisten como parte de éstos o sobreviven a la extinción del pueblo originario al que pertenecían; al igual que los primeros, conservan sus propias instituciones, sistemas normativos, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas (GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2019, p. 26).

Hasta el 2020 eran reconocidos un total de 139 pueblos y 58 barrios originarios distribuidos de la siguiente manera en las distintas alcaldías de la Ciudad de México: 10 pueblos originarios en la alcaldía Álvaro Obregón; 25 en Azcapotzalco; 10 pueblos y 1 barrio originario en la Benito Juárez; 7 barrios y 7 pueblos en Coyoacán; 5 pueblos en Cuajimalpa; 2 pueblos y 2 barrios en la Cuauhtémoc; 9 pueblos y 6 barrios en la Gustavo A. Madero; 1 pueblo y 7 barrios en Iztacalco; 15 pueblos y 11 barrios en Iztapalapa; 4 pueblos en La Magdalena Contreras; 5 pueblos en la Miguel Hidalgo; 12 pueblos en Milpa Alta; 7 pueblos en Tláhuac; 11 pueblos y 7 barrios en Tlalpan; 2 pueblos en la Venustiano Carranza, 14 pueblos y 17 barrios en Xochimilco (COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2020).

Desde la antropología, se ha hecho énfasis en que los pueblos originarios tienen un origen prehispánico, aunque fueron reconstituidos y refundados durante el periodo virreinal,² y pese a su incorporación a las dinámicas urbanas contemporáneas, reconocen un pasado vinculado a formas de vida anteriores a la imposición del yugo colonial; es decir, se rigen por una lógica mesoamericana anclada a un territorio real o simbólico que

² Este origen, señala Andrés Medina (2006) ha de ser argumentado y contrastado con documentos históricos y narraciones míticas. Más adelante volveremos sobre este aspecto central que hace de ésta una implicación de prueba además de una reivindicación identitaria.

reivindican y defienden a través de la vida comunitaria, fiestas y rituales, entre otros (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006; PORTAL, 2013).

La trayectoria histórica de estos pueblos está surcada por procesos de reacomodo y reorganización. Los más de 200 pueblos que había establecidos en la ribera del lago de Texcoco y sus islotes a la llegada de los españoles, fueron reestablecidos en congregaciones de indios fundadas por los conquistadores. Esto significó que algunos pueblos desaparecieron, mientras otros fueron creados y otros más fueron desplazados y reagrupados en sus antiguos territorios (PORTAL, 2013). Dichos pueblos, que pasarían a llamarse “pueblos de indios”, borraron gradualmente las distinciones étnicas preexistentes entre los distintos grupos que habitaban la Cuenca de México (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006). Esta reorganización territorial cuyo objetivo era el control social, tributario y evangelizador, permitió a los españoles establecer una separación tajante, que continúa teniendo repercusiones hasta nuestros días en la conformación de la propia ciudad, donde la condición urbana fue reservada para los españoles y la rural para los indios (PORTAL, 2013)³.

En el caso de México durante el virreinato, lo que se observó fue que la cuestión clasista que diferenciaba a los naturales entre especialistas y agricultores se trasladó a una cuestión étnica: la ciudad fue reservada para los europeos, mientras que la población india fue expulsada hacia congregaciones alejadas de la ciudad, pero a una distancia tal que les permitiera trasladarse a ella para servirles. A quienes aceptaron de buena gana las condiciones impuestas por los españoles, les fue reconocida su autoridad y sus derechos, lo que permitió la continuidad a lo largo del siglo XVI de los señoríos mesoamericanos, que pasarían a conocerse como cacicazgos (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006). Más tarde, durante la formación del Estado mexicano y el nacionalismo criollo, y nuevamente con el ímpetu

³ La distinción rural-urbano en Mesoamérica puede ser rastreada a épocas anteriores al virreinato. Si pensamos las ciudades como centros de poder económico, político, social, cultural y demográfico, sin lugar a duda debemos asociar el surgimiento de las primeras sociedades clasistas, configuradas en ciudades-Estado, como el origen de las concentraciones de población donde por primera vez la división del trabajo permitió el surgimiento de especialistas no vinculados a la producción agrícola: astrónomos, matemáticos, arquitectos, sacerdotes, administradores, escultores y un largo etcétera. Este cambio en las relaciones sociales debió además estar fundado en un cambio en la relación sociedad-naturaleza que implicó desarrollar agricultura intensiva con mayor productividad para sostener población no dedicada al cultivo para su propia subsistencia. Esto derivaría en la necesidad de comerciar con otras sociedades los productos que no pudieran ser producidos u obtenidos en el entorno inmediato. Por su parte, la existencia de un aparato estatal asentado en ciudades implicaría la seguridad de toda la población —tanto del campo como de la ciudad— frente a ataques de comunidades vecinas (BATE, 2002). En este sentido, se entiende la contraposición de la ciudad y del campo, pues la ruralidad surgió históricamente con las primeras ciudades. Antes, la vida podría concebirse como aldeana principalmente (y en algunos casos como nómada), pero las ciudades como centros de poder, con espacios jerarquizados y con una mayor concentración de población fueron un hecho inédito en la historia de la humanidad. Con ellas surgió un nuevo sistema de relaciones basado en una oposición polar: la ciudad para los especialistas y el campo para las comunidades agro-artesanales, que en realidad son integrantes de un mismo sistema inseparable, pues ni uno ni otro pueden explicarse ni sostenerse sin su contraparte. En ese sentido, los europeos aprovecharon esa división social espacializada y le sacaron ventaja.

revolucionario, se borraron la diversidad étnica y lingüística, especialmente en la Cuenca de México, donde las culturas de tradición mesoamericana quedaron restringidas a referentes de “un pasado aztequizado” (ROMERO TOVAR, 2015, p. 279). El racismo discriminatorio cuyo epítome fueron las políticas de exterminio de grupos indígenas a lo largo de la historia nacional, no sólo mermaron la presencia de esta población, sino que las comunidades que ofrecieron resistencia y se han reconfigurado para sobrevivir han abandonado gradualmente algunos rasgos que los identifican como representantes de una tradición cultural mesoamericana, especialmente la lengua y la indumentaria, asimismo se han ajustado a la dinámica laboral urbana. No obstante, han mantenido una identidad y una cultura comunitaria fuertemente anclada en la lógica mesoamericana (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006).

Caracterización de los pueblos originarios o de tradición cultural mesoamericana

De tal suerte que se han resaltado dos componentes centrales que caracterizan a los pueblos originarios: una trayectoria histórica de origen precolombino y la reproducción de una tradición cultural específica que se conjuga y adapta al modo de vida urbano. Distintos autores han hecho un esfuerzo por enumerar los rasgos distintivos o características singulares que permiten la identificación de los pueblos originarios (heterodefinición) y aunque sus trabajos se han concentrado en la Ciudad de México (GARZA MARCUÉ, 2011a, 2011b, 2012; MEDINA HERNÁNDEZ, 2006; PORTAL, 2013; ROMERO TOVAR, 2015), estos han sentado las bases para la caracterización de pueblos originarios en otros contextos urbanos, pues su trabajo permite ser ajustado a la realidad y el proceso histórico de otras localidades en todo el país; ejemplo de ello son los trabajos de Osorio Franco (2013a, 2013b, 2014, 2015, 2017) y Autor/a (2018) en la ciudad de Querétaro.⁴

Dado que los criterios han sido explicitados con mucha claridad a manera de listas, el ejercicio que aquí se presenta consiste en colocar los rasgos vis a vis para identificar los elementos compartidos y, a su vez, reorganizarlos de manera tal que permitan un análisis donde se puedan distinguir criterios generales que subsuman los expuestos por los autores.

Por un lado, estas autoras (GARZA MARCUÉ 2011b; PORTAL, 2007; ROMERO TOVAR 2015) han puesto énfasis en que se trata de pueblos de tradición cultural mesoamericana,⁵ destacando fuertemente su origen

⁴ Cabe destacar que tanto Rosa Ma. Garza como Teresa Romero dan crédito a Andrés Medina respecto de estos rasgos que señalan en sus trabajos.

⁵ Por ahora, nosotros haremos referencia a pueblos originarios de tradición cultural mesoamericana; es decir, grupos históricamente vinculados con las sociedades clasistas iniciales, conocidas comúnmente como sociedades agricultoras que se conformaron como ciudades-Estado y que habitaron el territorio denominado Mesoamérica. Sin embargo, deberá estudiarse si los criterios presentados más adelante están o no presentes en poblaciones de origen prehispánico cuyo asentamiento se encontró más allá de Mesoamérica. Eventualmente,

DEL ÁNGEL, Gabriela P. González. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 40-64, jan./abr. 2023.

prehispánico. Por otra parte, se han esforzado por destacar su condición de sujetos urbanos, inclusive Portal (2013) los ha llamado “pueblos en contextos urbanos”. Reconocen que una de las características fundamentales de estos pueblos es la resiliencia con la que han sido capaces de sobreponerse a las adversidades que históricamente han enfrentado, así como su gran capacidad creativa y adaptativa que les ha permitido hacer suyos, adoptar y moldear los cambios impuestos o promovidos por la expansión urbana y las transformaciones que ésta detona en distintas esferas de su vida cotidiana. En el siguiente cuadro se desglosan los rasgos característicos que plantean las autoras (ver Cuadro 1).

Cuadro 1 – Conjunto de rasgos para el reconocimiento de los pueblos originarios de la Ciudad de México

Rasgos distintivos de los pueblos originarios según		
Portal (2013, p. 56)	Garza Marcué (2011b, p. 62-63)	Romero Tovar (2015, p. 280)
1. Son poblaciones descendientes de pueblos prehispánicos refundados.	1. Fueron comunidades agrarias con un desarrollo histórico de raíz mesoamericana, que detentan concepciones de mundo distintas de las modernas, donde trabajo y ritual son actividades gozosas.	1. Fueron antiguas comunidades agrarias, con un sustrato mesoamericano y con una pesada huella del medievalismo novohispano.
2. [Sin referencia directa a la memoria histórica, pero sí al reconocimiento de un pasado ancestral y la continuidad cultural].	2. Poseen memoria histórica conservada en los relatos de familias y pueblos (historia propia), así como una fuerte identidad comunitaria.	2. Poseen memoria histórica y una cultura comunitaria que les da una doble ciudadanía y que tiene como referente distintivo a los “avecindados”.
3. Tienen como base las relaciones de parentesco a partir de un conjunto de familias que se autoidentifican como originarias.	3. Hay familias troncales o relaciones de parentesco (incluido el parentesco ritual) vinculados al espacio de los pueblos y barrios.	3. Hay familias troncales que impulsan la vida comunitaria.
4. Poseen una continuidad cultural basada en la organización comunitaria.	4. Poseen una organización colectiva para actividades festivas y otras de bien común. La estructura de esta organización está fundada en la confianza y el prestigio.	4. Poseen una organización comunitaria que toma diversas formas.
5. Tienen un sistema festivo cuyo eje es un santo patrón. Sus fiestas religiosas y cívicas aseguran la continuidad cultural, generan liderazgos y refrendan la pertenencia al pueblo.	5. Tienen un calendario ceremonial anual (ordenado en seis ciclos de fiestas, desde la Candelaria hasta día de muertos) que incluye peregrinaciones a santuarios. Además, se han apropiado de fiestas cívicas que la comunidad ha hecho suyas (ej. 16 de septiembre, día de las madres, entre otras).	5. Tienen actividades rituales organizadas en un calendario ceremonial anual que se articula en diversos circuitos ceremoniales.
6. Poseen un territorio con espacios de uso comunitario y ritual: iglesias, capillas, plazas, mercados y panteones.	6. Poseen un patrón de asentamiento ajustado a las características del ambiente natural.	6. Poseen un patrón de asentamiento que es definido en la época colonial.
7. Tienen una organización territorial a partir de parajes que conservan nombres nahuas.	7. Tienen una toponimia que conjuga el santo cristiano con el nombre náhuatl que remite a la geografía sagrada, conformada por cerros, ojos de agua, formaciones rocosas, etc.	7. Tienen una toponimia que refleja la anteposición de un santo cristiano al nombre náhuatl original.
8. Poseen de terrenos agrícolas o forestales, ya sean privados o comunales.	8. Conservan un sistema agrícola mesoamericano o memoria de ello. Puede ser de manera simbólica en huertos, cría de animales, o en jardines donde las flores han sustituido a las verduras.	8. Se relacionan con un sistema agrícola mesoamericano.

Fuente: Garza Marcué (2011b), Portal (2013) y Romero Tovar (2015).

Este ejercicio de enlistar rasgos para la identificación de los pueblos originarios de la Ciudad de México ha sido fundamental para la observación etnográfica tanto como para el peritaje antropológico. Ha permitido que nuevos investigadores sean capaces de observar y registrar atributos de sujetos y espacios urbanos que se distinguen del resto de la ciudad y sus otros actores. Sin embargo, al tratar de reconocer pueblos originarios fuera de la Cuenca de México algunas dudas emergen. ¿Qué pasa si la población

quizá resulte necesario hablar de pueblos de tradición cultural amerindia para no excluir a los grupos que descenden de sociedades cazadoras-recolectoras que habitaron el actual territorio mexicano e inclusive aquellos que trascienden las fronteras mexicanas.

prehispánica de la región de estudio no hablaba náhuatl y, consecuentemente, los nombres y topónimos no tienen un referente nahua? Claramente, la referencia a una lengua determinada es una especificidad que corresponde a la región que estemos estudiando, de manera tal que los topónimos y nombres de familia podrán contener palabras en otomí, purépecha, maya, etcétera. Aun así, no todo está resuelto, ¿cuántos rasgos debe satisfacer una localidad para poder ser considerada como originaria? ¿Qué pasa cuando una localidad sólo posee uno de los ocho rasgos enlistados? Si se toman estos rasgos a manera de lista de verificación se presenta el problema de determinar cuántos atributos son suficientes para que un pueblo pueda ser caracterizado como originario; surge también la duda de si la ausencia de uno de dichos rasgos implicaría su exclusión. De nuevo, no significa esto que no haya sido útil y necesario enumerar estos rasgos. Todo lo contrario; constituyen la plataforma a partir de la cual pueden proponerse criterios generales que se infieran de las singularidades etnográficas observables.

Una aproximación cercana a la que aquí propuesta es la de Catharine Good, quien a partir de su investigación de larga duración entre los nahuas del Alto Balsas en Guerrero desarrolló un modelo fenomenológico para el estudio de los pueblos de tradición cultural mesoamericana. Este modelo fue concebido por la autora como una herramienta analítica que permitiera guiar investigaciones en diversas regiones indígenas para el estudio de continuidades dinámicas en el área mesoamericana a partir de lo que denomina “ejes conceptuales”, que son el trabajo, la reciprocidad, la energía vital y la continuidad histórica (GOOD ESHELMAN, 2005). En tanto modelo histórico cultural mesoamericano, éste puede ser útil también para reconocer poblaciones descendientes de las sociedades prehispánicas mesoamericanas que ya no se reivindican como indígenas.⁶

El trabajo, llamado *tequitl* en náhuatl, es un concepto que se refiere a todo uso de energía vital. Ya sea que se trate de energía física, espiritual, intelectual o emocional, se trata de energía indispensable para la producción y reproducción social y cultural del grupo. Por ello, el trabajo es concebido como algo colectivo donde todos los miembros de la comunidad contribuyen para la realización de propósitos específicos: cultivar la tierra, comerciar, servir al pueblo. Todas estas actividades constituyen obligaciones de intercambio recíproco, donde se reciben los beneficios del trabajo de otros y se comparten los del propio en un constante dar y recibir que es fundamento de las relaciones sociales (reciprocidad). En estos intercambios se transmiten la fuerza de trabajo y el trabajo objetivado que contienen la energía vital, la fuerza, de cada persona que es transmitida en los objetos que intercambian o en el trabajo mismo que conjuga esfuerzo físico y espiritual. Además, esta inversión de energía, muchas veces condensada en

⁶ Considerando que los pueblos originarios poseen una raíz mesoamericana, Rosa María Garza (2011a) ha echado mano de los ejes conceptuales de dicha propuesta para reforzar la identificación de los pueblos y barrios originarios de Iztapalapa.

fiestas y tradiciones, reproducida a través del tiempo establece un vínculo donde pasado y presente se mantienen orgánicamente articulados (continuidad histórica) (GOOD ESHELMAN, 2005).

En la tradición mesoamericana los dioses y los humanos dependen de sí, para mantener en funcionamiento el cosmos; de esta forma todos “trabajan juntos”. En estos contextos, y por medio de las acciones que realizan, los nahuas se ubican también en términos de una cosmología compleja conformado por los vivos y también los muertos, la tierra, la naturaleza, los santos, los cuerpos astrales, y otros entes (GOOD ESHELMAN, 2007, p. 18).

Estas cuatro nociones —trabajo, reciprocidad, energía vital y continuidad histórica— constituyen muchos aspectos importantes de la vida colectiva e individual, se expresan en la organización social y en el ritual. Constituyen, nos dice Good Eshelman (2005), parte de una tradición intelectual mesoamericana que se expresa en la construcción cotidiana del mundo social y natural, en una concepción singular del mundo y las relaciones que se establecen en él.

Podríamos decir que esta forma de concebir el mundo, esta tradición intelectual, como la llama Good, constituye una filosofía mesoamericana que está conformada por distintas áreas constitutivas que revelan esa singular posición frente al mundo. En la tradición filosófica occidental, esas áreas han sido llamadas ontología, epistemología, metodología, ética y estética, mismas que bajo otros nombres han sido registradas largamente por la tradición antropológica: cosmovisión o visión del mundo, saberes locales, modos de vida y valores culturales. Proponemos aquí que se trata de una concepción de un mundo unitario donde la visión cíclica del tiempo y el espacio se articula perfectamente con las formas de conocimiento, modos de vida y valores culturales. Este mundo es también comunitario; es decir, integrado por múltiples seres —humanos y no humanos— cuyas relaciones específicas lo sostienen. Los sujetos del presente intercambian trabajo (entre ellos y con su comunidad) mediante el cual fluye la energía vital; también realizan trabajo para el sostenimiento del pasado: ofrendar a sus ancestros y sus santos, retribuir al paisaje sagrado. Santos y antepasados se encargan de transmitir su energía vital a los sujetos del presente para la continuidad de la vida. De manera que la vida misma está fundada en una iteración y reiteración cíclicas que apreciamos a través de los modos de vida que al reproducirse aseguran la continuidad histórica y la permanencia de la comunidad a través del tiempo.

Es a partir de la confluencia de los rasgos presentados por Garza Marcué (2011b), Portal (2013) y Romero Tovar (2015) y la propuesta analítica de Good (2005) que aquí se proponen tres criterios generales que pretenden servir para agrupar los distintos elementos y, en última instancia, nos permitan inferir la existencia de una lógica cultural mesoamericana más allá

de la autoadscripción de los propios pueblos originarios, especialmente para el ejercicio del peritaje antropológico.

Propuesta para la identificación de pueblos originarios en contextos urbanos a partir de tres ejes de reproducción cultural

En el Cuadro 1 se podrá notar que se destacaron algunas palabras que permiten agrupar rasgos. Guiándonos por algunos de estos —identidad comunitaria, memoria histórica y geografía sagrada, según Garza Marcué (2011b); organización comunitaria, continuidad cultural y territorio, de acuerdo con Portal (2013)— proponemos que existen tres ejes de la reproducción cultural de los pueblos originarios que habitan contextos urbanos: historicidad, comunalidad y territorialidad. Cada uno de ellos se enlaza y articula con los demás; es decir, están integrados y se implican respectivamente. Esta distinción es un ejercicio analítico que permite esclarecer criterios a partir de rasgos observables de maneras diversas en el trabajo de campo. En algunas localidades quizá no encontremos topónimos que conjuguen el nombre de un santo cristiano con un nombre indígena, pero sí encontraremos referencias a la geografía sagrada. O posiblemente el crecimiento avasallante de la ciudad haya cambiado drásticamente su patrón de asentamiento, pero encontraremos un estrecho vínculo con el territorio que se rememora y resignifica a través de prácticas rituales.

Historicidad o memoria histórica

Este eje se refiere, en primera instancia, al hecho de que la historia de estas comunidades puede ser rastreada documentalmente y en la tradición oral (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006, p. 90); es decir, se pueden precisar sus orígenes mesoamericanos y su refundación bajo el dominio español (PORTAL, 2013, p. 53). Se refiere también a la continuidad cultural y las relaciones de parentesco que giran en torno a familias troncales.⁷ En otras palabras, bajo el criterio de historicidad o memoria histórica se agrupan los rasgos que tienen que ver con el proceso histórico particular que han vivido estas comunidades: su origen prehispánico o virreinal (ya sea como congregación o refundación de pueblos preexistentes), la memoria histórica conservada a través de la tradición oral, la presencia de familias originarias y un sistema de parentesco basado en matrimonios endogámicos, que propicia la permanencia de su descendencia.

Cada uno de estos rasgos tiene la virtud de ser contrastable. El origen prehispánico puede ser rastreado a través de la presencia de vestigios arqueológicos en sus territorios, ya sea que se encuentren cuevas o abrigos con manifestaciones gráfico-rupestres, áreas de actividad (caracterizadas por la presencia de materiales arqueológicos como lítica o cerámica, entre otros), zonas habitacionales o monumentales prehispánicas; o bien, que se corrobore la existencia de éstos a través de informes arqueológicos aunque

⁷ Bajo este criterio se agrupan los numerales 1, 2 y 3 del Cuadro 1.

los vestigios arqueológicos hayan desaparecido ya por perturbaciones contemporáneas (como la propia expansión urbana). En el caso de congregación o refundación en época virreinal es susceptible de ser rastreable en documentos históricos de diversa índole, además de la propia tradición oral. La presencia de familias originarias se puede indagar etnográficamente a partir de las estructuras de organización de la vida comunitaria, pues éstas suelen tener un papel central en mayordomías, asociaciones, comités y otras agrupaciones internas que dan cohesión a la comunidad entera. Además, es observable a través de la predominancia de ciertos apellidos, así como de algunos apellidos prehispánicos ya sea en la lengua indígena correspondiente o en su versión castellanizada.⁸

Esto significa que cada pueblo originario tendrá sus propias características singulares y, sin embargo, se podrá trazar su trayectoria histórica de larga data. Se podrán encontrar restos arqueológicos de diversa índole o referencias a ellos en la tradición oral; vestigios históricos, cascos de haciendas, iglesias y otras construcciones antiguas. Deberemos estar atentos al desarrollo histórico particular de nuestra región de estudio y ser capaces de reconocer sus elementos distintivos para un mejor trabajo etnográfico: habrá regiones donde el impulso de las haciendas haya tenido mayor relevancia o donde el auge industrial haya modificado grandemente la dinámica sociocultural, por ejemplo.

Es importante decir que los pueblos originarios, tanto como los pueblos indígenas, muestran una gran conciencia de su propia historicidad. Ésta se hace patente en las formas particulares de entender la historia que son transmitidas dentro del grupo, a lo que Good Eshelman denomina “historias propias”; es decir:

[...] formas de pensamiento histórico [que] inciden en el desenlace de los acontecimientos actuales y futuros cuando los pueblos actúan de acuerdo a ellas; su presencia facilita la transmisión de una cultura diferenciada. En el contexto de relaciones de poder desigual, la transmisión de una identidad propia puede adquirir dimensiones políticas; así que la historia propia es también un campo de defensa de las culturas locales y la diversidad (GOOD ESHELMAN, 2007, p. 12).⁹

Esta memoria histórica se reproduce también a través de la acción ritual y los desplazamientos espaciales que ésta involucra (GOOD ESHELMAN y GÁMEZ ESPINOSA, 2007). Por ello, señalábamos en un inicio que los tres ejes de la reproducción cultural se encuentran profundamente enlazados: la

⁸ Algunos ejemplos de estos apellidos que se conservan en Iztapalapa, Ciudad de México, son Tequipanecatí, Tetlalmatzin, Luna y Maguey.

⁹ En este sentido, es relevante señalar que en algunos pueblos originarios de la Ciudad de México se ha observado un interés de la población, o al menos de ciertos sectores, en revitalizar el náhuatl y utilizarlo de manera estratégica en sus presentaciones en espacios públicos.

DEL ÁNGEL, Gabriela P. González. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 40-64, jan./abr. 2023.

acción ritual comunitaria implica inscribir significados en el territorio y, simultáneamente, mantener un vínculo con el pasado.

Resultaría pertinente buscar establecer cruces entre la memoria histórica narrada por las propias comunidades y el registro oficial. Sería muy enriquecedor hacer una reconstrucción histórica que contemple las versiones de distintos actores y perspectivas auxiliándonos en aproximaciones interdisciplinarias que incluyan la revisión del registro arqueológico e histórico que complementen, contrasten y confronten los datos obtenidos mediante entrevista etnográfica e historias propias. Esto permitiría plantear nuevas hipótesis respecto del cambio y la continuidad cultural en los pueblos originarios, sobre la presencia o ausencia de elementos, rasgos y prácticas dentro del propio desarrollo histórico singular de los pueblos. Quizá encontremos pueblos originarios que han pasado por varios procesos de desarticulación y rearticulación, cuya historia sea más difícil de rastrear, pero la conjugación de las historias propias con los fragmentos de historia oficial nos permitirá tener la perspectiva de larga duración.

Comunalidad o vida comunitaria

Ésta se refiere a la continuidad cultural que se sostiene en una organización colectiva o comunitaria que marca las identidades de los pobladores. Los pueblos originarios “viven de manera integral todos los aspectos de su vida material, es decir, su organización en el trabajo, formas de producción y otros aspectos de la vida como los rituales, las fiestas y su cosmovisión” (GARZA MARCUÉ, 2011a, p. 103). De manera tal que la organización comunitaria para el trabajo y para el ritual es el eje articulador de la vida y la identidad comunitarias de los habitantes originarios, quienes se organizan no sólo para las actividades festivas, sino para otras de bien común. Esta organización suele asentarse en una estructura social fundada en el prestigio de determinadas personas o familias. En algunos casos, conservan la organización agraria pese a la desaparición de sus tierras de cultivo.¹⁰

Esta continuidad cultural se aprecia con mayor nitidez en las formas distintas de entender el trabajo, la ritualidad y la religión. El trabajo concebido como un servicio para el bien común, para la comunidad, para los santos patronos o los antepasados permite que niños, mujeres, hombres, ancianos y jóvenes cooperen juntos para un mismo fin. Generalmente, y en la medida en que los campos de cultivo han desaparecido por el avance de la urbanización, este trabajo se orienta hacia la celebración del santo patrón e incluye labores que se realizan a lo largo de todo el año: la limpieza de la iglesia, las colectas, la preparación de comida, los mandados que hacen los niños, los consejos que dan los ancianos, la elaboración de portadas de

¹⁰ Agrupa los numerales 4 y 5 del Cuadro 1.

flores, el arreglo de los panteones, entre otras (GARZA MARCUÉ, 2011b). Coincide con lo que en los pueblos indígenas se denomina tequio o faena, donde existe una división social del trabajo, pero todos y todas participan de acuerdo con sus posibilidades y obligaciones (GOOD ESHELMAN, 2005; GOOD ESHELMAN y GÁMEZ ESPINOZA, 2007).

Participar en las actividades comunitarias mantiene a los habitantes originarios en interacción constante a lo largo de todo el año; constituye una obligación, pero éstas son sobre todo motivo de gozo, pues refuerzan los lazos de confianza entre los miembros de la comunidad y confieren prestigio a los participantes. Estas actividades funcionan como detonadores del sentido de pertenencia e identidad, además de generar cohesión social y mantener viva la memoria histórica (GARZA MARCUÉ, 2011b; ROMERO TOVAR, 2015).

Los estudios etnográficos realizados sobre la vida ceremonial en todas las comunidades originarias, incluyendo Iztapalapa, demuestran que ésta es central para la reproducción social, la construcción de la comunidad y la identidad cultural. El escenario ritual se convierte también —casi inadvertidamente— en un campo de resistencia frente a las imposiciones históricas (GARZA MARCUÉ, 2011b, p. 63)

En lo referente a la religión, ésta conjuga elementos mesoamericanos con otros cristianos (BARABAS, 2003; GOOD ESHELMAN y GÁMEZ ESPINOSA, 2007). Es decir, aunque gira en torno a la imagen de un santo patrón cristiano, se articula en un sistema festivo o calendario ceremonial anual, muy vinculado a la estacionalidad del ciclo agrícola (ROMERO TOVAR, 2015). De acuerdo con Andrés Medina, este calendario ceremonial anual está ordenado en seis ciclos de fiestas, desde la fiesta de Candelaria (2 de febrero) hasta Día de Muertos (2 de noviembre). Además, ha incorporado fiestas cívicas que las comunidades han hecho suyas, tales como la celebración de la Independencia de México (16 de septiembre) o el día de las madres (10 de mayo), por mencionar algunas (GARZA MARCUÉ, 2011b).

En cuanto a los elementos observables en campo, el más inmediato es precisamente la celebración de fiestas patronales dentro de un calendario anual de fiestas donde se conjugan fiestas religiosas y celebraciones cívicas. La organización comunitaria para las fiestas se estructura mediante mayordomías, asociaciones, comités, cofradías y otras agrupaciones de nombres diversos. Se observa también la participación de los habitantes originarios en circuitos de peregrinaciones a santuarios. De hecho, Romero Tovar (2009) y Garza Marcué (2011b) destacan estos intercambios simbólicos con otros pueblos como una particularidad del ritual comunitario; ya sea que se denominen correspondencias, visitas o mandas, en ellas los santos de un pueblo o barrio visitan al patrono festejado en su santuario

durante sus fiestas.¹¹ Estos intercambios implican regalos en comida, flores o dinero para el santo anfitrión —para la comunidad anfitriona, que es representada metonímicamente por su santo— en un acto de reciprocidad que permite el intercambio simbólico y el reforzamiento de redes sociales territoriales.

Podremos encontrar diferentes tipos de organizaciones comunitarias, unas más fortalecidas y visibles que otras, que coordinan la realización de distintas fiestas: desde las fiestas patronales hasta bodas y velorios donde participan no sólo los familiares inmediatos sino todas aquellas familias reconocidas como originarias o antiguas. Habrá lugares donde aún se llamen mayordomías, otros donde hayan cambiado por el nombre de comité o asociación, pero que cumplen funciones relevantes orientadas al bien común del pueblo, para la defensa de sus derechos, para la organización de fiestas y, en general, para proveer cohesión social. Dado que las comunidades mesoamericanas desde época prehispánica se identifican a sí mismas a través de dioses patronos, sustituidos por santos durante el virreinato, difícilmente veremos un pueblo originario sin su respectivo patrono en torno al cual gira el ritual comunitario y que exige fiestas, demanda ofrendas y realiza visitas a otras comunidades. Al haber sido incorporados a la mancha urbana, los ciclos festivos, nos dice Teresa Romero, han sido ajustados para insertarse en la dinámica de la ciudad: “la fiesta que cae entre semana se recorre hacia el fin de semana para facilitar la presencia y participación de la comunidad” (ROMERO TOVAR, 2009, p. 51), y, sin embargo, también han adaptado la ciudad a las propias necesidades de la fiesta: se truenan cohetes pese a la prohibición oficial, se obstruyen calles y vialidades para poder utilizar los espacios donde “tradicionalmente se han efectuado los rituales religiosos y que forman parte de una geografía sagrada oculta hoy en el asfalto ciudadano” (ROMERO TOVAR, 2009, p. 51).

Como señalábamos antes, cada uno de los tres ejes de la reproducción cultural de los pueblos originarios —historicidad, comunalidad y territorialidad— se articula con los otros. En este caso, la vida ceremonial expresa la cosmovisión al mismo tiempo que transmite la memoria histórica, refuerza la identidad y el sentido de pertenencia al reproducir valores sobre el trabajo, el pasado, la relación con el entorno natural y con otras comunidades. Veremos también que a través de las prácticas rituales se rememora y reconfigura el territorio de los pueblos originarios.

Territorialidad o etnoterritorio

Este eje se refiere al espacio físico reconocido, delimitado y rememorado por los pueblos originarios, al territorio donde están asentadas

¹¹ Estas correspondencias pueden ser a larga distancia, Garza Marcué (2011b) ha documentado que en los barrios de Iztapalapa se realizan visitas al Señor de Chalma, en el Estado de México, y al Señor de los Milagros, en Michoacán.

sus viviendas, iglesias o capillas, plazas, mercados y panteones, así como los parajes que destinan o destinaban al cultivo de sus alimentos y obtención de recursos. Siguiendo a Prieto Hernández et al. (2003) entendemos por territorio al espacio geográfico culturalmente modelado que posibilita y sostiene la reproducción económica, social y cultural de los grupos humanos.

Este espacio posee un patrón de asentamiento acorde con las características del entorno natural. Es común, al menos en la Ciudad de México, que estos lugares conserven una toponimia que conjuga un santo cristiano con un nombre en náhuatl que hace referencia a la geografía sagrada: cerros, manantiales, salineras, cuevas y otros (GARZA MARCUÉ, 2011b; ROMERO TOVAR, 2015), que guardan una estrecha relación con las actividades productivas ahí desarrolladas en época prehispánica; es decir, se trata de un espacio construido históricamente e inscrito a partir de las prácticas espacializadas que permiten su apropiación ritual, social, política y material (GARZA MARCUÉ, 2011b).¹²

Es importante señalar que, a diferencia de la noción moderna que separa tiempo y espacio (GIDDENS, 1993), los pueblos originarios mantienen una concepción integrada de ellos, de manera que historia y territorio se encuentran indisolublemente unificados. De acuerdo con Teresa Romero, cuando se habla de su territorio, los habitantes originarios hacen referencia a las generaciones pasadas que nacieron y crecieron ahí, “al narrar su historia se refleja un doble sentido: ellos pertenecen a ese espacio y el espacio les pertenece” (ROMERO TOVAR, 2009, p. 47). Así, se conciben como herederos de tradiciones, prácticas comunitarias y formas de organización cuyo origen lo remiten al pasado. Inclusive le atribuyen a un pasado remoto, prehispánico, que sustentan en la presencia de vestigios arqueológicos. María Ana Portal (2013) señala que se pueden encontrar diversas temporalidades articuladas: los ciclos largos que marcan el origen de la comunidad, los ciclos rituales anuales y los ritmos cotidianos que se articulan con las formas urbanas de habitar.

De acuerdo con Portal (2013), los pueblos originarios poseen una noción clara de su espacio originario, incluso cuando han perdido sus terrenos por el crecimiento urbano. Pese a ello, el espacio de los pueblos originarios es un territorio marcado por la cultura, con fronteras físicas y simbólicas donde la gente que comparte una historia común reproduce su identidad propia a partir de referentes espaciales y culturales (OSORIO FRANCO, 2015). Es un espacio donde la ciudad queda superpuesta, de manera que el territorio del pueblo se convierte en un espacio imaginado y rememorado a través de los recorridos cotidianos y rituales. Es también un espacio de poder, pues frente al avance de la mancha urbana, los pueblos se organizan para la defensa de las áreas que consideran irrenunciables,

¹² Este criterio agrupa los numerales 6, 7 y 8 del Cuadro 1; es decir, lo referente al patrón de asentamiento, la toponimia, la geografía sagrada y el sistema agrícola mesoamericano.

tales como panteones comunitarios, áreas forestales y algunos pocos terrenos agrícolas (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006).

Esta forma singular de vivir el territorio es lo que Alicia Barabas (2003) define como etnoterritorio; es decir, como un territorio histórico, cultural e identitario que un grupo reconoce como propio, que guarda su memoria histórica y donde reproducen sus formas de organización social, rituales, representaciones, creencias y concepciones del mundo que les permiten reconocerse étnica, regional, subregional o comunalmente (BARABAS, 2003, p. 23). Se trata de un territorio simbólico donde las prácticas religiosas, que mezclan lo católico con lo mesoamericano, constituyen un elemento central en la construcción de la territorialidad aun en las poblaciones que han perdido idiomas o identidades indígenas. Algunas peregrinaciones muestran o insinúan antiguas pertenencias étnicas, territorios de viejos señoríos, mitos de fundación; reafirman relaciones sociales y constituyen “recursos mnemónicos colectivos” que trazan, renuevan y remarcan las fronteras y la historia de los pueblos y sus vecinos (BARABAS, 2003, p. 27).

En relación con la geografía sagrada, se observa la importancia que revisten los elementos del paisaje circundante, tales como manantiales, ríos, cañadas, cuevas o cerros y que constituyen ejes articuladores de la vida comunitaria y ritual. Esta importancia se aprecia también en el respeto a las características del entorno natural que se conserva en el patrón de asentamiento de las localidades. Tanto Medina (2006) como Portal (2013) han enfatizado que, aunque el espacio donde se asientan los pueblos y su entorno es un territorio histórico amplio acotado por significaciones ancestrales, éste se ha visto modificado por la venta de tierras, expropiaciones para obras de intereses públicos y privados resultado del crecimiento de las ciudades. Así surge un espacio urbano singular donde la modernización —automóviles, calles, avenidas, viviendas nuevas, comercios, hospitales, escuelas y otros servicios— se superponen a lógicas espaciales de origen prehispánico y colonial que implican límites, usos y significados distintos (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006). Por ello, esta dimensión, la territorialidad, es una de las que más nítidamente se observan en la disputa frente al avance de la ciudad y la llegada de nuevos actores urbanos que detentan concepciones de mundo diferentes a las de los habitantes originarios y acaso incompatibles con ellas. Como señala Alicia Barabas, “la discontinuidad empírica, muchas veces, resultante de procesos de fragmentación y expropiación, no implica forzosamente que existan fracturas en el nivel simbólico, donde se concibe el territorio como una unidad significativa” (BARABAS, 2003, p. 25).

Otro de los aspectos singulares de la territorialidad de los pueblos originarios se refiere al sistema productivo agrícola. La mayoría de estos pueblos fueron comunidades agricultoras, que conjugaron la agricultura de subsistencia con la caza y recolección de productos estacionales. La milpa y el traspatio, sustentos de la vida, son tan relevantes como los elementos de la geografía sagrada. Dado el crecimiento urbano, las tierras privadas y comunales han desaparecido en muchos casos; sin embargo, se conserva

memoria de ello, de los espacios físicos que ocuparon y se rememoran a través del ciclo ceremonial. Aunque las terrazas, las milpas y los huertos hayan desaparecido quedan reminiscencias de ellos en patios y azoteas donde se cultivan algunos alimentos para el autoconsumo: condimentos, hierbas de olor, hierbas medicinales y flores que recuerdan el estrecho vínculo con la naturaleza (GARZA MARCUÉ, 2011b). Inclusive, podríamos pensar la comida como un aspecto de la territorialidad, pues es producto de la relación con el entorno y estimula la rememoración del espacio originario. “La comida en general, pero en particular la ritual o festiva, forma parte de su pasado inmediato que está vinculado a su antiguo territorio [y] guarda la memoria histórica” (GARZA MARCUÉ, 2011b: 69) .

Haciendo referencia a los aspectos observables, en los pueblos originarios hay un reconocimiento de un territorio imaginado y rememorado que se imbrica con el espacio urbanizado. Se pueden ver prácticas rituales espacializadas, como las procesiones de los santos y otros recorridos que involucran a los mayordomos o “principales” del pueblo. Pueden reconocerse topónimos de raíz indígena que hacen referencia al paisaje ritual, de la misma forma que es notoria la relevancia que guardan las marcas del paisaje como cerros, cuevas, ríos, manantiales. Éstos no sólo constituyen lugares de memoria, sino que en buena medida son respetados por el propio patrón de asentamiento que se adapta a las características naturales en lugar de imponer la ortogonalidad urbana.

Asimismo, en ellos hay presencia o reminiscencia de los sistemas productivos mesoamericanos: milpas, terrazas de cultivo, chinampas, huertos, ya sea que éstos se conserven o que se hayan transformado en formas discretas de producción de alimentos dentro de los espacios domésticos. Encontraremos fiestas relacionadas con el ciclo agrícola, aun cuando las tierras de cultivo hayan desaparecido, pues los pueblos originarios reconocen su territorio y lo rememoran mediante prácticas rituales espacializadas.

La importancia del paisaje y los elementos de la naturaleza serán apreciables también mediante la preparación de comidas comunitarias donde destacan los ingredientes nativos (maíz, frijol, calabaza, amaranto, chile, quelites, verdolagas, camote, aguacate, nopales, por mencionar algunos), que se cultivaban u obtenían en el entorno inmediato y que revelan una conocimiento profundo del ambiente y sus variaciones estacionales. Aunque las milpas y terrenos de cultivo se hayan convertido en discretos jardines productivos dentro de las casas o en huertos urbanos, existe la posibilidad de encontrar aún el aprovechamiento de plantas y otros recursos locales. Esto significa que deberemos considerar la necesidad de conocer las características ambientales de la zona de estudio, los métodos antiguos de cultivo practicados en la región, las plantas y recursos locales empleados en la cocina y medicina tradicionales.

En estos pueblos la comida festiva y ritual es fundamento de las relaciones sociales, emblema de la reciprocidad entre individuos, familias, comunidades, santos, territorios y antepasados; son espacios importantes

para la defensa de las identidades locales y para la reproducción cultural (GARZA MARCUÉ, 2011b). Recordemos que la vida comunitaria se sostiene en el trabajo a través del cual se pone en marcha la energía vital, cuya condición para poder fluir es que el flujo de trabajo sea en otras direcciones —el territorio, los santos, los antepasados, la propia comunidad y otras comunidades— y no hacia el propio individuo. En otras palabras, la energía vital sólo se mueve a través de la reciprocidad, del dar que circula, del flujo constante de la vida misma. La historicidad, o continuidad histórica, está implicada en ello, pues la reciprocidad se extiende más allá del presente; se extiende hacia el antiguo territorio y los antiguos modos de vida desdibujados por la ciudad, se extiende hacia los ancestros. Todos ellos contribuyen con su propia energía que transmiten hacia el presente (GARZA MARCUÉ, 2011a, 2011b; GOOD ESHELMAN, 2004, 2005, 2007). Es decir, la reproducción cultural de los pueblos originarios se sustenta en una concepción unificada de mundo donde tiempo y espacio se implican mutuamente, donde la vida comunitaria y ritual hace referencia a un tiempo pasado, el tiempo de los ancestros, pero también a un territorio pasado que, aunque se ha transformado, es rememorado, imaginado, reinscrito y actualizado a través del ritual.

Reflexiones finales a modo de recapitulación

A partir de la década de 1970 se iniciaron proyectos en la Ciudad de México que implicaban la expropiación de terrenos, tales como la construcción del aeropuerto en el Peñón de los Baños y San Juan de Aragón, la edificación de unidades habitacionales en San Francisco Culhuacán y la tentativa de construcción de una empresa papelera en Milpa Alta. Este último proyecto tuvo una respuesta contundente por parte de los pobladores de la localidad afectada, quienes sustentaron la defensa de sus terrenos y sus recursos en una identidad compartida anclada en su pasado precolonial.

La autoidentificación o autoadscripción de los propios pueblos originarios como tales, constituye ese carácter identitario cuyo énfasis se ha puesto en la reproducción histórico-cultural, en la continuidad cultural, en la herencia de estos pueblos urbanos que reivindican el pasado indígena de su condición mestiza. Aun cuando reconocen que su historia tiene raíces en un pasado prehispánico, estas comunidades se identifican a sí mismas como originarias y no como indígenas, posiblemente como una respuesta a la discriminación. Han abandonado el uso de sus lenguas e indumentarias tradicionales quizá en una búsqueda de mejores condiciones de vida para ellos y para sus hijos. Esta identidad étnica que detentan los pueblos originarios no es una identidad estática, sino una que se reformula constantemente a partir de los desafíos que imponen el crecimiento urbano, el capitalismo y la modernidad con sus despojos. No es una identidad esencialista sino una identidad que presenta continuidades y rupturas, que les da unidad, pero también que marca distancias.

Reivindicación y autoadscripción han sido empleadas en gran medida para el reconocimiento administrativo y jurídico de distintos pueblos originarios en la Ciudad de México. No obstante, cuando se realizan peritajes antropológicos con motivo de algún juicio, es relevante que los y las antropólogos que los realizan cuenten con implicaciones de prueba o atributos objetivos más allá de la autoidentificación subjetiva que permitan respaldar y fortalecer los casos; especialmente frente a las suspicacias que pudiera generar la idea de la “invención de la tradición” hay rasgos observables y contrastables que nos permiten identificarlos que, sin embargo, no serán idénticos en todos los pueblos. Más aún, estos atributos serán diferentes si se pretende identificar un pueblo originario en un contexto urbano diferente de la Ciudad de México (que es donde hasta ahora se han concentrado los estudios al respecto). Se ha puesto mayor atención en dos cuestiones: la trayectoria histórica de larga duración y la continuidad cultural de raíz mesoamericana. Estos dos aspectos se han traducido en una serie de rasgos observables que, a manera de lista de verificación, los caracterizan; sin embargo, el criterio de demarcación no es suficientemente nítido, pues no queda claro cuántos rasgos son suficientes para tener la certeza de que se trata de un pueblo originario.

Aquí la propuesta ha sido retomar esos rasgos para integrarlos en tres ejes de la reproducción cultural de estos pueblos: historicidad, comunalidad y territorialidad, o si se prefiere memoria histórica, vida comunitaria y etnoterritorio. Se trata de ejes flexibles que pueden expresarse de múltiples maneras y en diversos grados de complejidad en las diferentes esferas de la vida; es decir, de manera que “guían, pero no determinan el comportamiento individual y colectivo en circunstancias cambiantes. Por consiguiente, los mismos principios pueden conducir a expresiones formales distintas, de acuerdo a las exigencias de cada situación empírica” (GOOD ESHELMAN, 2005, p. 91).

La existencia de elementos observables que nos hablen de la historicidad, comunalidad y territorialidad de una localidad deberán permitirnos reconocer cuando nos encontremos inmersos en un pueblo originario aun cuando nuestra primera impresión sea la de estar en una colonia urbana.

La vida de los habitantes originarios o “naturales” es como la de miles de ciudadanos: estudiantes, profesionales, comerciantes y servidores públicos que participan de las virtudes y defectos de la gran ciudad. Quizás ello y las prácticas religiosas identificadas con el catolicismo han contribuido a que las irrupciones de la cultura comunitaria a la cotidianidad urbana hayan pasado desapercibidas (ROMERO TOVAR, 2009, p. 46).

Cuando estas localidades son alcanzadas por la expansión de las urbes y quedan en una posición periurbana, los pobladores originarios

entran en interacción con otros agentes urbanos que llegan a habitar estos espacios, desde clases medias que buscan un modo de vida suburbano, hasta migrantes rurales que buscan hacerse de un lugar en la ciudad. En muchos casos, los avecindados no suelen ser incorporados a las dinámicas comunitarias. Sin embargo, su presencia resulta relevante pues es empleada como referente para el fortalecimiento de la identidad de los habitantes originarios en tanto elemento de contraste a partir de las prácticas culturales distintas (PORTAL, 2013; ROMERO TOVAR, 2015); en esa confrontación han adquirido conciencia de sí mismos, de su organización colectiva y sus prácticas culturales (MEDINA HERNÁNDEZ, 2006).

Al mismo tiempo, los pueblos originarios se reclaman también como agentes urbanos con capacidad de decisión, buscan que se respete su derecho a ser tomados en cuenta, a plantear una ciudadanía consensuada y acorde con sus prácticas comunitarias. Son los pueblos originarios quienes reclaman su derecho histórico a vivir de formas no estrictamente urbanas en espacios urbanizados. De manera tal que el concepto reviste una importancia adicional a lo identitario: el reconocimiento de sujetos de derecho. Es decir, su empleo como instrumento jurídico para el reconocimiento y la defensa de sus derechos, para su afirmación como sujetos urbanos plenos y para el ejercicio eficaz de su ciudadanía.¹³

Este reconocimiento jurídico puede apuntalarse mediante la labor antropológica, conjugando tanto la autodefinición como la heterodefinición. Tiene la potencialidad de permitir el análisis de contextos culturales que contrastan con el resto de la ciudad, pero también brinda la posibilidad de una práctica académica comprometida con el respeto a la diversidad.

Una de las características más importantes de los pueblos originarios es su gran flexibilidad y capacidad de adaptación, que son capaces de guardar en la memoria colectiva un patrimonio vivo que puede “permanecer en letargo y sorpresivamente pasar a ser socialmente útil de nuevo” (GARZA MARCUÉ, 2011b, p. 60). Su relevancia entonces se expande y nos permite contribuir a la defensa por el derecho a practicar formas diferentes de vida; es decir, la identificación de pueblos originarios a través del respaldo histórico y antropológico que podamos ofrecer a sus habitantes puede constituir un soporte para la defensa de modos de vida alternativos, que muchas veces hacen frente a la voracidad capitalista con sus proyectos de despojo de territorios y sus políticas de muerte. Ahí donde las comunidades aseguran su continuidad mediante el trabajo comunitario, la reproducción de su memoria histórica territorializada, de la producción e intercambio de

¹³ Entre otros, la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México reconoce, protege y busca garantizar el derecho a la información estadística con pertinencia cultural, a la participación ciudadana (incluida la planeación de la ciudad) y la rendición de cuentas, al reconocimiento de sus autoridades y sistemas normativos propios, la autonomía en asuntos internos, la consulta previa, libre e informada, los derechos culturales y lingüísticos, la educación intercultural, la salvaguarda de saberes y conocimientos tradicionales, el reconocimiento de la medicina indígena tradicional, la vivienda digna y culturalmente adecuada, la propiedad de las tierras y recursos naturales, el acceso a la justicia, a la salud y al trabajo (GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2019).

DEL ÁNGEL, Gabriela P. González. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 40-64, jan./abr. 2023.

comida y demás prácticas que pueden perpetuarse en un círculo virtuoso, podemos buscar quizá uno de los bastiones a partir de los cuales pensar, proyectar y construir ciudades más respetuosas de la diversidad cultural.

Referencias bibliográficas

BARABAS, Alicia M. Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En: BARABAS, Alicia M. (Ed.) **Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen I**. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003. p. 13-36.

BASTOS, Santiago. La nueva defensa de Mezcala: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica. **Relaciones. Estudios de historia y sociedad**, Zamora, v. 32, n. 125, p. 87-122, 2011. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13718526004>. Acceso el: 1 de marzo de 2023.

BATE, Luis Felipe. Condiciones para el surgimiento de las sociedades clasistas. En **Coloquio de Historia Canario-Americana XIV**. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2002. p. 294-308.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO. Para que tomes en cuenta. Pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México: ¿quiénes son y cómo se organizan? **Ciudad defensora. Revista de Derechos Humanos**, Ciudad de México, n. 8, p. 16-19, 2020. Disponible en: https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2020/10/Ciudad_Defensora_082020_.pdf. Acceso el: 1 de marzo de 2023.

COMISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, PUEBLOS Y BARRIOS ORIGINARIOS Y ATENCIÓN A MIGRANTES. Dictamen la propuesta con punto de acuerdo para exhortar a la Comisión de Asuntos Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios y Atención a Migrantes, de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal a reconocer cabalmente a Santa Rosa Xochiac y a San Bartolo Ameyalco como pueblos originarios a fin de que estos tengan acceso a programas que fortalezcan los derechos sociales de sus habitantes. Ciudad de México: **Asamblea Legislativa del Distrito Federal. V Legislatura**, 9 de mayo de 2011. p. 1-9. Disponible en: <http://www.aldf.gob.mx/archivo-7181cf8fd3397e60d4597b0679131e80.pdf>. Acceso el: 1 de marzo de 2023.

GACETA OFICIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO. Decreto por el que se expide la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas. 20 de diciembre de 2019. p. 25-45. Disponible en: <https://www.sepi.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5e1/776/651/5e17766510a5c597410479.pdf>. Acceso el: 1 de marzo de 2023.

GARZA MARCUÉ, Rosa María. Comida ritual del día de muertos en Culhuacán e Iztapalapa, pueblos originarios de la Ciudad de México. En: GOOD ESHELMAN, Catharine; CORONA DE LA PEÑA, Laura Elena (Coords.). **Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas**, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011a. p. 93-111.

GARZA MARCUÉ, Rosa María. La vida ceremonial como patrimonio vivo en Iztapalapa, pueblo originario de la Ciudad de México. En: GOOD ESHELMAN, Catharine; CORONA

DEL ÁNGEL, Gabriela P. González. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 40-64, jan./abr. 2023.

DE LA PEÑA, Laura Elena (Coords.). **Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas**, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011b. p. 57-74.

GARZA MARCUÉ, Rosa María. **Ayer es siempre todavía. Reproducción cultural y patrimonio: etnografía de la vida ceremonial de Iztapalapa**. Tesis (Doctorado en Antropología), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2012.

GIDDENS, Anthony. **Consecuencias de la modernidad**. Madrid: Alianza, 1993.

AUTOR/A. **Cocina, espacio e identidad. Memoria histórica, tradición culinaria y modernidad en La Negreta, Querétaro**. 196 p. Tesis (Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas), Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2018.

GOOD ESHELMAN, Catharine. Ofrendar, alimentar y nutrir. En: BRODA, Johanna; GOOD ESHELMAN, Catharine (Coords.). **Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas**, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. p. 307-320.

GOOD ESHELMAN, Catharine. Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. **Estudios de Cultura Náhuatl**, Ciudad de México, n. 36, p. 87-113, 2005. Disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9294>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

GOOD ESHELMAN, Catharine. Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural. **Mirada Antropológica**, Puebla, n. 6, p. 11-29, 2007.

GOOD ESHELMAN, Catharine; GÁMEZ ESPINOZA, Alejandra. Ritual, cosmovisión y reproducción cultural. **Mirada Antropológica**, Puebla, n. 6, p. 2-10, 2007.

MARTÍNEZ MORENO, Blanca Rocío. Mezcala, un pueblo coca en defensa de su memoria.» En: MARTÍNEZ MORENO, Rocío; ALONSO, Jorge. **Mezcala: una larga historia de resistencia** (Comps.), Guadalajara, Taller Editorial La Casa del Mago, 2009. p. 11-23.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. Las fronteras simbólicas de un "pueblo originario": una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal. **Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos**, Ciudad de México, v. IV, n. 1, p. 77-91, 2006. Disponible en: <https://doi.org/10.29043/liminar.v4i1.198>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

OSORIO FRANCO, Lorena Erika. **Jurica un pueblo que la ciudad alcanzó. La construcción de la pertenencia socioterritorial**. Ciudad de México. Miguel Ángel Porrúa; Universidad Autónoma de Querétaro, 2013.

OSORIO FRANCO, Lorena Erika. «La urbanización en Jurica, un pueblo que la ciudad alcanzó.» En: AGUILERA MONTTOYA, Reynaldo; GONZÁLEZ SERVÍN, José Alberto; GUZMÁN SEVILLA, Eulalio Encarnación (Coords.). **Querétaro, sus primeras siete**

DEL ÁNGEL, Gabriela P. González. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 40-64, jan./abr. 2023.

décadas de Historia y Crecimiento en el siglo XX. Serie Tiempo y Región: Estudios Históricos y Sociales, Vol. VI, Querétaro, Municipio de Querétaro; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Autónoma de Querétaro, 2013, p. 101-137.

OSORIO FRANCO, Lorena Erika. El sistema de cargos en Jurica: entre la tradición y el proceso de urbanización. **Nueva Antropología**, Ciudad de México, v. 27, n. 81, 201-227, 2014. Disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/16056/14377>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

OSORIO FRANCO, Lorena Erika. La construcción de la pertenencia socioterritorial: el caso de Jurica, un pueblo al que le llegó la ciudad. **Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad**, Guadalajara, v. XXII, n. 62, 141-170, 2015. Disponible en: <http://www.espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/251>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

OSORIO FRANCO, Lorena Erika. Los pueblos urbanos, territorios en disputa ante el proceso de urbanización. El caso del pueblo de San Miguel Carrillo, Querétaro. **Revista Cambios y Permanencias**, Santander, v. 8, n. 2, p. 278-305, 2017. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7785/7963>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

PORTAL, María Ana. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la Ciudad de México. **Alteridades**, Ciudad de México, v. 23, n. 46, p. 53-64, 2013. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/755/708>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

PRIETO HERNÁNDEZ, Diego; UTRILLA SARMIENTO, Beatriz; BANDA GONZÁLEZ, Óscar; FERRO VIDAL, Luis E.; MENDOZA RICO, Mirza; VÁZQUEZ ESTRADA, Alejandro; SOLORIO SANTIAGO, Eduardo. Mahets'i jar hai (el cielo en la tierra). Los territorios de lo sagrado entre los ñaño de Querétaro. En BARABAS, Alicia M. (Ed.). **Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen II**, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003. p. 221-306.

ROMERO TOVAR, María Teresa. Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones. **Argumentos**, Ciudad de México, n. 59, p. 45-65, 2009. Disponible en: <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/399>. Acceso el: 14 de marzo de 2023.

ROMERO TOVAR, María Teresa. **Sentido de comunidad y política en Los Reyes, Coyoacán**. 358 p. Tesis (Doctorado en Antropología), Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2015.

Recebido em: 13/03/2023 * Aprovado em: 17/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

CAMBIOS EN LA ALIMENTACIÓN ENTRE FAMILIAS QUE HAN MIGRADO DEL CAMPO A LA CIUDAD. PRÁCTICAS Y AFECTACIONES A LA SALUD ENTRE POBLACIÓN NAHUA EN LEÓN, GUANAJUATO, MÉXICO

IVY JACARANDA JASSO MARTÍNEZ¹

UG, MÉXICO

<https://orcid.org/0000-0001-6474-1463>

MARISELA INFANTE ALATORRE²

UAM, MÉXICO

<https://orcid.org/0009-0003-4640-5783>

RESUMEN: *El texto expone algunos de los principales cambios en la alimentación detectados entre familias indígenas nahuas que migraron de un contexto rural a la ciudad de León, Guanajuato. La actual alimentación de estas familias está definida por las dinámicas urbanas que han debido adoptar, así como la mayor exposición a productos altamente procesados. Esto ha generado la manifestación de algunos padecimientos, como la diabetes, que acentúan la precariedad social que viven estas familias. Se hacen notar las diferentes valoraciones acerca de los alimentos entre los grupos etarios y la influencia que tiene el desempeño de la actividad laboral en los tiempos para la preparación de alimentos. Cabe entonces interrogarse acerca de si el desplazamiento espacial contribuye o provoca el desplazamiento en preferencias alimenticias. Nuestra aproximación al tema fue a partir de una metodología cualitativa que nos permitió conocer las prácticas de alimentación de un conjunto de familias nahuas, mediante visitas a sus domicilios, la realización de entrevistas y charlas informales.*

PALABRAS-CLAVES: *Alimentación, migración indígena, salud, vulnerabilidad social.*

ABSTRACT: *The text exposes some of the main changes in diet detected among Nahua indigenous families that migrated from a rural context to the city of Leon, Guanajuato. The current diet of these families is defined by the urban dynamics that they have had to adopt, as well as the greater exposure to highly processed products. This has generated the manifestation of some illnesses, such as diabetes, which accentuate the social precariousness that these families experience. Note the different assessments about food between age groups and the influence of the work activity has on the times for food preparation. It is therefore worth asking whether spatial displacement contributes to or causes displacement in food preferences. Our approach to the subject was based on a qualitative methodology that allowed us to know the feeding practices of a group of Nahua families, through visits to their homes, interviews and informal talks.*

KEYWORDS: *Feeding, indigenous migration, health, social vulnerability.*

¹ Doutora em Ciências Sociais, com especialidade em Estudos Rurais, pelo El Colegio de Michoacán. Professora em tempo integral na Universidade de Guanajuato. E-mail: ivyja@hotmail.com

² Doutoranda em Ciências Médicas Odontologia e Saúde, na linha de Antropologia em Saúde, da Universidade Autônoma do México. E-mail: punkiloc@hotmail.com

MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda Jasso; ALATORRE, Marisela Infante. Cambios en la alimentación entre familias que han migrado del campo a la ciudad. Prácticas y afectaciones a la salud entre población nahua en León, Guanajuato, México. *Espazo Amerindio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 65-81, jan./abr. 2023.

Introducción

La alimentación de los pueblos indígenas en México ha sido un tema ampliamente abordado. Algunos de estos estudios han documentado, por ejemplo: la comida ritual, la desnutrición y políticas de salud, los alimentos como patrimonio cultural, alimentos e identidad, cambios y transformaciones en la alimentación de pueblos originarios, la alimentación y salud, entre otros. No obstante, han sido pocas las investigaciones que analizan la alimentación de familias indígenas que residen en zonas urbanas.

Hoy en día en las zonas urbanas podemos observar un alto consumo de carbohidratos y alimentos industrializados. Esto debido a que existe un amplio mercado de dichos productos, los cuales pueden ser adquiridos por el consumidor en cualquier momento y comercio. En cambio, en las zonas rurales es posible que haya presencia de productos agrícolas y productos industriales, pero éstos no están disponibles con la misma facilidad que en las zonas urbanas; lo cual significa que el medio y la disposición de productos determinan en cierta medida las diferentes formas de alimentación en las poblaciones (MAGAÑA y SEVILLA, 2012). Pero además, también intervienen los significados atribuidos a los alimentos, su precio en el mercado y los recursos económicos para adquirirlos, así como los contextos de consumo. A esto se suman las afectaciones a la salud que pueden ser efecto de una dieta basada principalmente en la ingesta de alimentos industrializados.

Esto se relaciona con los resultados de un diagnóstico para América Latina realizado por González (s/f) para la ONU donde se menciona como una prioridad a atender entre población indígena migrante la salud: “entre los problemas de salud que enfrentan las personas indígenas migrantes se encuentran la nutrición deficiente, la falta de acceso a servicios médicos, la falta de programas de salud con enfoque intercultural, llevando a mayores incidencias de enfermedades prevenibles”.

Es entonces que en este artículo nos hemos propuesto dar cuenta de las problemáticas que enfrentan las familias indígenas migrantes que llegan a la ciudad de León, a partir de los cambios de una alimentación rural a una alimentación definida por dinámicas y productos del entorno urbano. Se trata de grupos en desventaja económica y con una carga cultural que, en contextos urbanos, se traducen en formas de exclusión social al acceso y compra de alimentos (BERTRAN, 2010), así como a los servicios de salud. El objetivo es identificar cambios en la alimentación de familias indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, y visibilizar algunas de las dificultades que se derivan de estos cambios en la salud de sus integrantes.

La ruta metodológica que seguimos fue de corte cualitativo-interpretativo, incluyó técnicas como la observación participante, entrevistas abiertas y charlas informales con varios integrantes de las familias. Durante el periodo de marzo-agosto del 2019 realizamos varias visitas a los hogares. Según Amos Rapoport (1972), la casa es una unidad espacial social y una institución en la que ocurren visiones del mundo; las

cuales se concretizan en los modos en que nos comportamos y cómo deseamos comportarnos, en la ropa que llevamos, los muebles que utilizamos, los alimentos que comemos, cómo los preparamos y cómo los comemos. Estos elementos nos llevan a identificar una vivienda como perteneciente a una cultura o subcultura (RAPOPORT, 1972, 69).

A este respecto, buscamos involucrarnos en actividades cotidianas como la compra y preparación de alimentos, así como los momentos destinados al consumo ritual (fiestas). Esto nos permitió conocer, de forma cercana, las prácticas de alimentación y padecimientos de salud de un conjunto de familias nahuas. Los testimonios que presentaremos corresponden a hombres y mujeres de entre treinta y cincuenta y cinco años de edad provenientes de comunidades rurales de la Sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz (México). Cabe mencionar que para guardar la confidencialidad de las y los participantes usaremos seudónimos.

En lo sucesivo expondremos, los referentes teóricos en los que nos apoyamos; expondremos algunas de las características de la migración indígena náhuatl de la Sierra de Zongolica hacia las zonas urbanas; posteriormente hablaremos de las características de las familias y los cambios en sus hábitos de alimentación a partir de su integración al entorno urbano y algunas problemáticas de salud vinculadas a estos cambios. Por último, discutiremos algunas de las formas de atención a la salud a las que recurre esta población, así como los programas y medidas de atención que ha implementado el municipio de León con respecto a la población indígena.

Referentes teóricos

En antropología la alimentación es entendida como un conjunto de prácticas determinadas por factores sociales, económicos, políticos y culturales (MINTZ, 1996; POULAIN, 2012; DE SUREIMAN, 2019; PAGE, 2019). De acuerdo con Sidney Mintz (en BERTRAN, 2017) en cada sociedad la comida adquiere significados “externos” de acuerdo a la posibilidad de acceso a los alimentos; así como significados “internos” en torno a cómo las personas usan e incorporan los alimentos a su vida cotidiana. En ese sentido podemos entender que los comportamientos alimentarios son procesos complejos que comprenden tanto el nivel individual como el social, además se encuentran vinculados a procesos de producción, distribución y consumo; y que, añadiríamos aquí, se ven también influidos por factores de movilidad y desplazamiento.

Desde la antropología británica la alimentación, que en sus inicios se vinculó a la colonización, fue un tema de interés desde el cambio social, en especial a partir de las dinámicas alimentarias coloniales en el impacto nutricional de las colonias en los años 30 y 40 del siglo XX (2007), casi al mismo tiempo en EU Margaret Mead inauguraba los estudios sobre las costumbres alimentarias en ese país, tratando de conocer los hábitos alimenticios de los inmigrantes (CARRASCO, 2007).

Es entonces que las investigaciones en esta área no son nuevas y revisten distintas discusiones, pero lo que llama la atención son las actuales modificaciones que acontecen de forma tan rápida.

Con respecto a los estudios sobre población indígena, los estudios de Aguirre Beltrán en México fueron pioneros en problematizar el tema de la desnutrición en población indígena. Otros autores que han explorado diversas temáticas entorno a la nutrición y salud indígena son Miriam Bertran (2013); Adame Cerón (2013), entre otros.

Para comprender los cambios en la alimentación de familias indígenas provenientes de medios rurales que migran a la ciudad, seguiremos a Magaña y Sevilla (2012), quienes nos proponen dos modelos explicativos a partir de los cuales podemos comprender los comportamientos alimentarios de las sociedades en su sentido complejo y multifactorial.

El primer modelo está interesado en comprender las condiciones bajo las cuáles se presentan ciertos hábitos alimentarios: recursos disponibles en el ambiente; tipo de economía; características de los alimentos; y elementos culturales asociados a los alimentos. Este modelo está basado en la propuesta de Gonzalo Aguirre Beltrán que surgió en la década de los años 60 del siglo XX con la finalidad de comprender, como mencionamos, la condición nutricional de los pueblos indígenas en sus contextos (MAGAÑA y SEVILLA, 2012, 12). Cabe aclarar que la propuesta de Aguirre Beltrán contemplaba únicamente zonas rurales.

El segundo modelo surge a partir las aportaciones teóricas de Rojas González, quien buscaba comprender los comportamientos alimentarios y su transformación de manera procesual en periódicos históricos y en el cambio poblacional (MAGAÑA y SEVILLA, 2012, 13). Rojas González ha analizado la organización política de los grupos indígenas desde una perspectiva etnohistórica, y en sus trabajos muestra que en la economía india del México prehispánico, las maneras de producir, distribuir y consumir forman parte de un complejo sistema socioeconómico de los tianguis (en MAGAÑA y SEVILLA, 2012, 18).

Es a partir de estos supuestos que, en los siguientes apartados, trataremos de construir un análisis interpretativo acerca de los cambios en la alimentación y los problemas de salud que enfrentan un grupo de familias indígenas nahuas que han migrado de un contexto rural a la ciudad. Con ello intentamos ofrecer un análisis que busca destacar las correlaciones entre los elementos económicos, culturales y los factores sociohistóricos que intervienen en los comportamientos alimentarios, teniendo como posibles efectos problemáticas de salud que emergen en contextos marcados por desigualdades y discriminación.

Cuando las carencias abundan... Rasgos de la migración náhuatl de la Sierra de Zongolica hacia las zonas urbanas

El estado de Veracruz, en la parte sureste de México, reporta un alto índice de migración regional y estatal, y se ha convertido en las

últimas décadas en uno de los primeros expulsos de migrantes internos (PÉREZ, 2001), como es el caso de la Sierra de Zongolica.

Las familias nahuas con las que hablamos provienen de comunidades con alta marginalidad como Atlahuilco, Tequila y Soledad Atzompa, en la Sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz (México). Las actividades laborales en estas zonas son la agricultura de subsistencia y la elaboración de muebles rústicos, así como la venta de madera (CÓRDOVA, 2012). Esta región se caracteriza por un grado de desarrollo Medio bajo, una Tasa de mortalidad infantil entre 46.2 y 48.8 siendo de las más altas en el estado, así como un Índice de Desarrollo Humano (IDH) bajo (Atlahuilco: 0.548, Tequila: 0.563, y Soledad Atzompa: 0.546, donde el IDH alto refiere a 0.800 y más) (CONAPO, 2001).

Las condiciones de escasez que viven las familias indígenas de la Sierra de Zongolica pueden entenderse como resultado de una serie de procesos que comenzaron en la década de 1990 con la entrada del modelo económico neoliberal (BERTRAN, 2010). Varios autores (CÓRDOVA, 2012; PÉREZ, 2001; BERTRAN, 2010) han documentado que los efectos de las modificaciones producto de las políticas neoliberales impactaron fuertemente a las comunidades campesinas de todo el país, pues la instalación de las grandes corporaciones provocó que se suspendieran los programas destinados al campo; y el desempleo adquirió dimensiones estructurales (RUBIO y PASQUIER, 2019).

Lo anterior se relaciona con la alteración de los ciclos de producción y el deterioro de los bosques; es decir, ha habido cambios drásticos en la disponibilidad de recursos alimentarios, así como en su medio ambiente. Esto ha provocado que, en las comunidades, los periodos de escasez de alimento y trabajo sean cada vez más extensos. Las siguientes narraciones dan cuenta de estas privaciones:

Nosotros no teníamos posibilidades de estudiar, sí había escuela, lo que pasa es que no había comida, por decir nos quedaba lejos, muy lejos de conseguir la comida; además trabajaba en el monte y a veces no hay trabajo..., y a veces como le gustaba a mi papá tomar, a veces en el mes de junio, julio, agosto, nos quedamos hasta sin comer en meses... y yo que crecí así viendo y dije: ¡Dios mío! Pues quien sabe si... nomás nosotros, pero no hay comida y sufrimos mucho, y dije: ¡pues sal a buscar la manera...! (JUAN, 2019, 43 años)

Allá se sufre mucho, a veces no hay ni pa' comer, pero hay gente que tiene dinero también y hay gente que no tiene dinero. Algunas mujeres ahorita ya se dedican a preparar la tierra para cosechar unos elotes, para cada familia siembran su pedazo de terreno de elotes para cuando llueve. Pero en el mes de frío no hay nada que comer, llueve todo el día y toda la noche, cómo sale uno a buscar comida, hay veces que ni siquiera hay leña para hacer, se la pasa uno bien... bien triste (INÉS, 2019, 35 años).

En estos registros narrativos la carencia y el hambre adquiere una dimensión afectiva que va más allá de la ausencia y deseo del objeto. Se transforman en algo que se instala en las corporalidades de los sujetos. De manera que las personas no alcanzan a nombrar la profundidad histórica de la desigualdad económica que les impacta, pero sí cómo ésta constituye una experiencia de vida a partir de nombrarla como tristeza o sufrimiento. En especial para las mujeres, quienes antes de migrar a las ciudades, nunca antes habían salido de sus comunidades.

Otros factores que se han sumado a esta crisis de hambre son los conflictos por las tierras y su privatización, así como la escasez de otros recursos.

A las mujeres les pagan setenta, cuando en el mes de marzo trabajan labrando la tierra para sembrar. Los hombres van al monte a cortar madera y les pagan cien pesos, está bien pesado. Y más que nada nosotros teníamos un monte bien bonito, pero, así como el hambriento..., todo lo acabamos...; y no nos quedó nada. Salimos porque también nos prohibieron de tumar árboles y pues ya nos vinimos para acá (JAIME, 2019, 43 años)

A este respecto, Jean-Pierre Poulain (2012) señala que la alimentación no es sólo un asunto de comida, es una cuestión de relaciones de poder, economía y política. Es así que la existencia de productos y alimentos no significa su acceso o consumo.

Es entonces que las familias que dependían de la actividad agrícola regional tuvieron que migrar a las ciudades para buscar otros nichos de trabajo (PÉREZ en CÓRDOVA, 2012, 214). Los primeros desplazamientos de las familias hacia las zonas urbanas iniciaron entre los años de 1992-1994. Y si bien los hombres salían para vender productos como muebles fuera de sus localidades, a nivel regional, el desplazamiento fuera de sus estados es relativamente reciente.

Características de las familias indígenas migrantes y su adaptación a la vida urbana

La ciudad de León se caracteriza por una dinámica industrial que condensa un sin número de servicios y economías de todo tipo. Desde hace más de treinta años familias indígenas, proveniente de distintas regiones rurales, han llegado a la ciudad de León con la esperanza de cubrir principalmente carencias de alimento, trabajo y educación. Se trata de grupos en desventaja económica y con una carga cultural que, en contextos urbanos, se traduce en formas de exclusión social, en particular respecto al acceso al trabajo y a la compra de alimentos de calidad (BERTRAN, 2010).

Según datos del Censo de Población y Vivienda 2020, en el municipio de León vivían para ese año 3, 521 hablantes de una lengua indígena de 5 años y más, destacando el grupo de los hablantes del idioma náhuatl como el más numeroso (con 815 hablantes), seguido del grupo de hablantes del idioma otomí, mazahua, lenguas mixtecas y purépecha (INEGI, 2023).

Los primeros desplazamientos de las familias nahuas hacia las zonas urbanas iniciaron entre los años de 1992-1994. A partir de las visitas a las casas de estas familias pudimos advertir las siguientes características: las familias suelen estar compuestas por ocho integrantes en promedio, incluyendo a los padres, aunque hay algunas que tienen de cinco a catorce integrantes. Por lo regular habitan en colonias de bajos recursos y en viviendas de materiales precarios. El patrón de asentamiento que han adoptado es cohabitar de manera extensa con otras familias para así poder pagar el alquiler de las viviendas. Esto constituye serios problemas de hacinamiento e higiene al interior de las viviendas.

Dentro de los hogares los recursos económicos y materiales son limitados. Pocas familias poseen parrillas de gas; la mayoría cocina en fogón, de esta manera pueden ahorrar gastos y seguir cocinando como en sus comunidades. Sin embargo, suelen usar maderas que reciclan, algunas de las cuales tienen residuos químicos u otros materiales. Tampoco poseen refrigerador, por lo que les es imposible almacenar alimentos.

Ante la poca especialización laboral y los bajos niveles educativos que poseen, estas familias han encontrado una fuente de trabajo en el comercio informal con la venta de flores. En esta actividad se han integrado casi todos los integrantes de las familias, ya sea en la venta o en la limpieza y cuidado de los productos.

Sin duda, para estas familias el adaptarse a la vida urbana (y a una actividad laboral específica) ha representado una serie de reconfiguraciones al interior de la unidad doméstica: en su organización, dinámica y hábitos alimentarios de sus integrantes. En el siguiente apartado veremos cómo estas características económicas de las familias se vinculan a nuevas prácticas alimentarias, así como a la resignificación de los alimentos.

Acostumbrando el paladar... la cultura alimentaria de la malnutrición y las afecciones a la salud

A partir del Tratado de Libre Comercio con EU y Canadá (TLC) la alimentación de la sociedad mexicana, especialmente en las zonas urbanas, se ha ido configurando como un problema de salud entre las clases menos favorecidas. Esto debido a que los alimentos básicos como granos, frutas y verduras han encarecido su precio. Al mismo tiempo los alimentos industrializados comenzaron a circular en el mercado a un menor precio; y con ello también circulan información e ideales de

progreso (BERTRAN, 2010). De acuerdo con Sidney Mintz (en BERTRAN, 2017) en cada sociedad la comida adquiere significados “externos” de acuerdo a la posibilidad de acceso a los alimentos; así como significados “internos” en torno a cómo las personas usan e incorporan los alimentos a su vida cotidiana.

Con respecto a las familias indígenas nahuas, la dieta común en sus comunidades de origen se compone de maíz nixtamalizado (hervido con cal y ceniza), chile, nopales, café, chicharos, acelgas, habas, calabazas, chayotes, y carne de pollo o de cerdo una vez al mes. En cambio, al llegar a la ciudad y adaptarse a la vida urbana han recurrido ha modificaciones al interior de la unidad doméstica, tal como nos lo narran a continuación:

[...] pues imagínese..., allá nosotros donde vivimos no hay tortillería, hay que comprar nixtamal, cocer, ir a moler y tortear. Aquí lo que se necesita es el dinero, si tienes dinero vas y te comprar algo de comer y allá no, allá qué vas a comprar si todas las casas tortean, todas las casas hacen su comida, quién sabe si te pueden vender, pero no creo. Y aquí pides en la tienda que te hacen una torta... o compras pizza, tacos, cualquier cosa (LAURA, 2019, 30 años).

Es importante señalar dos aspectos que modifican la dieta y la ingesta de alimentos entre estas familias: el primero es la integración de las mujeres e hijos/as al ámbito laboral, como ya comentamos. Las mujeres pasan al menos siete u ocho horas diarias trabajando en la venta de flores; de manera que destinan menor tiempo a las actividades del hogar y a la preparación de los alimentos. Además los niños y niñas a temprana edad acompañan a sus madres y familia en la venta de flores en las calles, o también en contribuyen con tareas sencillas o en el cuidado de los hermanos menores.

El otro aspecto se relaciona con que para estas familias el consumo de alimentos se organiza en función de las horas destinadas al trabajo. Es común que las horas de comida las prolonguen hasta que finalizan la jornada laboral, pues de la venta de flores depende que obtengan los recursos económicos para comprar los alimentos del día. Cabe mencionar que hay días en los que las ventas no son exitosas.

[...] aquí mi vida..., ps´... la siento... como muy acelerada como que no tengo tiempo ni de hacer nada. Muchos se desacostumbran a trabajar, allá estaba acostumbrado a trabajaba de lunes o hasta sábado, el domingo pues que iba a misa aquí, lunes, martes, miércoles, toda la semana en la calle, llegaba ya bien cansado nada más a cenar y a dormir, al día siguiente me levantaba temprano a hacer ramos y órale a la calle, todos los días era lo mismo, bueno hasta ahorita es lo mismo. Pero me no me acostumbro, esto no es vida le digo..., para mí no es vida (NORBERTO, 2019, 36 años)

Estas dinámicas generan cambios en los hábitos de alimentación (BERTRAN, 2010). Durante las horas de trabajo estas familias suelen atenuar la ausencia de alimentos con el consumo excesivo de refrescos y alimentos que posean alto contenido calórico, los cuales les proporcionan la energía que les permite seguir rindiendo durante la jornada de trabajo. Así, para las familias indígenas nahuas sus hábitos de alimentación cambian de ser poco variados a muy variables y determinados por su acceso a recursos y tiempo disponible para su consumo (BERTRAN, 2012).

Adicionalmente, el consumo de los alimentos industrializados crea conflictos y tensiones generacionales entre los miembros de las familias. En particular los jóvenes indígenas buscan participar del mundo capitalista a través del consumo de estos alimentos (BERTRAN, 2010). Laura narra algunos de los desacuerdos que tiene con su hijo de quince años con respecto a la comida:

[...] Como allá sembramos..., cortamos unas calabazas y le puse chile y jitomate y le dije al muchacho: ¡pruébalo! nosotros comíamos calabazas cocidas así sin nada; y me dijo: “ya no recuerdes, ya no recuerdes”; mira: “si antes comías eso ahora ¿para qué te lo estás comiendo?” Le digo para que veas que la comida está rica y natural; y me dice: “yo aquí estoy comiendo huevo, pero el día que yo me haga rico ya no voy a comer huevo (LAURA, 2019, 30 años)

Este desacuerdo da pistas de las posibles resignificaciones generacionales de los alimentos, ya que el consumo de ciertos alimentos (industrializados) permite asociarse a un estatus social. En esta línea Page (2019) menciona que las estrategias de marketing tienen resultado en el consumo frecuente, sumándose a los precios accesibles de las industrias del refresco, las cervezas y alimentos chatarra, que operan sin restricciones aún y cuando el daño que causan está reconocido.

Lo anterior también permite evidenciar que el acceso a alimentos que se consumían con anterioridad, en “el rancho” o comunidad de origen, es posible (se pueden comprar), pero en la ciudad son valorados de forma diferenciada (adquieren otro significado), por lo que su uso, preparación y consumo se modifica.

Las afecciones a la salud

Cuando visitamos a las familias nahuas, los dolores en las extremidades, la debilidad y el cansancio son un tema recurrente entre los integrantes de mayor edad. Estos padecimientos constantemente interfieren con su propósito de salir a vender flores. En cada familia, de las diez que visitamos, hay por lo menos un familiar que padece algún problema de salud.

Entre las enfermedades más comunes en adultos, están las enfermedades gastrointestinales y la diabetes mellitus. Y entre los niños y jóvenes son recurrentes los síntomas de desnutrición y alergias en la

piel debido a la exposición al sol durante las jornadas de trabajo. Además, también se presentan alergias en la piel por los pesticidas que les ponen a las flores.

Estos registros confirman lo que Juárez-Ramírez *et al.* (2014) encontraron a nivel nacional: amplios rezagos en salud entre población indígena que se evidencian con las enfermedades crónicas y la desnutrición como las dos principales causas de muerte entre adultos mayores, y altas tasas de mortalidad infantil y de muertes maternas. Es entonces que a partir de los testimonios de integrantes de estas familias fue posible relacionar los cambios alimentarios con algunos efectos negativos en la salud de las familias indígenas migrantes. Saúl narra lo siguiente:

Toño, mi hermano, agarro diabetes; mi otro hermano más mayor con diabetes se murió. Entonces por lo mismo aquí hay carne, pero hace daño, yo me acuerdo cuando ellos llegaron diario carne, diario coca. ¡Se nos hacía fácil! A veces vendía un mueble y había dinero para comprar carne del diario (SAUL, 2019, 45 años).

Hasta los niños mira, ya no quieren comer ni frijoles, ni sopa. Pero pues allá [en su comunidad] tienen que comer por lo menos tortillas de comal calientitas y una salsa de molcajete, con eso. Yo me acuerdo que allá no nos gustaba la comida, uno dice quiero comer carne. Apenas hasta llegar aquí a la ciudad me di cuenta que la carne también hace daño. Allá comíamos [carne] cada mes, cada quince días, a veces comíamos frijolitos, habas, chicharos; para ese entonces yo me sentía muy pobre de la comida, pero ahora me doy cuenta que es una comida saludable y pues no te afecta en nada. En realidad, aquí llegaron mis hermanos mayores y agarraron diabetes. Ahora allá [en su comunidad] ya hay mucho [sic.] diabetes también (SÁUL, 2019, 45 años).

Según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2018-2019 (ENSANUT) la diabetes Mellitus 2 es uno de los principales problemas de salud y la tercera causa de muerte entre la población mexicana. Dicha enfermedad está relacionada con los hábitos de alimentación, el sobrepeso y la obesidad, y el mayor número de casos se concentra en las zonas urbanas.

Si bien la diabetes y la obesidad son padecimientos físicos vinculados al sobreconsumo de alimentos, esto no significa que en las zonas urbanas se hayan superado la prevalencia de la malnutrición o la escasez. Miriam Bertran (2017, 3) argumenta que, como efecto de la globalización, en las zonas urbanas hay una mayor disponibilidad de alimentos, pero la calidad de estos y el acceso a su consumo es desigual. Es entonces que los grupos con mayores recursos económicos acceden a alimentos de mejor calidad, y por el contrario, los grupos con menos recursos consumen alimentos de menor contenido nutricional. En ese

MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda Jasso; ALATORRE, Marisela Infante. Cambios en la alimentación entre familias que han migrado del campo a la ciudad. Prácticas y afectaciones a la salud entre población nahua en León, Guanajuato, México. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 65-81, jan./abr. 2023.

sentido, coincidimos con la autora en que la obesidad y la diabetes son manifestaciones de la pobreza y la desigualdad social (BERTRAN y FLORES, 2019).

Algunos de los adultos con diabetes ven disminuir sus actividades, y las complicaciones que esta enfermedad acarrea limitan aún más su aporte económico. Por lo que también se observan padecimientos como depresión, angustia, impotencia.

Paliativos ante la desconfianza médica. Estrategias de autoatención a la salud, entre las familias indígenas migrantes

Las familias indígenas que llegaron a la ciudad de León enfrentan problemáticas de salud complicadas. A diferencia del resto de la población leonesa, su acceso a los servicios de salud es limitado, y los distintos padecimientos que enfrentan son atravesados por la etnia, la clase y el género.

De acuerdo con Menéndez (2003), entendemos por autoatención las prácticas y representaciones que las personas o grupos utilizan para diagnosticar, explicar, atender y curar su salud. La autoatención implica que la persona decida de manera autónoma, o por normas de la propia cultura, los tratamientos que habrán de seguir, incluidos la alimentación.

Cuando un integrante de estas familias nahuas enferma los gastos de la unidad doméstica se incrementan; las familias hacen ajustes aumentando las horas de trabajo o reduciendo el gasto en alimentos. Incluso las mujeres toman la responsabilidad de ser las principales proveedoras del hogar. En casos extremos, las familias adquieren un préstamo, y con ello deudas, para poder costear los gastos médicos de sus familiares. Otra estrategia que siguen es hacer uso de remedios. Tal como se leen en el siguiente testimonio:

Yo no puedo comer carne en las mañanas, eso me hace mucho daño. Tal vez en la tarde un poquito de carne. Antes yo tenía mucha gastritis, pero unas personas buenas [clientes] me dieron esa medicina, pero es muy fuerte, lo han tomado las personas que tienen cáncer, anginas... Mira cuando me pasó eso, hoy poco, ya no me arde el estómago, no antes me ardía todo esto [se toca la garganta], de repente me duele el estómago, pero ya poco. Y pues es bueno, es fuerte esa medicina, no parece medicina, es como agua. Esa fórmula viene de Alemania, de por aquellos lugares. No hay en las farmacias, está prohibido. Un día lo busqué en Google y al siguiente día ya no apareció. Esa medicina no quiere que salga a la venta, como es buena, ayuda a la gente hasta problemas de cáncer, están en contra los inspectores. Ahorita ya no le he tomado, pero cuando lo tomo no puedo tomar coca, no comer nada, porque me hace daño. La coca, ino' mbre, sabe horrible!, quita muchas sensaciones hasta la

comida te da asco. Entonces ahorita lo dejé de tomar para cuando no ande trabajando, tomarme otra dosis (GASTÓN, 2019, 42 años).

La mayoría de las familias con las que hablamos mencionaron estar afiliadas al sistema público de salud, pero con un estatus de adscripción caduco. Las familias nahuas tienen desconfianza de acudir a los servicios de salud públicos, consideran que este servicio, aunque es gratuito, es deficiente porque lejos de proporcionarles una atención, los exponen a posibles formas de discriminación. Las siguientes narrativas son un ejemplo de ello:

Etnógrafa: ¿Ustedes acuden al centro de salud?

Norma: sí, pero casi no los curan, no saben. El problema es que no les dan medicamento, casi no les ponen atención. Una vez se enfermó está [niña] y me dijo que eran anginas y le dio inyecciones y luego se le hizo el ojo con sangre, lo llevamos con otra doctora [particular] y dijo que no, era la garganta, dijo que era infección en los oídos y por eso se le fue la sangre al ojo. Por eso digo que ahí [en el centro de salud] no saben (NIA, 2019, 35 años).

Para acceder a una consulta gratuita, en los Centros de Salud, deben esperar un turno desde las cinco de la mañana hasta las siete que inicia el horario de consulta. Sin embargo, ante la sobredemanda de estos centros (y las diez consultas que se destinan por día), es probable que no alcancen consulta. Acudir a estos servicios de salud representa para estas familias perder días de trabajo.

En consecuencia, suelen acudir al servicio médico particular, a farmacias populares, con “los hueseros”, utilizan remedios caseros o recurren a la venta clandestina de medicamentos.

sí pagamos [el servicio médico privado] es más rápido, sino aquí en el Centro de salud. El problema es que ahí tienes que sacar la ficha y luego hasta un mes o dos meses para sacar la cita. El problema es que aquí nos estamos muriendo, no tenemos para un mes o dos meses, aquí es para el instante (PEDRO, 2019, 38 años).

Durante nuestra intervención pudimos constatar que la mayoría de las personas con diabetes no sigue un tratamiento adecuado, ya que esto implica comprar y consumir varios medicamentos que sólo controlan sus niveles de glucosa, pero no son una solución a su padecimiento y tampoco les trae mejorías físicas ante el agotamiento que la diabetes les produce. Únicamente suelen acudir con los médicos particulares o farmacéuticos para que les receten vitaminas que le ayuden a recuperar la vitalidad en sus cuerpos. En este sentido, la autoatención también puede incluir formas de descuido por decisión.

Como mencionamos, también recurren a los “hueseros” (personas que no tienen un certificado médico pero que practican masajes sobre los huesos para aliviar dolencias), a diferencia de los médicos, son a éstos a quienes les tienen mayor confianza. El huesero ofrece un trato directo con el paciente y con la enfermedad localizada en el cuerpo. Acuden para tratar casi todo tipo de padecimientos; incluso ahorran dinero para acudir con el huesero de su comunidad de origen. La siguiente narrativa es un ejemplo, a grandes rasgos, de los distintos ámbitos de atención a los que recurren las familias indígenas migrantes.

Mi hermano sí se enfermó; fíjese que empezó a hacer una yaga en el pie gordo [se toca el pie gordo [sic.] Ya luego su hija lo llevó al doctor, se lo revisaron y que tenía una espina, lo operaron, pero no le pusieron nada de medicamento para no infectarle, pero se le infectó, no pues se le hizo bien hinchado el pie [se toca su pierna y con las manos ejemplificar el tamaño de la hinchazón del pie de su hermano]. Y si lo vamos a llevar lo van a corta el pie; entonces ¿híjole que vamos a hacer?, entonces lo llevamos con una señora que sabe sobar. Y sí lo sobó bien fuerte y como no le puso nada de anestesia sí le dolió bastante a mi hermano, y como que hizo fuerzas, hizo fuerzas entonces ya se le sacó el punto de sangre, se le bajó lo hinchado. Y como al tercer día lo llevamos para que lo revisara y dice: “no, pero ya vamos bien, porque ya se bajó lo hinchado, ya se va a aliviar” [dijo la señora]”. Y luego amaneció con una ampolla por acá en la boca. Y otro día amaneció hinchado por acá [en el cuello]. Entonces ya lo íbamos a llevar aquí por la clínica de San Sebastián, pero ya no nos aceptaron; y nos mandaron para el hospital general. Y dice [el doctor]: “a ver vamos a intentarlo de operarlo”, entonces le metieron y le cortaron acá [en el cuello] para que van a poner una manguera y cuando le cortaron, que la sangre se fue derecho al corazón y se paró el corazón, ahí falleció (PEDRO, 2019, 38 años).

En la narrativa de Pedro destaca que el único momento en el que su hermano y su familia sintieron bienestar fue cuando acudieron con la señora que soba; mientras que en las instituciones médicas, las explicaciones del padecimiento de su hermano son narradas como momentos de incertidumbre y riesgo de muerte. Esto se relaciona con la afirmación de Menéndez (2003) respecto que la autoatención surge como una alternativa de las personas ante la poca eficacia que atribuyen al modelo biomédico.

La salud desde las instituciones

A pesar de que, hace más de treinta años que las familias indígenas llegaron a la ciudad, el municipio de León no tiene programas específicos de atención a la salud indígena. Desde el Consejo Consultivo Indígena de León (instancia oficial reconocida por el gobierno local en 2011), a través de la comisión de salud, ha habido pequeños intentos de promoción a la salud a partir de considerar a estas familias como grupos “vulnerables” en general. Por ejemplo: campañas de salud visual, campañas de afiliación a servicios de salud pública, campañas de atención bucal, talleres de alimentación saludable, campañas de vacunación, entre otras. Sin embargo, estos intentos de “atención” resultan fallidos porque no toman en consideración las condiciones de vida y necesidades reales de esta población.

En el año 2018, como una línea de acción por parte del Consejo Consultivo Indígena, el municipio leonés (a través de la Comisión de Salud) instaló, cerca de las colonias donde habitan las familias indígenas, unidades móviles para brindar revisiones de salud bucal, pruebas de glucosa, detección de cáncer de mama y revisiones generales. Esto como medida de atención especial para las familias indígenas. La queja de los promotores de salud fue que ninguna persona se acercó a las unidades móviles de salud. Los promotores de salud argumentaron que a la población indígena no le interesa atender su salud y que prefieren mantener hábitos de vida no preventivos, poco saludables y antihigiénicos.

Sin embargo, los horarios en las que estas unidades fueron instaladas, se traslapaban con los horarios en que las familias salen a trabajar, por ello hubo poca respuesta. Otro aspecto a destacar es la falta de una promoción adecuada de estos servicios, ya que no hay reuniones previas con las familias y los mensajes de estas campañas no se difunden en alguna de las lenguas indígenas más habladas en el municipio. Por otro lado, para las detecciones de cáncer de mama no se informa a la población cómo son las pruebas, para qué sirven, o en qué consisten. Adicionalmente, para la población indígena aún persisten algunos tabúes en torno a que el cuerpo de la mujer no debe ser expuesto ante un médico varón.

También se impartieron algunos talleres sobre alimentación saludable, y se planteaba la adopción de un estilo de vida que las familias indígenas no pueden llevar a cabo debido a las condiciones socioeconómicas en las que se encuentran, ya que algunas ideas de “saludable”, “sano” y “no sano” resultan poco significativas para las poblaciones indígenas. Además se trata de alimentos que no están disponible en las tiendas del barrio o que requieren mayor inversión de tiempo para su preparación.

Conclusiones

Como comentarios finales nos gustaría reiterar que, para las familias indígenas nahuas, el hambre no es una carencia superada por la amplia disposición de alimentos en los contextos urbanos. El hambre sólo adquiere otras formas y se manifiesta en sus cuerpos de otra manera. En algunos casos se enfrentan a padecimientos y enfermedades desconocidas ante las cuales no cuentan con experiencia, por lo que recurren a una diversidad de estrategias. En esta línea el habitar en la ciudad no ha significado un acceso a la salud pública, si bien pueden acudir a instituciones privadas su precio rebasa en mucho sus ingresos, lo que los coloca en situaciones financieras muy comprometidas.

Las modificaciones en sus hábitos de alimentación y lo que consumen de forma cotidiana en la ciudad también está modificando los significados y valores asociados a los sistemas alimentarios que se constituyen en las localidades de origen. Las generaciones más jóvenes priorizan el consumo de productos industrializados que los acercan a los ideales y valores de una “vida moderna”.

Cabe mencionar que los problemas de nutrición que presenta esta población no se circunscriben únicamente a sus cuerpos físicos, sino que en estos padecimientos se encriptan relaciones de exclusión y desigualdad que vale la pena evidenciar. Además de padecimientos no físicos que es necesario registrar. La falta de protección desde la esfera pública que viven estas familias acentúa las desventajas que ya viven en las ciudades.

Por ello consideramos que es necesario seguir realizando investigaciones que coadyuven a la creación de políticas públicas enfocadas a mejorar el acceso a los servicios de salud para las familias indígenas, sin que se estigmatice sus formas de vida. Y no solo en la ciudad sino también en las comunidades de origen.

Llama la atención que la diabetes se vuelve común en estas familias, incrementándose también en sus lugares de origen, lo que puede relacionarse con el regreso de integrantes de la familia con este padecimiento o con cambios que es necesario observar en sus localidades. Es por tanto que consideramos importante abogar por programas de atención a la salud que sean sensibles a las formas particulares en las que estas poblaciones entienden y padecen alguna enfermedad. Además de que se busque rescatar y fortalecer las dietas originarias de las comunidades indígenas.

Referencias bibliográficas

ADAME CERÓN, M. A. (coord.). **Alimentación en México, ensayos de antropología e historia**. México: Ediciones Navarra, 2013

BERTRAN, M. Un acercamiento antropológico de la alimentación y la salud en México. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Río de Janeiro, 20, 2, pág. 387-411, 2010

BERTRAN, M. Reflexões sobre a análise antropológica alimentação da no México. En MENASCHE, R.; ALVAREZ, M.; COLLAÇO, J. **Dimensões socioculturais da alimentação: diálogos latino-americanos**. Porto Alegre: Ediciones da UFRGS, pág. 29-44, 2012

BERTRAN, M. Domesticar la globalización: alimentación y cultura en la urbanización de una zona rural en México. **Anales de Antropología**, México, vol., num., pág., 2017. Disponible: <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.05.003>. Consultado el: 15 de abril de 2021

BERTRAN, M. La alimentación indígena de México como rasgo de identidad (ponencia). 2013. Disponible en: <https://www.geocities.ws/congresoprograma/8-10.pdf> . Consultado el 14 de agosto de 2020

CARRASCO H., Noelia. Desarrollos de la antropología de la alimentación en América Latina: hacia el estudio de los problemas alimentarios contemporáneos. **Estudios sociales**, vol. 15, núm. 30, Hermosillo, julio-diciembre, pág. 79-101, 2007

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO). México, Índices de desarrollo humano 2000. México: CONAPO, 2001. Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/Resource/211/1/images/desarrollo_humano.pdf Consultado el: 01 de marzo de 2023.

CÓRDOVA PLAZA, R. “Sin el bosque o queda más que irse”: Migración internacional entre nahuas de Atlahuilco, Veracruz. **Migraciones internacionales**, Tijuana. vol. 6, num. 4, pág. 209-241, 2012

DE SUREIMAN, C. E. Los “oficios” del niño guía. Niñez, imaginario y prácticas del patrimonio en México. Desacatos. **Revista de Ciencias sociales**, núm. 61, México, septiembre, pág. 114-129, 2019

GONZÁLEZ, G. Cinco aspectos claves sobre la migración de pueblos indígenas. **ONU Migración. Oficina regional para Centroamérica, Norteamérica y el Caribe**. Costa Rica: ONU, s/f. Disponible en: <https://rosanjose.iom.int/site/es/blog/5-aspectos-clave-sobre-la-migracion-de-los-pueblos-indigenas> . Consultado el: 12 de octubre de 2021

GOOD ESHELMAN, C. Prácticas alimentarias en México y el papel estratégico de los mercados y ferias campesinos. **Mirada anotopológica**, México: BUAP, vol. 14, núm 17, pág. 119-142, 2021

MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda Jasso; ALATORRE, Marisela Infante. Cambios en la alimentación entre familias que han migrado del campo a la ciudad. Prácticas y afectaciones a la salud entre población nahua en León, Guanajuato, México. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 65-81, jan./abr. 2023.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). Censo de Población, y Vivienda 2020. México: INEGI, 2023. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/>. Consultado el: 19 de febrero de 2023

INSTITUTO NACIONAL DE SALUD PÚBLICA. Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2018-19. Resultados Nacionales, México: INSP, 2020, Disponible en: <https://ensanut.insp.mx/resultados/ensanut2018/informes.php>. Consultado el: 24 de septiembre de 2022

JUÁREZ-RAMÍREZ, C. La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: adultos mayores, indígenas y migrantes. **Rev Panam Salud Publica**, OPS, vol. 35, num. 4, pág. 284–90, 2014

MAGAÑA GONZÁLEZ, C. R.; SEVILLA GARCÍA, Y. L. Alimentación indígena mexicana: reflexiones antropológicas para el estudio del comportamiento alimentario. **Revista Mexicana de Investigación en Psicología**, México, vol. 4, pág. 10-21, 2012

MENÉNDEZ, E. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciencia & Saúde Coletiva**, vol. 8, 1, pág.185-207, 2003 Disponible: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v8n1/a14v08n1.pdf> Consultado el: 14 de agosto de 2021

MINTZ, S. **Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna**. México: Siglo XXI Editores, 1996

PAGE Pliego, J. Dulce exterminio: refresco y cerveza como causa desencadenante y complicaciones de la diabetes en mayas de Chiapas, México. **Medicina Social**, vol.12, 2, pág., 2019. Disponible: <http://www.medicinasocial.info> . Consultado el: 12 de marzo de 2021

PÉREZ MONTEROSAS, M. Buscando el norte: la nueva migración de veracruzanos a Estados Unidos. **El Cotidiano, México**. vol. 18, núm. 118, pág. 9-21, 2001

RAPOPORT, A. **Vivienda y Cultura**. Milwaukee: University of Wisconsin, 1972

RUBIO, B.; PASQUIER, A (comp.). **Inseguridad Alimentaria y políticas de alivio a la pobreza. Una visión multidisciplinaria**. México: LIBRUNAM, 2019

Recebido em: 16/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

UN PAÍS CON INDIOS: PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN ÉTNICA CHARRÚA Y ALGUNAS DE SUS TENSIONES EN EL URUGUAY

ANA FRANCESCA REPETTO IRIBARNE¹

UFRJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5132-963X>

RESUMEN: *La población charrúa del Uruguay se viene organizando desde finales de los años 1980 en búsqueda de reconocimiento estatal y de reconstrucción de su identidad indígena. Pese a ello, el Estado continúa negando el reconocimiento oficial de los pueblos indígenas en el país y sigue sin ratificar el Convenio 169 de la OIT. Una de las hipótesis acerca de la dificultad de obtener reconocimiento oficial son las acusaciones de no autenticidad, como el hecho de circular y habitar en espacios predominantemente urbanos o no hablar una lengua nativa. Partiendo de la idea de que el reconocimiento charrúa se inscribe en procesos de largo alcance, problematizamos distintos niveles que llevaron a decretar una temprana “desaparición” indígena en el país. En un segundo momento analizamos aspectos del proceso de autorreconocimiento y finalizamos con los avances de la organización charrúa actual y sus principales logros.*

PALABRAS-CLAVES: *Charrúas, Uruguay, etnicidad; reconstrucción étnica.*

ABSTRACT: *The Uruguayan Charrúa population has been organizing since the late 1980s in search of state recognition and the reconstruction of their indigenous identity. Despite this, the State continues to deny official recognition of their identity in the country and has not ratified ILO Convention 169. One of the hypotheses about the difficulty of obtaining state recognition is the evidence of non-authenticity, such as the fact of moving and living in predominantly urban spaces or not speaking a native language. Starting from the idea that Charrúa recognition is part of long-range processes, we problematize different levels that led to decreeing an early indigenous "disappearance" in the country. In a second moment we analyze aspects of the self-recognition process and we end with the progress of the current Charrúa organization and its main achievements.*

KEYWORDS: *Charrúas, Uruguay, ethnicity, ethnic reconstruction.*

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: afripas@gmail.com

Introducción

“Es por demás sabido que el Uruguay es el único país de América del Sur en el que no hay indios”: esta frase abre uno de los últimos libros de Renzo Pi Ugarte, publicado originalmente en 1992 y reimpresso al menos hasta 2014, un autor que es considerado por muchos como el pionero de la antropología en el país. La imagen de un “país sin indios” (BASINI, 2003) ha permeado las más diversas esferas de la sociedad e identidad uruguaya. Por el contrario, se ha tendido a enaltecer los orígenes europeos afirmando que la población uruguaya “desciende de los barcos” - en alusión a los inmigrantes españoles, italianos, franceses que llegaron en masa entre fines del siglo XIX y principios del XX-. Como si se tratara de una hoja en blanco, las narrativas míticas acerca de los orígenes de la población borraron toda presencia indígena y africana de su herencia, un elemento que abonó el sentimiento de “excepcionalidad uruguaya” (CAETANO, 2010, pp. 164-166). La imagen de un país sin indígenas ha venido siendo reelaborada desde el siglo XIX, cuando tuvieron lugar masacres y persecuciones a los charrúas y demás grupos indígenas, que detonaron en proclamar tempranamente al país “libre” del “problema indígena” y más tarde como a la “única nación de América” que “[...] no contiene un solo núcleo que recuerde a su población aborígen” (LIBRO CENTENARIO, 1925 apud CABELLA; NATHAN, 2013, p. 6).

El debate acerca de la presencia indígena en el Uruguay viene tomando forma desde la reapertura democrática, a partir de los años 1985, época en la cual comenzaron a formarse agrupaciones de personas identificadas como descendientes de charrúas. La primera de estas fue la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH), a la que le siguieron la fundación de más de 10 grupos al día de hoy, muchos de los cuales se encuentran congregados dentro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA). Hoy en día, pese a que existen estos colectivos, Uruguay sigue siendo junto a Surinam los únicos países de América del Sur que continúan sin ratificar el Convenio 169 de la OIT - uno de los principales instrumentos internacionales de defensa de derechos indígenas.

En 2011 se llevó adelante el último Censo de población. Para ese evento las organizaciones indígenas realizaron una importante movilización consiguiendo que el Censo incorporara dentro de sus cuestionarios preguntas sobre la ascendencia indígena. Los resultados mostraron que un 5% de la población nacional afirmó tener ascendencia indígena, mientras que el 2,3% afirmó que esa era su ascendencia principal². Datos previos a estos son los publicados por la Encuesta Continua de Hogares - una encuesta realizada en localidades urbanas -,

² La formulación hecha por el INE (Instituto Nacional de Estadística) era la siguiente: “*considera tener ascendencia?*”, si el encuestado respondía positivamente, se procedía a preguntarle “*cuál?*”, ofreciendo las siguientes opciones: “*afro o negra, asiática o amarilla, indígena u otra*”. Los encuestados podían seleccionar más de una opción de ascendencia, por lo que los resultados finales superan el 100%. El censo anterior había sido realizado en 1996, en donde la indagación correspondía únicamente a la auto-declaración racial a través de la pregunta “*a cuál raza cree Ud. Pertenecer?*”, recogiendo el resultado del 0,4% de la población total.

realizada entre 1996 y 1997, cuando estimaron que el 0,4% de la población total se identificaba como indígena. En esa ocasión, a diferencia del Censo, la pregunta relevó a cuál “raza” la persona creía pertenecer, y no precisamente qué ascendencias tenía. Más allá de las particularidades de los relevamientos y el estilo de preguntas planteadas - que evidentemente alcanzan tipos de respuestas diferentes-, la realidad es que los resultados de 2011 incendiaron el debate acerca de las raíces poblacionales de los uruguayos y especialmente sobre los procesos que durante el siglo XIX derivaron en decretar el “fin indígena”.

Si bien han habido avances en materia de reconocimiento, estos se han tratado más que nada de iniciativas en relación a las violencias ejercidas por el Estado en el pasado y no tanto a un reconocimiento de los charrúas como población contemporánea. Una de las posibles explicaciones acerca de la dificultad de obtener reconocimiento estatal son las acusaciones de no autenticidad de ritos y costumbres, como el hecho de circular y habitar en espacios predominantemente urbanos, elementos que han abonados por la literatura histórica y por fracciones académicas recientes, como la mencionada al inicio de esta introducción. Sin embargo, ni el proceso de “desaparición” indígena ni el del “resurgimiento” en Uruguay son casos excepcionales y aislados del mundo. Al contrario, se tratan de procesos con lógicas similares de persecución y esclavización en tierras con intereses de avance agrícola que a través de distintas producciones intelectuales fueron construyendo los imaginarios sobre la extinción o irremediable asimilación cultural. En ese sentido, si consideramos el fenómeno de reconstrucción identitaria como un proceso de largo alcance, debemos también problematizar aquellos eventos y procesos que derivaron en decretar la desaparición charrúa, es decir, que debe pasar por observar cómo el Estado uruguayo “pacificó” a los pueblos originarios durante el siglo XIX durante su independencia y primeros años de construcción nacional.

Campañas de persecución indígena

Desde antes de la Independencia en 1830, los distintos gobernantes se ocuparon de perseguir a los pueblos indígenas que existían en el territorio: grupos charrúas, guenoas-minuanes, bohanes, arachanes, entre otros. En paralelo, desde 1828, año de la firma de la Convención Preliminar de Paz, el que sería el primer presidente constitucional, Fructuoso Rivera, ingresó al país a los indígenas misioneros tomados de los Siete Pueblos misioneros y los asentó en distintos puntos de frontera, como en la actual Bella Unión - extremo norte del país-, y San Servando - en el noreste³.

³ Diversos autores han estudiado la presencia de los llamados indios tapes o guaraní misioneros, constatando que estos se encontraban en el actual territorio uruguayo al menos desde el siglo XVII, tiempo en que funcionaron las estancias jesuíticas, en las que se producían cultivos y explotaban animales con fines comerciales y de abastecimiento de las Misiones (MORAES, 2012; 2020; GONZÁLEZ Y RISSOTTO & RODRÍGUEZ, 1982, entre otros).

Aunque existen diversos eventos históricos que refieren a las campañas contra los indígenas, el evento ápice y que marcó en la historiografía nacional un mojón fue la conocida Masacre de Salsipuedes, contra los charrúas. En el año 1831, apenas pasado un año desde la Jura de la Constitución, el ya presidente F. Rivera respondió a las múltiples quejas de hacendados por los robos de ganado que atribuían a los indígenas, especialmente en la región norte del Río Negro, es decir, la mitad septentrional del país⁴. Los hacendados dirigían cartas al gobierno y a los diarios locales, acusando a los indígenas de los robos y llamando la atención sobre el sufrimiento vivido en campaña y la necesidad de que el nuevo gobierno cuidara de las riquezas del país. En respuesta, en abril de aquel año el ejército organizó una redada contra los líderes charrúas a orillas del Arroyo Salsipuedes, que sería en parte financiada por los propios estancieros, a quienes se les había solicitado la donación de carne vacuna para la operación (REPETTO, 2017, p. 60). En Salsipuedes y según muestran las fuentes de archivo, fueron asesinados cerca de 40 varones y capturados como prisioneros a más de 300 personas entre mujeres, niños, niñas y adultos varones. Estos fueron trasladados a pie hasta Montevideo donde en cuestión de días se los repartió entre los altos cargos militares y casas de familias pudientes allegadas al gobierno.

En pocos días, el gobierno publicó avisos en los diarios locales llamando a la población a que tomaran indígenas en los repartos, “tanto para conciliar en seguridad y educación, como para convertir esta muchedumbre salvaje en una porción útil de la sociedad” y “debiendo tratarlos bien, educarlos y cristianizarlos”, según consta en distintos documentos de archivo (REPETTO, 2019, p. 77). Aunque los partes militares indican que se aprisionaron más de 300 personas, a Montevideo apenas llegaron 160 (según consta en los partes de ingresos a la caballería), lo cual puede indicar que existieron no apenas muertes y fugas en el camino, sino también entregas de charrúas en poblados a medio camino.

El reparto tuvo algunas normas: las personas que por orden de llegada consiguieran un bebé o a una joven sin hijos debían llevarse también a una mujer adulta; no estaba permitido llevarse más de un bebé; ningún indígena podría ser obligado a permanecer durante más de 6 años en la casa o hasta que los varones cumplieran 18 años o hasta que las mujeres quedaran embarazadas; no estaba permitido salir del país sin previo aviso al gobierno ni se permitía intercambiar indios sin previo aviso del Defensor de Esclavos y Menores. Al mismo tiempo, se encomendaba entregar niños y madres por separado, enviar varones jóvenes y caciques a prisión y a entregar jóvenes a capitanes de Buques que se dirigieran a puertos extranjeros y los quisieran para “servicio propio”. Como si no alcanzara, a las niñas y niños entregados se les bautizó y cambió sus nombres por nombres cristianos, al mismo tiempo en que comenzaron a registrarse denuncias policiales por el abandono de mujeres adultas en la calle, personas intentando “devolver” a las indias por estar ser “inútiles”,

⁴ El Río Negro cruza horizontalmente de extremo a extremo por el centro del país

problemas de alcoholismo, enfermedades, fallecimientos y aprisionamientos de estas tras no haber quien las reclamara, etc.

Las campañas para capturar a los charrúas que consiguieron huir de Salsipuedes continuaron de manera intermitente al menos hasta 1837, última fecha en la cual encontré registros sobre la temática en el Archivo General de la Nación. Sin embargo, es llamativo que el léxico utilizado por el propio Rivera en aquel entonces y por cierta producción intelectual del Siglo XIX Salsipuedes se haya considerado como el evento final de la presencia charrúa en el territorio⁵. Para esa perspectiva, los charrúas sobrevivientes eran irrisorios ante el avance de los ataques, ya que serían ineludiblemente también “destruidos”.

Que las colectividades hayan quedado en su mayor parte “destruidas” transmite una idea de acción totalizadora y puntual no menos significativa: simplifica el proceso en el cual se coloca, y en donde los remanentes o pocos sobrevivientes son irrisorios ante un estado de desaparición inevitable. Claudia Briones y Walter del Río (2007, pp. 28-29), haciendo referencia a las repercusiones que la Conquista del Desierto tuvo para tratar los debates entorno de la población indígena en Argentina, señalan que la conquista y las campañas de eliminación del indígena en la Pampa y Patagonia, se establecieron como una “solución inmediata” frente al problema de un territorio que era ocupado por indios “extranjeros” y aceleró el control del territorio, de las fuentes económicas y el control de la frontera sur del país. Para los autores, esa “solución inmediata” repercuten en la valoración de los indígenas actuales. En primer lugar, porque no permite problematizar políticas genocidas que se prolongaron en el tiempo, una vez que las élites políticas e intelectuales tradicionales las observaron como un caso meramente puntual, y tan necesario cuanto inevitable (*Ibid*, p.29). Una solución sin contorno aparente impacta en las percepciones que se moldean a posteriori. En el caso uruguayo, la reproducción de esta idea puede iluminar porqué políticas como la de los repartos, esclavización y bautismos apenas sean retratados en la historiografía y antropologías nacionales. Si lo pensamos como un proceso de larga duración, Salsipuedes nos permite reflexionar sobre las complejidades que asumen los descendientes de charrúas contemporáneos.

Este proceso está marcado y atravesado por categorías y disposiciones de género. Más allá de que quienes tomaron indígenas de los repartos hayan siempre preferido niños y mujeres jóvenes a mujeres adultas o que hayan abandonado a estas últimas por su “inutilidad” en las tareas domésticas, un aspecto que se destaca es cómo la experiencia de estas mujeres no es representativo en las consideraciones que se hicieron respecto a la desaparición indígena. A lo que me refiero es que el “fin

⁵ En un parte militar divulgado en el Diario El Universal, Rivera informó:

Fuéron en consecuencia atacados y destruidos quedando en el camino más de 40 cadáveres enemigos, y el resto con 300 y mas almas en poder de la division de operaciones. Los muy pocos que han podido evadirse de la misma cuenta, son perseguidos vivamente por diversas partidas que se han despachado en su alcance, y es de esperarse que sean destruidos tambien completamente sino salvan las fronteras del Estado. (Parte militar de Fructuoso Rivera. Biblioteca Nacional, Rollo 30, Num. 532, 18 de abril de 1831). (REPETTO, 2017, p. 53).

indígena” o la “desaparición charrúa”, en verdad, está orientado por la idea del asesinato, el aprisionamiento y las deportaciones de varones, como representantes de todo un grupo social. Las mujeres que sobrevivieron y que ingresaron al orden de lo doméstico en las casas montevideanas, ingresaron en un registro de olvido e invisibilización de su presencia. En este caso, los bebés y las mujeres significaron el botín de una guerra de conquista que toda la clase alta y castrense podría usufructuar (SOUZA LIMA, 1995, p. 51). Pero también, llama la atención para la continuidad que existe entre las guerras y los dispositivos de gobierno que ingresan al orden de lo doméstico, es decir, una clara extensión entre lo público y lo doméstico como espacio donde hacer política (DAS, 2008).

Las mutilaciones que muchas de las charrúas cometieron frente al dolor de la pérdida de sus familias no hicieron mayor eco en la prensa de su época⁶ ni tuvieron mayor registro en narrativa literaria posterior. Este punto es central, considerando las narrativas de los descendientes en donde las mujeres y abuelas tienen un lugar central, así como en el impacto social que han tenido estudios de corte genético en los últimos años que mencionaré más adelante.

Casi doscientos años nos separan de aquellos hechos. Los asesinatos y repartos de indígenas en la capital fueron adentrando en las narrativas históricas del país, en los libros escolares, en la cultura popular y el charrúa se convirtió poco a poco en el “indio nacional”. Para Oscar Padrón Favre (2009) el charrúa fue “convertido en bronce” - en una metáfora de su transformación como indio nacional - porque justamente era un “indio muerto”. La afirmación incuestionada de que los charrúas simplemente murieron, desaparecieron o se extinguieron, como anunciamos, fueron formulados inicialmente en dos niveles: por la documentación de archivo que, como comenté, deja de hablar de los charrúas sobre finales de los 1830, pero especialmente porque los primeros intelectuales nacionalistas inscribieron una historia *sin indígenas*. Ejemplo son Manuel de la Sota y Francisco Bauzá, considerados los pilares de la Historia nacional y nacionalista. De la Sota escribió el primer libro que recopila todos los eventos que harían del Uruguay un país con historia propia, en el año 1841. Allí, aunque apenas hubieran pasado 10 años de Salsipuedes y apenas 4 del último registro en partes militares públicos, de la Sota escribió:

Bien podría decirse que [los Charrúas] fueron los Espartanos de la América. Celosos de su libertad jamás desistieron de pelear por ella y la restauración de sus antiguas posesiones. El **débil recuerdo** de su existencia

⁶ En una larga carta dirigida al editor del diario más importante de la época, El Universal, un grupo de personas que tomaron charrúas del reparto denunciaron la situación:

“Varias personas entre ellas nosotros, hemos tomado indias mayores, más por socorrerlas en su desamparo que por gozar de su posición. Estas desdichadas, contra toda consideración, contra la humanidad y religión, y opuesto a todo cuanto exista, capaz de inducir a compasión, han sido despojadas del modo más bárbaro de sus inocentes hijos. No hay corazón que pueda soportar el objeto, de ver una de aquellas infortunadas, llorar las horas enteras, clamar por sus chiquillos, y a veces hasta arrancarse los cabellos.” (ACOSTA Y LARA, 2006, vol II, pp. 72-73 en REPETTO, 2017, p. 68).

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

cierra hoy la página de sus esfuerzos. (1965 [1841], p. 23) [énfasis míos].

El “débil recuerdo” sobre los indígenas tuvo la particularidad de alojar en un pasado distante una historia que era aún contemporánea al autor y sus lectores. Este proceso tiene estrecha relación con el período en el que se publicó: un país “nuevo”, recién independizado y con una historia nacional distintiva por formular. Como aborda Hobsbawm (1984), naciones modernas tienden a asumir historicidades opuestas a lo “nuevo” con el fin de enraizarse en el pasado lejano y así posicionarse como comunidades o naciones naturales. Esto les permite legitimarse socialmente - no apenas como naciones, sino de legitimar las acciones que llevaron a cabo para tales fines. En este cuadro de formulación de la nación uruguaya, los charrúas tuvieron su presencia suprimida de las narrativas históricas y fueron representados ajenos y anteriores a la población uruguaya, lo que permitió asentar las bases de la idea de una nación predominantemente blanca y excepcional en el continente.

Las organizaciones indígenas y los descendientes de charrúas

Pese a las complejas escalas narrativas que han dado forma al relato de un país sin indígenas, en los años 1980 los charrúas resurgieron de la mano de diversos colectivos organizados. En 1989, cuatro años después de la reapertura democrática se fundó la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa en la ciudad de Trinidad, Departamento de Flores. El colectivo reunió personas identificadas como descendientes de charrúas y a investigadores no indígenas sensibles a la temática. Los objetivos planteados por la asociación eran “rescatar, conservar y difundir la temática indígena de nuestro país, así como también realizar un aporte a la construcción de la identidad nacional y reivindicar nuestros ancestros indígenas”⁷. Ese mismo año también fue fundada la Asociación Indigenista del Uruguay (Aidu), que a diferencia de la anterior, buscaba respaldar jurídicamente a familias mbyá-guaraní que habían ingresado al país a fines de los años 1970⁸. En la actualidad existen dos organizaciones que nuclean otras: el Consejo de la Nación Charrúa (Conacha) y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa. En total hay cerca de una docena de agrupaciones por todo el país, en buena medida dentro de las capitales de los Departamentos y dentro del área metropolitana de Montevideo.

Como luce en el propio nombre de ADENCH, lo que nuclea a las personas es la identificación como *descendientes* de los charrúas. Esta

⁷ Blog de la Asociación disponible en: <http://nacioncharrua.blogspot.com/>. Acceso en 1/2/2023.

⁸ Durante esa década se registró la instalación de 10 familias mbya guaraní, provenientes de Argentina y Paraguay. Años más tarde, una familia se instaló en el parque de conservación Parque Lecocq, ubicado a 20 kilómetros de Montevideo. En 2017 una nueva familia se instaló en el país, ahora en el Departamento de Cerro Largo, ubicado en la frontera noreste con Brasil. Esta familia ya había estado viviendo en el mismo lugar dos décadas antes. Un hecho que marca la presencia de los mbya guaraní es la movilidad de las familias por el territorio, tanto dentro del territorio así como entrando y saliendo de las fronteras. La movilidad y presencia de indígenas provocó discusiones acerca de la propia identidad nacional uruguaya en diferentes niveles.

discusión es traída a tono por Mónica Michelena⁹, una mujer charrúa que participó en los inicios de aquella organización cuando ella misma se identificaba como descendiente. En los últimos años ha habido una modificación en las maneras de autorreconocerse por parte de los colectivos indígenas (RODRÍGUEZ & MICHELENA, 2018). Hasta el año 2005, cuando se gesta el Consejo de la Nación Charrúa, la tendencia era que los colectivos se proclamaran públicamente como descendientes de charrúas o como descendientes de indígenas, e incluso así lo hacían personas que no conformaban parte de ningún colectivo organizado. Como menciona Mónica, hubo un giro a partir del diálogo con organizaciones indígenas de otros países y en particular con la comunidad charrúa de Villaguay, de Entre Ríos, Argentina:

Fue allí, en el 2001, que [la líder de Villaguay] nos interpeló por primera vez preguntándonos por qué nos identificábamos como descendientes. [...] en aquel entonces “sentíamos que los indígenas ‘verdaderos’ eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, ya no vivíamos en comunidad. Es decir, habíamos internalizado los discursos hegemónicos de que para ser charrúas teníamos que vivir en *tolderías*, en el monte, como en el siglo XIX”. Esta gran líder ya fallecida enfatizó que ese término era el que usaban los colonizadores y que “nosotros somos charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen” (RODRÍGUEZ & MICHELENA, 2018, p. 199).

Por otra parte, algunos descendientes con los que he dialogado, me han manifestado que en los hechos no tienen la certeza de a qué grupo étnico pertenecen sus ancestros, motivo que no los hace identificarse como charrúas pero sí como “descendientes” o “descendientes de indígenas”. El hecho de que el “charrúa” haya sido convertido en “bronce”, significa que fue convertido en el indio de marca nacional, aquel que los libros escolares van a recordar y mostrar como el último pueblo nativo que vivió en estas tierras, repleto de valores morales. En la práctica, significa que la memoria social apenas tiende a recordar y a conocer la existencia de ese grupo indígena. Algunos trabajos, como mencioné antes, han intentado recuperar la presencia histórica de los guaraní de las misiones y de los guenoa-minuanos (CABRERA & BARRETO, 2006, BRACCO, 2014, 2016), sin embargo, en la mayoría de los casos, se tratan de iniciativas que tienden a contraponer una presencia sobre la otra. Es decir, son trabajos que han intentado demostrar que en la actualidad no podrían haber descendientes de charrúas porque durante el siglo XIX estos fueron una minoría numérica frente a los guaraní o los guenoa-

⁹ En particular, esta líder indígena - Michelena, vive en Montevideo y hace parte de la Comunidad Basquadé Inchalá, en el barrio obrero La Teja. Además, ha sido la presidenta del CONACHA y representante en la Comisión Honoraria Contra el Racismo, la Xenofobia y Toda Forma de Discriminación del Ministerio de Educación y Cultura (MEC) y es actual asesora de la Secretaria de Derechos Humanos del PIT-CNT (central sindical uruguaya).

minuanos. Allí entonces, los descendientes de charrúas en verdad, serían descendientes de otros grupos étnicos. Sin embargo, la tensión aparente entre las producciones académicas más recientes y lo que los descendientes tienen en su universo de posibilidades, parece desconsiderar los procesos de violencia estructural que llevaron a que los indígenas debieran esconder sus propias identidades y marcas culturales, que es el núcleo de la problemática actual de identificación étnica.

El peso de las imágenes creadas en el pasado acerca del estereotipo indígenas no son únicos de Uruguay. Al referirse al movimiento Rankülche de la Provincia de la Pampa en Argentina, un pueblo masacrado durante la Conquista del Desierto y que volvió a “emerger” hace treinta años atrás, Axel Lazzari (2007, pp. 91-92) destaca que los movimientos indígenas están “atrapados en un pasado denso y en un presente tenue”. Con esto se refiere a la baja aceptación que tiene su continuidad cultural en el territorio, y cuyos reclamos no consiguen romper con la idea generalizada de la extinción de su pueblo. La baja aceptación de la presencia Rankülche en La Pampa serían para Lazzari consecuencia de la reproducción de políticas y patrones de invisibilización indígena análogas a las que en el pasado articularon el desvanecimiento de las mismas poblaciones. De manera similar en el caso argentino, Sabio (2013), se refiere a los Diaguitas de la Provincia de Salta, dados por extintos durante el siglo XVII. La autora nota que el principal desafío de los Diaguitas es luchar por el reconocimiento como una “auténtica” comunidad indígena. La dificultad radicaría en que este grupo no corresponde al estereotipo de lo que socialmente se valora como ser indígena - como la ausencia de elementos culturales o prácticas tradicionales valoradas como “típicamente” indígenas-, lo cual a su vez deviene en buena medida por el hecho de vivir en contextos urbanos.

Tornarse descendiente, afirmarse charrúa

El proceso de reconocerse como un descendiente indígena suele comenzar en la vida adulta. De acuerdo a entrevistas que realicé en Tacuarembó en el año 2014, el “descubrirse” charrúa o descendiente comenzó por una desconfianza previa acerca de los orígenes familiares. La piel oscura, el cabello liso, baja estatura, nariz aguileña, son signos presentes en esas desconfianzas, y son en parte lo que llevó a que los entrevistados cuestionaran e indagarán a sus familiares. Como muchos de ellos comentan, las respuestas reafirmaron la desconfianza: de hecho existieron abuelos o abuelas indígenas en el árbol genealógico. Además de inquietudes personales, existieron algunos eventos externos que movilizaron a estas personas. Uno de ellos fueron los estudios de ADN mitocondrial llevados a cabo en Tacuarembó y otras ciudades por parte de investigadores del área de la antropología biológica (SANS & FIGUEIRO, 2014), que vienen desde los años 1980 investigando la presencia genética indígena en el Uruguay¹⁰.

¹⁰ Estos estudios han mostrado que cerca del 60% de la población uruguaya tiene por vía materna presencia de genética indígena. Sin olvidar los necesarios debates en torno a las categorías de raza y racialidad que IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

En otros casos, el “descubrimiento” fue por “accidente”, como cuando un familiar, por lo general más viejo (abuelas o abuelos mayoritariamente) les relataron en algún momento memorias cargadas de trauma y dolor. En la siguiente cita hay un relato de Blanca, una mujer identificada como charrúa, maestra de escuela primaria. En una conversación sobre el proceso de identificación contó:

Para mi fue en un momento de mi vida, porque en la familia ese conocimiento se mantenía en secreto. Era como aquello de los años de silencio, que hubo que llamarse silencio, entonces prácticamente no se hablaba para nada del tema. En alguna lejana oportunidad me acuerdo que la abuela Juana nos habló algo del tema charrúa o algo así, pero era una cosa como que te tiraban algo pero al descuido, pero después ya no lo seguían más el tema. Después ya, empieza a removerse cuando la señora de Acosta y Lara, Nora Fernandez, busca charrúas en Tacuarembó y da con mi papá y con toda la familia. Papá se mostró muy interesado por eso y es cuando recién se abre. Le cuenta, se hace una investigación, se hacen análisis de sangre, unas cuantas cosas se hizo. Y le hicieron a papá y le hicieron a los gurises también, a Jose y a Maria Isabel, que fueron los del grupo fundador ADENCH. Esos hermanos estaban en Montevideo estudiando. Ahí fue cuando papá una vuelta, de esas cosas que surgen que no sabés cómo, (yo ya era mayor, me acuerdo que ya me había divorciado. Fijate que yo me casé con 19 años, me divorcié a los 10 años, debería tener 29 o 30 años), papá como al descuido una vez me cuenta las memorias que tenía del Salsipuedes, lo que se había transmitido. Eran cosas muy jodidas y dolorosas. Eso a papá se ve que aquello lo dejó...[hace una pausa]. Era un sufrimiento muy grande. El pobre se armó de coraje y me contó. Papá después nunca más quiso hablar del tema, era muy doloroso para él. (Trecho de entrevista a Blanca Rodriguez, agosto de 2014, en REPETTO, 2015, p. 67).

El quiebre temporal localizado en narrativas familiares como el de Blanca, donde se manifiesta un pasaje entre las épocas del silencio a épocas en que hay mayor permisividad para hablar de identidades y memorias de indígenas fue un tema recurrente en las entrevistas. Los tiempos de silencio, marcan el “suceso” de las acciones militares del siglo XIX que pautaron el exterminio de un pueblo y condenaron a la ocultación a los sobrevivientes. Éste tipo de memorias subterráneas (POLLAK, 2006), irrumpieron sólo después de la salida de la dictadura, en un contexto de crítica social a las instituciones y a la identidad nacional (VERDESIO, 2014), así como de los movimientos de reivindicación indígena mundial

implican los estudios de corte genético, los valores han tenido una gran aceptación a nivel social y por ello han impactado de forma positiva en los procesos de autorreconocimiento.

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

gestados por los 500 años de la conquista de américa (BARTOLOMÉ, 2006). Sin embargo éste proceso no es uniforme. Norma, trabajadora social y descendiente, me señalaba: “vos que estás estudiando podés entendernos, pero hay gente que no entiende, o se ríe. Se han reído tanto, han hablado tan mal de las creencias de la gente, que la gente ya no habla, lo esconde de por sí.” (REPETTO, 2015, p. 49). Sobre porqué las ascendencias indígenas quedaban dentro del seno familiar, comentaba:

Yo creo que siempre se ocultó por miedo, también un poco porque decir negro o que sos indio en éste país es como estar superpuesto por debajo de la raza blanca, que es una imagen muy fuerte esa. Es un poco de miedo de saberse al principio, y luego por vergüenza (*Ibid*, p. 66).

En 2022, fue realizado un encuentro de mujeres indígenas, en la localidad de Migue, a unos 70 kilómetros de Montevideo. Durante el encuentro las mujeres discutieron qué era para ellas ser indígena, ser descendiente y cómo se construía dicho proceso individual y colectivamente. Entre las posturas estaba la de Ana María Barbosa, una importante referente y docente que vive en Tacuarembó, noreste del país. Ella mencionaba que fue justamente el acceso a la bibliografía y a producciones literarias - como Bernabé, Bernabé (DE MATTOS, 1988)¹¹, lo que desencadenó sus búsquedas familiares, como descendiente de charrúas y como indígena charrúa finalmente. En su caso, la transición a reconocerse como indígena propiamente dicho tiene que ver con el paso del tiempo y con un desarrollo afectivo por el tema “hasta decir yo soy indígena, decido ser indígena”. Por su lado, Mónica Michelena y Martín Cutelli iniciaron estudios en antropología social con el fin de conocer qué se decía de ellos y poder ganar insumos argumentativos frente a la academia (RODRÍGUEZ & MICHELENA, 2018).

Para la antropóloga Andrea Olivera (2014), quien investigó la recuperación de memorias familiares entre mujeres charrúas, lo que caracteriza a los colectivos charrúas uruguayos es su urbanidad (p. 98). La autora señala que los colectivos no son visibles ante la sociedad nacional pues no conforman “comunidades” en el sentido de una antropología culturalista o del amplio imaginario que tiende a relacionar indígenas a aldeas delimitadas geográfica y culturalmente. En un intento por explicar teóricamente el proceso étnico en cuestión, la autora se basa en Antonio Perez (2001) para afirmar que las comunidades charrúas se tratarían de una “población resucitada”, definiéndolas como “aquellas que sólo tienen lazos con el pasado por fuentes etnográficas escritas u orales” (p.104).

Considero que la búsqueda de bibliografía e información sobre el pasado como parte del proceso de reconocimiento indígena tiene una doble función. En primer lugar, el poder acceder a la información sobre un tiempo del cual no se conoce en profundidad; se trata de una

¹¹ Es una novela histórica que revisita las persecuciones a los indígenas del siglo XIX haciendo énfasis en el sobrino del presidente Rivera, Bernabé Rivera, quien lideró militarmente las campañas de exterminio.

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

búsqueda de información que permite contrastar lo aprendido en espacios como la escuela primaria - donde reina la teoría de la desaparición -, con trayectorias y memorias fragmentadas de familiares. El acceso a la literatura, o más bien la necesidad de acceder a ella, nos habla más de un proceso de Estado que de los charrúas en sí mismos. La privación de la información y la persistencia de la tesis de la desaparición dentro de los manuales de educación básica, nos informan sobre una perspectiva de Estado, sobre un modo de concebir y de tratar con la diferencia que se encuadra en un proceso de larga duración de tratamiento con los pueblos indígenas. Es decir, nos remite más a los orígenes de la necesidad que al proceso de búsqueda actual en sí mismo.

En otra entrevista, realizada a Albérico, en 2014 con 83 años, ex-cañero de Bella Unión, identificado como charrúa, me contaba sobre las memorias que su abuela le había transmitido:

bueno, y mi abuela me contaba todo eso. Porque a mi me dicen: y qué, vos estabas? Y no, ella me contaba todo, pobrecita. Y no, que ellos detallaban todo cuando vivían en campaña [campo] que no tenían otra cosa pa'charlar, pobrecitos, vivían en campaña, no? El día que encontraban un gurisito que empezara a charlar con ellos les contaba todito. Y contaban. Pero la abuela no contaba tanto porque empezaba a llorar con todas las injusticias de Salsipuedes, de las indias. [...] Y lloraba porque se acordaba de todo lo que había pasado con las indiecitas. Ella no había nacido, pero sabía porque el padre le contaba, que él era gurí cuando esos asesinatos. Y el padre le contaba con todos los detalles. Y ella se acordaba que todos los gurises habían sido regalados y lloraba. Y se acordaba que Sepé [cacique charrúa envenenado a fines del XIX] había sido judiado cuando era gurí, que lo ataban en un palenque y lo curtían a palos los peones. Y hasta que un día él se escapó y volvió para la tribu donde se crió. [...] (Entrevista Alberico da Cunha.Tacuarembó, agosto de 2014). (REPETTO, 2015, pp. 67-68).

La pauta del autorreconocimiento ha sido duramente criticada en Uruguay por algunos antropólogos. Estos han sostenido que los pocos sobrevivientes charrúas fueron destribalizados y asimilados por la sociedad montevideana, siendo sus descendientes mestizados y convertidos en peones rurales, lo que conjugaría la suma de un genocidio y un etnocidio (VIDART, 2012). Los descendientes han sido tachados de *locos, farsantes, delirantes, personas con alucinaciones, fantasiosos* (VIDART, 2017, 2015, 2012; PI HUGARTE, 2003; CURBELO, 2008). Según estos autores, las campañas militares del S. XIX habrían generado un proceso de *aculturación* irreversible, de irremediable mestizaje y completo desaparecimiento étnico. De esta manera, el autorreconocimiento de los descendientes como tales permitiría que cualquier persona con la mera voluntad de serlo pueda reconocerse como indígena.

Los descendientes, o aún los *charrúas*, si bien se reconocen como partes de la sociedad envolvente, son personas que están en un proceso de enfatizar sus orígenes étnicos distintivos, y que, reconociendo determinadas continuidades culturales (como el ritual de presentación de los niños a la luna o formas tradicionales de curación) y también marcadores biológicos como el color de piel, son elementos que los llevan a percibirse de orígenes e identidades distintivas.

¿Cómo se forjan memorias fragmentadas? ¿Qué elementos consiguen permanecer en la memoria y cuáles se olvidan? ¿Qué consecuencias tiene la fragmentación de una historia y el borramiento de la presencia de todo un grupo étnico por parte de los sujetos que cargarán con el silencio? Para Pollak, quien escribe sobre otro contexto de violencias de Estado, el “olvido” no se trata de la pérdida de la memoria en sí, sino que se trata de una opción por el silencio, entendido como estrategia de convivencia en un nuevo espacio social. Sin embargo, estas memorias presuntamente olvidadas pueden irrumpir en contextos favorables y subvertir aquellas memorias dichas “oficiales”, especialmente cuando el tiempo colabora en la acumulación de sentimientos sobre situaciones que alguna vez fueron obligadas a silenciarse u olvidarse. Para el autor, las “memorias oficiales” tienen un carácter opresor, destructor y uniformizante. En este esquema, enfrentarse y romper con la arquitectura de una memoria oficial es un movimiento en suma complejo, pues se trata de memorias altamente organizadas y que gozan de una amplia aceptación social. En el caso uruguayo, la memoria acerca de la “desaparición” charrúa fue procesada a distintos niveles; desde gubernamentales, a historiográficos, académicos, iconográficos, etc. La solidificación del relato que hemos venido mencionando es parte de lo que los charrúas y descendientes deben enfrentar cotidianamente y lo que los convoca a su organización.

Avances

Como hemos mencionado, las principales pautas que guían los reclamos actuales son la rectificación del Convenio 169 de la OIT - que se encuentre actualmente en discusión en Comisiones del Parlamento-, y el reconocimiento oficial del Estado uruguayo de que existen en la actualidad poblaciones indígenas en el territorio. Si bien esto último no ha ocurrido, los colectivos desde hace años vienen reivindicando que los gobiernos accedan a un pedido de disculpas oficial por los crímenes perpetrados contra su pueblo en el siglo XIX. Respecto a esto último han habido algunos tímidos avances. Entre estos avances está la declaración del 11 de abril de cada año como el “Día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena”, a través de la Ley Nº 18.589 del año 2009. La fecha recuerda al día en que se llevó a cabo Salsipuedes.

Durante el 2021, la CONACHA presentó un petitorio ante la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria, que presidida por el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDDHH), en el cual solicitaron que la zona donde ocurrió la masacre de 1831 fuera declarada como un

Sitio de Memoria. El pedido anexaba numerosos trabajos de historiadores y antropólogos, en los que inequívocamente señalaron que los procesos de los cuales fueron víctimas se trataron de campañas de etno y genocidio y, por lo tanto, de crímenes de lesa humanidad. El pedido fue aceptado y Salsipuedes se declaró como Sitio de Memoria el 15 de diciembre de 2021. Aunque aún está en implementación y se desconoce si tendrá o no presupuesto, este importante logro habilita a que los colectivos puedan gestionar el espacio y organizar actividades educativas y turísticas. Ya en abril del mismo año, el propio INDDHH había tomado la iniciativa de crear una comisión especial de estudio sobre la responsabilidad del Estado en los crímenes contra los charrúas, y exhortó públicamente al gobierno para que tomara medidas de reparación frente a la vulneración histórica de los derechos colectivos de los charrúas¹².

Respecto al acceso a tierras los avances han sido muy pocos, en parte también porque los propios colectivos han seguido la estrategia de no presionar por este tipo de medidas. En los últimos años, los colectivos urbanos de la ciudad de Montevideo llegaron a solicitarle a la Intendencia algún plan de vivienda y de acceso a terrenos en las zonas perimetrales de la ciudad. Aunque no es que la Intendencia se haya negado a ofrecer recursos, no existen instrumentos jurídicos que prevean el componente étnico - en especial el indígena -, como por ejemplo la posibilidad de cupos o porcentajes de acceso a ciertas políticas públicas que sí poseen los afrodescendientes¹³. Es por este motivo que en vez del acceso a tierras con fines de vivienda y cultivo y de uso comunitario se les ofreció terrenos para la construcción de viviendas cooperativas, como las pensadas para sectores de clase obrera.

Consideraciones finales

El proceso de autorreconocimiento y reconstrucción étnica charrúa enfrenta desafíos que tienen su origen en las campañas militares del siglo XIX y en los procesos de formación de estado y construcción de la nación uruguaya (ELÍAS, 2006). Aquellos eventos fueron siendo lentamente incorporados a las narrativas nacionales, y la presencia indígena fue ilustrada en términos de un siempre distante y fulminante pasado. Algunas voces de la antropología nacional hicieron eco de los relatos de la desaparición indígena e intentaron persuadir a los descendientes de charrúas a paralizar sus reivindicaciones. El hecho de no constituirse en comunidades indígenas territorializadas y residir en espacios urbanos, no hablar una lengua nativa y practicar tradiciones sólo en el ámbito privado, se sumó a la solidificación del relato del Uruguay sin indios, ofreciendo resistencias a nivel social. Estas resistencias son las mismas que

¹² Noticia disponible en: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2021/4/colorados-y-manini-rios-cuestionaron-referencias-de-la-inddhh-al-genocidio-de-salsipuedes/>. Acceso en marzo de 2023.

¹³ En 2013 se aprobó la Ley 19.122, la cual reconoce a la población afrodescendiente del país y establece ciertas acciones afirmativas, entre ellas la obligación de destinar el 8% de los cupos de todos los concursos de empleo públicos y algunos casos de becas de estudios a este sector poblacional.

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

encontramos hoy en la tramitación del Convenio 169 de la OIT en el parlamento.

Sin embargo, desde que los distintos grupos de reivindicación étnica charrúa tomaron la arena pública a fines de los años 1980 se han logrado diversos avances. Consiguieron que el Instituto Nacional de Estadística incorpore preguntas sobre su ascendencia en los censos nacionales; lograron declarar como sitio de memoria a Salsipuedes; consagrar el día 11 de abril como el Día de la Nación Charrúa, entre otros. Muchos de estos avances tienen que ver con la visibilidad que vienen adquiriendo no sólo nacional, sino internacionalmente. El hecho de poder circular por espacios de gran exposición - como en 2016, cuando Mónica participó en la abertura de una Asamblea General de las Naciones Unidas, o como Asesora en Asuntos Indígenas de la Cancillería en ámbitos internacionales-, han llevado a que otras instancias pasen también a presionar al Estado uruguayo. Ejemplo de ello fue durante 2020, cuando en el marco del Programa REDD+, el Banco Mundial le exigió al Ministerio de Medioambiente consultar a los charrúas sobre los usos de los bosques y los territorios sagrados, así también la incorporación del mismo instrumento de consulta por parte del Forest Stewardship Council (FSC) para los emprendimientos forestales en el país el mismo año (DÍAZ & REPETTO, 2021).

Como analizó Mónica en su diplomado para Mujeres Indígenas (2011), la reconstrucción de la memoria puede ser equiparado a un quillapí - una prenda confeccionada de distintos retazos de cuero que vestían los charrúas del siglo XIX-. Es la sumatoria de distintos fragmentos de historias familiares que se socializan, la búsqueda de información histórica y documental, la investigación familiar y la reinención y reinterpretación de ciertas tradiciones que hacen al proceso de los descendientes y los charrúas contemporáneos.

Bibliografía

ARCE, Darío Ancejo. Darío Arce. L'Uruguay ou le reve d'un extreme-occident: memoires et histoire du malencontre indien. **Tesis doctorado**. Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Procesos Interculturales: Antropología Política Del Pluralismo Cultural en América Latina**. México: Siglo Veintiuno Editores, 2006.

BASINI, J. E. Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai. **Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Antropología Social** de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

BRACCO, Diego. Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los pueblos de misiones. **Folia Historica del Nordeste**, pp. 199-122, Diciembre 2016.

BRACCO, Diego. Charrúas y guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños. **Revista Temas Americanistas**, pp. 113-129, 2014.

BRIONES, Claudia & DELRIO, Walter. La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. **Revista Runa** XXVII, Buenos Aires, pp. 23-48, 2007.

CABELLA, W. & NATHAN, M. Iguales y diferentes. Nuestro Tiempo- Libro de los Bicentenarios. Comisión del Bicentenario. Montevideo: Ed. Imprimex, 2013.

CAETANO, Gerardo. Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). **Revista Iberoamericana**, vol. X, num. 39, pp. 161-176, 2010.

CURBELO, Carmen. Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado nación hasta la actualidad. **Atti del Convegno Internazionale Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici**. (A. Palmisano y P. Pustorino eds.) pp. 225-244. Instituto Italo-Latinoamericano. Roma. 2008.

DAS, Veena. Violence, gender and subjectivity. **Annuary Rev. Anthropol.** 2008, pp. 283–299.

DÍAZ & REPETTO. **Informe de Acceso a tierra y Territorio**. Uruguay. Bolivia: IPDRS, pp. 301-377, 2021.

ELIAS, Norbert. “Processos de formação de Estados e construção de nações”. In: ELIAS, Norbert. **Escritos & ensaios; 1: Estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006 (1972), pp.153-165.

GONZÁLEZ RISSOTTO, R.; RODRÍGUEZ VARESE; S. Contribuciones al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. **Revista Histórica**. pp. 199-316. 1982.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução” e “A produção em massa de tradições”. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Encuesta Continua de Hogares 1996-1997. Módulo Raza, s/d. Disponible en: <https://www.ine.gub.uy/web/guest/etnico-racial>. Acceso en 1/2/2023.

LAZZARI, Axel. Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. **Revista Quinto Sol**, N° 11, pp. 91-122, 2007.

MICHELENA, M. Mujeres charrúas. Rearmando el Gran Quillapí de la memoria en Uruguay. **Tesis presentada para la obtención del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas**. Universidad Indígena Intercultural, Colombia. 2011.

REPETTO, Francesca. Indígenas en Uruguay: entre la negación del Estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales. **Trabajo de Conclusión de Curso**. (Graduación en Antropología y Diversidad Cultural en América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

REPETTO, Francesca. **Arqueología do apagamento. Narrativas de desaparecimento charrúa no Uruguai**. Sao Paulo: Editora Hucitec, 2019.

RODRIGUEZ & MICHELENA. Memorias charrúas en Uruguay: reflexiones sobre reemergencia indígenas desde una investigación colaborativa. **Revista Abya-Yala, sobre acceso à justiça e direitos nas Américas**. Vol. 2, num. 2, pp. 180-210, 2018.

OLIVERA, Andrea. Charrúas urbanos en Uruguay. ¿Un proceso de etnogénesis? In: CASAS MENDOZA & RIVERA (org.). **Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina**. México: Ediciones Eón, 2013, pp. 95-110.

PADRÓN, O. F. Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay. **Revista Estudios Históricos – CDHRP**. No 3, pp. 0-24. Diciembre 2009.

PI HUGARTE, Renzo. **Los indios del Uruguay**. Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 2014.

PI HUGARTE. Renzo. Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias. **Anuario de Antropología Social y cultural en Uruguay**, pp. 103-121, 2003.

POLLAK, Michael. **Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite**. La Plata, Argentina: Ed. Al Margen, 2006.

SABIO, María Victoria. Revisibilización indígena, memorias e identidad en una comunidad urbana. Las marcas de los “ancestros diaguitas”. Claroscuro, **Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural**, Universidad Nacional de Rosario. Argentina, num. 12, pp. 54-72, 2013.

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, jan./abr. 2023.

SANS, Mónica; FIGUEIRO, Gonzalo. Aporte indígena a la población uruguaya: ¿charrúas o guaraníes? / Indigenous contribution to the Uruguayan population: charrúas or guaraníes?. **Revista Argentina de Antropología Biológica**, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 59, mar. 2015 [2009].

SOTA, Manuel de la. **Historia del territorio Oriental del Uruguay**. Tomo I. Montevideo: Ediciones Biblioteca Artigas, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1965 [1841].

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um Grande Cerco de Paz**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

VERDESIO, Gustavo. Un fantasma recorre Uruguay: la reemergencia charrúa en un —país sin indios. **Cuadernos de literatura**, Vol. XVIII, n. 36, julio-diciembre, pp. 86-107, 2014.

VIDART, Daniel. Entrevista a Montevideo Portal. <http://www.montevideo.com.uy/contenido/Vidart-critica-participacion-de-charrúas-en-juegos-indigenas-287811?plantilla=1391>. Acceso en: 4/02/2023.

VIDART, Daniel. No hay indios en el Uruguay contemporáneo. **Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay**, Vol. 10, 2012, pp. 251-257.

VIDART, Daniel. El regreso del mito charruista. **Suena Tremendo – Diario El Espectador**, 04 de abril de 2011. Disponible en: <http://profelagrotta.blogspot.com.br/2011/04/el-regresodel-mito-charruista-por.html>. Accesado en 26/1/2015.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

“SER JUNTOS” EN LAS CIUDADES: PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN MAPUCHE-TEHUELCHES EN LA REGIÓN DE LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT (PATAGONIA, ARGENTINA)

VALENTINA STELLA¹

IIDyPCa/UNRN/CONICET, ARGENTINA

<https://orcid.org/0000-0003-0773-3891>

RESUMEN: *El presente artículo se enmarca en los procesos de relaciones indígenas en la región de la costa y el valle de la provincia de Chubut (Patagonia Argentina), en los que se fueron involucrando las personas que se auto-identifican como mapuche-tehuelche. A partir de la reflexión de sus trayectorias, me interesa mostrar cómo los y las mapuche-tehuelche articularon de formas específicas propios modos de relacionarse con memorias en proceso de restauración dando sentido a sus afectos y luchas en un contexto urbano en el que no eran tenidos en cuenta como sujetos políticos. Además de historizar brevemente algunos de los procesos de reivindicación étnica en una región donde lo indígena solo existía como un objeto estético del folklore provincial, el presente artículo se propone reflexionar sobre las prácticas políticas con las que las y los indígenas urbanos fueron desafiando los escenarios hegemónicos. A partir de ocupar los sentidos oficiales en que eran visibilizados, los y las mapuche-tehuelche de la región conformaron un “ser juntos” particular en el que fueron entretejiendo trayectorias heterogéneas, orígenes diversos y tránsitos en un territorio urbano común.*

PALABRAS CLAVES: *Mapuche-tehuelche urbanos, subjetividades indígenas, trayectorias.*

ABSTRACT: *This article is part of the processes of indigenous relationalities in the region of the coast and the valley of the province of Chubut (Argentine Patagonia), in which people who self-identify as Mapuche-Tehuelche became involved. Based on the reflection of their trajectories, I am interested in showing how the Mapuche-Tehuelche articulated in specific ways their own ways of relating to memories in the process of being restored, giving meaning to their affections and struggles in an urban context in which they were not considered as political subjects. In addition to briefly historicizing some of the processes of ethnic vindication in a region where the indigenous only existed as an aesthetic object of provincial folklore, this article aims to reflect on the political practices with which urban indigenous challenged the hegemonic scenarios. From occupying the official senses in which they were made visible, the Mapuche-Tehuelche of the region formed a particular "being together" in which they interweaved heterogeneous trajectories, diverse origins, and transits in a common urban territory.*

KEYWORDS: *Urban Mapuche-tehuelche, indigenous subjectivities, trajectories.*

¹ Bolsista de pós-doutorado do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET) com vínculo empregatício no Instituto de Pesquisa em Diversidade Cultural e Processos de Mudança (IIDyPCa/UNRN/CONICET). Professora do Bacharelado em Ciências Antropológicas da Universidade Nacional de Río Negro (UNRN) e do Bacharelado em História da Universidade Nacional de Comahue (UNCO). E-mail: vstella@unrn.edu.ar

Introducción

A partir de la propuesta del dossier, el presente artículo aborda parte de los análisis realizados en mi tesis doctoral (Stella 2018) sobre los procesos de producción de relacionalidades indígenas en la región de la costa y el valle de la provincia de Chubut (Patagonia, Argentina), en los que se fueron involucrando las personas que se auto-identifican como mapuche-tehuelche.

A partir de la reflexión de sus vidas cotidianas, y enmarcados en contextos estatales específicos, el presente trabajo pretende mostrar la forma en que las personas indígenas fueron articulando de formas novedosas sus modos de relacionarse y sus memorias en procesos de restauración (Ramos 2016) con el fin de dar sentido a sus afectos y luchas en un contexto urbano en el que no eran tenidos en cuenta como sujetos políticos. Además de historizar brevemente algunos de los procesos de reivindicación étnica en una región donde lo indígena solo existía como un objeto estético del folklore provincial, el artículo se propone indagar en las prácticas organizativas y políticas con las que los y las mapuche-tehuelche urbanos fueron desafiando los escenarios hegemónicos de estatalidad. A partir de ocupar de formas propias los sentidos oficiales en que eran visibilizados, los y las indígenas de la región de la costa y valle de Chubut conformaron un “ser juntos” en el que fueron entretejiendo sus trayectorias heterogéneas, sus orígenes diversos y sus tránsitos en un territorio urbano común con los hilos reconstruidos de una historia de larga duración.

El “campo” en que se produjeron las etnografías a partir de las cuales realicé mi tesis de doctorado, y que aquí me propongo presentar, tiene su particularidad. Se trata de una región, localmente llamada como la costa y el valle de Chubut, que se compone por ciudades administrativas, portuarias y turísticas cuyas historias y estéticas galesas se fueron encarnando a la par de la historia oficial y a través de aniversarios, monumentos, museos, arquitectura y ciertas ausencias.

En un principio, este relato oficial había decretado desde hace mucho tiempo la desaparición de indígenas en la región, puesto que el indígena tehuelche-- considerado por los discursos dominantes como el único habitante de ese territorio-- había sido extinguido por la supuesta invasión del mapuche --considerado por estos mismos discursos como extranjero de Chile--, y los pocos sobrevivientes, junto con los mapuche, habían sido finalmente exterminados por las campañas militares del Estado nacional argentino (ver Ramos y Delrio 2005). Para estos relatos, si en la provincia de Chubut todavía había algunos “descendientes” de los pueblos originarios, estos eran pocos y vivían en las zonas rurales de otras regiones de la Patagonia.

A la par de la naturalización de esta ausencia indígena, el discurso oficial de ciudades como Puerto Madryn, Trelew, Rawson o Dolavon

construyó también sus propios mitos fundacionales a partir del encuentro pacífico y de la convivencia armónica entre los tehuelches y los colonos galeses en los tiempos previos a las campañas de los ejércitos provenientes de Buenos Aires (Gavirati 2008).

Sin embargo, y no obstante el poder performativo de este relato en la construcción de un sentido común, antes y durante mis años de trabajo de campo surgieron distintas comunidades que no solo se auto-definieron como mapuche-tehuelche—disputando aquel discurso que contrapone a ambos pueblos--, sino también reclamaron territorio ancestral en las ciudades de la costa y el valle, entramando complejas redes de pertenencia apelando al parentesco, a los antepasados y a las fuerzas del lugar. A partir de las algunas experiencias y trayectorias indígenas que me fueron compartidas, este trabajo se propone reflexionar sobre cómo ciertas personas empezaron a recordar, a preguntarse sobre sus orígenes y a asumir legados ancestrales sobre el territorio urbano, iniciando un proceso creativo de reconstrucción identitaria. Me interesa contar, en particular, cómo estos procesos tuvieron lugar en ciudades donde parecía imposible, y entre personas cuyas trayectorias estaban signadas por migraciones individuales y familiares.

La provincia de Chubut y la región de la costa y del valle

La región de la costa y valle del Chubut se encuentra ubicada al noreste de la provincia, en el territorio geográfico delimitado por los actuales departamentos de Biedma y Rawson. Según el relato oficial, la provincia del Chubut se crea en 1955, abarcando una región de 224.686 km cuadrados en la parte central de la Patagonia Argentina, entre los paralelos 42° y 46° de latitud sur. Limita al norte con la provincia de Río Negro, al sur con la de Santa Cruz, al este con el océano Atlántico y al oeste con la cordillera de los Andes.

Aun cuando se reconoce que los primeros habitantes de la región fueron los pueblos originarios, la historia oficial inscribe el inicio de su relato en una coyuntura específica a la que denomina como el “progreso de la provincia”. Esta última comenzaría en el año 1865, con la llegada de los primeros colonos galeses a las costas de la actual localidad de Puerto Madryn. Esta narrativa convierte en tópico inaugural de una historia común el hecho de que un grupo de colonos logró instalarse en la región y comenzó a desarrollar tareas agrícolas y comerciales (Gavirati y Coronato 2014). Esta corriente de colonización se centró en la actual área del noreste de la provincia cercana a la costa, donde se encuentran las ciudades de Rawson, Puerto Madryn, Trelew, Gaiman y Dolavon.

Una vez finalizadas las campañas militares de Pampa y Patagonia², el Estado argentino comenzó a avanzar en la ocupación de aquellos territorios

² A fines del SXIX y denominada oficialmente como la Conquista del Desierto.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

indígenas con el fin de aumentar la extensión de las tierras para la producción en un contexto en el que el país se estaba incorporando al mercado capitalista internacional con el rol de agroexportador (Bandieri 2005). Entre las distintas políticas implementadas en la Patagonia, se encontraban aquellas destinadas a cubrir la necesidad de mano de obra y a fomentar la llegada de inmigrantes de distintos orígenes con el objetivo de ocupar las tierras usurpadas a los indígenas. Estas políticas destinadas al ideal del “desarrollo capitalista” en la Patagonia continuaron hasta principios del siglo XX.

En este contexto, la región de la costa y valle se ha caracterizado, en un primer momento, por tener como principales actividades económicas la producción agrícola, la ganadería ovina y la explotación de las salinas. Con el tiempo, la localidad de Trelew también comenzó a funcionar como núcleo comercial de la región por ser el centro geográfico de articulación de estos productos (Ibarra y Hernández 2005). Esto dio lugar a la instalación de los primeros comerciantes de distintos orígenes migratorios que, a través de sus almacenes de ramos generales y de sus redes de distribución de productos, comenzaron a controlar la economía de la región (Ibarra y Hernández 2005).

Alrededor de 1940 las producciones rurales de la zona comenzaron a decaer ante la falta de rentabilidad y por la imposibilidad de competir con las grandes empresas nacionales e internacionales (López, Gatica y Pérez Álvarez 2007). Como consecuencia se produjo la quiebra o la venta de las mismas y comenzó la fomentación de otras políticas de desarrollo como la instalación de empresas textiles en la ciudad de Trelew, que luego dieron origen al parque industrial textil en el año 1971. Esto último logró que Chubut pase a ser una importante provincia relacionada a la producción industrial nacional³ (Gatica 2005).

En la actualidad, además de estos polos de desarrollo industrial, la costa y valle de Chubut se caracteriza por llevar a cabo otras actividades económicas. Entre las más importantes se encuentra la actividad pesquera y el desarrollo del turismo a partir de la existencia de riquezas faunísticas. Estas últimas abarcan el avistamiento de ballenas, pingüinos y otros animales marinos—época de junio a diciembre— y, en la temporada de verano, la llegada de turistas a los balnearios y las grandes extensiones de las costas. En los últimos años, además, se está llevando a cabo la explotación del denominado “turismo cultural” a partir del ofrecimiento de diferentes eventos y muestras relacionadas a la colonización galesa en la zona —entre ellas, por ejemplo, las típicas casas de té galés (Lublin 2009)— como también prácticas y muestras indígenas.

Este proceso de desarrollo industrial y turístico en la región fue generando a la par una gran cantidad de puestos de trabajo cuyo efecto demográfico consistió en una masiva llegada de migrantes a la zona. Entre

³ Otro polo importante de desarrollo fue la creación de ALUAR (Aluminio Argentino S.A.), una reconocida empresa nacional de aluminio que fue instalada en la localidad de Puerto Madryn en el año 1971

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

estas corrientes de desplazamientos podemos encontrar a personas quienes se movilizaron—y continúan haciéndolo— desde el interior de la provincia— especialmente de las zonas rurales de la meseta y precordillera— en busca de una mejor situación económica. Así, los y las habitantes de la zona rural, pertenecientes a los pueblos originarios, fueron obligados a abandonar sus tierras ante la imposibilidad de trabajarlas por la falta de capital, por el avance y la usurpación de los privados y de los grandes latifundios, y por el aumento demográfico que impidió seguir viviendo en las pequeñas porciones de tierra que el Estado les había otorgado luego de las campañas militares, o les había permitido conservar (Radovich y Balazote 1995, Briones y Delrio 2002, Delrio 2005, entre otros).

A este panorama social se le sumó las distintas corrientes migratorias de diversas procedencias que, en el imaginario actual oficial, conforman la población “pluricultural” de la comarca del valle y la costa de la provincia. En este marco, muchas de las personas que habitan las distintas ciudades se encuentran distribuidas en varias colectividades de diferentes nacionalidades. Dentro de estas, las más visibles y las que más participan en los actos públicos son la galesa, la italiana y la española. En los últimos años, pero con una diferente atribución de valores hegemónicos, se han incorporado otras colectividades como, por ejemplo, la boliviana (Kaminker 2015).

La construcción de una narrativa histórica oficial de la provincia: “De los tehuelches al progreso actual”

A este contexto de desarrollo social y económico de la provincia se le suma el hito histórico sobre el cual se fue creando una narrativa fundacional, cuyos sentidos forjan la “identidad” provincial y regional

La relación de los pueblos originarios con el relato oficial y con el discurso hegemónico actual fue variando según los diferentes contextos históricos, en relación a los escenarios sociales y políticos, y en base a la lucha de estos mismos colectivos en hacerse visibles y establecer sus derechos. Sin embargo, y aun cuando la narrativa dominante fue cambiado a lo largo de los años, prevalece en ella un esquema fijo en el cual— inevitablemente y de diferentes maneras— se presenta a los “tehuelches” como los “verdaderos y únicos habitantes” de la región, a los “mapuches” como los primeros migrantes de Chile quienes se “entremezclaron” con los anteriores, y a los galeses como los colonizadores que trajeron el progreso al lugar y quienes son recordados por su gesta y su buena convivencia con los pueblos originarios (ver, por ejemplo, Ramos y Delrio 2005)

En el marco de mis primeros trabajos de campo en la región visité distintos museos y me avoqué a la lectura de artículos, de diversos folletos oficiales y de la información producida en las páginas web de la provincia (Stella 2014). En base a esta información una puede reconstruir la trama a partir de la cual se fue entretejiendo la “historia oficial” y cuyo inicio

comienza con la descripción socio-económica de los “tehuelches” considerados como los “primeros y únicos pobladores” de la región. Luego de presentar a los tehuelches como los únicos habitantes de Chubut, el relato oficial describe y narra una supuesta “invasión araucana” a aquel territorio, para pasar después al encuentro y los contactos con las primeras agencias colonizadoras—los padres salesianos y los inmigrantes galeses—culminando con la llamada “campana del desierto”. En esta línea de tiempo, instalada en el sentido común como “la historia fundacional de Chubut”, los tehuelches son constituidos como un pueblo extinguido que vivía en armonía con el medio, volviéndose el prototipo de aboriginalidad patagónica argentina. En contraposición a esta armonía, estos mismos relatos presentan al mapuche como el responsable de los cambios y movimientos negativos, marcándolo como aquel “extranjero”—venido de Chile— responsable de las modificaciones negativas en la historia provincial—por ejemplo, de la supuesta desaparición del tehuelche⁴.

Por otro lado, la narrativa histórica describe la relación entre aborígenes y blancos caracterizándola a partir de una primera fase pacífica y una segunda plasmada de aspectos bélicos. La primera de estas fases es la que hace referencia al encuentro y a los contactos armoniosos entre los pueblos originarios—“los tehuelches”— y los primeros colonos— “los galeses”. El segundo aspecto de la relación entre aborígenes y blancos es calificado como “bélico”. Es decir, como una fase que se caracteriza por sucesos violentos que son narrados como eventos impuestos y ajenos a la provincia. Así, por un lado, los relatos cuentan la forma que en se produce la “reducción casi total” de los indígenas a partir de la “conquista del desierto” y, por el otro, narran la forma en que estos pueblos fueron despojados de sus territorios y desmembrados de sus grupos y familias. Todos estos acontecimientos son atribuidos a procesos históricos y “a la fuerza invisible del progreso estatal” (Ramos y Delrio 2005), omitiendo las responsabilidades de los agentes estatales y otros protagonistas del avasallamiento hacia las poblaciones originarias.

Luego de las campañas militares, el genocidio (Delrio et. al 2010) hacia los pueblos originarios continuó en diferentes prácticas: la expropiación de sus territorios, la explotación como fuerza de trabajo, la represión de los mecanismos de transmisión de su lengua, de las expresiones de su espiritualidad y de sus propias formas de organización sociopolítica, entre otras prácticas de sometimiento y dominación. Fue así que históricamente la nación argentina se imaginó a sí misma como un lugar sin minorías, con el apoyo de distintas agencias estatales y no estatales—como la escuela, el servicio militar obligatorio y /o la iglesia— que han sido maquinarias funcionales al objetivo de “invisibilizar” aquellas “diferencias” (Gordillo y Hirsch 2010).

⁴ Para un análisis detallado de la construcción de alteridades en base a esta narrativa provincial ver Ramos y Delrio 2005

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

De este modo, y como culminación de esta historia oficial, las campañas militares en la Patagonia y su consecuente sometimiento de los indígenas son unos de los momentos que se constituyen en el sentido común como la consolidación del proyecto de construcción de una “identidad nacional” y del Estado-nación argentino. En esta línea, el prototipo del ser nacional se asocia con el “supuesto” pasaje de todos los grupos sociales étnicamente diferentes al lugar desmarcado de la “civilización”. A partir de este proceso de homogeneización los habitantes del territorio patagónico comenzaron a ser definidos --de acuerdo con los intereses económicos y políticos de cada época-- como parte de aquella soberanía nacional o, por el contrario, como amenazas a la misma (Briones 2004).

Este mecanismo de “asimilación” se centró en que los indígenas necesariamente debían ser “disciplinados” en base a determinados procesos de sedentarización y asociados a determinadas prácticas de “civilización” (Delrio 2005). Este pasaje a la “civilización” presuponía la desaparición progresiva del indígena como tal, a través de la idea de “aculturación”— esto es, la pérdida de determinados diacríticos culturales—. La cultura, en este sentido, fue considerada como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas. Se pretendió, entonces, resolver la antinomia civilización-barbarie a partir de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía racional / irracional (Ramos 2005, Álvarez Leguizamón, 2016.). Este discurso dominante de la conformación nacional articuló en sus narrativas tópicos iluministas, en lo que respecta a su inspiración republicana, y tópicos evolucionistas, en lo que hace a la naturalidad e inevitabilidad del progreso (Belvedere, et.al 2007)

En todo este proceso de asimilación del “sujeto indígena” a “sujeto civilizado”, la dicotomía campo-ciudad fue funcional. De la mano del desarrollo del capitalismo, la tensión campo-ciudad promovió determinadas características y comparaciones para cada binomio e invisibilizó las auténticas relaciones sociales asimétricas que se daban tanto al interior de cada uno de estos lugares, como entre los mismos. Así, la incorporación de los pobladores indígenas rurales en el mercado capitalista de la fuerza de trabajo y su circulación por los distintos ámbitos públicos de la nación involucró una discriminación “adicional” (Briones 2002). De este modo, estigmas de incapacidad, vagancia, alcoholismo, delincuencia e inferioridad se fueron entramando y dando lugar al estereotipo que, hasta el día de hoy, permite legitimar el avance de los alambrados sobre las tierras indígenas, da lugar a un desigual tratamiento en lo que se refiere a sus derechos y a la interminable sospecha que recae sobre ellos de “inautenticidad”.

En la Argentina, los pobladores originarios de los espacios rurales fueron concebidos como seres pasivos y portadores de una tradición que se contradecía con el modelo de nación a conformar (Álvarez Leguizamón, 2016). Para el sentido común, “campo” y “ciudad” aparecían como dos realidades separadas, contrapuestas y excluyentes. Este “sentido común” fue una construcción histórica y hegemónica que conformó un ámbito

heterogéneo en cual, hasta el día de hoy, conviven y compiten aspectos contradictorios. Estas concepciones que delimitan y contrastan estas dos entidades como dos estilos de vida fundamentalmente distintos son construcciones que se remontan, según Raymond Williams (2001), a la época clásica. Las características que generalmente se asocian a cada una de estas entidades giran en torno a presentar “lo urbano” como el lugar del progreso, la modernidad y lo dinámico, y “lo rural” como el lugar del atraso, la limitación intelectual y material y el estancamiento. En esta dicotomía también se connotan sentidos diferenciales para caracterizar los estilos de vida. Andrea Szulk (2004) realiza este análisis para el caso de los pueblos originarios de la Argentina, remarcando la forma en que dicho proceso hegemónico de permanencia tuvo que ver con la necesidad de reformular constantemente la supuesta invisibilización de los indígenas, relegándolos al espacio rural y a un tiempo pasado y omitiendo “la responsabilidad del Estado y los sectores hegemónicos en las condiciones de vida de las comunidades rurales, a la vez que deslegitima movimientos indígena urbanos.” (Szulk 2004:173)

Otro de los mecanismos usados para deslegitimar a los y las indígenas en la actualidad fue y es la utilización de la figura del “descendiente”. El “descendiente” viene a representar una ruptura entre la legitimidad de quienes sí pueden pensarse como preexistentes y lo que no. En este marco, entonces, el “descendiente del indígena verdadero” no representa al legítimo indígena—que “sí” fue preexistente— y, por ende, se pone un manto de sospecha de esta misma autenticidad en las siguientes generaciones (Ramos 2005) Así, y en la misma dirección que la dicotomía campo-ciudad, los “descendientes”—aquellos que generalmente viven en las ciudades — son considerados menos “genuinos o puros” que aquellos “verdaderos indígenas rurales”—casi en “extinción”.

Este ideal de indígena se ve reforzado aún más en la zona de la costa y valle de la provincia del Chubut. Esto último debido a que, en primer lugar, esta es una región mayoritariamente urbana y centro administrativo que por su gran desarrollo industrial y turístico, se ha vuelto una región caracterizada por su gran oferta laboral y—en consecuencia— por una gran migración de las zonas rurales. En segundo lugar, y por el peso performativo de la narrativa histórica oficial, esta es una zona en la que no solo se impone la idea del tehuelche como el único y verdadero indígena que vivió en esta región, sino que además este se encuentra casi extinguido o sobreviviendo en algunos y contados contextos rurales. Este estereotipo del auténtico y casi extinto tehuelche constituyó lo que Raymond Williams (1997) denominó como la creación de un signo “arcaico”. Es decir, plenamente reconocido como elemento del pasado, el tehuelche es respetado, examinado e incluso revivido únicamente en la forma hegemónica y especializada de los archivos oficiales—museos y muestras, entre otros.

Como vimos anteriormente, la historia y la narrativa oficial crean marcos de interpretación histórica para pensar la historia de la región y actualizar colectivos de pertenencia provincial y regional con sus respectivos

lazos en una identidad común. En estos usos del pasado se hacen oficiales determinadas narrativas y sucesos, a la vez que se silencian o banalizan otros. En otras palabras, en las formas de contar la historia nacional, la hegemonía también opera como estrategia difusa en la producción de sentidos, determinando que ciertos significados emerjan y otros queden invisibilizados (Briones 1995). Aquí, la historia hegemónica, acompañada por las muestras en los museos, los aportes de algunos científicos y exploradores, y las distintas políticas estatales implementadas a lo largo de los años han construido e impuesto determinadas alteridades oficiales y no oficiales que se han vuelto representativas de la comarca del valle y costa de la provincia de Chubut.

Al mismo tiempo, y a lo largo de los años, también fueron surgiendo diversas tendencias hacia la admisión de aquellos “otros internos” (Briones 2005). Estas tendencias--nombradas como multiculturalismo, pluriculturalismo o interculturalismo--, si bien han implicado un avance importante en materia de derechos humanos, con frecuencia también resultaron ser copias novedosas de modelos metaculturales ya conocidos. Todos estos modelos presentan a la nación como el lugar “neutro” y “vacío” desde el que se interpela a los sujetos a vivir sus “identidades diferentes”, siendo el lugar ocupado por el ciudadano ideal, desmarcado étnicamente. El marco político y social que se esconde detrás de estos modelos es aquel que invita a olvidar las trayectorias específicas de conformación de cada Estado-nación y sus particulares formaciones de alteridad (Briones 2002).

En Chubut, por ejemplo, el pluriculturalismo es aquel modelo oficial que busca representar a las alteridades en el territorio nacional y provincial. De este modo, por ejemplo, lo expresaba el ex gobernador de Chubut en un acto oficial del 250 aniversario de la llegada de los colonos galeses:

Forman parte de nuestra matriz fundante (los pueblos indígenas y los galeses), que después en el tiempo se le fueron sumando españoles, portugueses, italianos, rusos, boers, libaneses, sirios, que vinieron del otro lado del mundo. Y mucho más adelante se acercaron argentinos de otros puntos del país, y más en este tiempo, inmigrantes de América Latina como chilenos, bolivianos, paraguayos, gente que hizo a esta tierra, nuestra tierra chubutense, su lugar en el mundo (Discurso del Gobernador de Chubut Puerto Madryn, julio 2015)

Este formato de identidad provincial trae como consecuencia no solo la invisibilización de formas particulares de lucha y reclamo, sino también la negación de la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del Estado-nación. El mecanismo que realiza el ex gobernador de afirmar las diferencias dentro del estado provincial autoriza una neutralidad pluricultural y habilita la negación de las narrativas de opresión histórica y política. En definitiva, lo que logra este pluriculturalismo es la creación de

una ilusión de un campo de juego justo que oscurece temas centrales como raza, poder, genocidio, desigualdad, discriminación, subordinación y lucha (Hall 2010).

El análisis de estos discursos e interpelaciones hegemónicos es fundamental en el proceso de comprender el modo en que el marco de interpretación histórico construye su verosimilitud y su fuerza performativa en la construcción de identidades colectivas y públicas. Esto último también permite entender la diversidad de formas de pertenencias, organizacionales y de lucha mapuche y tehuelche que se desplegaron y despliegan en esta región en particular.

Como lo veremos a continuación, fue en el marco de estos contextos que se produjeron diversos procesos políticos, organizativos y de reivindicaciones por parte de comunidades, organizaciones, familias y personas mapuche-tehuelche para discutir, movilizar, cambiar y/o resignificar determinados sentidos, historias y estereotipos impuestos.

Las Lof (comunidades) y organizaciones indígenas urbanas: encontrándose juntos en las diferentes ciudades de la región

En Argentina, el modelo metacultural que supuso el reconocimiento, el respeto y la promoción de la diversidad cultural se fue materializando en las reformas constitucionales, en las leyes nacionales y provinciales (Hernández, 1985; Carrasco 2000; Hualpa 2003; entre otros), así como también en los diferentes caminos y orientaciones que fueron tomando las políticas de la otredad (Briones 1998). Hasta fines de la década de 1980, las leyes, los decretos, las reglamentaciones y los debates jurídicos provinciales no tomaban ningún tópico relacionado específicamente con la expresión que se fue estandarizando como “respeto de la diferencia”; en esos años, el pasaje hacia la “civilización” era todavía el pasaporte necesario para que “el indígena” pudiera acceder a los lugares autorizados de reclamo y de denuncia que eran habilitados por la matriz del Estado nación. Esto explica que, durante los gobiernos militares y hasta los primeros años de democracia, el tema de la cuestión indígena estuviera en manos del Ministerio de Bienestar⁵

Esta configuración política y social del reconocimiento indígena comenzó a cambiar a principios de los noventa. Este cambio fue apareciendo progresivamente en la retórica de los discursos oficiales sobre la aboriginalidad (Briones 1998), los cuales incorporaron nuevos vocabularios sobre las diferencias sociales. Basados en las lógicas globales de un modelo multicultural –que a su vez vino de la mano del modelo neoliberal– estos

⁵ Así, por ejemplo, en 1973, el Departamento de Asuntos Indígenas y, en 1984, la Dirección del Aborigen -- dependientes exclusivamente de este Ministerio (Ramos 2005; Delrio 2005) —buscaban, entre otros objetivos, “transformar” al “indígena” en un “hombre civilizado” a través del trabajo y de su capacitación laboral.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

discursos comenzaron a centrarse en la diversidad étnica y cultural; esto es, en el reconocimiento de la diferencia como un “otro interno” como contrapunto de un “nosotros” que, desmarcado culturalmente, operaría como la norma de la ciudadanía (Briones, et.al 2007). La necesidad de producir un nuevo sujeto de derecho⁶ --y de hacerlo en términos culturales— no sólo respondió a estas nuevas coyunturas económicas y políticas en los espacios hegemónicos internacionales, sino que también fue un modo de reorganizar ese espacio hegemónico ante las incipientes, pero crecientes, movilizaciones indígenas en la Argentina.

En este contexto, a fines de los 80’ y principios de los ’90 comenzaron a surgir movimientos y organizaciones indígenas en la región. Como lo señalamos, las ciudades de la costa y valle fueron los centros receptivos de diversas trayectorias indígenas que tuvieron que migrar de diversos lugares rurales de la Patagonia en búsqueda de ofertas laborales, de acceso a estudios o lugares de acogida. Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, las personas que habitaban las distintas ciudades de la zona —Trelew, Rawson, Puerto Madryn, Gaiman y Dolavon— y que se auto-reconocían como pertenecientes al pueblo mapuche y tehuelche, empezaron a circular el espacio social de la región ocupando los diferentes y novedosos lugares que las políticas multiculturales de la época fueron habilitando para el reconocimiento indígena en aquellos años.

En los siguientes párrafos identifico las principales trayectorias sociales que, al encontrarse en las ciudades de la costa y valle, fueron definiendo el “nosotros mapuche-tehuelche” como una forma de resistencia particular. En la conjunción de estos encuentros se fue forjando el sentido histórico y local de “estar en lucha” (Ramos 2005) que caracteriza a la zona de la costa y valle de Chubut.

En la mayoría de las conversaciones que mantuve con mis interlocutores e interlocutoras, aparecían referencias a diversas instancias de participación en encuentros, asambleas y reuniones indígenas que se daban en la localidad de Trelew en la década de los 90. Si bien las personas que participaron residían en diferentes ciudades de la costa y valle (como Puerto Madryn, Rawson, Gaiman y Dolavon), estos momentos fueron lugares de encuentro que con el tiempo se volvieron los impulsores de futuros vínculos y alianzas que dieron lugar a la conformación de las actuales comunidades y organizaciones indígenas. Al mismo tiempo, para muchos abuelos, abuelas, adultos y jóvenes mapuche-tehuelche que hoy en día atraviesan sus trayectorias de reconocimiento indígena y como “estando en lucha”, las memorias de sus padres, madres, abuelos y abuelas sobre ciertos procesos similares de migración urbana, de despojo de sus territorios, de

⁶ En este marco se sancionaron una serie de leyes y decretos con ciertos reconocimientos y aplicaciones de derecho indígena. Entre ellos, por ejemplo, la creación de instituciones específicas para el estudio y el diagnóstico de la situación indígena en la provincia, la realización de proyectos oficiales que ya venían contemplando a las comunidades indígenas como el foco de sus políticas, la creación de la Comisión Provincial de identificación y la adjudicación de tierras a las comunidades aborígenes, la creación del Instituto de Comunidades Indígenas, entre otras.

pobrezas, entre otras, se volvieron los pilares fundamentales para la formación de sus propias subjetividades políticas e indígenas en contextos de ciudad. Así, por ejemplo, me lo señalaba una joven mapuche tehuelche que residía en Puerto Madryn, cuando compartía la historia de conformación de su comunidad:

Mis padres empezaron a ir a Trelew donde se hacían reuniones mapuche. En un barrio que se llama planta de gas. Todos los domingos se juntaban hablar del telar, del Pueblo, hacer rogativas, para juntarse ellos como mapuche, como Pueblo que son (L. Ñ Puerto Madryn 2010).

Estas experiencias y memorias de conformación de colectivos indígenas con las que se fueron organizando las biografías personales y grupales de lucha son muy heterogéneas. Algunas parten de los viajes que realizaban los padres para reclamar o tramitar papeles en relación al campo, otras inician en las propias migraciones del campo a las ciudades en búsqueda de trabajo, y otras, las biografías de los y las más jóvenes, suelen contar el inicio de sus trayectorias políticas haciendo referencia a su participación en encuentros o asambleas.

En conjunto, todas estas diferentes historias dan cuenta de los circuitos relacionales en los que ciertas experiencias vividas a lo largo de los años fueron habilitando nuevos espacios de subjetivación. En otras palabras, estas memorias de los y las mapuche tehuelche que habitan o habitaron la región les permitieron disputar y revertir estereotipos que inhabilitaban la pertenencia a un Pueblo—pensarse como indígena en un contexto urbano—y comenzar a crear sus propias trayectorias de grupos y comunidades —*lof*—en una región urbana e impensada como lugar de resistencia indígena.

A la par de estos procesos de identificación, en los ámbitos más privados y domésticos también fueron retomándose prácticas familiares y comunitarias: la realización de ceremonias, la interpretación de *pewma* (*sueños*), la enseñanza del telar, entre otras. Muchas de estas prácticas se habían dejado de realizar a causa de la migración a la ciudad o de los olvidos forzados producto del genocidio estatal. Estas diversas experiencias de reconocimiento y autoidentificación fueron encarnándose afectivamente en las propias vidas cotidianas de los y las indígenas de la región en la medida en que comenzaron a participar de las actividades y reuniones que, en esos años, convocaban tanto el Estado como las organizaciones indígenas autónomas. En cada uno de esos eventos, las personas se encontraban con otras, conversaban sobre la situación del Pueblo y empezaban a organizarse de manera colectiva.

A continuación reconstruyo brevemente aquellas experiencias que las personas mapuche-tehuelche de la región compartieron conmigo durante mis visitas y que considero significativas y características de lo que fue el proceso incipiente de subjetivación política indígena en la costa y valle de Chubut. Estas experiencias dan cuenta de la forma en que las trayectorias

individuales de las personas que vivían en la zona se encontraron con otras y, en un “ser juntos” en formación, se fueron embarcando en procesos de lucha y de subjetivación como pertenecientes a un Pueblo. Estas primeras experiencias fueron el puntapié inicial de otras luchas y de la creación de comunidades indígenas que perduran hasta el día de hoy.

Cabe señalar que la mayoría de estas experiencias fueron promovidas por el Estado a través de sus ministerios, mayormente el de Cultura. Fue así que, en la década de los noventa, las ancianas y referentes mapuche-tehuelche de la zona empezaron a enseñar la lengua y el telar en algunos talleres convocados por la provincia o a participar en actos como la semana del aborigen u otros eventos conmemorativos oficiales. Considero, por lo tanto, que al tiempo que estos lugares funcionaban como espacios de reunión para la enseñanza de algún conocimiento heredado o para la conmemoración de algún acontecimiento histórico, fueron transformándose en los evento-lugar (Massey 2005) de un “nosotros” particular, donde diversas trayectorias mapuche y tehuelche comenzaron a anudarse en redes más amplias de participación colectiva.

Cuando una habla con las abuelas de la región, ellas hacen hincapié en sus participaciones en aquellas asambleas, parlamentos, encuentros o talleres convocados por el gobierno como las instancias fundamentales de sus narrativas de lucha. En estos encuentros, personas que aparentemente estaban “desconectadas” de sus historias indígenas, que habían llegado --solas o con algunos familiares-- a las ciudades desde las zonas rurales o que habían crecido en ámbitos urbanos fueron hilando sus recorridos en memorias comunes. Fue así como, años después, estos mismos anudamientos darían lugar a otros, al dispersarse nuevamente en proyectos heterogéneos de lucha⁷.

Encontrándose en la ciudad de Trelew: las asambleas, la escuelita mapuche y las artesanas de “la Planta de Gas”

Como dijimos anteriormente, las principales iniciativas de participación indígena en la zona de la costa y valle de Chubut fueron diseñadas por y desde la lógica estatal de la multiculturalidad. No obstante, la circulación de las personas mapuche-tehuelche por estos lugares oficialmente habilitados les permitió tejer y crear novedosas formas de relacionalidad (Carsten 2001). Así, en los sitios donde se fueron materializando las políticas públicas de “respeto y tolerancia a la diversidad”, se iniciaron procesos de subjetivación política (Deleuze, 1987; Rose 2003) no previstos para una región urbana caracterizada por la negación de “lo indígena” o la certeza de que existían “pocos” y como meros “descendientes de”.

⁷ Parte de estos procesos son analizados en la tesis doctoral (Stella 2018)

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

El Estado provincial fue el principal impulsor de creación de talleres y encuentros mapuche y tehuelche sobre la historia y la lengua. Sin embargo, más allá de esta lógica estatal, los mismos no solo posibilitaron prácticas de memoria — como practicas ceremoniales, hablar en lengua y hablar sobre las remembranzas de su Pueblo— sino también habilitaron lugares de re-encuentro de “vecinos” o “conocidos” de la zona rural que se vieron en la obligación de migrar a la ciudad. Así, por ejemplo, lo narraba Manuela Tomas, una anciana mapuche-tehuelche referente de la región, en una conversación que mantuvimos en su casa:

...teníamos una asamblea, hace años, en ese tiempo estaba el gobernador Carlos Maestro. Él fue el que hizo una asamblea y me llamaron, lleno estaba. Estaba la señora que ensañaba lengua mapuche, que ya falleció, Josefa Linqueo, era de cerca de mis pagos. (...) Ella conocía a todos allá, conocía a mi papá (de la zona rural de la meseta). Era más vieja que yo (...) Cuando se hizo la charla, porque en las asambleas grandes cada uno tiene que contar todo de la historia, no? Porque uno tiene historias que tiene que contar. Y se habló, se habló de la lengua mapuche con la lengua tehuelche, cómo era el encuentro con los tehuelche con los mapuche. Y me dice, el gobernador, ‘Doña Manuela, quiere hablar algunas palabras?’. ‘Estoy contenta’, le dije, ‘porque antes no estábamos sentados en la mesa con las autoridades, a nosotros les cerraban la puerta. Hace pocos años que se abrió la puerta a nosotros (los indígenas) para dar clases, hablar y todo. Porque antes no era así. Es lo único que puedo decir’ (M.T. Puerto Madryn 2015)

Aun cuando la iniciativa y los temas centrales de la agenda de estas asambleas provenían de los intereses del gobierno y de sus matrices de alteridad (Briones 2005), el ritmo y la forma en que solían desarrollarse estos eventos comunicativos eran controlado por sus participantes mapuche-tehuelche. El hecho de estar sentados junto a las autoridades que antes los negaban pone en evidencia un nuevo estatus y valoración de lo indígena con efectos performativos sobre la autopercepciones de sí mismos. Las “asambleas” ensamblaban distintos protocolos y géneros del arte verbal mapuche (Golluscio 2006) como el presentarse contando la historia de uno y sus orígenes, porque, como decía la abuela en la cita anterior “uno tiene historias que tiene que contar”. Este control de los y las participantes indígenas sobre el curso de estos eventos fue clave en la contextualización de los temas discutidos allí, por eso, tópicos como la lengua, las ceremonias o los conocimientos de telar (diacríticos folklorizados por la matriz multicultural) funcionaron como símbolos complejos (Briggs y Bauman 1996) y actualizaron conexiones profundas con otros recuerdos y memorias de largo plazo. Así, por ejemplo, lo señala Manuela cuando contaba de sus clases y charlas:

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

Me gusta que las cosas se respeten. Entonces yo cuando empecé a enseñar la lengua me hice un *kultrun* (instrumento musical). Lo hice de plástico, porque yo no puedo hacer de madera porque el de madera es de la ceremonia, antiguamente era de la ceremonia. Usaba solamente en la ceremonia hasta el otro el año, se envolvía y nadie lo tocaba. Tengo mucho respeto a eso, entonces cuando yo empecé a enseñar dije 'hago el *kultrun* de plástico, para enseñar'. Y bueno, muchos años que estoy enseñando. Porque si es que vamos a seguir la cultura, sigamos bien la cultura. Yo a las alumnas les he dicho: 'yo traigo mis prendedores, mis vinchas pero les digo que esto es para usarlo en la ceremonia, no es para usarlo todos los días'. Entonces esa gente viene a aprender acá, ya saben. Esa fue la cultura, la cultura de antes, la van aprender bien, no lo aprendan así cualquiera. (M. T Puerto Madryn 2015)

A la par, estas apropiaciones afectivas de las “asambleas” --o de otras actividades como, por ejemplo, los encuentros en las escuelas donde empezaban a ser invitados para cantar y/o hablar en lengua--, hicieron que la articulación colectiva de trayectorias aparentemente individuales y desconectadas se definiera desde profundos sentimientos de apego y resultara en vínculos que serían afectivos. Al prestar atención a la centralidad que tiene la posibilidad de encontrarse, estas asambleas o talleres se revelaron como arenas privilegiadas para negociar y acordar modos significativos y sensibles de “estar juntos” (Massey 2005). Estos encuentros convocados por el Estado provincial se tornaron en lugares propicios para la creación de un “nosotros” desde sentidos de pertenencia distintos a los impuestos por la hegemonía estatal. Ese “nosotros”, negociado a partir de las distintas trayectorias que lo conforman, fue el que, con el tiempo y al circular como colectivo, reconfiguró el espacio social de la región urbana de la costa y valle de Chubut. Estos sitios de participación indígena promovieron la creación de lazos de pertenencia y relacionalidad que fueron, luego, los motores de futuras formas de lucha. Uno de ellos, por ejemplo, fue el de la creación y participación de la denominada “Escuela de Revalorización cultural Tata Ancamil”. Como veremos a continuación, en este espacio de encuentro que fue la “escuelita mapuche” se reconstruyeron y resignificaron, de formas casi imperceptibles, lazos previos de los antepasados indígenas en el contexto de ciudad. Así lo contaba la abuela referente mapuche tehuelche:

El marido de Josefa Linqueo yo lo conocí de joven, porque él compartía camaruco (ceremonia) con mi papá. Tan cerquita que era, Ancamil era. Y después, cuando murió el finado Tata, que fue el que inició la escolita mapuche, Ancamil, el hijo de ella. Ese fue el que puso la escolita mapuche, para que

enseñara. Me fue a ver a mí. Al padre lo conocía, éramos amigos, de Gan Gan (zona rural de la meseta de Chubut). ‘Yo quiero poner la escuelita mapuche, yo quiero que vos me acompañes Manuela, me enseñes’, me dijo Tata Ancamil (...) Y lo acompañe. Él no sabía hablar, pero él quería aprender. Había un montón de gente, habíamos juntado. Dos veces, le enseñaba los miércoles. Tenía la escuela dos veces por semana. (M.T Puerto Madryn 2015)

La “escuelita mapuche” –como localmente la llamaban-- fue aquel taller en el que, con el apoyo del gobierno provincial, las personas de la región no sólo acudían para aprender el *mapudungun* sino para encontrarse con otros “hermanos” y “hermanas” que vivían en la zona. Estas instancias de enseñanza de la lengua y “la cultura” mapuche iban mucho más allá del mero aprendizaje del idioma, como lo señaló Manuela en la cita de arriba, eran los sitios donde se entramaron lazos, pertenencias, y fueron los lugares de transmisión y respeto de los propios marcos mapuche-tehuelche de interpretación. Así, la territorialización de nuevos lugares disponibles desde la retórica multicultural generó, primero, la posibilidad de encontrarse y, luego, la habilitación de estos lugares impuestos como instalaciones estratégicas y moradas de apego (Grossberg 1996 Ramos 2005). Es decir, no sólo encausaron proyectos políticos orientados a la visibilización indígena y la revitalización de sus conocimientos sino que también fueron espacios afectivos para volver a pensarse como Pueblo en el nuevo contexto social de la ciudad.

Otro de estos espacios de encuentro mapuche tehuelche fueron las cooperativas de tejedoras mapuche (Franco y Sourrouille 2010). Como lo señalamos, la ciudad de Trelew fue un gran centro urbano receptor de mano de obra, mayormente indígena, proveniente de las zonas rurales. Esta trashumancia se acrecentó notablemente cuando se crea el Parque Industrial Textil en el año 1971 y un número importante de personas llegan a la ciudad en búsqueda de trabajo. A medida que fueron llegando, estos nuevos habitantes fueron poblando las afueras del casco histórico y del centro de la ciudad, dando lugar al surgimiento de diversos barrios. Uno de ellos fue el denominado “Barrio Planta de Gas” que pasó a ser reconocido en la región por la visibilidad que adquirieron las mujeres mapuche que allí se conformaron como cooperativa y empezaron a realizar talleres de artesanías y telares. *Ñuke Mapu* fue una de estas cooperativas que surgieron por los años noventa y que nucleaban a tejedoras mapuche. Esta asociación, con la ayuda de la provincia y del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) para proveerse de materia prima como la lana, llevó a cabo una serie de talleres de telar y comenzaron a vender sus producciones en un local ubicado en la Terminal de ómnibus de la ciudad (Franco y Sourrouille 2010). Con el tiempo, fueron surgiendo otros grupos de tejedoras, como *Tonan Vitral*, logrando que sus integrantes —“las abuelas de la planta de Gas”— pasen a

transformarse en referentes de la lucha y la resistencia mapuche- tehuelche de la región.

Entiendo que en cada una de estas actividades y talleres realizados para reconstruir sus conocimientos del pasado (ya sea a través de las asambleas, la enseñanza del mapudungun o del telar), se presupusieron los eventos críticos (Das 1995) que produjeron la desestructuración de las relacionalidades indígenas y la pérdida de sus conocimientos mapuche-tehuelche consecuencia del avasallamiento y genocidio contra las poblaciones originarias. En los contextos urbanos de la costa y el valle, estos acontecimientos (Ortega 2008) refieren tanto a los tiempos de las campañas militares contra el indígena de la Patagonia a fines del siglo XIX, como a las migraciones forzadas a la ciudad por el desalojo y la usurpación de las tierras o por la pobreza y la falta de trabajo en la zona rural. Desde este ángulo, todos estos encuentros de asambleas, escuelas y talleres propiciaron el intercambio de historias familiares y personales, y la puesta en marcha de un trabajo de memoria tanto orientado a la restauración como a la denuncia. Así, por ejemplo, lo señalaban mis interlocutoras:

Mira que tuvimos un montón de asambleas en escuelas, en Dolavon, en Gaiman, por todos lados. Todos están acá, del campo, del Escorial, todos están acá, vinieron a trabajar. Muchos vendieron y a muchos se lo quitaron. Como ser mi papá vendió, pero los otros que vivían allá, los Payalef, los Pailacura, a esos todos los barrieron, porque tenían campo chiquito, los sacaron. (M. T Puerto Madryn 2015)
(...) le empezaron a sacar su lugar, su tierra, se empezaron a empobrecer las comunidades, como pasó con tantas otras, no? La mayoría de la gente mapuche y tehuelche se han ido (de sus territorios) justamente por eso, por el empobrecimiento de su comunidad a raíz de esto, no? De que determinado terrateniente llegaba y de la noche a la mañana llegaba a venderte cosas, porque eran mercachifles. Y eso es lo que pasó en nuestra casa, llegaban los turcos a vender, los mercachifles le llamaban ellos y llegaban a venderle todo, no? Y bueno, después se hacían conocidos los turcos de los viejos y después ya era como que tomaban confianza y le dejaban cosas a cuenta, no? A cuenta de, por ejemplo, el pelo de los animales, los cueros, todo lo que ellos juntaban durante el año para poder pagarles. Dejaban todo. Y de la noche a la mañana estos turcos te aparecían con pagarés en blanco, que los hacían firmar. Y después esos se convertían en la compra y venta del campo. Y así lo desalojaron a mi abuelo en el 43'. Y ya le empezaron alambrar los campos, así que de esa forma ya no podían tener animales porque no tenían pasto. Y así de esa forma se empieza a empobrecer mi abuelo, no? Así que de esa forma nosotros siendo muy chicos tuvimos que

empezar a salir (...) Por eso nos fuimos desde muy chicos de nuestra casa, a trabajar (E. A Rawson 2015)

El encuentro de estas trayectorias sociales en contextos urbanos puso en primer plano y en simultaneidad tanto la heterogeneidad de sus orígenes como la similitud de sus historias de subordinación (el despojo, la migración, la pobreza, el desarraigo). Es esa unidad en la diferencia la que destaca de estos encuentros en los que personas aparentemente desconectadas, provenientes de diferentes lugares e historias, se reconocieron en un circuito similar: el que debieron recorrer (ellos mismos o sus padres o abuelos) desde algún lugar conocido u olvidado de origen hacia las márgenes de los centros urbanos. De este modo lo reconocía una militante mapuche tehuelche de la región cuando contaba su trayectoria personal y familiar:

Y en las periferias de las ciudades vos te vas a encontrar a todos los hermanos del campo, de la meseta. Uno generalmente dice 'ah... vine del campo'. Vos vas a Trelew y te encontrás llenos los barrios de hermanos de la meseta y de la zona mía. Porque justamente pasó esto, no? Los terratenientes empezaron a robar las tierras. Y si no te ibas, iban y te cargaban en un camión y te tiraban. Así como le hicieron a mi abuelo que le sacaron de un lote donde estaban, y lo llevaron, la gendarmería lo cargó en los camiones y fue y lo tiró ahí donde está actualmente uno de mis hermanos. Así que es como que, estabas en el campo con una vida buena, porque yo me acuerdo que era chica y veía el campo de mi abuelo lleno de animales. Y cuando quise tomar conocimiento, a los trece o catorce años, esos animales ya no estaban. En pocos años eso se terminó. De esa manera les pasó a la mayoría de las familias. Porque, claro, vos por ahí decís 'no son mapuches'. Bueno hasta hoy tenemos, tienen eso de decir 'no, si los mapuche están en el campo o los indios'. Por ahí en esa época a mí en lo personal me pasaba eso. Era mapuche cuando estaba en el campo, después no, ya no. Pero detrás de todo eso hay todo un trasfondo. La escuela fue uno de esos lugares donde te hacían sentir vergüenza de lo que eras. Los curas, los primeros curas que llegaron al lugar. La pérdida de la identidad, vos eras mapuche, bueno pero ahora estas en la ciudad (E.A Rawson 2015)

Tanto las condiciones históricas y sociales que dieron existencia y determinaron a estas "junturas" urbanas como los mandatos asumidos de revertir la "pérdida" o el "olvido" al que fueron forzados al migrar hicieron que, necesariamente, los lugares folklorizados que fueron creados por el Estado provincial hayan sido habilitados como lugares de reestructuración, de denuncia y de impugnación. Si bien muchas de estas actividades dejaron

de llevarse a cabo --algunas de las cooperativas fueron disolviéndose con el tiempo, por ejemplo--, otras perduran hasta el día de hoy con la misma fuerza y con los mismos objetivos que en los primeros años. Estas primeras experiencias marcaron los sentidos de “luchar” que, desde los inicios de este proceso organizativo, darían un matiz particular a la movilización mapuche-tehuelche en la costa y valle de Chubut: “seguir los ritmos antiguos” para “levantarlos” y “re-transmitirlos” donde pueden estar siendo olvidados. En palabras de la militante mapuche tehuelche citada anteriormente:

“Nosotros sabemos que los hermanos se están despertando, de decir que somos mapuche y seguir la lucha, la lucha para recuperar lo que nos pertenece. Desde nuestro territorio hasta nuestra sabiduría” (E. A. Rawson 2015).

Así, aquellas prácticas “ancestrales” como el telar, el hablar en lengua o realizar ceremonia se han vuelto performance de memoria que, para algunos —sobre todo para los y las ancianas que han migrado del campo— los volvió a conectar con sus subjetividades como mapuche y tehuelche lejos de sus familias y de sus lugares de origen (Stella 2020). Para otros, sobre todo para los y las jóvenes que nacieron y/o crecieron en un contexto urbano, estas performance de memoria les permitieron iniciarse en una nueva trayectoria como indígena, en un contexto urbano donde esto podría no haber sucedido nunca:

Sé que cuesta, por ejemplo de grande, volver hablar nuestra lengua cuesta mucho. Pero tampoco es imposible. Hace un montón de años acá estaba María Luisa Prane, que todavía vive. Ya está muy ancianita ya. Bueno con ella aprendí, me enseñó a hacer telar. Pero no me costó porque el tema del telar, la mujer mapuche es como que ya lo tiene incorporado, no me costó. Y bueno aprendí con ella, estuve un par de años con ella y después cuando ella ya no pudo seguir más por su edad y porque se enfermó (...) por ahí yo como que ocupé un poco el lugar de ella, no? Y bueno hoy ya enseñó telar, ya hace algunos años (E.A. Rawson)

Mientras para los más ancianos, la lengua, las ceremonias y el telar mapuche son los índices de una relación con los antepasados, de una constelación pasado-presente (Ramos 2011) de cuya continuidad son responsables, para los más jóvenes estas son prácticas que ellos, como otros no mapuche, conocieron y aprendieron por primera vez. Sin embargo, para estos jóvenes, la habilidad que implican estas prácticas se vuelve sustancia heredable y, como tal, diferenciadora. En este sentido, mientras los más ancianos crean continuidad con el pasado a partir de la memoria y sus mandatos de no olvidar, es frecuente que los y las jóvenes indígenas urbanos la creen apelando a su naturaleza heredada:

Viste cuando dicen la sangre tira? Bueno, yo creo que tiene que ver con eso, porque a veces cuando nos enseñaban telar, mi papá decía que porque éramos mapuche aprendíamos re rápido y a otra gente le re costaba. Éramos re chicas y aprendimos rápido y tejimos un montón (L. Ñ. Puerto Madryn 2010).

Pero en ambos casos, al transitar estas actividades, las personas no solo se encuentran con otras sino también con sus ancestros y sus memorias.

Por otro lado, si bien la idea de “rescate” tiñó a este tipo de proyectos, la idea misma de “rescatar” adquirió sentidos muy diferentes a los que promovió el multiculturalismo en sus acepciones de cultura como pieza de colección o patrimonio antiguo, como raíz u origen de una comunidad nacional, o como recurso escaso y exótico. En los marcos de interpretación mapuche y tehuelche, el “rescate” tuvo más que ver con cumplir un contrato o mandato establecido con los ancestros, quienes—como me lo han señalado mis interlocutores en diversas conversaciones-- entre sus principales consejos han transmitido el de “continuar con los ritmos antiguos”, “levantar los dichos antiguos” y “hablar bien”. En cada uno de estos consejos se conjugan y ponen en juego los saberes del *mapudungun*, los conocimientos sobre cómo relacionarse con el entorno y sus fuerzas, y la memoria acerca de dónde viene uno y una. Por estas razones, los modos en que las personas decidieron ocupar estos lugares sociales disponibles por la lógica multicultural provincial sobrepasaron lo pensable por los modelos hegemónicos y habilitaron la reconstrucción de redes sociales duraderas. En palabras de la anciana mapuche tehuelche:

Es la enseñanza que nos dejaron nuestros abuelos y tenemos que cumplir. Si nosotros lo reconocemos como verdadero está bien, porque a veces es muy feo ver a mapuche que hacen cosas y no saben qué es lo que están haciendo. (M. T Puerto Madryn 2015)

Las asambleas convocadas por el gobierno, los talleres o escuelas de cultura podrían ser fácilmente pensados como inversiones hegemónicas (Briones 2015) para consolidar la retórica multicultural con la que se oculta la desigualdad social y se administra la inclusión controlada de los sujetos indígenas en el orden de la política. Sin embargo, tal como he querido mostrar, esta interpretación puede resultar apresurada cuando nos centramos en los modos en que las personas mapuche-tehuelche han transitado estas actividades. Estos lugares dispuestos o apoyados por el Estado fueron transformados por los y las indígenas en un evento-lugar para volver a encontrarse como colectivo en un escenario social donde el hecho de “ser juntos” ya era en sí mismo un desafío. Al posibilitar la negociación de

ese “nosotros” en el contexto urbano, las asambleas, los talleres, la escuelita y las juntas se fueron transformando en instalaciones estratégicas para redefinir e imponer un modo particular de presencia y en moradas de apego para la reconstrucción de memorias afectivas y de renovadas relacionalidades. Al tiempo que se iban gestando estas iniciativas orientadas a testimoniar la presencia mapuche y tehuelche en la región urbana de la costa y el valle de Chubut, las personas empezaron a organizarse en grupos de pertenencia y a conformarse como agrupaciones, comisiones, centros y demás formas colectivas que, con el tiempo, devinieron en las diversas *Lof* que habitan en las diferentes ciudades de la región.

El “ser juntos” en la costa y valle de Chubut

Hace algunos años atrás, al preguntar a las personas que habían nacido o arribado de muy pequeñas a las ciudades de la costa y valle de Chubut sobre los recuerdos de sus familias o por los relatos heredados era recurrente escuchar las experiencias de pérdida o de interrupción de la transmisión de sus memorias. Hoy en día, esos aparentes techos en la posibilidad de recordar y la casi imposibilidad de recordar juntos forman parte de un pasado común que suele ser nombrado como punto de partida al narrar sus propias trayectorias de lucha y de pertenencia en contextos de ciudad.

Con el pasar de los años, no solo se formaron diferentes grupidades indígenas en la región (comunidades, agrupaciones, organizaciones) sino que, sobre todo, se refundó el pasado, se restauraron memorias y se entramaron relaciones sumamente afectivas en contextos en los que esto no parecía posible. Con riesgo de dejar prácticas de comunalización y de memoria fuera de mi exposición, intenté identificar y describir aquellas primeras memorias y experiencias incipientes que entiendo como significativas y centrales en la constitución de ese “ser juntos” de esa región. En este proceso, la articulación entre memoria, relacionalidad y vínculos con el Estado se fue conjugando de formas variadas y originales para construir un pasado compartido y para configurar vínculos localmente específicos entre los mapuche-tehuelche. Todos estos procesos traen como resultado que en la actualidad podamos encontrar más de diez comunidades y organizaciones indígenas en la costa y valle de Chubut.

Es sabido que el urbanismo moderno implementado por los Estados-nación capitalistas trajo como consecuencias la producción y racionalización del espacio y, por ende, la mercantilización de la vida urbana (Lefebvre 1975). La ciudad genera segregación social y espacial. Por un lado, predomina el espacio mercantilizado y, por el otro, la desigualdad en el acceso de ciertas personas a participar sobre esos espacios. Vivir en la ciudad, entonces, es vivir confinados en una vida urbana enajenada por el consumo, la fragmentación de la cotidianidad y la exclusión espacial y social. Las ciudades de la costa y el valle en las que trabajé no escapan a estas

idiosincrasias urbanas. Pero a ellas se suma, además, el hecho histórico de haber sido creadas en un contexto de dominación y de avasallamiento estatal hacia los pueblos originarios. Contextos de violencia en los que las personas y las familias mapuche y tehuelche fueron asesinadas, torturadas, corridas de sus lugares de origen, despojadas de sus territorios, forzadas a practicar el olvido de sus formas de ser y habitar el mundo y obligadas a migrar desde las zonas rurales, transformándose muchas veces en mano de obra precarizada.

Paradójicamente, en estos movimientos en búsqueda de sitios donde poder “vivir tranquilos”, las ciudades fueron lugares de acogida y de promesas laborales. En ellas se fueron cruzando trayectos comenzados en puntos muy diferentes de la Patagonia. Estas trayectorias de personas y familias buscando vivir en mejores condiciones dan lugar a historias disímiles pero, a la vez, similares. La vida en estas ciudades, como cuentan muchas de las personas con las que conversé, implicó no solo una historia de exclusión y marginalización, sino, además, el acarreo de otros estigmas: el ideal del “blanqueamiento” que definía sus vidas como menos dignas que otras y el silenciamiento por vergüenza, con el consecuente olvido de sus memorias de Pueblo.

Desde una perspectiva dominante, estas condiciones desiguales fueron explicadas como procesos impersonales e inevitables del progreso o a partir de la responsabilidad de los mismos sujetos indígenas que, en diferentes oportunidades, no eligieron el camino de su cultura. Con este desprendimiento de responsabilidades, las elites locales –junto a académicos y funcionarios– no tardaron en reproducir los discursos hegemónicos circulantes que afirman que migrar a las ciudades—y más aún nacer en ellas—implicaba un proceso indefectible de “aculturación” y de “mestizaje”; es decir un proceso a partir del cual las personas mapuche y tehuelche fueron “adquiriendo” los diacríticos urbanos de forma gradual, hasta despojarse de su “cultura original”. Bajo esta lógica hegemónica, la “aculturación” permitía el paso de una “cultura” a otra, dando como resultado final la asimilación, o en otras palabras, la supuesta “desaparición” de sus identidades dentro de la formación cultural dominante (De la Cadena 2004).

Como lo señalé en este artículo, las matrices de alteridad provinciales acompañaron este proceso invisibilizando, en algunos casos, y estigmatizando, en otros, las presencias indígenas en las ciudades. Aquí, el binomio urbano-rural jugó como factor primordial en esta idea de “desaparición”, imponiendo aquella afirmación sobre el indígena (De la Cadena 2004). Esto dio como resultado que en Puerto Madryn, en Rawson, en Dolavon, en Trelew y en Gaiman fuese un hecho oficial la extinción de los indígenas autóctonos — nombrados como “tehuelches”— y la casi nula presencia de los indígenas extranjeros --nombrados como “mapuches”. Lo que primaba en estas ciudades y en el sentido común era la presencia de una fuerte impronta europea, cuyo perfil provenía, en gran parte, de la construcción oficial de la identidad galesa en la región.

No obstante, y contra todo tipo de pronóstico oficial, en tan solo unos pocos años este panorama hegemónico comenzó a cambiar. Aquellos mismos mecanismos dominantes que en su momento predicaron la desaparición de los indígenas, fueron los que con el tiempo configuraron –a partir de la lógica de la multiculturalidad--determinados mapas de circulación para los y las mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut. Por un lado, pusieron en disponibilidad ciertos lugares de apego y de reclamo, y por el otro, limitaron o circunscribieron las agencias que, desde esos lugares establecidos, comenzaron a circular de modos no esperables. Así, se fueron produciendo diferentes luchas por parte de comunidades, organizaciones, familias y personas que se fueron reconociendo como mapuche - tehuelche en las ciudades de la región. Estas fueron discutiendo, movilizándose, cambiando y/o re-significando aquellos sentidos, historias y estereotipos impuestos. En otras palabras, comenzaron a luchar por el derecho de los indígenas urbanos, primero, a existir, y luego, a construir, decidir, crear y habitar la ciudad (Lefebvre 1976) desde sus propios marcos de interpretación.

Cuando todo esto era impensable, estas personas reconstruyeron linajes, lazos afectivos y memorias leídas en clave de antigüedad ancestral. A medida que fueron circulando aquellos lugares de una identidad mapuche-tehuelche como la escuela, las asambleas o los talleres, también se fueron encontrando entre ellos y ellas, emprendiendo proyectos novedosos de relacionalidad y fijando esas pertenencias entramadas en los lugares de arribo.

Enmarcando sus formas de presencia y de lucha en los lugares y circuitos dispuestos por el Estado provincial, las personas mapuche-tehuelche no solo modificaron las gramáticas y vocabularios hegemónicos que delimitaban sus formas de aparecer, sino que también emprendieron procesos de subjetivación que desbordaron afectiva y políticamente esos lugares y circuitos.

Los procesos particulares de conformación de subjetividades mapuche-tehuelche llevaron a las personas a pensar formas colectivas de organización indígena novedosas en las zonas urbanas y prácticas enmarcadas en el reconocimiento de la multiculturalidad para habilitar lugares de afecto y de acción valorados, en la región de la provincia en la que, con mayor fuerza performativa, se ha pensado la inexistencia de “indios”. Hasta entonces, en la costa y el valle, era imposible ser mapuche y tehuelche viviendo en la ciudad y sin conexión con los “verdaderos” indígenas de la zona rural. Por ende, era aún más imposible identificar reclamos legítimos en el ámbito urbano. Sin embargo, todo esto se revirtió. Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, diferentes personas que habitaban las localidades de la zona fueron ocupando los lugares que el Estado habilitaba para los indígenas en aquellos años. Con el tiempo, estas experiencias de reunión, de puesta en valor, de encuentro y de aprendizajes se volvieron en los eventos fundantes de sus memorias de lucha. Desde estos lugares de subjetivación en marcha, los

mapuche-tehuelche de la costa y el valle de Chubut revirtieron los estereotipos que los inhabilitaban como pertenecientes a un pueblo indígena —esto es, pensarse como mapuche y tehuelche en un contexto urbano— y comenzaron a crear sus propias trayectorias de grupos a través de *Lof* urbanos.

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. “Geopolítica nacional, estructura social y racismo”, en Álvarez Leguizamón, S.; Arias, A. y Muñiz Terra, L. (coords.). Estudios sobre la estructura social en la Argentina Contemporánea. Buenos Aires: PISAC-CLACSO, 2016. Págs 333-340 y 357-389.

BANDIERI, Susana. Del discurso poblador a la praxis latifundista: la distribución de la tierra pública en la Patagonia. **Mundo agrario**, 2005, vol. 6, no 11, p. 0-0.

BELVEDERE, Carlos, et al. Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina. En: **Racismo y discurso en América Latina**. Gedisa, 2007. p. 35-88.

BRIGGS, Charles L.; BAUMAN, Richard. Género, intertextualidad y poder social. **Revista de investigaciones folclóricas**, 1996, vol. 11, p. 78-108.

BRIONES, Claudia. Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. **Papeles de trabajo**, 1995, vol. 4, p. 33-48.

BRIONES, Claudia. **La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia**. Ediciones del Sol, 1998.

BRIONES, Claudia. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. **Bulletin-Société suisse des américanistes**. 2004, no 68, p. 73-90.

BRIONES, Claudia. “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En C. Briones (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia. 2005. P.9-36.

BRIONES, Claudia, et al. Escenas del multiculturalismo neoliberal. **Una proyección desde el Sur**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.

BRIONES, Claudia; DELRIO, Walter. Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). **Fronteras, ciudades y Estados**, 2002, vol. 1, p. 45.

CARRASCO, Morita. **Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina**. Iwgia, 2000.

CARSTEN, Janet “Introduction” En Carsten, J (ed.). **Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship**. Cambridge University Press, 2000. Pp. 1-36.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

DE LA CADENA, Marisol. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco**. Instituto de Estudios peruanos, 2004.

DELEUZE, Gilles. Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). **Foucault**. Barcelona: Paidós, 1987, p. 125-58.

DELRIO, Walter. **Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 2005.

DELRIO, Walter, et al. Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. **III Seminario Internacional Políticas de la Memoria**, 2010, p. 28-30.

FRANCO, Daniela; SOURROUILLE, Julieta. La territorialización de las mujeres mapuches en la ciudad de Trelew: sus tejidos como forma de resistencia que se imprime al habitar la ciudad. **Revista Latino-americana de Geografía e Gênero**, 2010, vol. 1, no 2, p. 225-232.

GATICA, Mónica. Patagonia: desarrollo y neoliberalismo. Imago Mundi Book, 2005.

GAVIRATI, Marceloo. Galeses, Pampas y Tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central. **Cuadernos de Historia Patagónica**, 2008, vol. 2, p. 21-41.

GAVIRATI, Marcelo; CORONATO, Fernando Raúl. **Los Galeses en la Patagonia VI: selección de trabajos presentados en el VI Foro sobre el tema realizado en Puerto Madryn en el año 2012**. Asociación Punta Cuevas, Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn; Centro de Estudios Históricos y Sociales de Puerto Madryn, 2014.

GORDILLO, Gastón; HIRSCH, Silvia. La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.). **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina**, Buenos Aires: La crujía, 2010, p. 15-38.

GOLLUSCIO, Lucía. **El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir**. Editorial Biblos. 2006.

GROSSBERG, Lawrence. Identity and cultural studies: is that all there is? **Questions of cultural identity**, 1996, p. 87-107.

HALL, Stuart. **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

HERNÁNDEZ, Isabel. **Derechos humanos y aborígenes: el pueblo mapuche**. Ediciones Búsqueda, 1985.

HUALPA, Eduardo. Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche. *Cuadernos de ENDEPA*, 2003.

IBARRA, Horacio; HERNÁNDEZ, Carlos. Estado, Economía y Sociedad. Trelew y su hinterland: 1989-1999. **Informe de Investigación**, UNPSJB, Chubut, 2005.

KAMINKER, Sergio. A “Segregación residencial y proyectos de ciudad: Puerto Madryn como espacio en disputa”. En Vessuri. H Y G. Bocco **Conocimiento, paisaje y territorio: Procesos de cambio individual y colectivo**. Universidad Nacional de la Patagonia Austral; Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental; Universidad Nacional de Río Negro. 2015. pp 398

LEFEBVRE, Henry. **El derecho a la ciudad**. 3.a ed. Barcelona: Península, 1975.

LOPEZ, Graciela Susana; GATICA, Mónica Graciela; PEREZ ALVAREZ, Gonzalo Gabriel. Argentina: Implicaciones del neoliberalismo en el Noreste del Chubut. **Marxismo Vivo. Revista de Teoría y Política internacional**. 15, 2007. Pp 85-96.

LUBLIN, Geraldine. The war of the tea houses, or how Welsh heritage in Patagonia became a valuable commodity. **e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies**, 2009, vol. 1, no 1, p. 3.

MASSEY, Doreen. Thrown-togetherness: the politics of the event of place. **For space**, 2005, p. 149-162.

ORTEGA, Francisco. A. Rehabitar la cotidianidad. En: F. Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. 2008. Pp. 15-69.

RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro. “Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia”. Producción doméstica y capital. **Estudios desde la Antropología Económica**, 1995. Pp. 63-79.

RAMOS, Ana. Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003). **Tesis de Doctorado**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 2005.

RAMOS, Ana. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. **Alteridades**, 2011, vol. 21, no 42, p. 115-130.

RAMOS, Ana. Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los Mapuche. **Avá. Revista de Antropología**. Posadas: UNaM. FHyCS. PPAS; (29). 2016. Pp 131-154.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

RAMOS, Ana y DELRIO, Walter “Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut”. En Briones, C. (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**, Buenos Aires: Antropofagia, 2005 pp. 79-118

NIKOLAS, Rose. Identidad, genealogía, historia. Hall, S and Du Gay, P (comps), **Cuestiones de identidad cultural**, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.

STELLA, Valentina. **Subjetividades mapuche-tehuelche. Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)**. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2014.

STELLA, Valentina Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut. **Tesis de doctorado**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.

STELLA Valentina. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente” La soledad y el gülam en un testimonio de vida. En, Ramos, A. M. y Rodríguez, M. E. (Comp.) **Memorias fragmentadas en contexto de lucha. Argentina**, Buenos Aires: Editorial Teseo.2020. PP 97-124.

SZULC, Andrea “Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina”. **Política y Sociedad: Revistas Científicas Complutenses** Vol 41, Nº 3. 2004. pp167-180.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y Literatura**. Barcelona: Ediciones Península. [1977] 1997.

WILLIAMS, Raymond. **El campo y la ciudad**. Paidós. Buenos Aires [1973] 2001.

Recebido em: 14/02/2023 * Aprovado em: 24/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

PUEBLOS ORIGINARIOS Y ESTADO MUNICIPAL EN BAHÍA BLANCA (ARGENTINA). BÚSQUEDAS INTERCULTURALES Y RESPUESTAS INSTITUCIONALES EN UNA CIUDAD DESIGUAL¹

ANA CLARA DENIS²

IHUMA-UNS/ CONICET, ARGENTINA

<https://orcid.org/0000-0001-7174-9033>

RESUMEN: *Bahía Blanca es una ciudad media del sudoeste de la Provincia de Buenos Aires (Argentina) en la cual la presencia indígena es frecuentemente negada. En el marco del trabajo de campo realizado, orientado a la obtención de un Doctorado en Antropología Social, en este artículo analizamos una serie de ordenanzas municipales y sus expedientes fechados entre los años 1990 y 2015. Nuestro objetivo general consiste en conocer y describir las demandas que distintas referentes indígenas elevaron al Estado municipal, así como las instituciones, fuerzas políticas, organizaciones y personas particulares que intervinieron en estos procesos. Asimismo, cruzamos la información de estas fuentes escritas con entrevistas etnográficas en las que nuestras interlocutoras se refieren a su militancia etnopolítica, lo cual nos permitió problematizar el contenido de la documentación oficial. Con todo, este trabajo constituye un aporte significativo para historizar las relaciones entre quienes reivindicaron y reivindican sus identidades étnicas en Bahía Blanca y el Estado municipal, a partir de documentos que, hasta el momento, no habían sido estudiados.*

PALABRAS-CLAVE: *Bahía Blanca, pueblos originarios, demandas, Estado municipal.*

ABSTRACT: *Bahía Blanca is a city of around 300,000 inhabitants, located in the southwest of Buenos Aires province (Argentina), where the presence of originary peoples is often denied. Framed in our field work leading to a PhD in Social Anthropology, this article analyses a series of files related to ten municipal ordinances, dated between 1990 and 2015. Our main objective is to learn about and describe the demands that different indigenous local leaders presented to the Municipal State. Likewise, we seek to find out which institutions, political forces, organizations and individuals intervened in these processes. In addition, we compare the information from these written sources with ethnographic interviews, which allowed us to problematize the content of the official documents. Based on these documents that, until now, have not been studied, this work represents a meaningful contribution to historicize the relationship between those who vindicated and still vindicate their ethnic identities in Bahía Blanca and the Municipal State.*

KEY-WORDS: *Bahía Blanca, originary peoples, demands, Municipal State*

¹ Agradezco la lectura atenta de la Dra. María Alejandra Pupio (UNS) y la colaboración de la Dra. María Belén Prieto (UNS) respecto de la información estadística revisada en este trabajo.

² Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur (UNS). Doctoranda en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (IHUMA-UNS). E-mail: acdenis95@gmail.com

DENIS, Ana Clara. Pueblos originarios y estado municipal en Bahía Blanca (argentina). Búsquedas interculturales y respuestas institucionales en una ciudad desigual. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 128-152, jan./abr. 2023.

Introducción

El retorno de la democracia en la Argentina implicó la revitalización y la emergencia de distintos procesos organizativos en general y de organizaciones etnopolíticas en particular. Este trabajo constituye un primer abordaje de la relación entre referentes indígenas y el Estado municipal entre 1990 y 2015³ en Bahía Blanca, ciudad media⁴ del sudoeste bonaerense en la que, como observamos en trabajos anteriores (DENIS, 2021a; DENIS, 2021b), la presencia indígena pasada y presente es frecuentemente cuestionada o, directamente, negada, mediante prácticas cargadas con distintos grados de violencia. En este sentido, la proliferación de discursos racistas en medios y redes sociales que, recientemente, sucedió a la propuesta de modificación del nombre del Parque “Campaña al Desierto” en nuestra localidad a mediados de 2021 (BOFFA, DENIS y HERNÁNDEZ, 2022) nos llevó a querer rastrear en el pasado reciente los activismos indígenas que venimos documentando desde un enfoque etnográfico y cuyo surgimiento, de acuerdo con nuestras interlocutoras, se remonta a mediados de la década de 1980 y principios de la siguiente.

Nuestro objetivo general consiste en conocer y describir las demandas indígenas canalizadas mediante pedidos concretos al Estado municipal en Bahía Blanca, así como la diversidad de agentes que intervinieron en los casos a analizar. De esta manera, podemos reconstruir ciertos aspectos del pasado reciente de manera provisoria, a partir de la historización de las solicitudes que resultaron exitosas, en cuanto que obtuvieron alguna respuesta por parte del poder legislativo del Estado a nivel local. Nuestros objetivos específicos, por su parte, son: 1) dar cuenta de las dimensiones y características de las demandas indígenas que se elevaron al poder legislativo local durante el período 1990-2015; y 2) identificar a las distintas personas, poderes, fuerzas políticas, instituciones y organizaciones que estuvieron involucradas en estos procesos.

En este primer análisis de fuentes escritas y orales, trabajamos con los expedientes correspondientes a diez ordenanzas municipales, así como con algunos fragmentos de entrevistas etnográficas que nos permitieron problematizar la información contenida en los archivos del Honorable Concejo Deliberante (en adelante, HCD) y de la Municipalidad de Bahía Blanca (en adelante, MBB). Investidos de la fuerza de lo estatal (*sensu* BOURDIEU, 1996), estos documentos que forman parte del campo nos permiten ejercitar una lectura etnográfica de acontecimientos

³ Tomamos esta periodización porque comprende a los diez cuerpos de documentos estatales (expedientes de ordenanzas) con los que trabajamos. Si bien también quisimos trabajar con el expediente de la ordenanza 20.339 de 2021, correspondiente a la propuesta de modificación del nombre del Parque “Campaña al Desierto”, tal documento no fue facilitado por la Secretaría de Movilidad Urbana y Espacios Públicos de la Municipalidad de Bahía Blanca.

⁴ Según los resultados provisionales del último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, en el partido Bahía Blanca viven 333.018 personas; esto incluye a la localidad homónima, General Daniel Cerri, Ingeniero White, Grünbein, Cabildo, Villa Espora, Villa Bordeu y La Vitícola (INDEC, 2023).

pasados (MUZZOPAPPA y VILLALTA, 2011), los cuales son recordados por nuestros/as interlocutores/as como parte de su militancia etnopolítica en la localidad de Bahía Blanca. A lo largo del proceso, ciertas dificultades metodológicas -como la ausencia de la temática indígena en fuentes de estas características durante un período prolongado- intentaron ser subsanadas con otros documentos que nos permitieran reconstruir eventos que tuvieron lugar al margen de la esfera estatal⁵.

Desde luego, nuestra aproximación al problema de investigación abrevia de una serie de posicionamientos y conceptos teóricos provenientes de la Antropología Social latinoamericana que, a partir de los aportes de Barth (1976), procuran abordar a los grupos e identidades étnicas desde enfoques no esencialistas. Siguiendo a autores/as como Tamagno (2001), Bari (2002) y Valverde (2011), entendemos que, en contextos de conformación y consolidación de Estados nacionales, las identidades étnicas son aquellas construidas en oposición a otro grupo, mayoritario y hegemónico, en las que los procesos de autoadscripción y reconocimiento del “otro” entroncan con el sistema clasificatorio que conforma la estructura de clases sociales. Asimismo, de acuerdo con quienes proponen pensar al Estado como una pluralidad de “instituciones, actores, lógicas y prácticas sociales” (SOPRANO, 2007: 19), entendemos que el mismo no acciona de manera unidireccional y que un estudio de caso como el aquí desarrollado requiere de la adopción de una perspectiva compleja que dé cuenta de las distintas maneras en que los actores involucrados se relacionan con él (ENGELMAN y WEISS, 2016). Por otra parte, al hablar de búsquedas interculturales hacemos énfasis en que la interculturalidad implica un esfuerzo colectivo que, rechazando el etnocentrismo, esté orientado al diálogo y a la producción de relaciones igualitarias entre las culturas diferentes que conforman una sociedad (BARABAS, 2015). El multiculturalismo, en cambio, para Álvaro Bello (2004: 190) puede definirse como “una realidad empírica y una forma de administrar las diferencias culturales en el interior de los Estados Nacionales” que se opone a la negación de las diferencias y al asimilacionismo, en un intento por redefinir los términos en que se rige la vida social al interior de una unidad soberana. Con todo, procuramos que la lectura etnográfica de las fuentes en base a estas categorías nos permita ir más allá de la literalidad de los documentos oficiales y poner de relieve las contradicciones, disputas y tensiones entre estos y otros tipos de registros con los que trabajamos (CRESPO y TOZZINI, 2011).

⁵ En nuestra búsqueda inicial en el digesto municipal utilizando palabras clave como “indígena”, “aborigen” y “originario” vimos que no había ordenanzas que dieran cuenta de demandas que, entre 1991 y 1997 hubiesen sido canalizadas de esta manera. Tras examinar folletos, fotografías y recortes de diario que distintas/os entrevistadas/os fueron guardando y una revista editada por una organización que se llamó *Iña Kútral*, sabemos que en el espacio público bahiense se sucedieron distintas actividades de “contrafestejo” del quinto centenario de la conquista, ceremonias que rememoraron el 19 de mayo de 1859, el *Wiñoy Tripantu*, entre otros, a lo largo del período. Por otra parte, distintas personas se refirieron a pedidos que el Estado no satisfizo, o lo hizo por un período de tiempo muy breve, con lo cual, tener o no al Estado por interlocutor no solo resulta de las acciones deliberadas de quienes demandan sino también del interés de los agentes estatales de dar respuestas concretas.

Para llevar adelante los objetivos descriptos, en primer lugar, presentamos de manera general, la situación de Bahía Blanca en lo que respecta a presencia indígena citando información estadística y algunos trabajos pertinentes. Luego dividimos los expedientes de las ordenanzas en tres grupos, en función de las características de lo solicitado por las activistas indígenas y las respuestas estatales conseguidas, completando y contrastando la información que aportan estas fuentes con testimonios orales. En fin, esperamos poder ofrecer algunos elementos que echen luz sobre ciertos procesos de politización de las identidades étnicas en Bahía Blanca plasmados en documentos oficiales que, hasta el momento, no habían sido estudiados.

“¿Indígenas en Bahía Blanca?” Un estado de situación

Como ya ha sido señalado por un sinnúmero de investigadores/as, el Estado nacional argentino fue construido y consolidado sobre los cimientos del genocidio de los pueblos originarios perpetrado a finales del siglo XIX en las regiones pampeana, patagónica y chaqueña (TRINCHERO, 2009; LENTON, 2010; MAPELMAN y MUSANTE, 2010; FEIERSTEIN, 2011; RADOVICH, 2014; BALAZOTE, 2015). Desde las autodenominadas “Campañas al Desierto” los sectores dominantes del país aún en construcción implantaron la noción de una Argentina blanca: un proyecto territorial y de clase (GORDILLO, 2020) del que se excluyó material y simbólicamente a personas indígenas y de origen afro. A escala local, tal exclusión cristaliza hasta el día de hoy en la exaltación de la llamada “segunda fundación” de Bahía Blanca⁶ (RIBAS y TOLCACHIER, 2012) y su correlativa invisibilización un período (1828-1870) en el que las relaciones interétnicas fueron centrales para el asentamiento. En la actualidad, siguiendo a Perrière (2019), esta construcción ideológica respecto del pasado local es reactualizada en distintas instituciones como los museos locales, lo cual redundo en el fortalecimiento de sentidos comunes que sugieren que les indígenas ya no existen en el sudoeste bonaerense ni en la Provincia de Buenos Aires en general. A este respecto, al contrario de lo que se suele percibir desde posicionamientos culturalistas que entienden al campo como ámbito de lo auténticamente indígena y a las ciudades como su antónimo (SZULC, 2004; ENGELMAN, 2014), en la Provincia de Buenos Aires el 93% de las personas que se reconocen como indígenas o sus descendientes vive en áreas urbanas (INDEC, 2015).

En el partido de Bahía Blanca, de acuerdo con la información recabada durante el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas

⁶ Esta supuesta refundación de la ciudad (que había sido fundada en 1828 como “Fortaleza Protectora Argentina”) está marcada por la creación del puerto de Ingeniero White (1884), la llegada del ferrocarril (1885) y la recepción de las grandes oleadas inmigratorias provenientes de países mayoritariamente europeos. Todos estos hechos son comúnmente asociados al despegue económico de la ciudad y al auge del modelo agroexportador en que se enmarcó el período de dominación oligárquica en nuestro país (1880-1930).

del Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina (INDEC) realizado en 2010 y la posibilidad de desagregación de los datos por partidos/ departamentos que brinda la base REDATAM del cuestionario ampliado, la población total ascendía a 301.152 habitantes, mientras que el total de población indígena alcanzaba los/as 9.932. En términos porcentuales, las personas pertenecientes a algún pueblo originario en Bahía Blanca constituían, en ese momento, el 3,29% del total, lo cual, si a primera vista parece poco, supera tanto la media nacional (2,4%) como el porcentaje relativo a toda la Provincia de Buenos Aires de 2% (INDEC, 2015: 15; MAIDANA, 2019: 249-250)⁷.

Cuadro 1 – Población indígena en el partido de Bahía Blanca

ARE A # 06056		Bahía Blanca		
Indígena		Casos	%	Acumulado %
Si		9.932	3,34	3,34
No		287.627	96,66	100,00
Total		297.559	100,00	100,00
NSA:		3.901		

Fuente: base de datos REDATAM – Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010 (cuestionario ampliado).

Más allá de estas cifras, en los barrios populares de Bahía Blanca se observa que, desde hace por lo menos cuarenta años, la diversidad étnica y cultural intersecta con la desigualdad social (HERNÁNDEZ, 2010). A pesar de ello, al mirar el organigrama del Municipio, la Secretaría de Políticas Sociales no posee ningún espacio que se aboque a la diversidad cultural⁸. Esto, sumado a las representaciones sobre el pasado y presente bahiense que, como indicamos en otros trabajos (cfr. DENIS, 2021a, 2021b; BOFFA, DENIS y HERNÁNDEZ, 2022) han sostenido y aún sostienen quienes detentan la hegemonía económica, social, política y cultural de la ciudad, perpetúa la idea de una Bahía *blanca* y desetnizada, en la que lo negro y lo migrante se reconocen como algo invasor e impropio de la ciudad (GRAVANO, 2016). En lo que respecta a la organización etnopolítica, el trabajo de Inés Rosso (2019) titulado “Buenos Aires Indígena” registró, recientemente, una serie de actores y procesos a lo

⁷ Por el momento se dispone de los datos provisorios del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado por el INDEC en mayo de 2022. Entre estos resultados figuran el total de viviendas y de población por sexo para los niveles nacional, provincial y por departamento, partido o comuna según corresponda. Se espera que en el transcurso del año 2023 el organismo publique los resultados en la base de usuarios REDATAM.

⁸ Solo se cuenta con una Dirección Adjunta de Cultos, en el marco de la cual se incorporó a la “Mesa local de diálogo interreligioso e intercultural”, cuyas acciones orbitan en torno al fomento del diálogo entre distintas religiones y la interculturalidad no es entendida en los términos definidos en este trabajo.

⁹ Esta publicación es el producto de una investigación geográfica llevada adelante junto con la Mesa de Trabajo Autogestionada de Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires y las comunidades indígenas que residen en territorio provincial.

largo de la Provincia de Buenos Aires mediante cartografías sociales que tuvieron por objeto hacer visible lo invisibilizado: las presencias y resistencias indígenas en territorio bonaerense. En el marco de esta experiencia, en Bahía Blanca y alrededores se cartografiaron dos comunidades indígenas reconocidas por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y dos comunidades no reconocidas por este organismo, además de distintas luchas socioterritoriales y proyectos colectivos¹⁰ llevados adelante por estas comunidades y otras organizaciones sociales. Pero para historizar un poco y yendo atrás en el tiempo, en nuestra ciudad se realizaron una serie de eventos, talleres y cursos vinculados al tema indígena desde finales de la última dictadura militar (Hernández, 2010) y distintos/as interlocutores/as recuerdan instancias de difusión de culturas indígenas como las disertaciones de Rodolfo Casamiquela¹¹ (1932-2008) y la visita de la cantante Aimé Painé¹² (1943-1987) a Bahía Blanca. Con el correr de la década de 1980, la transición democrática mostró una doble actitud vindicativa y festiva en el campo cultural: en nuestra ciudad, el evento periódico que representó esta “fiesta de la democracia” fue la Feria de la Cultura, un espacio cuyos/as organizadores/as pensaron como de democratización de las artes, de cuestionamiento de las distinciones entre la alta/baja cultura y de reivindicación de los saberes indígenas (COMPAGNONI, 2020). Los años que siguieron fueron testigos de un amplio abanico de activismos: solo por mencionar algunas fechas importantes, durante 1992 se organizaron “contrafestejos” que propusieron abordar críticamente las consecuencias de la Conquista de América¹³; en 1994 se conmemoró el 19 de mayo de 1859 como una masacre mediante la realización de una ceremonia para “los ancestros y las ancestras asesinadas” (ACTIVISTA INDÍGENA 1, 1 de abril de 2022) y se realizaron asambleas en torno a la reforma de la Constitución Nacional Argentina.

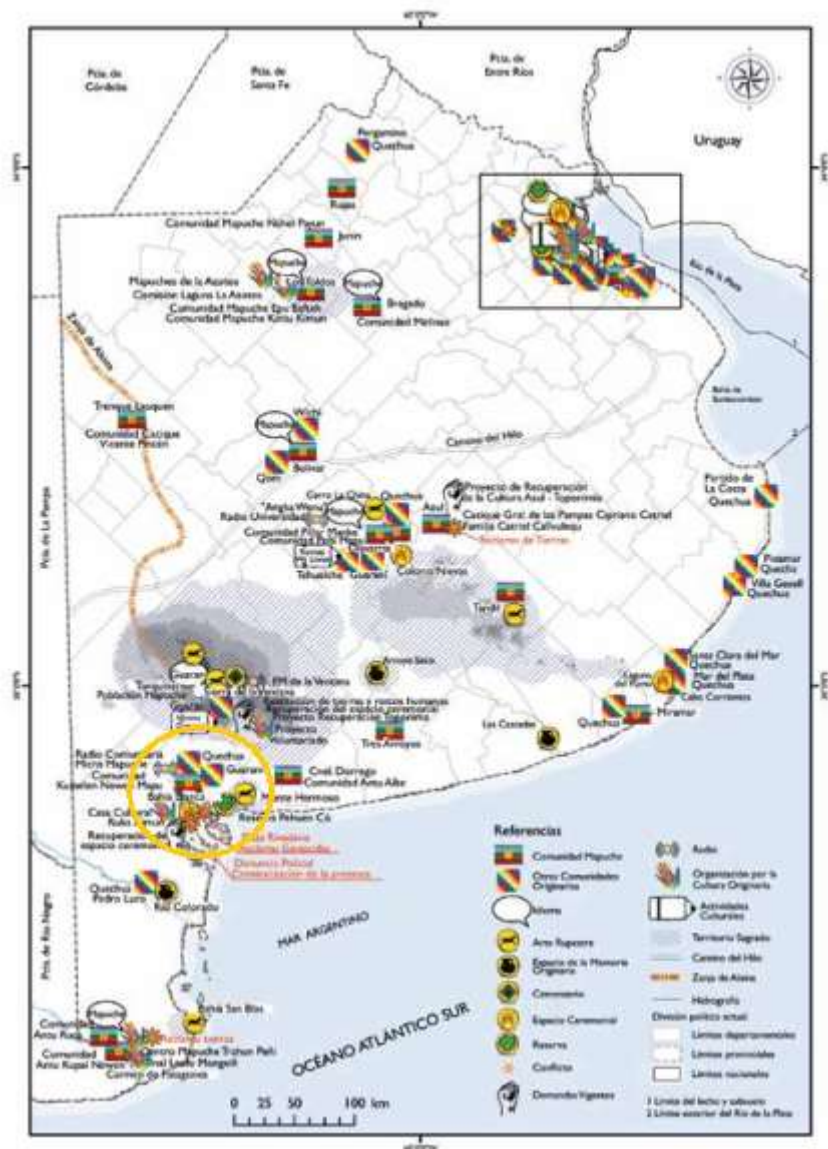
¹⁰ De acuerdo con el mapeo realizado también se registró un proyecto de radio comunitaria, el reclamo de recuperación de un espacio ceremonial, el reclamo de genocidio o de práctica social genocida aludiendo al llamado “Último Malón” del 19 de mayo de 1859 y sitios arqueológicos de Pehuen Co y Monte Hermoso (ROSSO, 2019) que presentan evidencia material de la vida de sociedades cazadoras recolectoras pampeanas.

¹¹ Casamiquela fue un investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) tan reconocido como polémico. Consideramos pertinente aclarar que, durante la década de 1980, Casamiquela no sostenía (como luego sí lo hizo, hasta el momento de su muerte) que la llamada “araucanización” de la Pampa y Patagonia hubiese implicado una conquista militar en la que una etnia extranjera, invasora y sin derechos sobre la tierra argentina (CASAMIQUELA, 2007, citado en VALVERDE, 2015) habría aniquilado a tehuelches y otros pueblos “argentinos”. En efecto, nuestros/as interlocutores/as reconocen que ese “triste”, “maldito giro” que tomó tuvo que ver con la posibilidad de crear el guion del Museo Leleque en la Provincia de Chubut, Argentina, promovido por el empresario Benetton (TC, 2021, citado en DENIS, 2021a).

¹² Aimé Painé fue una música mapuche que entre 1973 y el año de su fallecimiento participó de distintos eventos relacionados con la temática indígena difundiendo el tachel (canto mapuche) y recorrió distintas ciudades del sur de la Provincia de Buenos Aires, de la Patagonia, de otros países latinoamericanos y europeos (RAFANELLI, 2011).

¹³ Según lo descripto en la revista “*Inalén minche melipal*” (1994), de estas actividades participaron el “Movimiento por la Verdadera Historia”, la agrupación *Iña Kütral* y el medio popular FM de la Calle.

Imagen 1 – Este mapa sintetiza la situación actual de los pueblos indígenas en la Provincia de Buenos Aires, resultado de una cartografía social participativa entre 2013 y 2016. La circunferencia amarilla sobre la zona de Bahía Blanca es nuestra.



Fuente: Rosso (2019)

Presentado el contexto, en las próximas páginas examinamos los expedientes de algunas ordenanzas que nos permiten indagar acerca de los mecanismos que utilizó el Estado a nivel local ante las inquietudes que le presentaron distintas personas que transitaban por los espacios descriptos. Fundamentalmente, reconocemos tres tipos de respuestas que se corresponden, en algún punto, con lo que quienes se dirigieron al Estado demandaron. Estas son: a) la declaración de interés municipal en actividades de autogestión, caracterizadas por la búsqueda de cierto reconocimiento estatal; b) la realización de acciones puntuales que, aunque motorizadas por las organizaciones, debieron ser ejecutadas por funcionarios estatales; c) la cesión de una propiedad a una organización

que, aunque tuvo un alcance limitado (en el sentido de que hay otras organizaciones que manifiestan haber realizado pedidos similares que no han prosperado) representa el único caso de acción estatal en el que se destinó un bien material inmueble a una comunidad indígena.

El “interés municipal” en actividades de autogestión

En los expedientes estudiados los pedidos de particulares están orientados a obtener un reconocimiento oficial por parte del Estado municipal para distintos tipos de eventos y proyectos. El primer documento encontrado corresponde a la ordenanza número 6012 del año 1990 y da cuenta de la solicitud de una activista indígena¹⁴ que elevó un pedido de apoyo a la creación de un centro mapuche-tehuelche a llamarse “Imañi mapu”¹⁵. En este momento, quien envió la solicitud se refirió a sí misma y a quienes conformarían el centro como “descendientes mapuche-tehuelches radicados en Bahía Blanca”, que, en conjunto, se abocarían a recuperar “sus raíces culturales que, en definitiva, son las de nuestra patria” (expte. HDC 1143/90, foja 1). En este caso, los/as agentes estatales tomaron estas ideas en los documentos anexados al expediente y, al redactar la ordenanza 6012, recuperaron la categoría de *descendientes* de los pueblos originarios y la noción de revalorización de la cultura de *nuestros* pueblos. Este reconocimiento de la coexistencia de distintas culturas en pos de la no discriminación y la voluntad de “abandonar el supuesto de los Estados-Nación homogéneos y monoculturales” (VERTOVEC, 2003; citado en BARABAS, 2015, 21) nos remite, de alguna manera, al multiculturalismo ampliamente difundido en las democracias occidentales de las décadas de 1980 y 1990. Asimismo, a lo largo de los demás documentos identificamos otras categorías identitarias que ciertos/as agentes estatales aceptaron (CRESPO y TOZZINI, 2011), como “pueblos originarios” (expte. HCD 340/00, foja 4) y “aborigen” (expte. HCD 332/01, foja 3).

Los expedientes correspondientes a cinco ordenanzas posteriores también se clasificaron como pedidos de particulares de declaración de interés municipal. La mayoría de ellos fueron impulsados por otra activista que desde hace años se desempeña como representante mapuche en el Consejo de Participación Indígena (CPI) ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y en el Consejo Indígena de la Provincia de Buenos Aires (CIBA) ante la Secretaría de Derechos Humanos

¹⁴ Se trata de una activista mapuche que, de acuerdo con el contenido del documento estudiado, fue colaboradora de la delegación chubutense de la Asociación Indígena de la República Argentina (expte. HCD 1143/90, fojas 1 y 2). Según pudimos averiguar en una conversación con la Dra. Valentina Stella, esta mujer participó de distintos procesos organizativos en la zona de la costa y valle del Chubut (cfr. STELLA, 2018) y vivió en Bahía Blanca por algún tiempo.

¹⁵ No sabemos si esta organización llegó a conformarse, pero en el expediente citado encontramos comunicaciones entre la referente y la Secretaría de Cultura de aquel entonces, que autorizó el dictado de talleres de lengua y artesanías de los pueblos mapuche y tehuelche en el Museo y Archivo Histórico de Bahía Blanca (expte. 1143/90, foja 3).

de la PBA¹⁶. En el caso de los expedientes de las ordenanzas sancionadas entre 1999 y 2001, el cuerpo legislativo local avala actividades enmarcadas en la “Semana del Aborigen”: el Encuentro de artesanos y músicos mapuche (1999) y las Jornadas de reconocimiento a los Pueblos Originarios (2001). Tales actividades tuvieron lugar, en algunos casos, en la Universidad Nacional del Sur (expte. HCD 327/99; expte. HCD 340/00) y en la Escuela rural N° 26 “Provincia de Tucumán”, la cual, según quien elaboró el pedido, fue “la 1° en la Pcia. de Bs. As. en solicitar formalmente a la Dirección Gral. de Educación y Cultura la inserción para su Establecimiento de un Maestro Mapuche destinado a la enseñanza de la lengua y cultura mapuche” (expte. HCD 929/01, foja 1). Las cartas que componen estos expedientes dan cuenta de la presentación formal de la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun* ante el Estado municipal que, con el correr de los años, iría consolidando espacios de intercambio para solicitar ayudas económicas para referentes de otras comunidades de la Patagonia, subsidios para estudiantes indígenas y obtener un lugar físico definitivo para radicarse. A tal fin, se reseñan las actividades de esta asociación, que habrían tenido lugar desde finales de la década de 1980 con el objetivo de “reencontrar y preservar una identidad nativa, reconocerla y valorarla como origen de los pueblos de nuestro país” (expte. HCD 964/00, foja 1).

Si, al momento de redactar las ordenanzas que luego se aprobarían, en ocasiones los/as funcionarios/as se limitan a un escueto “declárese de interés municipal”, en algunos casos aparece, nuevamente, alguna reflexión acerca de la diversidad cultural y qué tipo de relaciones se aspira a construir desde el Estado para con los pueblos originarios. Por caso, tras la presentación del pedido de aval para el Programa de Educación Intercultural Bilingüe “Una utopía o un derecho¹⁷”, los/as concejales/as del Bloque Alianza firmantes del proyecto de ordenanza afirmaron:

El aporte más valioso de este programa es, sin dudas, la reivindicación de la cultura del pueblo mapuche integrándola al conjunto social a través del reconocimiento del mismo como patrimonio cultural nacional; lo cual resultará beneficioso para construir nuestra identidad como Nación (expte. HCD 92/03, foja 2).

En el mismo sentido se expresaron años después los/as concejales/as del Bloque UCR y el Frente para la Victoria cuando la organización *Kumelén Newen Mapu* elevó el pedido de aval para el cuarto encuentro de la Mesa de Trabajo Autogestionada de Educación Intercultural de la PBA, que, en 2013, tuvo lugar en Bahía Blanca: “La

¹⁶ Ver, por ejemplo, Res. 158/06 de la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires.

¹⁷ Este programa fue llevado adelante en la Escuela N° 26 y diseñado por la *Ruka Kimun* en base a otro proyecto a implementar en la provincia de Neuquén. Tuvo el objeto de enseñar el mapuzungun y otros aspectos de la cultura de los pueblos indígenas que transitaban un proceso de recuperación (expte. 92/03, foja 1).

propuesta se basa en construir un espacio democrático y plural en que la diversidad cultural [sea] una fuente de riqueza para trabajar valores como la tolerancia y la solidaridad” (expte. HCD 654/13, foja 2). Para esta Mesa de Trabajo, la Educación Intercultural en PBA es un derecho que no está siendo garantizado y, según nos explicó una líder mapuche de Bahía Blanca (2021, citada en DENIS, 2021b), la Carpa Intercultural *We Sumaj Che* (“lugar de gente bonita”) que se organiza cada mes de octubre en la ciudad intenta suplir esa falencia. Con ello, nuestro trabajo de campo matiza el alcance del programa educativo de la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun*, al tiempo que muestra que las dos organizaciones aquí citadas trabajan de manera separada. Hasta aquí, hemos visto que todas estas manifestaciones de celebración de la diversidad cultural por parte del Estado fueron desplegadas en un plano discursivo. Si bien esto, en parte, se debe a las características de lo solicitado por las referentes de organizaciones, en algunos documentos figuraba explícitamente el pedido de alguna ayuda económica, que luego no es retomado en el registro escrito por los/as agentes estatales. Ante esto, resulta pertinente plantear el siguiente interrogante: ¿cómo se puede vivenciar una cultura, cuando no se garantizan las condiciones materiales para ello?

Modificación del Himno a Bahía Blanca y el asueto municipal en el “Año nuevo de los pueblos originarios”: una mirada del accionar estatal y su repercusión

La fundación de la Fortaleza Protectora Argentina (luego devenida en la ciudad de Bahía Blanca) fue reconocida tanto por académicos/as como por quienes no lo eran como un momento de avanzada de la frontera bonaerense sobre territorios que, hasta el momento, estaban bajo control efectivo indígena. Esta idiosincrasia se hizo presente en algunos de sus símbolos, como el escudo en el que aparece la citada fortaleza, o el himno que, hasta hace veinticinco años, se refería explícitamente al conflicto interétnico.

Imagen 2 – Escudo de Bahía Blanca.



Fuente: www.bahia.gob.ar/escudo

El expediente de la ordenanza 10469 de 1998 contiene la propuesta de extracción de una estrofa del Himno a Bahía Blanca que, en la tercera estrofa, en su versión original versaba: “Avanzada de luz, blanca aurora/ fue tu antiguo, tu heroico fortín/ tu quebraste la flecha del indio/ humillando su hirsuta cerviz” (expte. MBB 887/98, foja 34). Según indica el documento, su remoción habría sido incentivada por el subsecretario de cultura de la MBB en funciones:

Motiva la presente los múltiples comentarios recibidos, como así también la íntima convicción de quien suscribe, al entender que el contenido de la mencionada cuarteta hiere y agravia a la comunidad descendiente de aborígenes (expte. MBB 887/98, foja 1).

Sin embargo, al entrevistar a cierta activista mapuche (quien fundó, junto a otras compañeras, la organización *Kumelén Newen Mapu* en Bahía Blanca en el año 1997) nos encontramos con un factor de relevancia en la discusión que, consideramos, fue invisibilizado en los documentos oficiales: el lugar que ocuparon distintas organizaciones sociales en general y *Kumelén Newen Mapu* en particular en la visibilización del problema. En sus palabras:

Lo previo en realidad... yo también debo decir que fueron distintos compañeros y compañeras de organizaciones sociales, [con] que una se fue vinculando (...) decíamos sí que... a mí, en lo personal, cuando era chiquita y terminaba la transmisión de la televisión con el Himno a Bahía Blanca y decían la frase muy hiriente hacia nuestros pueblos... eso nos quedó marcado en la memoria. Entonces siempre decíamos “¿cómo podemos hacer?”. Charlando, (...) en su momento nos dijeron “está la Banca 25”, (...) que es la posibilidad de utilizar ese espacio para dar a conocer un tema que tenga relevancia y necesidad de la sociedad civil, digamos... en función de una modificación, o un planteo de... de posibilidad de [sancionar, modificar, derogar] una ordenanza. Las hermanas me pidieron “[andá] vos, porque no sé qué”, entonces participé y fue público [el uso de la palabra en la Banca 25]. Nuestro posicionamiento fue muy fuerte, muy claro, muy contundente y siempre colectivo. No es la voz mía [solamente]. Es la voz de mis abuelas, de mis abuelos, de mis bisabuelos, bisabuelas, es la de la comunidad, es la del pueblo. La cuestión es que cuando se dio eso, esa participación que fue filmada, que salió por los medios, tuvo una situación bastante fuerte, ¿no? Ahí lo toma [el subsecretario de cultura del municipio], porque

charlamos, tuvimos una reunión y él lo toma, en ese momento (ACTIVISTA INDÍGENA 1, 1 de abril de 2022).

Más allá de esta borradura inicial, en las distintas fojas del expediente aparece la convocatoria a la reunión que menciona nuestra interlocutora. Tal encuentro habría sido organizado debido a que hubo quienes objetaron y quienes respaldaron la propuesta de remoción de la estrofa que estaba siendo cuestionada. Así, por caso, un músico, en su momento autoridad del Conservatorio Provincial de Música de Bahía Blanca y reconocida figura a nivel local, se refirió a la posibilidad de modificar el himno como “mutilar una obra de arte” (expte. MBB 887/98, foja 18). En el mismo sentido, manifestó que

El más elemental derecho humano, en cuanto a la creación artística, es respetar la creación original. (...) El Himno fue creado en recuerdo de la epopeya de la fundación de la ciudad, y es un hecho totalmente objetivo que la fundación se debió a la prolongación de la línea de fortines para contener los ataques indígenas. (...) Además, interpretar con un criterio actual las acciones del pasado implica un desatino (...) ya que el tiempo pasado, no se puede cambiar (expte. MBB 887/98, foja 17).

Resulta claro que este hombre hizo propio el relato dominante de la historia de la ciudad, exaltando el antagonismo entre “blancos” e “indígenas” en el período fundacional e ignorando que, a lo largo del siglo XIX hubo facciones indígenas asentadas en la región cuyas interacciones con la sociedad nacional incluyeron alianzas políticas, intercambios de bienes y prestaciones de trabajo (cfr. RATTI, 2015). En otro orden, el emisor de la carta pretende disociar el pasado del presente histórico en que vive, señalando que no tendría sentido quitar versos que “se interpretan como una ofensa al indio” (expte. 877/98, foja 17) debido a que el pasado “no se puede cambiar”. En cambio, la activista a la que entrevistamos habla de una marca que, desde su infancia, la versión original del himno dejó en ella y sus familiares, con lo cual la posibilidad de remover los versos aludidos resultaba beneficiosa no sólo para el presente y el futuro a construir, sino también para sus ancestros/as fallecidos/as: “[el músico] hablaba de la mutilación de una obra artística... a eso le dije: ¿y entonces qué nos queda a nosotros, que somos sobrevivientes de un genocidio?” (ACTIVISTA INDÍGENA 1, 1 de abril de 2022).

El presidente del Centro de Estudiantes de la Escuela Normal Superior “Vicente Fatone” (CEENS), por su parte, envió otro documento mediante el cual se incorporó a la discusión. En su escrito dejó constancia de que el gremio estudiantil en cuestión apoyaba el proyecto de modificación del Himno a Bahía Blanca por distintas razones:

(...) violamos los derechos de los aborígenes cada vez que cantamos y/o escuchamos el himno a Bahía Blanca; (...) algunos de nosotros tenemos amigos, conocidos o parientes de ascendencia indígena. Y por respeto a los mismos consideramos una obligación moral solicitar este cambio que no sería más que una reparación (expte. 887/98, foja 25).

Aquí aparece nuevamente la idea de que el Estado debe cesar la violencia de seguir nombrando desde un lugar de sometimiento a los pueblos originarios. En el mismo sentido, los/as estudiantes del CEENS manifestaron de manera explícita estar en contra de los dichos del músico al que nos referimos anteriormente, arguyendo que lo que para él sería la violación de una obra artística, ya se había aplicado a otros himnos nacionales por razones de justicia histórica.

Estos intercambios entre distintos actores locales nos muestran una disputa por la ciudad como ideología: un sistema de significaciones con un marco valorativo que la ciudad ofrece tanto a sus habitantes como a quienes no viven en ella, pero se encuentran dentro de su ámbito sociopolítico (HERRÁN, 2016). En último término, no quisiéramos dejar pasar el hecho de que, al momento de resolver qué posición tomar, el despacho que conjuntamente redactaron las comisiones de Educación, Cultura y Acción Social e Interpretación, Asuntos Legales, Derechos Humanos y Garantías de HCD de Bahía Blanca señaló que el himno es un “emblema de nuestra ciudad que debe estar acorde al reconocimiento histórico de las comunidades indígenas plasmado en nuestra Constitución” y que “el mantenimiento de la estrofa (...) agravia a todos nuestros vecinos, cualquiera sea su ascendencia, y a toda la humanidad” (expte. 887/98, foja 35). Con ello, si bien hubo una intención de capitalizar este debate por parte de ciertos funcionarios del Bloque Alianza, el Estado habilitó un diálogo y reconoció la extracción de la estrofa como algo provechoso para el conjunto de la sociedad (y no solo para quienes pertenezcan a algún pueblo originario) en la ordenanza que finalmente se sancionó.

Ahora bien, como señalan Crespo y Tozzini, cuando trabajamos con sectores subalternizados, hay “pasados que no pasan” (ROUSSO, 1991, citado en CRESPO y TOZZINI, 2011, 70) y los documentos escritos oficiales pueden ser redefinidos por los sujetos a la luz de acontecimientos posteriores. Para pensar estas reinterpretaciones y disputas por la memoria que disparan los sucesos como lo puede ser, en este caso, la modificación del himno de la ciudad, veamos qué nos dijo una interlocutora:

Eh, el tema del himno a Bahía Blanca, cuando se reforma (...) quedó como un antecedente porque fue una lucha, digamos, un ponerse de acuerdo entre el Concejo Deliberante y la organización Kumelen Newen Mapu. Creo que participaron dos organizaciones más, creo que

una era la Ruka Kimun y estaba Antu Calfuñanco, porque bueno, la estrofa del himno a Bahía Blanca era un desastre lo que decía, y se activa por una ordenanza municipal. Lo que me entero con el paso del tiempo es que... nos toca ir a dar una charla al Conservatorio de Música y una de las profesoras, ya, que tenía sus años, (...) nos dice que hubo una contramarcha. Que hubo gente en Bahía Blanca que se oponía a que se cambie la estrofa del himno. Bueno, por supuesto, se logró cambiar la estrofa del himno y hasta hace un par de años atrás, cuando se pasaba una propaganda en la televisión o en algún evento, ponían la versión antigua y nosotros estábamos ahí, pendientes, de que por favor no vuelvan a pasar esa versión porque había costado, costó mucho que se modifique y era como que todo lo que habíamos hecho quedó en la nada. Como decía [irónicamente] una *lamngen* (hermana): se equivocan el disco. (ACTIVISTA INDÍGENA 2, 2 de junio de 2021).

En este extracto la activista recuerda la supresión de la estrofa cuestionada como un logro que abrió su camino frente a la objeción de quienes se resistieron al cambio; no obstante, destaca que en distintas ocasiones no se cumplió lo estimado en la ordenanza. Con ello, se pone en duda la eficacia de esta política, así como la voluntad de hacerla efectiva por parte de medios de comunicación y otros ámbitos que no especifica. Otra de nuestras interlocutoras que recordó estas “equivocaciones del disco” nos remitió a un artículo periodístico del medio FM de la Calle que cubrió una protesta frente a la Bolsa de Comercio de Bahía Blanca. Esta institución, en la inauguración de su 33° Salón Anual de Arte de 2016, pasó la versión antigua del himno y, según les indígenas y demás organizaciones que se movilizaron contra ese hecho, contó con la anuencia de funcionarios estatales. Así, se lee que “diversas autoridades municipales allí presentes no dijeron nada, ni siquiera el director del Instituto Cultural [de Bahía Blanca] (...), uno de los pretendidos impulsores de la eliminación de la estrofa” (FM DE LA CALLE, 1 de diciembre de 2016). Para una activista de la organización Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, entrevistada por el medio citado, esta actitud no consiste en un mero “descuido”, sino que implica sostener “las ideas del genocidio” y “del colonizador” desde el propio Estado (por medio de los funcionarios presentes) y desde una institución que detenta poder económico y social en Bahía Blanca (ACTIVISTA INDÍGENA 3, 1 de diciembre de 2016). Como sucede con otras políticas públicas cuya implementación efectiva no siempre es garantizada, este fenómeno muestra el carácter no lineal de los avances en materia de derechos de los pueblos originarios y cómo las distintas personas, instituciones y normas estatales pueden operar contradictoriamente en el transcurso de un período dado. Pese al carácter ciertamente unívoco que la entrevistada atribuye al Estado, la incorporación de estos documentos a nuestra investigación permite reconocer al campo de lo estatal como una arena

de disputa (Muzzopappa y Villalta, 2011) de la que, como vimos, participó una amplia diversidad de actores locales.

Imagen 3 – Afiches en protesta de la reproducción del antiguo Himno a Bahía Blanca en el edificio de la Bolsa de Comercio. En los mismos se leen inscripciones como “todavía estamos vivos” y se dibujó a hombres de traje con el mapa de la Fortaleza Protectora Argentina por cabeza. Esto denotaría una relación entre el avance fronterizo violento sobre los territorios indígenas y quienes son pensados como los sectores encumbrados de la sociedad bahiense.



Fuente: <https://delacalle.org/sostienen-las-ideas-del-genocidio/>

Otro expediente interesante para estudiar el accionar estatal es el correspondiente a la ordenanza 14885 del año 2008. A través de esta, se sancionó el asueto para trabajadores municipales pertenecientes a pueblos originarios que celebren el año nuevo o comienzo de un nuevo ciclo que, durante años, había sido solicitado por la lof Kuripan-Kayuman. Para este momento, la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun* ya firma en una carta de agradecimiento posterior con su personería jurídica y con su número de identificación en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.C.I.), lo cual podría dar cuenta de una mayor institucionalización, así como de un claro conocimiento de los dispositivos que el Estado diseña para gestionar o trabajar la diversidad al interior de sus fronteras. En esta carta, se celebra “el trabajo realizado [por el HCD] en el reconocimiento de Feriado Municipal para los pueblos indígenas que habitan este territorio” (expte. HCD 718/08, foja 10). Un punto que nos llamó la atención y que distingue a esta ordenanza de todas las anteriores es el hecho de que el autor del proyecto tomase en su argumentación algunos aspectos de la cosmovisión mapuche:

Cada 24 de junio, el pueblo mapuche renueva y fortalece cada Newen (fuerza) de la nuke mapu (madre tierra); el Che (Hombre¹⁸), siendo un Newen más, reafirma su compromiso con Ixofijmogen (Diversidad de la Vida). (...) durante el Wiñoy Xipantv, vivencian el fenómeno natural de vivir la noche más larga del año. (...) en los territorios que actualmente viven los descendientes del pueblo Mapuche, tanto en Puel Mapu (Argentina) como en Gvlu Mapu (Chile), este acontecer se expresa de formas diversas según la región (expte. 718/08, foja 1).

En este pasaje observamos que se incorporan conceptos escritos en *mapuzungún*, con la subsiguiente traducción al español entre paréntesis. Si, a simple vista, esto pudiera parecer redundante, aquí vemos que los documentos “no son simplemente instrumentos de organización burocrática, y sí son constitutivos de reglas, ideologías, conocimientos, prácticas, subjetividades” (HULL, 2012; citado en FERREIRA, 2022: 167). Desde nuestra perspectiva, reconocemos cierta voluntad de comprensión de la importancia espiritual que tiene esta fecha para los distintos pueblos originarios en general y para el pueblo mapuche en particular. Además, la sanción del asueto para quienes celebren este acontecimiento redundante en que no solo desde el Estado se reconozca la diversidad étnica y cultural, sino que se actúe en consecuencia otorgando un derecho tangible para los/as empleados/as de la administración pública municipal. A este logro, la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun* sumó el beneficio de ser la organización interlocutora predilecta para informar al municipio qué trabajadores/as celebran el Wiñoy Xipantv: según el artículo 2 de la ordenanza,

La Oficina de Administración de Personal será la dependencia encargada de elaborar y mantener actualizado el listado de agentes en condiciones de adherirse al asueto, conforme a la información que remita al efecto la Asociación Civil Casa Cultural Mapuche “Ruka Kimun Mapuche” de nuestra ciudad (expte. 718/08, foja 5).

Como salvedad, quisiéramos retomar las palabras de otra entrevistada, quien señaló que, a pesar de ser mujer mapuche, no tiene este feriado porque el propio Estado municipal la tiene empleada en condiciones de informalidad y precariedad (ACTIVISTA INDÍGENA 2, 20 de abril de 2022). Por esta razón, concluimos que pese a las buenas intenciones del edil del Frente para la Victoria que redactó el proyecto de ordenanza, el alcance de este derecho es claramente limitado en una ciudad en la que una serie de urgencias estructurales (laborales, habitacionales) aún no han sido atendidas.

¹⁸ En realidad, según una de nuestras interlocutoras, “hombre” se traduce como *wentru*; en cambio, la palabra *che*, al no estar generizada, sería mejor traducirla como “persona”.

La demanda territorial o “el derecho más difícil de conseguir”

Las consideraciones teóricas y empíricas acerca del derecho al territorio a los pueblos originarios han sido extensamente estudiadas para la Argentina en general y para la Provincia de Buenos Aires en particular (cfr. MAIDANA, 2009, 2013; MILLÁN, CHAPARRO y MARIANO, 2019; ROSSO, 2019, entre otros).

El objeto de análisis de este último acápite es el expediente 11188/10 correspondiente a las ordenanzas 16087 y 16338 (sancionadas, respectivamente, en los años 2010 y 2015); tal documento permite rastrear algunos aspectos de la cesión de un inmueble, primero en carácter precario y luego en carácter definitivo, a la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun*. Quien eleva el pedido de la propiedad a las autoridades municipales es la misma líder que, como ya señalamos, realizó distintas solicitudes al HCD en nombre de esa organización y, en este contexto, se dirigió a representantes de distintas fuerzas políticas. No podemos definir con certeza el carácter de estas relaciones construidas, pero el hecho de que hayan podido conseguir que el Estado Municipal les otorgase una propiedad nos hace pensar que esta persona supo tejer determinadas alianzas. En el documento se enumeran más de veinte proyectos realizados y por realizar, entre ellos el programa de educación intercultural ya citado, capacitaciones laborales para jóvenes originarios/as, el dictado de talleres de difusión cultural y la apertura de un espacio de etnoecoturismo en cercanías del mar¹⁹ (expte. 11188/10, fojas 5-7).

En este punto, si, hasta el momento, habíamos podido identificar una serie de demandas como las declaraciones de interés municipal o acciones concretas orientadas al reconocimiento (y, con ello, asociadas al plano simbólico y discursivo) en este expediente identificamos una acción estatal que, por el hecho de ceder en propiedad una parcela a la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun*, modifica las condiciones materiales de ciertas personas que se identifican como indígenas en la ciudad de Bahía Blanca. Esto, desde ya, no quiere decir que se haya erigido en una política pública a gran escala, pero el hecho de que el Estado haya tomado la decisión de dejar de poseer un inmueble para sí y no dárselo a otras asociaciones civiles no deja de ser relevante. A propósito, esta cesión

¹⁹Aunque tenemos constancia de que algunos de estos proyectos se realizaron, otras propuestas luego no se concretaron, lo cual suscitó la crítica de diversos sectores de la sociedad en general como de distintas comunidades indígenas de la Provincia de Buenos Aires. A este respecto, el caso más paradigmático fue un relevamiento de tierras indígenas enmarcado en la aplicación de la Ley 26.160 que quedó inconcluso. Ante esta desavenencia se manifestaron disconformes distintas organizaciones etnopolíticas de otras localidades bonaerenses que apuntaron hacia les representantes indígenas ante el Estado, sus formas de hacer política y la administración de fondos destinados a políticas públicas (ver, por ejemplo: Pronunciamiento sobre el Programa de Relevamiento Territorial en la Provincia de Buenos Aires de comunidades mapuche de Los Toldos, 2014. Fuente: mapuexpress. Colectivo de comunicación mapuche. Disponible en <https://www.mapuexpress.org/2014/09/02/posicion-de-las-comunidades-mapuches-de-los-toldos-ante-relevamiento-territorial-en-puelmapu-argentina/>).

generó un conflicto con vecinos/as del barrio San Cayetano en el año 2014, quienes reclamaron al HCD no contar con sede propia para la sociedad de fomento. Los vecinos que firmaron la carta afirmaron que, aunque anteriormente la *Ruka Kimun* realizaba actividades culturales, en aquel momento solo realizarían fiestas particulares alquilando las instalaciones²⁰. Inicialmente, estos vecinos que también conformaban el centro de jubilados del barrio Santa Margarita, habían acordado la redacción de un convenio con la Casa Cultural Mapuche para compartir las instalaciones. Pero, una vez redactado el convenio (claramente desfavorable para los vecinos prestatarios) este “no se firmó por [ser] inaceptable” a los ojos de los vecinos (expte. 11188/10, foja 38). Lamentablemente, el cuestionamiento del uso de las instalaciones cedidas por el Estado fue acompañado por el centenario cuestionamiento del carácter autóctono del pueblo mapuche: “Esta gente que permanentemente se queja de la expulsión de los pueblos originarios; preguntamos: ¿los Mapuches son originarios de Argentina o de nuestros vecinos hermanos chilenos?” (expte. 11188/10, foja 36). Al expresarse de esta forma, quienes redactaron el escrito no solo sugieren que, por “chilenos”, los mapuches no tendrían derecho sobre la “tierra argentina”, sino que se proponen a sí mismos como los “verdaderos desplazados”. Sin más, se desconocen o minimizan los procesos de violencia sistemática a los que fueron sometidos distintos pueblos indígenas por parte de los estados colonial y republicano con el fin de sostener su reclamo en esta situación particular.

Imagen 4 – Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun*



Fuente: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=103160303109714&set=a.103160059776405>

²⁰ Ante esto, un funcionario municipal solicitó que el Departamento de Obras Particulares y la Dirección de Tierras de la Municipalidad realizaran una inspección conjunta en la *Ruka Kimun*. En el informe correspondiente consta que el alquiler del lugar para fiestas particulares se destinaba a la realización de actividades comunitarias, con lo cual la cesión del inmueble a la Casa Cultural Mapuche sigue vigente.

Para cerrar, hemos de recordar algunas ideas que, respecto a los reclamos territoriales, han expresado referentes de otras organizaciones. Una de ellas sostiene que en Bahía Blanca (y en el país en general) el territorio es “el derecho más difícil de conseguir” (ACTIVISTA INDÍGENA 2, 2019; citada en DENIS, 2021a); que se ha solicitado a la Municipalidad un espacio para realizar ceremonias, pero hasta el día de hoy no se ha conseguido, por lo cual para hacer *nguillatún* (ceremonia mapuche) en la ciudad se debe ir a “la casa de algún *lamngen* (hermano/a) con patio, la plazoleta de [la intersección de las calles] 19 de Mayo y Florencio Sánchez o el Parque Noroeste” (ACTIVISTA INDÍGENA 2, 20 de abril de 2022). Otra mujer mapuche que participó de una organización hasta el año 1999, por su parte, se ha mostrado muy escéptica acerca de la voluntad estatal para otorgar tierras, subsidios, o ayudas de otro tipo: “el Estado hace un uso de las necesidades de la gente (...) pero después les dan las peores tierras [a los pueblos originarios], en las que no se puede vivir. A ninguno le importa realmente” (R.Y., 2017, citada en DENIS, 2020). En estos fragmentos, la falta de respuestas estatales ante la demanda territorial se hace patente y el optimismo en torno a la posibilidad de modificar las condiciones de vida por la vía estatal es directamente proporcional a lo conseguido: uno y otro son nulos, generando la sensación de que todos los gobiernos son iguales y que da lo mismo quién gobierne.

Algunas conclusiones sobre el análisis etnográfico de los documentos trabajados

A lo largo de estas páginas, la lectura de expedientes estatales nos permitió reconocer un entramado de relaciones entre y al interior de distintos grupos de personas. Por un lado, se identificó a distintas activistas de organizaciones de pueblos originarios que incidieron en mayor o menor grado en la sanción de ordenanzas. Estas organizaciones son la Casa Cultural Mapuche *Ruka Kimun*, *Kumelén Newen Mapu*, entre otras que no encontramos en los documentos oficiales porque sus reclamos no habrían sido respondidos, como *Iña Kutral o Antu Calfuñanco*. Por otra parte, hay registro de distintos/as funcionarios/as estatales que en algún momento respondieron a las demandas elevadas, entre quienes se encuentran intendentes, concejales/as de distinta filiación partidaria, titulares de las Secretarías de Cultura, titulares del Departamento Catastro, de la Dirección de Tierras, entre otros. En cuanto a las instituciones educativas públicas que acompañaron algunos de estos procesos, podemos mencionar la Escuela de Educación Primaria N° 26 “Provincia de Tucumán” y la Universidad Nacional del Sur). En la misma línea, otros actores locales de relevancia en la vida política de la ciudad que figuran en la documentación estudiada incluyen organizaciones sociales, un gremio, una figura asociada a la cultura local y referentes de una sociedad de fomento y de un centro de jubilados.

Lejos de revelar una coacción unilateral, las relaciones entre las referentes indígenas y los/as agentes estatales muestran complejidad.

Los documentos muestran que quienes canalizaron sus demandas por la vía estatal se apropiaron y resignificaron distintos espacios de participación (ENGELMAN y WEISS, 2016), aun cuando esto se dio en menor grado, si se lo compara con otros municipios en los que el activismo étnico puede llegar a dirigir sindicatos y dependencias municipales (cfr. CAMPOS MUÑOZ, 2007; ENGELMAN, 2014). Por otra parte, los resultados varían no sólo en función del accionar individual o colectivo de distintas personas o grupos, sino también de los cambios que tuvieron lugar a partir de la adquisición de nuevos derechos. En este sentido, la reforma constitucional de 1994 representa un antes y un después, ya que políticas relacionadas con la Educación Intercultural o la cesión de tierras o inmuebles encuentra sustento en ella, independientemente de las limitaciones que, como señalamos, hayan tenido los casos particulares analizados aquí.

En cuanto a las características de las demandas a las que el Estado respondió, predominan los gestos simbólicos antes que los cambios materiales sustanciales. Si bien queda pendiente indagar acerca del porqué, probablemente esto se deba a que hay intereses que se verían amenazados si las reivindicaciones materiales de los/as indígenas en la ciudad de Bahía Blanca fuesen vehiculizadas. Aun así, las demandas simbólicas y materiales distinguidas en el análisis no están totalmente escindidas en la práctica, ya que –como se vio en algunos pasajes puntuales de los expedientes estudiados– la persistencia de sentidos comunes que cuestionan, degradan y agravan a los pueblos originarios del presente y del pasado en Bahía Blanca redunda en una defensa de la Historia oficial y de los privilegios de los sectores dominantes que hasta el día de hoy se siguen viendo favorecidos por el despojo a las mayorías.

Fuentes consultadas

Entrevista a la activista indígena 1, realizada por DENIS el 1 de abril de 2022.

Entrevista a la activista indígena 2, realizada por DENIS el 20 de abril de 2022.

Entrevista a la activista indígena 2, realizada por DENIS el 2 de junio de 2021.

Entrevista a la activista indígena 3, realizada por FM de la Calle el 1 de diciembre de 2016.

Expediente HCD 1143/90 (ordenanza 6012).

Expediente MBB 6149/98 (ordenanza 10469).

Expediente HCD 327/99 (ordenanza 10475).

Expediente HCD 340/00 (ordenanza 10904).

Expediente HCD 929/01 (ordenanza 11424).

Expediente HCD 630/03 (ordenanza 12163).

Expediente HCD 718/08 (ordenanza 14885).

Expediente MBB 11188/10 (ordenanzas 16087 y 16338).

Expediente HCD 654/13 (ordenanza 16956).

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Pueblos Originarios. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2015

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales disponibles en https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/cnphv2022_resultados_provisionales.pdf al 3/3/23.

Pronunciamiento sobre el Programa de Relevamiento Territorial en la Provincia de Buenos Aires de comunidades mapuche de Los Toldos. Mapuexpres, Colectivo de comunicación mapuche. 2014. Disponible en <https://www.mapuexpress.org/2014/09/02/posicion-de-las-comunidades-mapuches-de-los-toldos-ante-relevamiento-territorial-en-puelmapu-argentina/> al 3/3/23.

Resolución N° 158/06 de la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires. 2006.

Revista **Inalén minche melipal**, editada por la agrupación Iña Kutral en Bahía Blanca. 1994.

Sostienen las ideas del genocidio. FM de la Calle. 2016. Disponible en <https://delacalle.org/sostienen-las-ideas-del-genocidio/> al 3/3/23.

Referencias bibliográficas

BALAZOTE, Alejandro. Pueblos Originarios: disputas en el campo discursivo. **Revista GeoPantanal**, Corumbá, vol.10, nro. 18, p. 33-50, jan. – jun. 2015.

BARABAS, Alicia. Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. En: BARABAS, Alicia (coord.) **Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina** – Alicia Barabas. México: INAH, 2015. p. 19-28.

BARI, María Cristina. La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, no. 16, pp. 149-166, nov. 2002.

BARTH, Frederik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BELLO, Álvaro. **Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas**. Santiago: Cepal, 2004.

BOFFA, Natalia; DENIS, Ana C.; HERNÁNDEZ, Graciela. Memorias negadas: la Campaña al Desierto en Bahía Blanca, Argentina. **Revista nuestraAmérica**, Santiago de Chile, vol. 10, no. 19, p. 1-22, ene. 2022.

BOURDIEU, Pierre. Espíritus del Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. **Revista Sociedad**, Buenos Aires, vol. 8, p. 5-29, 1996.

CAMPOS MUÑOZ, Luis. La violencia al denominar en la construcción/deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile. **Revista de la Academia**, Santiago de Chile, no. 12, p. 63-84, 2007.

COMPAGNONI, Juan. Políticas culturales y prácticas de autogestión artística: la Feria de la Cultura de Bahía Blanca, 1987-1991. 107 p. Tesina (Licenciatura en Historia). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2020.

CRESPO, Carolina; María A. TOZZINI. De pasados presentes. Hacia una etnografía de archivos. **Revista colombiana de antropología**, Bogotá, vol. 47, no. 1, p. 69-90, 2011.

DENIS, Ana C. Territorio, identidad indígena e identidad de género: categorías para el abordaje de testimonios de mujeres originarias recabados en instancias de investigación etnográfica (2017-2019). En: NIETO, María. B. y Pablo BECHER (comps). **Territorios**,

DENIS, Ana Clara. Pueblos originarios y estado municipal en Bahía Blanca (argentina). Búsquedas interculturales y respuestas institucionales en una ciudad desigual. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 128-152, jan./abr. 2023.

movimientos sociales y conflictividades: experiencias en el sudoeste bonaerense. Bahía Blanca, Ediciones De La Calle, 2020. p. 58-92.

DENIS, Ana C. Cultura material e intersecciones: el wizún o la alfarería en la construcción de las identidades étnicas y de género en Bahía Blanca (2017–2021). 65 p. **Tesina** (Licenciatura en Historia). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca, 2021a.

DENIS, Ana C. La Universidad Pública como espacio de posibles articulaciones entre estudiantes, docentes investigadores/as e integrantes de organizaciones de Pueblos Originarios. En: **XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)**. La Plata, UNLP, jun. – sep., 2021b. Disponible en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/135402>

ENGELMAN, Juan M. Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas. **Polis. Revista Latinoamericana** [en línea], no. 38, p. 1-19, sep. 2014.

ENGELMAN, Juan M.; WEISS, María L. Práctica etnopolítica y apropiación de recursos estatales de comunidades indígenas en provincia de Buenos Aires. **Cuadernos de Antropología**, [en línea], no. 16, p. 95-110, jul. – dic. 2016.

FEIERSTEIN, Daniel. **El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina.** Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

FERREIRA, Letícia. Encontros etnográficos com documentos burocráticos: Estratégias analíticas da pesquisa antropológica com papéis oficiais. **Etnografías Contemporáneas**, año 8, no. 15, p. 162-185, sept. 2022.

GORDILLO, Gastón. Se viene el malón. Las geografías afectivas del racismo argentino. **Cuadernos de antropología social**, no. 52, p. 7-35, 2020.

GRAVANO, Ariel. “Lo urbano como objeto antropológico”. En: GRAVANO, Ariel (comp). **Antropología de lo urbano** – Ariel Gravano. Santiago de Chile, LOM ediciones, p. 17-26, 2016.

HERNÁNDEZ, Graciela B. Diversidad, desigualdad, y políticas culturales. **Temas de mujeres**, San Miguel de Tucumán, CEHIM-UNT. Año 6, Vol. 6, p. 65-84, 2010.

HERRÁN, Carlos. “La ciudad como objeto antropológico”. En GRAVANO, Ariel (comp). **Antropología de lo urbano** – Carlos Herrán. Santiago de Chile, LOM ediciones, p. 273-280, 2016.

LENTON, Diana. La ‘cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política – Diana Lenton. En Bayer, Osvaldo (comp). **Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Indígenas.** Buenos Aires, El Tugurio, p. 29-49, 2010.

MAIDANA, Carolina Andrea. Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria. En: TAMAGNO, Liliana (org.). **Indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política**, Buenos Aires, Biblos, p. 45-58, 2009.

MAIDANA, Carolina A. La necesidad de conocimiento y reconocimiento plural: los pueblos indígenas en la provincia de Buenos Aires, Argentina. **Antropologías del Sur**, Año 6, no. 11, p. 249-262, 2019.

MAPELMAN, Victoria y Marcelo MUSANTE. Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco – Victoria Mapelman y Marcelo Musante. En Bayer, Osvaldo. (comp). **Historia de la Crueldad Argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios**, Buenos Aires, El Tugurio, p. 105-130, 2010.

MILLÁN, Mirta F.; CHAPARRO, María Gabriela; MARIANO, Mercedes. Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, no. 63, p. 161-184, 2019.

MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. **Revista colombiana de Antropología**, vol. 47, no. 1, p. 13-42, ene. – jun. 2011.

PERRIERE, Hernán. Patrimonio, nación y escuela secundaria: El uso de los museos de historia y el tratamiento del pasado regional y nacional en el sur de la provincia de Buenos Aires. 267 p. **Tesis** (Doctorado en Antropología Social), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2019.

RADOVICH, Juan C. Política Indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la Antropología Social. **Antropologías del Sur**, no. 1, p. 133-145, 2014.

RAFANELLI, Cristina. **Aimé Painé: la voz del pueblo mapuche**. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.

RATTO, Silvia M. **Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873): crónica de un final anunciado**. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/545>

RIBAS, Diana; Fabiana TOLCACHIER. *La california del Sur: de la construcción del nudo ferroviario al centenario local: Bahía Blanca, 1884-1928*. Bahía Blanca, EDIUNS, 2012.

ROSSO, Inés. **Buenos Aires indígena: cartografía social de lo invisible**. Tandil, Editorial UNICEN, 2019.

SOPRANO, Germán. Del Estado en singular al Estado en plural. **Cuestiones de sociología**, no. 4, p. 19-48, 2007.

STELLA, Valentina. Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut. 285 p. **Tesis** (Doctorado en Antropología Social), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2018.

SZULC, Andrea. “Mapuche se es también en la Waira (ciudad)”. Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. **Política y Sociedad**, vol. 41, no. 3, p. 167-180, 2004.

TAMAGNO, Liliana E. **Nam qom hueta'a na doqshi lma'**. Los tobas en la casa del hombre blanco. Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2001.

TRINCHERO, Héctor H. Pueblos Originarios y políticas de reconocimiento en Argentina. **Papeles de Trabajo -Centro de Estudios interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural**, no. 18, p. 1-17, 2009.

VALVERDE, Sebastián. El giro teórico “interaccionista” en el abordaje de la “cuestión étnica” en la antropología – Sebastián Valverde. En: RAMOS, Mariano, BALAZOTE, Alejandro y Sebastián VALVERDE (eds). **Arqueología y antropología social: Arte, política y economía**. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 133-156, 2011.

VALVERDE, Sebastián. El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de norpatagonia, Argentina. **Relaciones-Sociedad Argentina de Antropología**, vol. 40, no. 1, p. 327-349, 2015.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 17/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

PRESENCIA INDÍGENA AL SUR DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

JUAN MANUEL ENGELMAN ¹

CONICET/UBA, ARGENTINA

<https://orcid.org/0000-0002-9642-4945>

RESUMEN: *El presente trabajo tiene por objetivo enseñar la presencia indígena de la provincia de Buenos Aires, específicamente en la zona sur del Área Metropolitana. En primer lugar, a partir de la presentación de datos demográficos, cruzados por variables de género y edad, se dará cuenta de su composición heterogénea para, en segundo lugar, llevar a cabo su ejemplificación con dos casos etnográficos: la organización etnopolítica del “Consejo Indígena de Almirante Brown” y su participación municipal y la reciente experiencia de autogestión de la agrupación Artístico cultural “Bartolinas Danzas Andinas”.*

PALABRAS CLAVE: *Indígenas, ciudad, participación estatal, autogestión.*

ABSTRACT: *The principal aim of this work is to show the presence of indigenous people in the province of Buenos Aires, specifically in the southern zone of the Metropolitan Area. At the beginning, we will present demographic data, crossed by gender and age variables, to realize its complexity and, in the other hand, show that heterogeneity with two ethnographic cases: the ethnopolitical organization of the "Consejo Indígena de Almirante Brown" and its participation in the municipal structure, and the recent experience of self-management of the cultural artistic group "Bartolinas Danzas Andinas".*

KEYWORDS: *Indigenous, city, state participation, self-management.*

¹ Doutor em Antropologia Social (2017) pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Atualmente trabalha como Pesquisador Auxiliar do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET) com local de trabalho na Seção de Antropologia Social do Instituto de Ciências Antropológicas (ICA) da Faculdade de Filosofia e Letras (FFyL) - UBA. E-mail: jmengelman@hotmail.com

Introducción

El relato histórico y oficial de la Argentina se ha consolidado a partir de diferentes construcciones de sentido. Éstas buscaron homogeneizar y definir un tipo de ciudadanía próxima a las características que presentaba la población europea que migró hacia fines del Siglo XIX y principios del XX. Ubicada en América del Sur, Argentina está compuesta por seis regiones muy diversas en términos geográficos y poblacionales. En el norte se ubican tanto la región del Noroeste como la del Nordeste; la de Cuyo y Pampeana en el centro del país, junto a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA); y, finalmente, en el sur la región de Patagónica. Hoy en día, ese discurso oficial que legitimaba una ciudadanía nacional “blanca y europea” proveniente de “los barcos” ha quedado, en gran parte, obsoleto (TAMAGNO, 2009; BALAZOTE, 2015). No sólo en función de la presencia étnica en general, sino también de otros grupos culturales como las y los afrodescendientes o mismo los contingentes de personas que provienen de países limítrofes o de otras partes del mundo. En esta línea, el presente escrito busca visibilizar la presencia y heterogeneidad de grupos indígenas que habitan en nuestro país, pero, sobre todo, en los contextos urbanos contemporáneos. Para ello, retomaremos datos estadísticos, así como un conjunto de experiencias de organización etnopolítica de comunidades indígenas ubicadas en el sur del AMBA. Por último, debemos mencionar que las reflexiones aquí presentes se han desarrollado en el marco de proyectos de extensión UBANEX e investigación UBACYT universitarios, que priorizan una labor contigua con comunidades y organizaciones indígenas en la construcción de espacios abiertos de intercambio y difusión. La metodología elegida es de carácter cualitativo y el trabajo etnográfico se ha realizado a partir de la articulación de estrategias tales como la observación participante, las entrevistas abiertas, en profundidad y semi-estructuradas, a grupos de mujeres y hombres indígenas que forman parte de las dirigencias actuales y a integrantes de distintas comunidades y organizaciones etnopolíticas desde el año 2007 en adelante.

Algunos datos estadísticos para repensar la presencia indígena en los contextos urbanos de Argentina.

En el presente apartado desplegaremos un conjunto de datos y cifras estadísticas que nos permitirán analizar la presencia indígena de forma numérica en general, y su articulación con variables de género y edad en particular. Este abordaje metodológico, y de sistematización de los datos censales, al tiempo que avanza en quebrar ciertos sentidos naturalizados -que reproducen la invisibilización indígena en espacios urbanos- tiene por objetivo evitar la esencialización de los procesos de organización etnopolítica desde la propia perspectiva antropológica. Es decir que, si consideramos aspectos claves, como vamos a presentar a continuación en el análisis, como la cantidad de hombres y mujeres

indígenas y los múltiples grupos de edad existentes; podremos avanzar en construir propuestas analíticas que, verdaderamente, consideren la composición heterogénea y dinámica que poseen los campos etnopolíticos en la actualidad, más allá de focalizarnos en la variable de lo cultural. Se trata de abordar integralmente la relación entre etnia-clase-edad-género. A fin de ello iniciaremos la presentación de datos a nivel nacional y finalizaremos localmente según el espacio de estudio y donde se llevó a cabo la labor etnográfica y de investigación en los últimos quince años: la zona sur del AMBA.

En primer lugar, cabe mencionar que en el año 2022 se llevó a cabo el último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Sin embargo, hoy en día, no contamos con los resultados preliminares respecto a la cantidad de indígenas a nivel país o desagregada por región. Por ello, trabajaremos con los datos del que fue realizado en el año 2010, y con algunas sistematizaciones propias. Según este último, existen -y han sido reconocidos por el Estado- en las diferentes zonas del país más de 40 grupos indígenas, que representan alrededor de un millón de integrantes sobre una población de 45 millones. O sea que, casi un 2,5% de la población nacional se autoadscribe o reconoce como perteneciente a un pueblo originario. Además, las provincias con mayor proporción de población originaria -tanto rural como urbana- son Chubut, Neuquén, Jujuy, Río Negro, Salta y Formosa, con porcentajes que van desde 8,7% a 6,1% (INDEC, 2012).

Ahora bien, en la provincia de Buenos Aires -que es el distrito más poblado de la Argentina- hay 6.448.643 viviendas, de las cuales 368.893 están compuestas por una o más personas que se autoadscriben o reconocen como pertenecientes o descendientes de un pueblo originario (INDEC, 2012). Esto representa un 5,72% del total, cifra que fácilmente revierte la negación de una diversidad étnica en la provincia y que refiere a la existencia de procesos migratorios consecuentes de las diversas campañas de apropiación y expulsión de sus territorios, así como de la expansión de las urbes y la concentración de la propiedad y servicios de las mismas (ENGELMAN, 2016).

Igualmente, es preciso destacar que estos números y porcentajes, sobre todo en la actualidad -a más de 10 años de haberse realizado el último censo nacional-, pueden ser aún mayores, debido a que los datos estadísticos, muchas veces, reflejan cifras inferiores a la presencia real. Esto puede deberse ya sea a un sub-registro censal debido a un incorrecto relevamiento, o bien al ocultamiento deliberado de los mismos integrantes de su procedencia por la expansión y reproducción de prejuicios (TRINCHERO, 2010). A ello se suma, que en ciertas situaciones las y los indígenas no son censados por residir en las ciudades porque -erróneamente- se supone que 'su contexto de origen debería ser el rural'. Realidad que, como intentaremos demostrar, es fácilmente refutada tanto por los datos censales presentados, como por diversas investigaciones que se han desarrollado en los últimos años sobre la temática (BRIONES, 2019; MAIDANA, 2019; TAMAGNO, 2009; WEISS, ENGELMAN, VALVERDE, 2013).

En trabajos recientes hemos presentado diversos datos demográficos de la población indígena en AMBA y CABA, así como en algunos distritos de la zona sur del conurbano bonaerense (ENGELMAN GARRETA, 2021). De forma resumida, y para no extendernos en ello, nos interesa resaltar que la población indígena nacional -que descende o se autoreconoce como tal- es de 955.032 habitantes. De ese total, el 81,9% (782.171) habita en zonas urbanas, mientras que el 19,1% restante (172.171) lo hace en espacios rurales. Si de ese 81,9% discriminamos los datos para las zonas de AMBA y CABA, veremos que el 31% (248.516) migró o nació en ellas (ENGELMAN GARRETA, 2021). Una herramienta reciente, la cual nos permite interactuar con variables y desagregar datos, es el sistema computacional REDATAM² presentado por INDEC en 2015. En función de ello, hemos cruzado la cantidad de población indígena (que habita en los 24 partidos del AMBA y de la CABA), los grupos de edad quinquenales y el sexo de los resultados arrojados por el cuestionario ampliado³. A continuación, indicaremos algunos aspectos relevantes de la Tabla I y la Tabla II, que van en línea con los objetivos del presente escrito.

Tabla 1 – Población indígena por grupo de edad (quinquenal) y sexo en los 24 partidos del Gran Buenos Aires

Edad	0-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40 y más	Total
Mujeres	32.196	7.448	7.316	7.306	7.416	32.520	94.202
Varones	32.910	8.230	7.103	7.126	6.803	30.266	92.438

Fuente: REDATAN Cuestionario Ampliado INDEC 2012. Sistematización propia.

Tabla 2 – Población indígena por grupo de edad (quinquenal) y sexo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Edad	0-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40 y más	Total
Mujeres	9.116	2.565	2.989	2.963	3.096	10.924	31.653

² REDATAM es un sistema computacional de carácter social amigable e interactivo que facilita el procesamiento, análisis y disseminación web de la información de censos, encuestas, registros administrativos, indicadores nacionales/regionales y otras fuentes de datos.

³ En el censo del año 2010 se implementaron dos tipos de cuestionarios. Uno de ellos fue el ampliado. Éste se diferenció del básico en dos puntos. Primero se aplicó al total de viviendas ubicadas en localidades donde el número de habitantes era menor a 50.000 habitantes y, en segundo lugar, cuando esa cantidad era superada se utilizó en una muestra probabilística en algo más del 10% de viviendas. Lo que caracterizó este cuestionario fue el punto 5 del formulario censal que incorporó la pregunta de si ¿alguna persona de este hogar es indígena o descendiente de pueblos originarios?, así como la posibilidad de indicar a cuál pueblo pertenecía en caso de haber respondido afirmativamente.

Varones	8.985	2.822	2.961	2.946	2.583	9.926	30.223
----------------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	--------

Fuente: REDATAN Cuestionario Ampliado INDEC 2012. Sistematización propia.

Metodológicamente, en un principio, hemos utilizado una definición de “juventud estadística” que abarca desde los 20 a los 39 años de edad. Debemos mencionar que este criterio que utilizamos está lejos de reproducir definiciones de sentido común que, por lo general, replican múltiples instituciones a partir de premisas psicobiológicas e integrativas de “lo joven”. Ello obtura e invisibiliza otras formas en que los jóvenes indígenas pueden ser pensados y vividos por otros colectivos sociales. En palabras de Maya Lorena Pérez Ruiz, el estudio de las juventudes indígenas *“implica, por lo tanto, abordar los procesos constitutivos de lo joven y de lo indígena de forma multidimensional, en un momento y en un lugar determinados; para captar la especificidad histórica y subjetiva”* (2011, 73). Hecha esta aclaración, igualmente es enriquecedor presentar datos concretos de un grupo de edad⁴ específico, hasta ahora, invisibilizado estadísticamente⁵ (BALAZOTE, 2015). Es decir que, la presencia indígena en los 24 partidos del AMBA y de CABA no sólo asciende a 248.516 habitantes; si no que parte de ella está compuesta por indígenas pertenecientes a diversos pueblos. Para AMBA hay 29.486 mujeres y 29.262 hombres indígenas jóvenes, y para CABA hay 11.613 mujeres y 11.312 hombres indígenas jóvenes. Si sumamos ambos datos, podemos afirmar que en el primer caso hay 58.748 y en el segundo 22.925 respectivamente, cuya suma total asciende a las y los 81.673. Finalmente, si retomamos esta cifra con el total de la población indígena de ambas zonas (248.516), veremos que la juventud indígena representa un 32,9% respecto a la primera. Este dato, creemos que es sumamente importante tanto para construir el problema de investigación, como para afirmar una fuerte presencia de nuevas generaciones de indígenas en la ciudad. De hecho, si sumamos las cifras del grupo de edad -y de ambos sexos- que va desde los 0 a los 19 años (detalladas tanto la Tabla I como la Tabla II), veremos que el porcentaje de natalidad se mantiene respecto de los mayores con un 33,5%. O, en otras palabras, que las y los indígenas nacidos en AMBA y CABA en los últimos 20 años ascienden a 83.207. Esta continuidad numérica que enseñan las cifras, no sólo es relevante a la hora de pensar políticas públicas destinadas al sector, sino también en las necesidades que señalan como colectivo sumamente heterogéneo.

⁴ Otro de los criterios que utilizamos para su definición tienen que ver con la edad de las y los entrevistados a lo largo de los últimos años. Las mismas van desde los 20 años hasta los 35/36 inclusive.

⁵ En un trabajo reciente Alejandro Balazote analiza un conjunto de representaciones sociales y de sentido para repensar los discursos oficiales en torno a la construcción de la identidad nacional Argentina. Uno de ellos se refiere a la invisibilización que se da desde la idea de “desierto” hacia la aplicación de los censos nacionales de 1966, 2001 y 2010. El desierto como metáfora geográfica/espacial también es demográfica, e históricamente se procuró “poblar” ese espacio bajo la posible amenaza del “indio” como sujeto colectivo por fuera del control estatal. Con las experiencias censales, el autor apunta a que cada una de las tres experiencias existentes -y que retoman la variable indígena- el Estado diferenció objetivos. Para la primera se buscó el valor estratégico en la medida que brindaba información sobre la capacidad militar indígena, la segunda la condición jurídica y la última en las características socioculturales (2015).

Finalmente, y para introducir el área de trabajo, es central presentar algunas cifras demográficas que caracterizan a la región particular de estudio. Para ello hemos utilizado nuevamente la base de datos REDATAM para procesar la cantidad de personas indígenas de cada uno de los partidos que forman parte de la zona sur del AMBA. Si tomamos como eje su ubicación de norte-sur, éstos son: Avellaneda, Lanús, Lomas de Zamora, Quilmes, Almirante Brown, Ezeiza, Esteban Echeverría, Florencio Varela y Berazategui, como lo enseña la Tabla III.

Tabla 3 – cantidad de población indígena que se autoadscribe y/o se reconoce como descendiente a un Pueblo Originario según la Base de Datos RETADAM del cuestionario ampliado.

Partido	Población Indígena	Población No-Indígena	
Avellaneda	5.352	334.558	
Lanús	6.695	449.599	
Loma de Zamora	8.556	603.002	
Quilmes	11.635	568.645	
Almirante Brown	11.693	538.717	
Ezeiza	2.920	157.469	
Esteban Echeverría	5.935	294.497	
Florencio Varela	8.580	413.416	
Berazategui	6.970	314.380	
Zona Sur RMBA	68.336	6.168.804	Totales

Fuente: Elaboración propia según los datos del INDEC (2012).

En primer lugar, si comparamos la cantidad de población que se autoadscribió como indígena -68.336 habitantes- sobre aquella no-indígena -6.168.804 habitantes- podemos afirmar que la primera representaría solo el 1,1% del total de la población de la zona sur de los 24 partidos del AMBA. No obstante, si tomamos la cantidad de indígenas por partido, los números se vuelven más representativos no sólo porque en cada uno de ellos hay población étnica, sino porque las cifras refutan, nuevamente, aquellas concepciones que niegan la presencia indígena en el ámbito urbano. Los ejemplos más notorios son Almirante Brown con 11.693⁶, Quilmes con 11.635, Florencio Varela con 8.580 y Lomas de Zamora con 8.556.

⁶ En Almirante Brown, distrito del AMBA ubicado a 25 kilómetros con dirección sur de la CABA, convive una amplia diversidad de pueblos originarios. Entre ellos se destaca la presencia de familias de origen guaraní: toba (qom), moqoit, diaguita-calchaquí, mapuche y kolla. Este contexto caracterizado por una alta heterogeneidad de identidades indígenas. Según datos del INDEC en dicha región el número de población indígena asciende a 186.640 (INDEC, 2015), y los pueblos con mayor densidad poblacional son: el guaraní (21,2%); toba (qom) (19,0%); mapuche (11,3%); quechua (10,5%); diaguita-calchaquí (7,6%), y Kolla (3,6); mientras que los de menor presencia urbana son los pueblos aymara, pampa, wichí y comechingón (INDEC, 2012).

Si bien las cifras mencionadas no representan la totalidad de indígenas en la zona, entendemos que son un indicador relevante para pensar porqué tanto en Almirante Brown como en Quilmes -por ser aquellas jurisdicciones con mayor cantidad de población étnica- existe un área indígena como parte del organigrama municipal. En el primer caso se trata de la “Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown”, oficina que surge en el año 2008 bajo la dependencia de la Subsecretaría de Derechos Humanos e Igualdad de Oportunidades. En el segundo caso, y también creada en el mismo año que la anterior, se encuentra la “Dirección de Pueblos Originarios” de la Subsecretaría de Derechos Humanos de Quilmes. En otros escritos hemos abordado las relaciones y los procesos que caracterizaron su organización etnopolítica (ENGELMAN, VARISCO, MIGUEZ PALACIO, WEISS, 2018), y la creación de tales áreas municipales como hechos de etnización local (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2011). Este escrito no tiene por objetivo profundizar en ello, pero cabe destacar que hay un fuerte proceso de organización y conformación de comunidades indígenas -reconocidas estatalmente con personería jurídica nacional y provincial- alrededor de toda el AMBA que inicia a partir del año 2000 en adelante. En una entrevista -realizada por la plataforma ZOOM- con la directora de Fortalecimiento y Desarrollo Intercultural del Consejo de Participación Indígena de la provincia de Buenos Aires (CPAI), nos decía que

según informaciones y trabajo realizado en estos años hemos contado más o menos 101/102 espacios organizativos indígenas que están inscriptos como comunidad y en proceso de inscripción, o como asociaciones para toda la provincia, incluidos aquellos que no están en actividad” (FUNCIONARIA CPAI, entrevista realizada por ZOOM, 12 de agosto 2021).

Es más, el CPAI desde sus comienzos (2006) ha tenido una fuerte iniciativa, al realizar un mapeo de todas las comunidades y organizaciones indígenas reconocidas y no-reconocidas de la provincia de Buenos Aires (hasta la fecha) que puede ser consultado en la siguiente nota al pie ⁷.

Las diferentes cifras presentadas, dan cuenta de la situación general y luego particular y desagregada por edad y género de la población indígena de AMBA y CABA. Como hemos mencionado al inicio de este apartado, la presencia indígena urbana no sólo es una realidad cotidiana, sino que también es parte de diferentes instancias de organización etnopolítica al interior de municipios que se articulan con políticas provinciales y nacionales. Además de ello, hay experiencias organizativas de autogestión que si bien participan en el Estado local buscan transformar, visibilizar y negociar más allá de las estructuras institucionales formales. En otras palabras, la población indígena que

⁷ Se puede consultar y acceder al mapa actualizado mediante el siguiente link: <https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1utpFLB3lyp5-UxuCFbr5fx0eqiU&ouid=0&ll=-34.505290119767146%2C-58.01181493595994&z=9>

habita en zonas urbanas posee una fuerte capacidad de gestión que articula programas y recursos estatales. En pos de difundir sus historias familiares y comunitarias, sus reclamos culturales, territoriales y de educación, trabajo y salud, las trayectorias indígenas en la ciudad dinamizan una práctica comunitaria con base barrial protagonizada, en su mayoría, por mujeres. Muchas de ellas contribuyen en labores que se llevan a cabo en asociaciones, comedores, clubes y demás espacios que contribuyen a sostener y paliar las demandas de vecinos y vecinas de los barrios, así como de las y los integrantes de las comunidades indígenas.

En el próximo apartado analizaremos dos casos específicos que ponen en relieve experiencias de organización etnopolítica en Almirante Brown, por un lado, y de autogestión de mujeres indígenas, en el mencionado partido, por el otro. Ambas experiencias fueron cardinales tanto para entender la transición y organización de la población indígena local en relación a las estructuras estatales, así como para activar instancias de encuentro, denuncia y negociación de derechos.

La “Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown”

En el año 1994, en nuestro país, se llevó a cabo la reforma del texto constitucional. Este hito fue relevante por cuanto modificó la legislación relativa a la población indígena y habilitó un proceso de organización formal. Desde esa fecha, el artículo 75 inciso 17, de la nueva Constitución Nacional, determinó reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, así como su personería jurídica, posesión y propiedad comunitaria de las tierras que ocupan y la regulación de entrega de otras aptas y suficientes. Este último punto ha sido central tanto para los contextos urbanos como no urbanos. Es decir que, se pueden formalizar e institucionalizar los reclamos por los territorios en todo el país más allá del carácter de permanencia y/o ancestralidad. Sin embargo, antes de poder llevarlos a cabo, las familias indígenas de AMBA debieron iniciar un conjunto de trámites para lograr su reconocimiento jurídico y, así, acceder a la categoría estatal de “comunidad indígena”. No nos vamos a detener en el carácter esencialista que implica el proceso de su obtención, pero sí mencionaremos que este contexto jurídico novedoso, dinamizó en la zona sur del AMBA un proceso de organización etnopolítica. Por ejemplo, en 1999 la comunidad tupí-guaraní “Cacique Hipólito Yumbay” de la localidad de Glew accedió a su personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.Ci) perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Esta experiencia inicial se replicó de forma local y fue tomada como ejemplo para otras familias indígenas que habían arribado al tejido urbano del AMBA desde la década de 1960 en adelante. Este fue el caso de la comunidad qom “Migtagan” de San Francisco Solano; la comunidad kolla “Guaguajni Jallpa” y la comunidad ava-guaraní “Cuimbae Toro” de Glew. Además, iniciaron los trámites la comunidad moqoit “Nogoyin Ni Nala” de la localidad de Rafael Calzada; la comunidad moqoit “Cacique Catán” y la comunidad mapuche “Juan Kafulkurá”, ambas ubicadas en Longchamps.

Paralelamente al reconocimiento estatal, el conjunto de familias conformó el 29 de abril del año 2007 un espacio de organización propio que denominaron como: “Consejo Indígena de Almirante Brown” (CIAB). Así, reunidos en Asamblea Constitutiva en la localidad de Glew resolvieron:

En el día de la fecha siendo las 13 Hs en la calle “xxx” sede de la comunidad indígena del Pueblo Kolla “Guaguajni Jallpa” se reúnen representantes indígenas de distintas comunidades de Almirante Brown. Las siguientes personas son [...] para acordar la creación del CONSEJO INDÍGENA DE ALMIRANTE BROWN, con el objeto y en el marco de nuestros derechos indígenas consagrados en el artículo 75 inciso 17, las leyes 23.302, 24.071, Convenio 169, Constitución de la provincia de Buenos Aires artículo 36 inciso 9, [...] y acuerdan los siguientes puntos:

- 1º Participación de la política pública en el ámbito de Almirante Brown, provincia de Buenos Aires y Nacional.
- 2º Cumplimiento de las normativas vigentes Nacional e Internacional.
- 3º Promover la unidad, la organización y el progreso de los pueblos indígenas.

Acto seguido se procede a elegir a los integrantes de este consejo a estos efectos se resuelve por consenso un integrante titular y un suplente por comunidad y un coordinador titular y un suplente por comunidad y un coordinador titular y un suplente de este consejo (LIBRO DE ACTAS DEL CIAB, Glew, 2007,1-2).

Como podemos ver, el marco legal vigente y la búsqueda por participar en el ámbito municipal era claro. A ello se sumó un trabajo de visibilización de la cuestión étnica en diarios locales y nacionales, así como en la organización de eventos culturales y la conmemoración de fechas específicas. El CIAB solicitaba los permisos municipales pertinentes para llevar a cabo las múltiples actividades, convocaba la prensa del distrito, elaboraba la difusión y se aseguraba de que asistieran una alta concurrencia. Paulatinamente, este conjunto de familias y de un sector de la dirigencia comenzó a rebatir esa construcción social que asume a la población indígena en la ciudad como “aislada, dispersa y ancestral” no sólo porque relataban sus procesos migratorios, si no porque muchos de ellos y ellas estaban emparentados. Las redes de parentesco, alianza y afinidad que dieron origen al espacio etnopolítico fueron y son base para la reproducción tanto de la organización etnopolítica como sociocultural de los diferentes pueblos que conformaban el espacio (ENGELMAN GARRETA, 2021). Estimativamente, y de acuerdo a los testimonios etnográficos, la población que nucleaba el

CIAB en 2010 oscilaba entre 450 y 500 familias indígenas. Pero si consideramos a las y los “adherentes” ese número era mayor⁸.

Otro punto a destacar, tiene que ver con que la dirigencia indígena articulaba diferentes niveles de Estado a la hora de organizar un evento cultural o social. Esta modalidad, emulada y apropiada desde el municipio se posicionó como mecanismo regulador de una práctica política social, que excedía los “límites” de las instituciones indígenas. En otras palabras, la realización de una ceremonia de la Pachamama en el mes de agosto, o de otro evento, requería solicitar permiso al área de cultos del municipio, obtener recursos del INAI, difundir a nivel provincial, generar los flyers con imprentas, convocar a funcionarios y funcionarias locales y a otras comunidades indígenas de Almirante Brown o de distritos cercanos. O sea que, la relación con el Estado implicó una formación indirecta sobre el uso de un capital político que se expresaba en la realización de actividades de forma eficaz, y que si bien estimuló una alta burocratización de los y las dirigentes permitió la demarcación de márgenes autonómicos y de un conjunto de objetivos específicos. Ese factor “equivalencial” de prácticas -entre el CIAB y quienes hacían la política municipal-, más allá de ser etnopolítico, entendemos que funcionó como señal primaria del proceso de negociación. Igualmente, no debemos olvidar que la participación institucional indígena forma parte de una estructura diferencial -racista- de grupos de poder, los cuales finalmente decidieron incorporar sus reclamos bajo restricciones específicas. Fue así que surgió en 2008 un cambio en el organigrama municipal, caracterizado por una descentralización de áreas estatales y la creación de otras que buscaban incorporar la participación ciudadana. En esta línea se crea la “Subsecretaría de Derechos Humanos e Igualdad de Oportunidades” y la “Dirección de Promoción y Protección de los Derechos Humanos”. De esta última dependerá: 1) la Coordinación de Memoria Histórica; 2) la “Coordinación de Igualdad de Oportunidades y Lucha contra la Discriminación”; y 3) la “Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown” (CPOAB); cuya “función es desarrollar programas nacionales, provinciales y municipales tendientes a la inclusión, revalorización y asistencia a los pueblos originarios del Distrito⁹” (DOCUMENTO MUNICIPAL, Almirante Brown, Trabajo de campo 2015).

Antes de pasar al otro ejemplo etnográfico, resulta importante detallar un conjunto de aspectos acerca de cómo se desarrolló la labor y el trabajo etnopolítico del CIAB en el marco de la CPOAB en 2008 hasta la actualidad. En su inicio, se llevaron a cabo múltiples actividades y eventos. Éstos se caracterizaron por fomentar una imagen esencializada y folklórica de la población indígena local ya que, en su mayoría, tenían

⁸ La categoría de “adherente” es utilizada en los estatutos de las personerías jurídicas a fin de incorporar familias o actores sociales que acompañan etnopolíticamente el trabajo colectivo. Funciona como mecanismo para ampliar o reducir el número de miembros comunitarios en el marco de las relaciones interculturales de los barrios, independientemente de las relaciones de alianza o parentesco.

⁹ A esa estructura administrativa se le sumó una “Dirección de Juventud”, una “Coordinación de Ex Combatientes de Malvinas” y una “Coordinación de Cultos”. La reorganización de las áreas municipales, y la definición de problemáticas específicas si bien refirió a la voluntad política municipal también representó un alto nivel de intervención (ENGELMAN GARRETA, 2021)

que ver con resaltar lo artesanal, lo tradicional de las vestimentas, bailes y comidas, la música y la cultura de los pueblos. Todos aspectos sumamente relevantes, pero que no resolvían el conjunto de demandas sociales y territoriales de quienes formaban parte de las comunidades. Es decir, la necesidad de mejorar el acceso a la salud, el trabajo, la educación y los pedidos por territorios quedaban subsumidos frente a una visión ahistórica de lo indígena que terminaba por invalidar lo que motivó la creación del CIAB (ENGELMAN, 2019). Es decir, transformar las condiciones de vida de la población indígena del distrito y mejorar las posibilidades a futuro para las nuevas generaciones a fin de disminuir el nivel de racismo y discriminación. Esta situación provocó la renuncia del primer coordinador indígena del área y un quiebre al interior del espacio etnopolítico. Además, el cargo durante casi nueve años fue asignado a funcionarios que desconocían el tema o que simplemente eran nombrados y no llevaban a cabo ninguna actividad. No fue hasta el año 2017 en que fue nombrado otro dirigente indígena como coordinador, quien nuevamente dejó el cargo en 2020. Hoy en día no hay ninguna persona nombrada y la función de coordinación se encuentra vacante. Incluso el área no lleva adelante ninguna actividad y quienes ocupan la oficina en diferentes entrevistas han mencionado el posible cierre de la coordinación.

Finalmente, nos gustaría destacar que más allá de los conflictos y contradicciones particulares, Almirante Brown representó el primer caso de mayor participación etnopolítica en un gobierno local en el AMBA. Experiencias similares, de años posteriores, fueron posibles gracias al asesoramiento de quienes crearon la coordinación indígena y el consejo indígena. De esta manera, la participación en el municipio de Almirante Brown sucedió por consecuencia de la formación político/barrial de los “indígenas urbanos”, la demarcación de un límite étnico y su toma de conciencia en un contexto urbano intercultural. Sin embargo, ese trabajo colectivo –iniciado a principios de los años de 1990¹⁰– terminó en el año 2007 en un cargo individual –rentado– como expresión de una estructura estatal disciplinadora e individualista. Ese contraste incrementó el conflicto interno, y no hizo más que visibilizar el desconocimiento y los límites que impartió institucionalmente la Subsecretaría de Derechos Humanos e Igualdad de Oportunidades. Sin embargo, como experiencia inicial, ella habilitó la creación de nuevas formas de organización actual, las que no buscan solamente participar para transformar desde las estructuras estatales (BENGOA, 2007), sino más bien desde la autogestión y el trabajo colectivo como veremos a continuación.

¹⁰ Las familias tupí-guaraníes recibieron en el año 1991 una cédula de desalojo por los terrenos que habían ocupado, años anteriores, en el barrio de Almafuerte de la localidad de Glew. Este conflicto territorial finalizó en diciembre de 1999 y su resolución implicó la articulación de un conjunto de actores y espacios heterogéneos, la asistencia legal, el aprendizaje administrativo y burocrático y “un ir y venir” a múltiples organismos estatales (ENGELMAN GARRETA, 2021).

La agrupación Artístico cultural “Bartolinas Danzas Andinas”.

El segundo caso que deseamos analizar se trata de la Agrupación Artístico Cultural “Bartolinas Danzas Andinas” (BDA); espacio conformado, en su mayoría, por más de 20 mujeres indígenas, de distintas localidades del partido de Almirante Brown.

En el año 2018 empezaron a funcionar tres talleres indígenas como parte de la oferta que brindaba la Casa de las Culturas del municipio homónimo, en el marco de las actividades que promocionaba el CIAB de manera esporádica. El primero de ellos era el *Runa Simi* -de idioma y cosmovisión quechua- dictado por Carmelo Sardinas Ullpu; el segundo, de instrumentos andinos a cargo de Daniel Paz; y el tercero, de Danzas Andinas. En este último, se conformará la Agrupación Artístico Cultural BDA. Allí se trabaja con las nociones de comunidad e identidad indígena y desde diferentes sentidos simbólicos. Porque *“al conocer la diversidad que existe, puedo elegir la identidad, y en el espacio de las Bartolinas de eso se trata. No sólo se comparte y se transmite la cultura, si no que se comparte identidad a partir de la realización de los diferentes “cuadros escénicos”*¹¹ (FUNDADORA DE BDA, Nota de campo, Burzaco, abril 2022).

La principal diferencia que existe entre el taller y la agrupación, es que el primero es parte del gobierno municipal y el segundo no. De este modo, la organización etnopolítica busca alejarse de las posibles trabas o canales institucionales locales dada la historia del CIAB. En palabras de la fundadora:

El taller no es bartolinas, el taller es un medio. Es un semillero para que después se incorporen. Bartolinas se hace y se va a territorio. Además, es un espacio autogestionado. Se hace todo a pulmón. Se pone plata nuestra y se pone el cuerpo. Buscamos que cuando nos inviten haya reciprocidad de algo, una ayuda, no dinero. Nosotras queremos bailar. (FUNDADORA DE BDA, entrevista en el Parque de la Memoria de Burzaco, abril 2022).

En el testimonio citado, reparar en el carácter autogestionado es relevante. Según las entrevistas, éste implica mayores niveles de autonomía e independencia respecto del municipio y de las posibles instancias de cooptación de su labor. En este sentido, ellas “ponen el cuerpo” donde eligen y no donde les dicen. Sin embargo, mencionan que ello tiene un costo, puesto que complejiza las posibilidades de acceder a ciertos espacios y actividades. Por ejemplo, si bien son una agrupación formada, en su mayoría, por docentes locales con ingresos propios, participan en ella también amas de casa de mayor edad. Entre las imposibilidades que tienen, podemos mencionar el traslado y el tiempo

¹¹ Los “cuadros escénicos” están formados por temas, bailes y mensajes a difundir. En varias entrevistas las BDA mencionaron que en ellos se trabajan múltiples temáticas desde un disparador principal. Entre ellos está el cuadro de las aguas, de la violencia contra la mujer o el de la memoria. A partir de esos ejes se arman las presentaciones y van dependiendo del contexto en que se hace.

que implica dar charlas en colegios o clubes sociales por fuera o dentro de su jornada laboral entre los múltiples quehaceres cotidianos. O mismo, lo costoso que es adquirir los insumos para confeccionar los trajes de cada uno de los cuadros escénicos y/o los medios para el sonido de las actuaciones. Pero las dificultades no tienen que ver solamente con las condiciones materiales, puesto que, por ser una organización reciente, también han recibido comentarios negativos desde otros colectivos indígenas del AMBA y de la CABA. Al respecto, una entrevistada menciona que *“en varias oportunidades, tuvimos conflictos con otros espacios organizados indígenas. Esos espacios son colectivos que tienen mucha identidad, a diferencia de nosotras”* (FUNDADORA DE BDA, Nota de campo, Burzaco, mayo 2022).

En otros trabajos hemos mencionado que la categoría de “indios sueltos” es utilizada en el espacio etnopolítico como indicador para deslegitimar el recorrido de diversos indígenas que habitan en la ciudad, y que no poseen vínculos comunitarios (ENGELMAN GARRETA, 2021). Lo paradójico de la situación, es que dicha noción también opera en algunos sectores indígenas desde cierta esencialización de la identidad étnica. Hacer mención a este tipo de disputas, y contradicciones al interior de los espacios de organización etnopolítico busca dar cuenta tanto la heterogeneidad como la complejidad que éstos poseen en el contexto urbano. Igualmente, el sentido de “tener mucha identidad” no se corresponde solamente a lo identitario *per se*, sino que refiere a la legitimidad de las diferentes organizaciones o nucleamientos indígenas¹² de acuerdo a sus trayectorias históricas, redes interétnicas y participación en las estructuras del Estado. Pero también refleja la tensión existente que hay entre generaciones. En múltiples ocasiones, las BDA entrevistadas, hicieron hincapié acerca de lo anticuado que suele ser el discurso etnopolítico promovido por los hombres de mayor edad. Éste, por lo general, refiere al derecho indígena, al reclamo territorial y a la identidad cultural desde una forma monologada que tiende a silenciar las voces femeninas y a la juventud. A diferencia de ello, en los talleres de BDA se busca brindar *“experiencias pedagógicas-didácticas en comunidad. Porque la idea es contrarrestar el discurso hegemónico -es decir, correrse- a través de la danza y los valores del buen vivir. Estamos todas atravesadas por un espacio amoroso, y una aprende de la otra”* (FUNDADORA DE BDA, Nota de campo, Burzaco, abril 2022).

La empatía, e incluso las temáticas que trabajan este tipo de colectivo de mujeres indígenas, dista de otras experiencias de organización etnopolítica que se caracterizan por una estructura más patriarcal, como lo es el caso de la CPIAB. Sin embargo, cabe mencionar que tales posturas no deben ser abordadas como opuestas o contrarias; sino, desde el aporte que las nuevas generaciones hacen a las demandas

¹² Liliana Tamagno propone la noción de “nucleamiento” para referirse al proceso migratorio de la población indígena y a su capacidad de nuclearse, en la medida en que las condiciones materiales lo permitan, en espacios geográficamente diferentes y lejanos a los de origen (2014). De este modo, la presencia indígena en la ciudad se torna en un estudio amplio y abarca una gran cantidad de aspectos históricos de la vida familiar, organización, desplazamiento, trabajo, participación, ingresos, vivienda, educación, salud, territorio e identidad.

más “tradicionales”, así como la visibilización de problemáticas anteriormente silenciadas. Por ejemplo, en el marco de la Feria Internacional del Libro de Almirante Brown¹³, realizada en el mes de junio de 2022, fueron convocadas las BDA para realizar una presentación. La actividad fue denominada “Mujeres e identidad cultural: desde la cosmovisión andina, qom, guaraní y mapuche”. Comenzó a las 13 horas en la Sala Rodolfo Walsh. Entraron al escenario alrededor de ocho mujeres, todas de diferentes edades. Una de ellas enunció unas palabras al micrófono y así dio inicio al cuadro escénico:

Somos cuerpos danzantes, alegres, conscientes, fuegos esparcidos en el aire que encienden y contagian. Fuerza de mujer en la que ya no le habita el silencio. Somos deseos del viento de arrasar con amor y revertir la historia de opresión (...). Somos parte de las vidas que fueron consumidas y denigradas. Somos brazos unidos mirando el cielo, porque ya no bajaremos la cabeza (INTEGRANTE I BDA, Adrogué, junio 2022).

En primer lugar, mientras hablaba la integrante de BDA, las demás mantenían en sus manos diferentes imágenes de hermanas desaparecidas o víctimas de la violencia y el racismo, así como el reclamo de la prórroga de la Ley 26.160 de “Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país”. Luego de ello, bailaron “Buscando al Sol”, canción de la artista Tonolec. Terminada la música, otra integrante tomó la palabra y, nuevamente, se dirigió al público. Éste estaba conformado por docentes y alumnos y alumnas de diferentes escuelas locales. La audiencia superaba las 250 personas.

Nuestros cuadros, como el huayno¹⁴, carnavalito, tinku¹⁵ nos acercan a distintas regiones y también a conocer distintos ritos que tienen que ver con nuestros ancestros. De esta manera siempre abordamos la temática del cuidado de la tierra y que para nosotros y nosotras es el bien máspreciado que tenemos. Por este motivo desde Bartolinas nos pronunciamos y decimos que los territorios no son sólo una cuestión geográfica y que los pueblos originarios no son mitos del pasado, ni del presente si no que son pueblos activos (INTEGRANTE II BDA, Adrogué, junio 2022).

¹³ Desde hace seis años se realiza la Feria Internacional del Libro de Almirante Brown en la localidad de Adrogué, ciudad cabecera del distrito. El lema del año 2022 fue “Malvinas nos une” y desde el 23 al 26 de junio se llevaron a cabo múltiples actividades, charlas y talleres destinadas, en su mayoría, a alumnos y alumnas de los colegios locales.

¹⁴El huayno o trote es una danza de origen pre-colombino quechua-aymara presente en toda la zona altiplánica. Se baila colectivamente, en forma de ronda, aunque con el tiempo ha prevalecido la forma de pareja mixta, suelta o tomada.

¹⁵Los Tinkus son danzas que representan un enfrentamiento de carácter ritual.

El reclamo territorial y la expropiación de las tierras ancestrales es parte del cuadro escénico, y convive junto con la denuncia de la violencia de género del comienzo. Pero también, lo es la presencia y la visibilización de la población indígena en el presente. A continuación, la docente, y fundadora de BDA, presenta la figura histórica de Bartolina Sisa, como una mujer heroica y defensora de la lucha indígena. Quien peleó para tener una sociedad más justa, donde primara el sentido de comunidad y de la reciprocidad. Le habla a los y las alumnas para que la conozcan, dado que su resistencia y lucha se encuentran dormidas u ocultas. La presentación continúa con las palabras de una dirigente mayor, de la comunidad qom-mocoit “Nogoyin Ni Nala” (Sol naciente) de la localidad de Calzada; que cuenta cómo se formó el espacio comunitario y cómo fue su proceso migratorio. Es decir, una integrante del CIAB mencionado en el apartado anterior. Terminadas sus palabras, una mujer mapuche junto a su *kultrun* canta una canción y agradece la invitación a las hermanas.

Cerradas las presentaciones de las invitadas, se inicia la proyección de un video. Éste tiene como protagonista al profesor de danza folklórica Maximiliano Mamani. Las imágenes enseñan el proceso mediante el cual Maximiliano se transforma en “Bartolina Xixa”, artista drag andina¹⁶. Inspirada en una chola paceña, el cortometraje muestra un transformismo con perspectiva indigenista que tiene por objetivo comunicar y denunciar que el folklore se rige desde una lógica de género binaria. Pero también retoma la lucha LGBTQ+ desde una perspectiva de clase, atravesada por el racismo y los cánones hegemónicos de belleza. Se posiciona desde luchas específicamente indígenas cuando Maximiliano relata:

Yo no soy una marica que vive en un primer mundo, que tiene otras realidades. Sino que soy una marica que constantemente las empresas mineras, las empresas de los agronegocios, las multinacionales, están avasallando (...). Soy marica, pero no sólo soy eso, sino que también tengo que salir y pelear contra megaminerías, tengo que salir y sacarme los tacos y ponerme codo a codo con un montón de otras personas que la verdad les están quitando sus tierras, el agua, están siendo fumigados, maltratados, acorralados (FRAGMENTO DEL CORTOMETRAJE DOCUMENTAL “BARTOLINA XIXA” PRODUCIDO Y REALIZADO POR CALEIDOSCOPIO COOPERATIVA AUDIOVISUAL, YouTube, minuto 5.55’).

La interseccionalidad, como eje que organiza el cuadro escénico es clara. La violencia de género, los femicidios, las hermanas desaparecidas, la identidad étnica, la posición del cuerpo de la mujer, la visibilización de la presencia urbana, la lucha indígena por el reclamo territorial, las condiciones de vida y la posición de clase, así como la diversidad de género del colectivo LGBTQ+ constituyen temas centrales de la presentación que realizó BDA. Esta multiplicidad acompaña y nutre los reclamos más tradicionales de los pueblos indígenas. No son temáticas

¹⁶ El video está disponible en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=iBJtzILx22Q>

contrarias, sino que son las mujeres quienes llevan esas experiencias privadas al ámbito público. Y lo hacen con una finalidad, que va en línea con generar instancias de diálogo donde los y las jóvenes estudiantes que asistieron al evento no sólo puedan empatizar con lo expresado, si no también encontrar cierta referencialidad. Entonces, el “cuadro escénico” es comunicativo y pedagógico a la vez. Esto lo podemos ver en las palabras que expuso luego del video, la docente a cargo del taller:

El muchacho es un gran bailarín (...). Entonces bueno, la danza no es solamente para mostrar lo bonito, lo lindo, la energía, que hacemos en comunidad y que ya es sanador de por sí. La danza es una forma de poder pronunciarnos ante el mundo y poder decir esta es nuestra verdad. Entonces es importante que las mamás, los papás, los docentes puedan empezar a acompañar a las niñas y a los niños en estas búsquedas y no a decir esto está mal o esto está bien; porque si no vamos cada vez achicando más sus posibilidades de desplegarse (FUNDADORA DE BDA, Adrogué, junio 2022)

Los cuadros escénicos son el resultado de horas de práctica en el taller, charlas y presentaciones públicas en colegios, plazas, clubes, comunidades indígenas urbanas, fechas relevantes del calendario indígena, etc. Son consecuencia de una reflexión colectiva previa y posterior a las presentaciones, y éstos poseen una particularidad en su estructuración performática episódica¹⁷ (INFANTINO, 2021) que, si bien está centrada en el baile, se ve enriquecida desde la interseccionalidad de temas que provienen de una narrativa modernizadora.

A simple vista, el surgimiento de colectivos de mujeres en el sur del AMBA, como lo es BDA, expresa un corrimiento de las luchas más “tradicionales” de los pueblos indígenas. No se trata de participar en el Estado local para transformar las condiciones de vida de las y los integrantes comunitarios, ni de pugnar solamente por territorios, identidad y cultura. Como podemos ver, desde las narrativas se denuncian otras situaciones que antes estaban silenciadas al interior de los espacios etnopolíticos. La desigualdad o diversidad de género y las demandas de las y los jóvenes enseñan nuevas posibilidades de comunicar con identidad y resignificar los espacios político y artístico culturales. El fin de la instrumentalización de la identidad étnica (BARTOLOMÉ, 1997) en estos espacios etnopolíticos continúa con el objetivo de visibilizar y reforzar la presencia de población indígena en la ciudad. Pero esa visibilización, hoy en día, es retomada críticamente por los y las jóvenes indígenas locales. Es decir, hay una conciencia colectiva que debate los grados de esencialismo internos al tiempo que construye

¹⁷ Julieta Infantino analiza la transformación del circo en Argentina, y enseña cómo las nuevas generaciones de artistas circenses -formados en contextos educativos e influenciados/as por el clima de época contemporáneo- disputan y transforman aquellas nociones más “tradicionales” de lo circense para dar cuenta de las paradojas y particularidades que posee éste en la actualidad (2021).

la demanda étnica desde su cuerpo racializado, violentado, diverso y disruptivo.

Reflexiones finales

Hasta aquí hemos enseñado un conjunto de aspectos generales sobre la composición de la población indígena en el contexto urbano de la provincia de Buenos Aires, más específicamente en la zona sur del AMBA. La presentación de datos demográficos buscó enseñar su fuerte presencia, así como la heterogeneidad de pueblos que hoy en día habitan en dicho territorio. Pero, además, los dos casos presentados dan cuenta de los complejos procesos históricos de organización etnopolítica local, su relación con el Estado, las diversas instancias de participación en el municipio y las nuevas modalidades de organización y demanda. Esto último es relevante, por cuanto presenta una mirada que busca comprender a las nuevas generaciones de indígenas -nacidos y nacidas en el contexto de la ciudad- como un sector que complementa y enriquece las demandas de las y los mayores. En este sentido, se pondera la necesidad de reconstruir las historias indígenas familiares y migratorias para revalorizar la identidad y nutrir aquellos reclamos que se posicionan como “tradicionales” y que refieren, sobre todo, al territorio. La toma de conciencia con que las y los jóvenes se posicionan en la arena etnopolítica enseña que la edad tiene que ser pensada como una dimensión específica, y considerada etnográficamente en articulación con diferentes clivajes -étnico, de clase, de género, etc.- (KROPFF, 2009, 72). La voz y su forma de expresión y organización autogestionada pone en tensión los espacios de organización etnopolítica más clásicos, al establecer continuidades, redefiniciones y rupturas. Es decir, la participación estatal -como estrategia primaria y democrática- es puesta en un segundo plano. La demanda contemporánea busca cambiar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, pero al mismo tiempo visibiliza discusiones y violencias antes silenciadas tanto al interior como exterior de las relaciones interétnicas. Este tipo de abordajes permiten comprender las contradicciones, los conflictos y las continuidades que protagoniza una nueva capa de referentes y referentas, con mayor formación profesional e inclusión en el mercado laboral. Pero, también, debemos resaltar, la relevancia que poseen las formas artístico culturales como expresión política que suman dimensiones y modalidades de acción que se complementan a las pasadas. En esta línea, la antropología social puede generar aportes teóricos, metodológicos y epistemológicos para repensar la presencia indígena en la ciudad articuladamente con la labor etnográfica al hacer hincapié en su compasión heterogénea y, así, evitar posibles miradas que la esencializan.

Referencias bibliográficas

BALAZOTE, A. Pueblos Originarios: disputas en el campo discursivo. **Revista Geopantanal**, Vol. 10, Número 18, pp. 33-50. 2015.

BARTOLOMÉ, M. **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México**. México: SIGLO XXI. 1997.

BENGOA, J. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? **Cuadernos de Antropología Social**, Número 29, pp. 7-22. 2009.

BRIONES, C. Indígenas y afrodescendientes en las ciudades: (In)visibilizaciones selectivas de procesos de larga data. **Confluente, Riviste di Studi Iberoamericani**, Volúmen 11, Número 2, pp. 1-12. 2019.

BURGUETE CAL Y MAYOR, A. Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. **Pueblos y fronteras digital**, Volumen 6, Número 11, pp. 38-88. 2011.

CONSEJO INDÍGENA DE ALMIRANTE BROWN. **Libro de Actas**. Almirante Brown, Argentina. 2007.

DOCUMENTO MUNICIPAL. **Organigrama del Municipio de Almirante Brown**. Almirante Brown, Argentina. 2008.

ENGELMAN, J.; VARISCO, S.; MÍGUEZ PALACIO, R. Y WEISS, L. Etnización de la práctica política de la dirigencia indígena en los gobiernos locales de la Región Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. **Antropologías del Sur**, Volumen 5, Número 9, pp. 151-171. 2018.

ENGELMAN, J. Migración étnica y condiciones de vida urbana al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires. **Alteridades**, Volumen 26, Número 52, pp. 67-79. 2016.

Engelman, J. (2019). Etnización de políticas públicas al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Anales de Antropología*, 53 (1), 121-131.

ENGELMAN GARRETA, J. **Identidad étnica y práctica política en el sur del conurbano bonaerense. Argentina**. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología. 2021.

INFANTINO, J. El circo que hacemos hoy: posibilidades, recorridos y límites en la resignificación del arte circense en Argentina. **ArtCultura Uberlândia**, Volumen 23, Número 43, pp. 242-261. 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Resultados Definitivos**. Serie B, Número 2, Tomo I, INDEC, Buenos Aires, Argentina. 2012.

KROPFF, L. Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. **Avá**, Número 16, pp. 171-187. 2009.

MAIDANA, C. La necesidad de conocimiento y reconocimiento plural. Los pueblos indígenas en la provincia de Buenos Aires, Argentina. **Antropologías del Sur**, Volumen 6, Número 11, pp. 249-262. 2019.

PÉREZ RUIZ, M. L. Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. **Alteridades**, Volumen 21, Número 42, pp. 65-75. 2011.

TAMAGNO, L. **Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política**. Buenos Aires: Editorial Biblos. 2009.

TAMAGNO, L. Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas. En Tamagno, L. y Maffia, M. (Coords.) **Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina. Convergencias, divergencias y desafíos**. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 43-62.

TRINCHERO, H. Los Pueblos Originarios en la formación de la Nación Argentina. **Revista Espacios**, Número 46, pp.106-123. 2010.

WEISS, L., ENGELMAN, J., VALVERDE, S. Pueblos Indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. **Revista Pilquen**, Volumen16, Número 1, pp. 1-14. 2013.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 16/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

MARKA, AYLLU E W'AKA EM SÃO PAULO (BRASIL) E EM BUENOS AIRES (ARGENTINA): TRANSTERRITORIALIZAÇÃO AYMARA E QUECHUA EM SITUAÇÃO MIGRATÓRIA

CRISTINA DE BRANCO ¹

ISCTE-IUL/FCSH-UNL, PORTUGAL

<https://orcid.org/0000-0001-8875-2861>

RESUMO: Desde o final do século passado, os territórios ancestrais quéchua e aymara, Tawantinsuyu e Kollasuyu, respectivamente, vêm se expandindo e se reafirmando para além dos seus limites territoriais históricos. Em Buenos Aires (Argentina) e em São Paulo (Brasil), como em Lima (Peru) e em Santiago do Chile, muitas das pessoas migrantes vindas do eixo territorial altiplânico centro-andino e entendidas apenas em sua identidade nacional-republicana, como bolivianas e peruanas, também se autodeclararam enquanto aymaras e quechuas. Há milhares de quilômetros de distância e há mais de três mil metros de altitude de diferença, essas pessoas vão constituindo seus territórios indígenas entre vizinhos e familiares, entre seus grupos de música e dança e suas articulações políticas. A afirmação de seus elementos territoriais comunitários, como o ayllu, e sagradas, como as w'akas, se dá de forma negocial, possivelmente sinérgica ou inevitavelmente conflitiva. Pendentes entre Buenos Aires e São Paulo, veremos de forma comparativa como se vêm dando alguns processos de readaptação e disputa de territórios e, através deles, de reafirmação da existência aymara e quechua fora do território de origem.

PALAVRAS-CHAVE: Migração, Aymaras, Quechuas, Andes, São Paulo, Buenos Aires.

ABSTRACT: Since the end of the last century the Quechua and Aymara ancestral territory, Tawantinsuyu and Kollasuyu, have been expanding and reaffirming themselves outside from their historical territorial boundaries. In Buenos Aires (Argentina) and São Paulo (Brazil), as in Lima (Peru) and Santiago de Chile, many migrant people coming from the central Andean altiplano territorial axis who are seen only in their national-republican identity, like Bolivians and Peruvians, also declare themselves as Aymaras and Quechua. Thousands of kilometers away and with more than three thousand meters of difference in altitude, these people constitute their indigenous territories among neighbors and family members, in between their music and dance groups and their political articulations. The affirmation of their communal territorial units, such as the ayllu, and sacred ones, such as the w'akas, takes place in a negotiation form, possibly synergistic or inevitably conflictive. Pending between Buenos Aires and São Paulo, we will see in a comparative way how some processes of readaptation and dispute over territories have been taking place and, through it, the reaffirmation of the Aymara and Quechua existence outside ancestral territory.

KEYWORDS: Migration, Aymaras, Quechuas, Andes, São Paulo, Buenos Aires.

¹ Doutoranda no Programa Doutoral FCT em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia (ISCTE-IUL/FCSH-UNL). E-mail: cristinadebranco@gmail.com

Introdução

Fotografia 1 – *Whipala* alçada em Buenos Aires, entre o Parque de los Andes e a Avenida San Juan, em agosto de 2018.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2018.

*Cruzando ríos, montañas
lejos de mi pueblo
qué bellos recuerdos
yo llevo en mí.*

*Yo nunca te olvidaré,
un día regresaré
aymaras, quechuas, juntos para siempre!*

*Levanten Wiphalas
del Tawantinsuyu!²*

Cruzando rios e montanhas, aymaras e quechuas se movimentam historicamente dentro e fora de seu território ancestral, pelo Altiplano andino e para além dos Andes. Descendo quase três mil metros de altitude, percorrendo as terras baixas, pelas estradas nacionais argentina e brasileira, milhares chegam também a Buenos Aires (Argentina) e a São Paulo (Brasil). Desde as décadas de oitenta e noventa, esse fluxo migratório vem se reafirmando, notado enquanto deslocamento

² Música intitulada “Whipala”, patenteada pelo Grupo Arawi. Nas duas últimas décadas, essa música vem sendo interpretada por vários conjuntos de música autóctone andina em Buenos Aires e em São Paulo, entre outras cidades como La Paz e Lima, tocada sempre em *sikuriada* (estilo musical caracterizado pelo toque de pares de *sikus*, flautas de tubos de diferentes alturas trançados em sequência horizontal, tocado convencionalmente durante a *awti pacha*, época de seca no Altiplano andino, embora também seja tocado em outras alturas do ano, sobretudo entre migrantes e não andinos), seja em atos culturais de divulgação das expressões andinas, como em protestos políticos relacionados com povos e nações indígenas latino-americanas, entre outras frentes de luta, como a feminista e pró-democrática.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

determinado por motivos econômicos e laborais, vindo das nações republicanas boliviana e peruana³. Durante os primeiros vinte anos do século XX, a comunidade boliviana esteve entre os maiores contingentes imigrantes nas cidades de Buenos Aires e de São Paulo⁴, sempre tida em seu recorte nacional republicano e insistentemente invisibilizada em sua diversidade étnico-racial, tanto pelas abordagens estatísticas estatais, quanto pelas iniciativas investigativas dos Estudos Migratórios e correlacionados acadêmicos⁵. Contudo, tanto em seus bairros de maior concentração habitacional e laboral, em seus parques e praças mais próximas, nos cemitérios e nas escolas públicas, como em desfiles culturais e em marchas políticas, as comunidades originárias andinas se fazem ver e escutar.

Periodicamente, seja pela conversa em aymara ou em quechua numa esquina de Liniers ou do Brás, seja pela tocada de música autóctone no Parque de los Andes ou na Praça da Kantuta, olhos e ouvidos atentos verão e escutarão a presença dessas comunidades, respectivamente, em Buenos Aires e em São Paulo. Anualmente, na *Fiesta a la Virgen de Copacabana*, no bairro de Charrua, ou no *contrafestejo del 12 de octubre*, na Plaza del Congreso, epicentro econômico-político argentino, vemos conjuntos de música e dança autóctones e frentes políticas índias⁶, com

³ Nas duas cidades em foco, a comunidade imigrante peruana é bastante menor que a boliviana, pelo que são poucos os estudos dedicados exclusivamente a esse setor popular. Para além disso, constitui também no trabalho de campo aqui articulado, uma minoria etnografada, pelo que priorizaremos a reflexão a partir da comunidade aymara e quechua nascida na Bolívia, ainda que pontualmente regressemos a articular pontos de análise com algum cuidado sobre a circunstância específica peruana.

⁴ Neste texto priorizaremos a consideração por atuações aymaras e quechuas surgidas e dinamizadas principalmente nas cidades de Buenos Aires e São Paulo e não em suas cidades vizinhas, constituintes de suas zonas metropolitanas. Ainda assim, é necessário pontuar que estas comunidades indígenas imigrantes circulam e se afirmam também fora das fronteiras metropolitanas paulistana e *porteña*. Acompanhando os ritmos da especulação imobiliária e do deslocamento forçoso dos setores populares mais fragilizados pelo sistema político-econômico vigente para fora da capital, as populações aymaras e quechuas habitam cada vez mais as aforas da Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), residindo em seus bairros limítrofes, como Villa Celina, em Matanza, cidade já parte da Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Na Grande São Paulo, também se dá um processo semelhante, que leva trabalhadores aymaras e quechuas a viverem num movimento pendular entre suas cidades habitacionais, sobretudo Barueri, Guarulhos e Itaquaquecetuba, e suas áreas laborais, pela zona central e norte da capital paulistana. Em ambas áreas metropolitanas, se nota a multiplicação de festividades e tomada de espaços públicos para convívio destas comunidades, embora continue sendo no centro *porteño* e paulistano, epicentros econômicos, políticos e simbólicos nacionais, que ainda se afirmam em grandes desfiles e protestos.

⁵ Da mesma maneira como acontece em geral com as populações indígenas em situação urbana, também aqueles em situação de migração e refúgio não vêm sendo notadas pela produção acadêmica regional. Com a exceção da investida de alguns colegas na região argentina, como Pablo Mardones e Sérgio Caggiano sobre os aymaras e quechuas imigrantes internacionais em Buenos Aires e arredores, e o enfoque crescente de colegas brasileiros sobre os waraos, nascidos em território venezuelano, nicho de estudo emergente diante da crise humanitária na Venezuela (correspondente também ao foco midiático e a demanda do terceiro setor consequentes), ainda há muito a percorrer na atenção às migrações internacionais indígenas nas regiões argentina e brasileira.

⁶ Nestes contextos andinos, os termos “índio”, “indígena”, “originário” e “autóctone” se relacionam geralmente com pessoas, práticas, narrativas e expressividades relacionadas com imaginários anteriores à invasão espanhola. Para além desse ponto comum, variam os usos de cada palavra. Por exemplo, entre imigrantes aymaras e quechuas em São Paulo, é comum a utilização do termo “indígena”, correspondendo a um contexto brasileiro no qual “indígena” é a substituição normalmente indicada pelo movimento indígena aqui, em detrimento do termo “índio”, considerado como pejorativo. No entanto, entre imigrantes aymaras e quechuas em Buenos Aires é comum a rejeição manifesta do termo “indígena” ao conectá-lo com o léxico das palavras “indigente” e “indigno”. Também em correspondência com as frentes de luta na

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

suas bandeiras quadriculadas coloridas, suas *Wiphalas* em punho, percorrendo grandes artérias de Buenos Aires, colocando-se em sua pertença originária através da aparição pública afirmativa no território. Todos os anos, em São Paulo, no Memorial da América Latina, na Barra Funda, ou mais recentemente na Praça dos Heróis da Força Expedicionária Brasileira, em Santana, pelo dia 6 de agosto, vê-se e ouve-se a céu aberto o longo e populado desfile celebrativo da independência da Bolívia. Entre seus *jillatanaka* e suas *kullakanaka*⁷, os conjuntos autóctones levam ao alto suas *Whipalas*⁸, bradando em coletivo ao final do desfile: “*Jallalla Kollasuyu Marka! Jallalla Jach’a Marka Brasil!*”⁹. Através do levante da *Whipala* (entre outros símbolos), da performance de um repertório musical e coreográfico reconhecido enquanto autóctone e da atuação política indígena em espaços públicos, pelas avenidas e praças dessas cidades, estas pessoas originárias andinas, organizadas em conjuntos e frentes militantes, reativam suas conexões comunitárias e seus sentidos identitários partilhados. Assim, viabilizam expressivamente sua autoctonia migrante, sua manifesta existência enquanto pessoas indígenas e imigrantes, entre um território ancestral, sagrado e nostálgico, e o território no qual se vive aqui, agora. Transitam entre um território e outro, seja por meio de longas viagens de ônibus ou poucas horas de voo, seja pelo sopro de um *moseño* ou uma *tarka*¹⁰, pelo balanço da *pollera*¹¹ ao dançar um *qhantus* de Charazani (Bolívia) ou um *sikuri de vários bombos* de Huancané (Peru) (Branco 2022b). Ao serem enterradas no Cemitério de Flores, em Buenos Aires, e no Cemitério da Vila Formosa,

Argentina, estas pessoas costumam se nomear enquanto pessoas “originárias”. Entretanto, o termo “índio” é utilizado por uma parte dos referentes aymaras e quechuas, sobretudo entre aqueles mais politizados e envolvidos na atuação política direta, em geral herdeiros e articulados com frentes dos movimentos índios bolivianos (Albó 2006, Mardones 2019). Por fim, a palavra “autóctone” traz outro debate sobre o “índio autóctone”, personagem estabelecido pela literatura, artes plásticas e performativas no início do séc. XX a partir de certos elementos originários selecionados e adaptados à uma narrativa nacional republicana boliviana autorizada (Wahren 2016). Geralmente, nestes circuitos migrantes atuais, esse é um termo que se relaciona, sobretudo, com as danças, músicas e trajes originários, e que permite uma designação estável e menos conflitiva aos grupos, dado sua negociação e autorização históricas (Branco 2022a).

⁷ *Jillata* e *kullaka* são palavras em aymara que significam irmão/companheiro e irmã/companheira, respectivamente. O sufixo “*naka*” adiciona o sentido plural a cada termo. A forma como ambas palavras são geralmente utilizadas sugere a simbiose entre os sentidos de familiaridade e de companheirismo, as famílias se entrelaçam com as redes de amigos e amigas, vizinhos e vizinhas de lá e daqui. Nesse sentido, vale ainda anotar que nestes contextos *porteño* e paulistano, pessoas não indígenas que integram estes circuitos de músicas, danças e lutas originárias andinas também são chamadas como *jillatanaka* e *kullakanaka*. Ou seja, ainda que sejam termos aymaras utilizados comumente durante falas ou exclamações ditas quase inteiramente em espanhol, não designam de forma exclusiva os irmãos/companheiros e as irmãs/companheiras aymaras, mas sim todas e todos os envolvidos.

⁸ Entre muitos vídeos publicados online das festas pátrias bolivianas em São Paulo, o registro dos Jacha Sikuris de Italaque - Nuevo Amanecer, na festividade de agosto de 2015, no Memorial da América Latina, está disponível através do link: <https://youtu.be/wy0VfGzaPI8>.

⁹ É bastante comum no final da tocada de uma música, de uma sequência musical ou no final do desfile, ouvir um tocador bradando “*Jallalla Kollasuyu Marka!*”, “*Jallalla Jach’a Marka Brasil!*” ou algo semelhante. *Jallalla*, em aymara e quechua, corresponde a uma exclamação positiva, um clamor coletivo de celebração e ímpeto para adiante. “*Jallalla Kollasuyu Marka!*” significa algo como “viva a terra do *Kollasuyu*” e “*Jallalla Jacha Marka Brasil!*”, “Viva a grande terra do Brasil!”.

¹⁰ *Moseño* e *tarka* são diferentes flautas centro-andinas consideradas instrumentos autóctones, relacionadas principalmente com o repertório musical aymara altioplânico.

¹¹ *Pollera* é uma saia acinturada e rodada, variante em altura e tecido conforme cada região andina e especialmente característica como elemento fundamental dos trajes autóctones centro-andinos femininos.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W’aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

em São Paulo, e logo celebradas em novembro a cada *Wiñay Pacha*, em aymara, ou *Aya Markay Quilla*, em quechua¹², estas pessoas integram-se e são integradas ao território no sentido mais intrínseco do termo. Sem deixar suas ritualidades para trás, impregnadas às memórias daquele território de origem, aymaras e quechuas seguem suas práticas, *sus costumbres*, provando-se transterritorializados e não apenas desterritorializados, muito menos assimilados.

Em certa medida, estas pessoas foram desterritorializadas visto que em sua maioria foram levadas a sair de seus *ayllus*, suas povoações ou de suas cidades de origem, frente a intensificação da neoliberalização da Bolívia e do Peru, anclada na radicalização neoliberal global nas décadas de oitenta e noventa, e do empobrecimento extremo das populações serranas e altiplânicas andinas. As pessoas que acompanhamos constituem a primeira e a segunda geração de migrantes internos andinos que vieram a popular as periferias e as favelas das grandes cidades peruanas e bolivianas, e a seguir, já como imigrantes internacionais nas cidades fronteiriças e nas maiores metrópoles chilenas, argentinas e do sudeste fronteiro e paulista brasileiro. Se estas pessoas foram forçadas a migrar pela falta de estabilidade financeira familiar e de perspectiva de sustento futuro, são, então, pessoas que foram deslocadas (Feldman-Bianco 2015), despossuídas do seu lugar como consequência de um sistema político-econômico neoliberal global com fortes alianças na elite local. Faz sentido, por isso, falar em desterritorialização, em despossessão do território. No entanto, como acontece com migrantes de outras regiões, ao serem desterritorializados e obrigados a migrar, estas pessoas não são despossuídas de seu pertencimento étnico. Como veremos adiante, ainda que muitas deixem de evidenciar suas identidades originárias em seus trajes e na sua fala pública, escolhendo estrategicamente se desviar o máximo possível dos processos violentos da racialização tão embutidos na colonialidade presente, outras seguem suas ritualidades em praça pública, cantando em aymara e em quechua, protestando pelas avenidas pelo direito à vida e ao seu território. Por isso, estas pessoas não vivem apenas um processo de desterritorialização, mas sim, depois disso ou enquanto isso, reinventam seu território há milhares de quilômetros de distância. Território esse que pulsa enquanto processo, ação, situação, enquanto territorialização. Como descreve Pacheco de Oliveira:

Territorialização remete a amplos processos de reorganização social que, fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial, implicam: 1) a criação de uma nova unidade social e o surgimento de uma identidade étnica

¹² O *Wiñay Pacha* ou *Aya Markay Quilla*, também conhecida como *Día de Todos los Santos* ou *Día de Muertos*, é a festividade de reencontro com os ancestrais familiares, amigos e desconhecidos, celebrada no início de novembro, tanto no espaço privado da casa, como a seguir no espaço público do cemitério. Em Buenos Aires e em São Paulo, estas festas têm lugar em grandes cemitérios municipais, sendo que o contexto paulistano vem sendo até agora bastante pacífico (partilhado com outras comunidades que também celebram seus mortos com seus rituais específicos, como aquelas de religião de matriz afro-brasileira) e o *porteño* marcado pela presença e ofensa policial.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

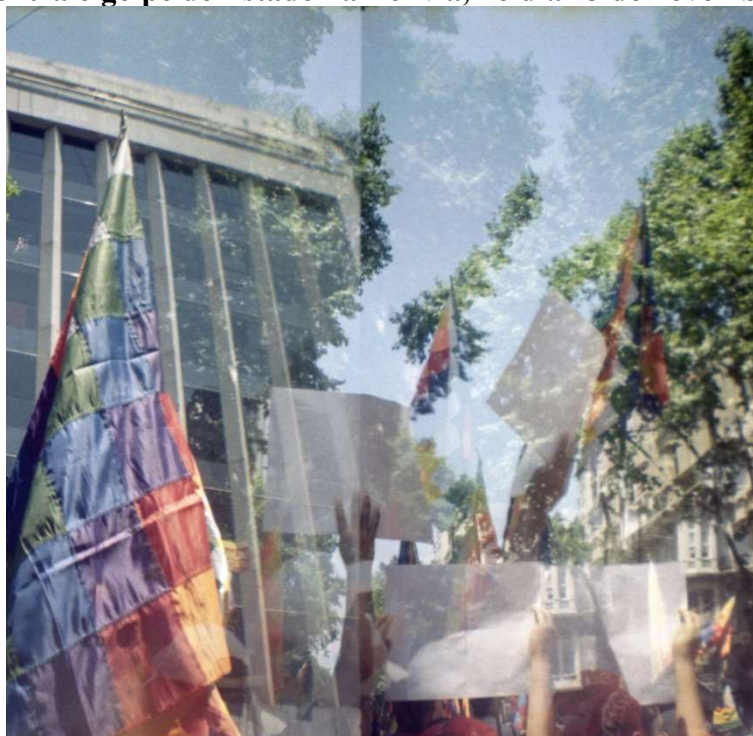
diferenciadora; 2) a constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) a reelaboração da cultura e de sua relação com o passado. (...) Ao falarmos em territorialização estamos nos remetendo não às territorialidades específicas, circunstanciais e muitas vezes antagônicas, mas a processos políticos complexos, ocorrido em várias escalas e movido por atores dirigidos por interesses e ideologias distintas e mesmo contraditórias. (2022, p.17)

Através de processos políticos ritmados pela ação de frentes coletivas e referentes individuais em colisão e, por vezes, em sinergia com atores locais, estas pessoas indígenas em situação migratória internacional disputam por territórios habitacionais, recreativos e, sobretudo, sagrados, nas cidades para as quais migraram, transpondo suas práticas, rituais e festividades para os espaços públicos *porteño* e paulistano. Nessa transposição, estes coletivos e sujeitos se territorializam a partir de outras referências de território, mediante um imaginário territorial distante e em muitos sentidos, diferente. Transitam de um território de origem para o outro através de suas músicas, danças, rituais feitos presentes e vivos nesse território outro migratório, daí falarmos em transterritorialização.

Estes processos de transterritorialização se dão, não poucas vezes, mediante conflitos de várias escalas, entre diferentes atores. A partir do convívio e envolvimento com estas comunidades em São Paulo desde 2014, do trabalho de campo doutoral formalmente realizado em 2019, 2020 e 2022, entre Buenos Aires e São Paulo, junto com seis conjuntos de música e danças autóctones andinas, fundados por pessoas originárias, da realização de dezenas de entrevistas e da correlação com debates bibliográficos relacionados, trazemos diferentes elementos territoriais aymaras e quechuas acionados de diversas formas em ambas capitais, como dispositivos para refletirmos sobre a constituição de territórios originários altiplânicos *porteños* e paulistanos, e sobre as sinergias e conflitos implicados a estes processos. Para além das pessoas integrantes destes grupos de música e dança, imigrantes em Buenos Aires e em São Paulo, também temos aqui em conta referentes, articulações e atuações políticas dessas comunidades. Importa anotar, desde já, que na mesma medida em que a população aymara e quechua em Buenos Aires é muito maior do que aquela em São Paulo, também o circuito político e cultural originário centro-andino é bastante maior e complexo. De qualquer forma, em ambas cidades acontece das mesmas pessoas entrelaçarem estes circuitos, todas vindas de uma mesma geração que viveu direta ou indiretamente a emergência política indígena e a intensificação da politização étnica na região latino-americana.

Do fortalecimento dos movimentos indígenas na América do Sul: contextos histórico-identitários

Fotografia 2 – Centenas de *Whipalas* flamejam pela Avenida de Mayo durante o protesto contra o golpe de Estado na Bolívia, no dia 13 de novembro de 2019.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2019.

Desde as décadas de sessenta e setenta do século passado foram ressurgindo movimentos, articulações e ativistas indígenas que se aproximaram cada vez mais das estruturas políticas oficiais regionais, nacionais e locais, pelo continente latino-americano adentro (Bengoa 2016; Pajuelo 2007). Ao considerar processos políticos indígenas ocorridos desde as organizações mapuches no sul chileno e argentino ao levante pluriétnico zapatista no sul mexicano, José Bengoa nota que as maiores causas regionais para o surgimento dessa nova intensa mobilização indígena transcontinental foram o aumento do fluxo migratório para as grandes cidades da região e a crescente urbanização das sociedades latino-americanas (Bengoa 2016). A partir da simultaneidade desses dois fenômenos interdependentes, dá-se essa aproximação de sujeitos indígenas ao sistema político estatal, suas entidades, representantes e práticas, e também a crescente compreensão das suas fórmulas de acesso, de discurso e de poder. A mobilidade e dinamização da agencialidade política indígena fez emergir esses novos encontros e enfrentamentos, exigindo a recriação de discursos identitários próprios, passíveis de serem traduzidos para as entidades e atores políticos externos e de inspirarem pertença junto dos indígenas mais distantes e solidariedade junto dos setores populares não-indígenas. Vai surgindo uma “nueva cultura indígena reinventada” (Bengoa 2016, p.128) pensada e performatizada pelas próprias lideranças indígenas ora entre as comunidades que representam, ora diante de entidades externas

nacionais ou estrangeiras. Nesse mesmo sentido, Ramón Pajuelo, em sua obra *Reinventando comunidades imaginadas* (2007), na qual analisa o mesmo período histórico com especial enfoque nos processos andinos equatoriano, peruano e boliviano, concorda com Bengoa (2016, p.29-44) ao afirmar que interessa compreender o

modo en que los movimientos indígenas andinos, en el contexto de la globalización y transformación neoliberal, construyen nuevos códigos de identificación colectiva, reconstruyendo sus etnicidades, reinventando sus pertenencias nacionales y demandando su derecho al reconocimiento y la participación política (Pajuelo 2007, p.26)

Conectando instantes históricos cruciais como a afirmação do direito a diferença e a terra às comunidades indígenas pela Constituição Federal Brasileira (1988) e o reconhecimento constitucional da existência indígena pela Constituição da República da Colômbia (1991), a premiação da ativista indígena k'iche-maya Rigoberta Menchú com o Nobel da Paz (1992) e os Acordos de Paz na Guatemala (1996), para além das centenas de marchas e manifestos contra a celebração do V Centenário do “Descobrimento” das Américas, entre tantos outros atos políticos, Bengoa (2016, p.23) afirma que esse devir continental é reafirmado de forma determinante em uma segunda etapa, consagrada em seu auge pelo levante indígena equatoriano e pela autonomização do território de Chiapas pelo projeto multiétnico zapatista, na década de noventa, e pela conquista da presidência da república boliviana, hoje Estado Plurinacional da Bolívia, em 2006, por uma liderança descendente aymara, Evo Morales Ayma, em representação direta do sindicalismo indígena andino, em um processo autodenominado como “revolución democrática y cultural” (Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia 2009).

Segundo Sérgio Caggiano, desde essa ascensão política de setores do movimento indígena boliviano à estrutura de governo a partir da vitória eleitoral do MAS - *Movimiento al Socialismo*, vem se dando o “*devenir indígena*” de parte da comunidade imigrante boliviana em Buenos Aires (2014, p.1). Isto é, cada vez mais pessoas nascidas na Bolívia, imigrantes na capital argentina, vem se afirmando publicamente enquanto pessoas originárias, fortalecidas pela recente visibilização étnica no seu país. Diante do mesmo contexto, Pablo Mardones defende que “la migración ha operado como disparador de un proceso de concientización que retoma elementos insertos en la bolivianidad o peruanidad que son resignificados como formas aymara-quechuas” (2019, p.272) e também que

aymaras venidos de las ciudades de La Paz y El Alto en Bolivia, y del departamento de Puno en Perú, así como también de diversos pueblos y comunidades de ambos países, quienes, influenciados de forma directa o indirecta por el movimiento katarista, trajeron el discurso de revalorización de lo aymara y lo quechua, la

relevancia de la *whipala*, del culto a la *pachamama*, y de muchas otras prácticas (idem p.277)

Pontualmente, o mesmo autor recorda que embora vivamos um contexto histórico de levante étnico identitário assinalável, em Buenos Aires, muitos ativam sua invisibilidade estratégica (idem, p. 267). Tal como em São Paulo: mulheres deixam de trançar seus cabelos e vestem calças ao chegarem à cidade enquanto imigrantes, mascarando-se ao máximo buscando o radical oposto da figura indígena estereotipada; famílias inteiras deixam de transmitir o aymara e/ou o quechua a seus filhos (segunda geração migrante) por receio de represálias discriminatórias nas escolas e em outros espaços públicos afins. Em cidades com pesados retratos pretensamente brancos e eurodescendentes (Grimson 2012, Weinstein 2015), muitas das pessoas que já são racializadas pelo seu fenótipo genericamente reconhecido enquanto indígena e brutalizadas de várias formas por corporificarem a indigeneidade, tendem a esconder qualquer característica que insista nessa estigmatização. Desse jeito, muitos tentam se resguardar minimamente da violência racista anti-indígena, estrutural à colonialidade que persiste em atravessar sociedades sul-americanas (Quijano 2000). Nesse sentido, a tomada identitária pública enquanto pessoas originárias está longe de ser pacífica ou tranquila, pelo contrário, implica o enfrentamento de horrores históricos e pessoais, a assumpção da ferida secular em carne viva e própria. Outras vezes, como vemos aqui, a maneira de afrontar o tamanho desse desafio é envolver-se com as expressividades originárias negociadas e autorizadas e/ou comprometer-se com a militância indígena, suas demandas e discursos. Embora essa maioria estrategicamente silenciosa se manifeste muitas vezes pela sua presença em desfiles e protestos, essas pessoas que se colocam publicamente enquanto originárias através da música, da dança (num sentido oposto, de essencialismo estratégico), do discurso e da atuação política são aquelas que de maneira mais direta e agencial territorializam as comunidades aymaras e quechuas em São Paulo e em Buenos Aires. Transitando entre territórios diferentes, a pertença originária destas pessoas também se atualiza e se transforma através de sua posta em cena pública, sempre evocando seu território originário.

Ao referir a reinvenção das indigeneidades latino-americanas durante as últimas décadas do século passado, José Bengoa diz-nos que o território indígena, “la madre tierra, el “mapu”, el “pueblo”, adquire un creciente papel simbólico y ceremonial. Es el espacio del sentido (...) en que se tratará de defender la cultura, la “buena vida”, las formas tradicionales de vida” (2009, p.18-19). É a esse território e imaginário ancestral, reinventado e reatualizado, que os integrantes dos conjuntos autóctones regressam ciclicamente, mesmo estando corporalmente distantes do Altiplano andino. Vários deles vão e vêm, pendulares entre o Altiplano, o estuário rioplatense e a mata atlântica paulista, deslocando-se com suas bagagens expressivas, performando um certo repertório indígena centro-andino e transformando tanto práticas no território ancestral, como nos territórios republicanos peruano, boliviano,

brasileiro e argentino, construindo uma indigeneidade transterritorializada.

Num caminho argumentativo complementar, ao estender-se sobre a multiplicação de etnias indígenas no nordeste brasileiro, Pacheco de Oliveira reflete sobre “uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários” (1998, p.47). Relembrando conceituações próximas, como “originários”, “aborígenes”, “autóctones” e “first nations”, o autor procura “fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades” (idem, p.48). Ao criticar os termos “etnogênese” e “emergência étnica”, afirma que essas noções dão a falsa impressão de que noutros casos o processo de formação de identidades estaria ausente (idem, p.62). Mais à frente, ao fortalecer seu argumento, Pacheco de Oliveira reage à relação de exclusão que James Clifford, em sua obra *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997), constrói entre indígenas e sujeitos diaspóricos, afinal “por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de *unhomed* (Bhabha 1995, p.9 apud Pacheco de Oliveira 1998, p.63), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?” (Pacheco de Oliveira 1998, p.63-4). Em contraposição, o autor lança a imagem da “viagem de volta” – “viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante” (idem, p.64). Nesse sentido, defende que

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vêm a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (idem, p.64)

Pacheco de Oliveira projeta, assim, a viagem e o migrante enquanto dispositivos alegóricos para explicar a etnicidade. Em vista disso, a etnicidade presume um deslocamento imaginado de sujeitos a um tempo e espaço referentes originários e ancestrais, e sua atualização diante de novas conjunturas. Em um movimento cíclico de reinvenções e convenções, pressupõe dois movimentos: uma viagem de retorno a uma anterioridade original territorializada, seguido de volta à contemporaneidade (também territorializada) e suas demandas pela adaptação e transformação do âmago e dos limites da etnicidade.

No caso das comunidades aymara e quechua migrantes fora da sua região de referência ancestral e natal, como veremos a seguir, se articulam dois territórios fisicamente distintos e distantes: o *Tawantinsuyu* e o *Kollasuyu* enquanto territórios ancestrais quechua e aymara, respectivamente, e Buenos Aires ou São Paulo como territórios migratórios. Cada território com suas temporalidades características: *Tawantinsuyu* e *Kollasuyu* enquanto territórios indígenas, determinados

por longas temporalidades implicadas no seu sentido de origem e de ancestralidade; Buenos Aires e São Paulo enquanto cidades recentes, pautadas por discursos e intenções de modernidade industrial e tecnológica, em órbita com os imaginários simbólico-culturais do sistema político-econômico global. Nesse movimento cíclico entre um território e outro, entre um tempo-espaço e outro, estas pessoas e seus grupos expressivos, conjuntos de música e dança ou articulações políticas, habitam, trabalham, desfilam e protestam em ambas as capitais, demarcando seus territórios e criando caminhos para a afirmação e expressão de outros *jillatanaka* e *kullakanaka*. Nessas circunstâncias, são articuladas diferentes esferas territoriais. Numa primeira vista, notamos naquelas esferas mais extensas, nos territórios nacionais, tanto indígena quanto republicano: *Tawantinsuyu*, *Kollasuyu*, Peru, Bolívia, Argentina e Brasil. A seguir, enfocando mais, surgem esferas territoriais pontilhadas, entre as comunidades de referência originária e de origem, como Huancané, Conima, Huaycho e Italaque, e as cidades do projeto migratório, Buenos Aires e São Paulo, e seus territórios andino-porteños e andino-paulistanos. Focalizando ainda mais, estas camadas territoriais originárias andinas imigrantes podem ser relacionados entre territórios habitacionais e recreativos comunitários e territórios sagrado-religiosos. Todos territórios em disputa e em movimento. A cada retorno, a cada conflito e cada passo dado, os sentidos pessoais e partilhados da indigeneidade andina vão se atualizando, entre a *marka*¹³ de origem e de retorno e a *marka* do presente e também do novo retorno.

A *Marka* de origem e de retorno: os territórios e as capitais ancestrais quechua e aymara

Fotografia 3 – Cruzando o *Kollasuyu*, bordeando a génesis aquática aymara e quéchua, o Lago Titicaca, no dia 30 de abril de 2019.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Lago Titicaca (Puno, Peru), 2019.

¹³ *Marka* é uma palavra partilhada entre a língua aymara e quechua e significa algo como território com limites geopolíticos marcados, por vezes traduzido em espanhol ou português como “país” ou, de maneira mais genérica, “terra”.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

Desde a gênese cosmogônica aymara e quechua, a mobilidade existe enquanto pulsar vital e a *marka* é formada através do movimento e relacionalidade entre seres vivos. Os quechuas surgiram das águas do Lago Titicaca, em forma de *Mama Occlo* e *Manco Capac*. Os aymaras se formaram do barro de Tiwanaku e a partir dele se expandiram por entre todos os seres vivos. Como coloca Juan Cusicanqui, aymara boliviano, imigrante em São Paulo, “Tiwanaku es el centro del universo para nosotros los aymaras”¹⁴. Entre o Lago Titicaca e La Paz, no atual território boliviano, a cidade de Tiwanaku é hoje um imenso sítio arqueológico patrimonializado e é o grande palco sagrado e midiático do *Machaqa Mara* (novo ciclo, em aymara), nomeado recentemente como Ano Novo Andino-Amazônico, e de ritos governamentais adaptados às ritualidades originárias altiplânicas, como as cerimônias de tomada de posse dos três governos consecutivos presididos por Evo Morales Ayma e do primeiro de Luis Arce. Construída há mais de dois mil e quinhentos anos (Januseck 2004) pelos tiwanakotas, ancestrais dos aymaras, Tiwanaku foi uma cidade econômica e politicamente determinante na região de entre dois mil e quinhentos anos a dois mil anos atrás.

Para descrever as histórias sobre a fundação mitológica da sociedade aymara a partir de Tiwanaku, Thérèse Cassagne se utiliza do descrito pelo cronista Bernabé Cobo, no século XVI:

el creador [el dios Tunupa] formó del barro de Tiguanao las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestido que había de tener y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de cantar, y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros; otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros lugares (Cobo *apud* Cassagne 1987, p.175)

Essa história trata da fundação da primeira era aymara que, segundo Cassagne, “evoca la diversidad y la multiplicidad (...) [y] contiene en sí dos fases y dos espacios: pasamos de un estado de concentración a un estado de difusión” (1987, p.178). A primeira formação aymara se dá, então, a partir de Tiwanaku e desde esse local a sociedade aymara se expande por debaixo da terra, para as partes e lugares que *Tunupa* mandasse, fundando todas as nações, em sua diversidade linguística, performática e agrícola. Sendo assim, a gênese aymara é marcada pela gestação e simbiose entre seres vivos, como os montes, os lagos e as árvores, e pela mobilidade expansiva.

¹⁴ Esta fala de Juan Cusicanqui surge no segundo episódio da série documental *Ventos do Peabiru*, realizada pelo Centro Cultural Kollasuyu Maya, pelo Visto Permanente e pela Vericéia Filmes, a ser lançada em junho de 2023. Recolocando no mapa os caminhos que uniam o Altiplano andino e o Oceano atlântico, nomeados por variações da palavra tupi guarani “peabiru” (traduzido por algo como “caminho do mato pisado”), essa série se dedica a interpelar e escutar referentes políticos e musicais aymaras e quechuas, imigrantes na cidade de São Paulo, vindos principalmente do ocidente boliviano.

No entanto, esta história, recontada oralmente de geração em geração, nem sempre é a referida entre os aymaras que conhecemos. Muitas vezes, a narrativa fundacional aymara se confunde com a quechua, isto é, com os mitos fundacionais da sociedade inca. As duas versões mais conhecidas da fundação incaica referem também à mobilidade expansiva como elemento crucial para a constituição da capital de Cuzco, no século XII, e formação do extenso território do *Tawantinsuyu* nos quase quatro séculos seguintes até a invasão espanhola. Maria Rostworowski narra a história protagonizada por Manco Capac e Mama Ocllo, descrita pelo cronista cusqueño Garcilaso de la Vega, a finais do século XVI:

ambos salieron del lago Titicaca como una pareja divina y se dirigieron al norte en el afán de hallar el valle “escogido”. Al llegar al cerro Huanacauri, cerca de lo que sería un día el Cusco, la vara mágica que poseía Manco se fundió en el suelo. Era la señal tan esperada, allí fundarían el Estado. Con esta pareja de héroes civilizadores vinieron el orden, la cultura y las artes (1988, p.7)

Mas para além desse mito mais comumente conhecido, algumas pessoas quechuas nos contam a história dos irmãos Ayar,

salidos de una cueva llamada Pacaritambo: Posada de la Producción, Posada del Amanecer o Casa del Escondrijo. Dicho lugar se encontraba en el cerro Tambotoco, el mismo que tenía tres ventanas: Maras Toco, de la cual procedía “sin generación de padres”, a manera de generación espontánea, el grupo de los maras; Sutic, ventana que dio origen al grupo de los tampus, y Capac Toco, de la que salieron cuatro hermanos cuyo nombres eran Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auta (Sambiento de Gamboa 1943, cap.8). Ellos estaban acompañados por sus cuatro hermanas, Mama Ocllo, Mama Huaco, Mama Ipacura o Cura y Mama Raua. Cada cronista, según las referencias de sus informantes, cuenta con pequeñas variantes estos episodios. Los legendarios Ayar con sus hermanas iniciaron un lento andar por punas y quebradas cordilleranas, con el propósito de encontrar un lugar apropiado para establecerse (idem, p.37-38)

Em qualquer uma destas três narrativas prevalece a força simbólica da mobilidade, da “transumancia de los incas”, “de pueblos esencialmente agrícolas, preocupados sobremanera en hallar buenas tierras de cultivo” (idem, p.40). Mobilidade que determina a imensidão do território inca, o *Tawantinsuyu*, palavra de origem quechua que significa, “quatro regiões”. Centralizado em Cuzco, o “umbigo do mundo”, os *suyus* incas se expandem pelos quatro caminhos cardeais, principalmente a norte e a sul, ondulante por entre as Serras e o Altiplano Andinos, e achatado de leste a oeste, entre o Oceano Pacífico e a Amazônia. Do atual norte

colombiano até Cuzco se estende o *Chinchaysuyu*. À leste da capital ancestral quechua, pelos vales em direção às terras baixas amazônicas, se forma o *Antisuyu*. Do oeste de Cuzco até ao Pacífico se localiza o *Cuntinsuyu*. A sul de Cuzco, atravessando o Altiplano, hoje transfronteiriço entre a República do Peru e o Estado Plurinacional da Bolívia, descendo pelo norte da atual República de Chile até a capital chilena, e pelo noroeste andino da presente República Argentina, se estende o *Kollasuyu*.

Um extenso território organizado em aglomerações pluriétnicas e povoados de maiorias étnicas, entre os quechuas dominantes em grande parte da região, e outras etnias indígenas, entre elas, a aymara, preponderante no *suyu* mais a sul de Cuzco. Segundo César Chui Quenta, aymara boliviano, imigrante em São Paulo, “*Kolla* significa cura, sanación, simbolizada por el color blanco, por eso, *Kollasuyu* sería algo como ‘la tierra de la sanación’”. Parte do território ancestral quechua se confunde e se entremeia com o território ancestral aymara. Hoje em dia, o reconhecimento do *Kollasuyu* como paradigma territorial de origem é bastante consensual entre os aymaras, como também pelos quechuas nascidos, criados ou descendentes de pessoas nascidas nesta região. Aliás, sobretudo nas maiores cidades do *Kollasuyu*, como em algumas cidades fora do território ancestral (já resultado do fluxo migratório rural-urbano) existem famílias bilíngues, de formação binacional, entre a nação quechua e a nação aymara. Muitas pessoas se identificam simultaneamente enquanto quechuas e aymaras, quechuaymaras ou quechua-aymaras. Tanto em São Paulo (Branco 2022a), como em Buenos Aires (Mardones 2019), a sinergia entre pessoas aymaras, quechuas e quechuaymaras é largamente mais notável do que algum comentário pontual sobre a diferença étnica entre as duas nações originárias andinas. Por isso, é inevitável, em contextos migratórios andinos, pensar nos quechuas ou nos aymaras em seus processos partilhados. Afinal, como cantam na música “*Whipala*”: “aymaras, quechuas juntos para siempre! Levanten *whipalas* del *Tawantinsuyu*!”.

Tawantinsuyu e *Kollasuyu* seriam as primeiras unidades territoriais às quais devemos ter em conta, seja pela sua imensa dimensão espacial, seja por constituírem um marcador territorial de ancestralidade e pertença identitária ao qual retornar e reverenciar estando longe. No entanto, outras grandes esferas territoriais se contrapõem com estas de referência anterior à colonização espanhola. Impondo novas fronteiras àquele território indígena, o avançar da colonização, seguido dos processos de independência *criolla* republicana¹⁵, afirmaram novos territórios geopolíticos conformando mais uma camada na longa história de disputas territoriais do continente. Desde 1821 e 1825, Peru e Bolívia, respectivamente, se formaram enquanto territórios diferenciados, traçados por uma fronteira que interrompe, ou pelo menos obstaculiza,

¹⁵ Na Hispano América, *criollo* é o hispano-descendente, mestiço racializado enquanto pessoa branca visto ser descendente também de um lugar econômico-simbólico altamente valorizado na hierarquia sócio-política do continente. Os processos das independências sul-americanas foram determinadamente protagonizados por figuras masculinas dessa elite *criolla* que acabaram por manter em grande medida a situação de violência institucionalizada contra a maioria popular destas regiões, largamente indígena.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

as mobilidades aymaras e quechuas que formam o território do *Kollasuyu*. Entre 1810 e 1824 se afirma a independência argentina, enquanto em 1822 é proclamada a autonomia do Brasil em relação ao Reino de Portugal. As fronteiras republicanas foram sendo redesenhadas conforme novas disputas e negociações se afirmavam, normalmente sem grande atenção aos fluxos humanos que já circulavam por ali. Aliás, contrariando os territórios antes estabelecidos, os mapas republicanos dão conta de ilustrar, em desenho e decisão política, o quanto as repúblicas sul-americanas foram projetadas e geradas enquanto empreendimentos programaticamente etnocidas. Etnocídio não plenamente concretizado, como demonstra a manutenção de percepções e mobilidades territoriais anteriores às repúblicas e às invasões ibéricas.

Atualmente, algumas pessoas aymaras e quechuas residentes em São Paulo e em Buenos Aires, não se identificam enquanto imigrantes internacionais. Por um lado, argumentam que sendo pessoas aymaras e/ou quechuas, acreditam que a *Pachamama* gesta, pari, nutre e acolhe na morte física a todos e todas de igual forma e que a categoria de “imigrante” estigmatiza, impõe fronteiras e nos distancia dessa esfera comum de existência e transcendência. Por outro lado, se identificam com territórios anteriores ao estabelecimento violento do império espanhol, bem como das repúblicas sul-americanas, pelo que sua mobilidade no continente afirma caminhos e passos anteriores à fronteirização militar e burocrática imposta pelos sistemas político, econômico e cultural dominante. Contudo, estas pessoas, em geral vinculadas antes ou atualmente à militância política direta em frentes dos movimentos indígenas andinos, ativam estes discursos em circunstâncias específicas, em debates, entrevistas, rodas de conversa informais. Isso não implica que se neguem a solicitar e atualizar seus passaportes e suas autorizações de residência, ou que tentem se desviar dos postos fronteiriços a cada travessia de um país para o outro. Sem dúvida, as esferas territoriais republicanas são dominantes em relação às indígenas e obrigam todos e todas a seguirem suas normativas.

Apesar da imposição histórica de um território sobre outro, de um esquema social republicano sobre esquemas indígenas, uma pesada maioria destas pessoas originárias imigrantes se identifica com suas nações republicanas, se sentem integrantes e representativos do Peru e da Bolívia. Em concordância com Pablo Mardones, referindo-se ao contexto de Buenos Aires, “muchas veces la producción y actualización de bolivianidad o peruanidad articulan sentidos con aquellas de centroandineidad, aymaridad, quechuidad, entre otras identificaciones posibles” (2019, p.273). Também em São Paulo, é normalizada a conexão identitária de pessoas originárias andinas com suas nações republicanas. Não seria a festa pátria boliviana aquela mais esperada por grande parte dos conjuntos autóctones na capital paulista. Ou não seria o Dia da Peruanidade, em Buenos Aires, disputado entre grupos folclóricos e autóctones ao ponto de instigar a criação da *Confraternidad de Sikuris del Perú en Argentina*, em 2018, articulação entre grupos de *sikuris*¹⁶ para

¹⁶ *Sikuri* é o tocador de *siku*, flauta andina de tubos trançados em sequência na horizontal.

organizar suas festas pátrias e não depender do convite ou do silêncio do Consulado Peruano ou de outras grandes organizações festivas que teimam em não os incluir em suas programações.

O tamanho desse vínculo com as identidades republicanas se justifica por vários fatores, entre eles a grande proporção demográfica destas populações indígenas nestes países. Conforme os últimos censos nacionais bolivianos, a população indígena somada, em 2012, corresponde a mais de 40% da população total do país (INE 2012), conformando o país com maior proporção popular indígena da América do Sul. Dentre esse setor popular, no mesmo ano, os aymaras autodeclarados somam mais de 1 milhão e 191 mil pessoas e os quechuas mais de 1 milhão e 280 mil pessoas, totalizando mais de 2 milhões e 400 mil de pessoas aymaras e quechuas autodeclaradas apenas na Bolívia. No Peru, em 2017, o setor indígena chega a compor mais de 22% da população geral, dos quais mais de 5 milhões e 100 mil se autodeclararam quechuas e quase 550 mil são aymaras, contabilizando mais de 5 milhões e 650 mil pessoas de ambas nações somadas (INEI 2017). Ambos contextos nacionais republicanos dão conta de uma população aymara e quechua de cerca de 8 milhões de pessoas, sendo que a Bolívia tem pouco mais de 12 milhões de pessoas e o Peru conta com mais de 37 milhões. Se trata evidentemente de uma população marcante em termos demográficos e que, por isso, integra de diferentes formas os sentidos nacionais desses países.

Outra explicação para a forte assumpção identitária republicana entre pessoas aymaras e quechuas imigrantes se prende à fundação histórica tanto da peruanidade, como da bolivianidade oficiais, a partir de certos elementos indígenas andinos, devidamente selecionados e misturados com narrativas *criollas* (Wahren 2016, Mendez 2000, De la Cadena 2006). Durante parte do século XIX até meados do século XX, de diferentes formas, foram instauradas e difundidas as personagens do “índio autóctono” (Wahren 2016) na Bolívia, e do “índio educado” (De la Cadena 2006) no Peru, que tratam de domesticar e pasteurizar o indígena enquanto cidadão republicano, aparentemente incluindo-o, ainda que compulsoriamente amansado. No caso boliviano, essa apropriação de elementos originários específicos para um simulacro simbólico de sua assimilação, levou a que frentes populares indígenas realmente tomassem o próprio projeto de Bolívia ao ponto de fundarem, num complexo e largo processo histórico-político, o Estado Plurinacional da Bolívia, firmado pela Constituição de 2009. A plurinacionalidade autoriza publicamente indigeneidades no formato de nacionalidades, afirmando avanços na legitimação das autonomias indígenas e na sua integração na estrutura política nacional boliviana. Este avanço, a par de outros firmados na última década e meia, abriu caminho para o “devenir indígena”, sugerido por Sérgio Caggiano.

No caso peruano, ao contrário, a partir do conflito armado nas décadas de oitenta e noventa do século passado, com o maior foco no departamento serrano de Ayacucho, de enorme proporção demográfica quechua, criou-se a ideia do “índio terrorista” que assombra e persegue até os dias de hoje os sentidos de indigeneidade constituídos naquele

país. Ainda assim, como se pode notar, por exemplo, pelo discurso patrimonial peruano, tão incidente sobre o resguardo dos patrimônios culturais materiais e imateriais andinos, continuam existindo elementos indígenas que seguem sendo retomados, atualizados e cooptados para o retrato oficial da peruanidade.

Nestas circunstâncias históricas, de maneira situacionalmente variável, pessoas aymaras e quechuas, nascidas no território hoje boliviano ou peruano, em sua maioria se identificam enquanto nacionais destes países, integrando-se em suas festas pátrias e religiosas católicas, bem como partilhando gostos e práticas gastronômicas e culturais consideradas nacionais republicanas. Nesse sentido, estas pessoas vivem estas várias esferas territoriais, mantendo relações pessoais, financeiras, simbólicas e culturais entre estes territórios, indo e vindo tanto através de viagens, quanto por meio do convívio comunitário e da performance cultural partilhada (Branco & Teófilo, 2021). Buscando argumentar pelos processos de transterritorialização agenciados por estas pessoas originárias em situação migratória, importa aqui lembrar o “transnacionalismo” enquanto

processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships—familial, economic, social, organizational, religious, and political—that span borders we call “transmigrants”. (...) Transmigrants take actions, make decisions, and develop subjectivities and identities embedded in networks of relationships that connect them simultaneously to two or more nation-states (Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc 1994, p.8)

Pessoas que se identificam enquanto originários e que se mobilizam por outras regiões, ainda que fora de seu território de referência étnica, também são transmigrantes, interconectados entre mais de uma referência territorial através de redes de troca material, simbólica e afetiva. Além disso, num contexto estruturado pela colonialidade ainda vivida (Quijano 2000), “within the situations of political and economic domination and racial and cultural differentiation, building transnational social fields and imagining a deterritorialized nation-state can be seen as a form of resistance” (idem, p.49). Mais do que “a deterritorialized nation-state”, é possível pensar em nações republicanas e indígenas transterritorializadas, ou seja, não destituídas de seu território e talvez daí destituídas de seu sentido étnico-cultural, mas sim transpostas em elementos, práticas e expressividades específicas à outra paisagem e outras dinâmicas territoriais. Assim sendo, podemos considerar as resistências e as diplomacias ativadas por estas pessoas e suas articulações coletivas aquando a disputa por seus

territórios habitacionais e recreativos comunitários e, principalmente, pelos sagrado-religiosos, como veremos mais adiante.

Ayllus e os territórios comunitários originários andinos em São Paulo e em Buenos Aires

Fotografia 4 – Vientos del Ande pela Rua Coimbra, 15 de julho de 2018.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, São Paulo, 2018.

Fotografia 5 – Fôlego *sikuri* entre os Ventos del Ande na Rua Coimbra, 15 de julho de 2018.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, São Paulo, 2018.

Entre as pessoas aymaras e quechuas entrevistadas durante o trabalho de campo, em ambas cidades, muitas são nascidas em pequenas localidades altiplânicas ou dos Vales andinos, de maioria populacional originária. Não encontramos ninguém que tivesse vindo do povoado ou pequena cidade andina diretamente para São Paulo ou Buenos Aires. Em geral passaram por cidades médias e grandes andinas, num primeiro projeto migratório, e passados alguns anos, seguem viagem atravessando as fronteiras do Brasil ou da Argentina. Outras pessoas migrantes aymaras e quechuas são nascidas em grandes cidades andinas do sudeste peruano ou do ocidente boliviano, como Puno, El Alto, La Paz, Oruro e Cochabamba, filhos de migrantes internos que saíram de seus povoados rurais originários em direção à cidade maior mais próxima, ou seja, são da segunda geração da migração interna peruana e boliviana, marcante na última metade do século passado. Estes perfis migratórios dão conta de que tendencialmente todos e todas já viveram em grandes e médias cidades andinas antes de chegarem às capitais *porteña* e paulista. De qualquer forma, em geral, articulam emicamente conceitos territoriais como *suyu*, *marka* e *ayllu*.

Entre percepções variáveis sobre o mesmo termo, existem compreensões comuns sobre o *ayllu* enquanto unidade territorial e social partilhada entre as sociedades aymara e quechua, no Peru e, sobretudo,

na Bolívia. Como recordado pela historiadora aymara Maria Eugenia Choque, a *Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi* (junto ao Lago Titicaca, no departamento de La Paz, Bolívia) coloca publicamente seu entendimento:

Entendemos por *ayllu* a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina *ayllu*. El gobierno en nuestros *ayllus*, está conformado por las autoridades originarias: *Mallku*, *jilaqata*, *kamana*, surgidos del seno del *ayllu*, con facultades de mando, para un período determinado (FACOPI 1993, p.12 apud CHOQUE 2000, p.15)

Os *ayllus*, distribuídos pelos Andes hoje bolivianos e peruanos, são compreendidos enquanto unidades territoriais comunitárias com dinâmicas próprias das sociedades originárias andinas, baseadas em princípios cosmogônicos próprios, como o *ayni* (reciprocidade) e o *chachawarmi* (complementaridade), e dispositivos de convívio e manutenção comunitários, como a *minga* (permuta de trabalho, semelhante ao mutirão) e o *aphtapi* (refeição partilhada entre todos). Convencionalmente são povoados rurais, vividos por famílias interconectadas através de uniões fraternais e matrimoniais, ritmados por um calendário cíclico de festividades e ritualidades partilhadas, estruturados por sentidos de organização e justiça próprios. No entanto, diante do êxodo rural que marcou as regiões centro-andinas durante as últimas décadas do século passado e do crescimento exponencial das capitais departamentais e nacionais do Peru e da Bolívia, a concepção de *ayllu* foi adaptada a mobilidade de seus habitantes. Hoje em dia, muitos também consideram o *ayllu* enquanto articulação territorial comunitária indígena e não exclusivamente como território fixo. Embora recorrentemente façam a “viagem de volta” à fórmula territorial tradicional através de retornos aos seus povoados de origem ou de descendência familiar e também por meio da partilha de conhecimento entre referentes espirituais e intelectuais das comunidades imigrantes, o conceito e a prática do *ayllu*, bem como de outras bases da cosmovivência aymara e quechua, são readaptados à realidade concreta e contemporânea dessas pessoas em situação migratória. Isso porque, como dito, o *ayllu* é uma base estruturante das existências originárias centro-andinas, ancorada na manutenção do território de forma coletiva e partilhada, na interdependência equilibrada entre seres vivos e na transmissão de princípios cosmogônicos, considerada por muitos indispensável à vida aymara e quechua, migrante ou não. Como nos diz Maria Eugenia Choque,

El *ayllu* se ha convertido en parte de la personalidad altiplánica-andina, la pervivencia de la comunidad indígena se apoya en esta institución milenaria. (...) el

altiplano se vive el retorno al *ayllu*, que en términos propios es entendido como el *Pachakuti*, que quiere decir el retorno de nuestra autoestima y la identidad; se asume que la reconstitución del *ayllu* y la consagración de nuestras autoridades, dan paso a un pensamiento propio, a reasumir la fuerza de unidad y de poder. (2000, p.15)

Em situação migratória, o *ayllu* não é reproduzido de forma estrita: não encontramos os dispositivos da governabilidade e justiça indígenas, nem essa rede de figuras social e politicamente responsáveis, como o *mallku*, o *jilaqata* ou o *kamana*, mencionados pela *Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi* em seu comunicado. No caso das cidades em foco, o *ayllu* é ativado enquanto imaginário de dinâmica comunitária capaz de manter e transmitir os valores e princípios aymaras e quechuas, ainda que dispersos nos territórios migratórios. Exatamente no sentido do descrito por Choque,

El *ayllu*, símbolo de la conciencia étnica, se plantea como vía de descolonización tanto interna como externa, la recuperación de valores y costumbres (...) son parte del proceso de reafirmación y consolidación de la identidad como pueblos. Hacia lo externo, el *ayllu* se constituye en la garantía de la defensa del territorio indígena. (idem p.16)

Quando olhamos especificamente para os conjuntos dedicados à interpretação e difusão de repertórios musicais e performáticos autóctones nestas duas capitais sul-americanas, vemos que se referenciam pertenças identitárias através do nome desses grupos, nos quais mencionam seus *ayllus*, povoados e pequenas cidades destas grandes esferas territoriais. Tanto mencionam o nome da localidade, como mais pontualmente, se nomeiam enquanto *ayllu*, como acontece em Buenos Aires (Mardones 2019, p.273; Mardones 2015, p.225-6), por exemplo com o Ayllu Sartañani e o Ayllu Kaypachamanta. Nestes casos, nomear seus conjuntos de música e dança como *ayllus* fortalece pensamentos fundadores e direccionantes destes grupos, como a transmissão de valores comunitários e de princípios cosmogônicos originários andinos.

Nos nomes destes conjuntos, em Buenos Aires e em São Paulo, identificamos também diretamente localidades altiplânicas e andinas, como acontece com a Agrupación Cultural de Sikuris Claveles Rojos de *Huancané* – Base Buenos Aires, o Conjunto de Música y Danza Autóctonas Qhantati Ururi de *Conima* – Filial Argentina, o Conjunto Autóctone Lisos de *Poopo*, o Conjunto Moseñada Hijos de *Murumamani* ou a Fraternidad Moseñada *Luribay* por Siempre. Pequenas cidades como Huancané, Moho e Conima, localizadas no departamento de Puno, no Altiplano peruano, ou como Huaycho, Italaque, Murumamani, Luribay ou Poopo, nos departamentos de La Paz e Oruro, no Altiplano e Vales bolivianos, são evocadas enquanto *cuna* ou *nido* (berço ou ninho), pelas palavras de integrantes desses conjuntos. Pendulares entre uma pertença identitária

enquanto andinos originários e sua expressão localista, atada à comunidade específica de nascimento ou de referência familiar, ao tocarem em praças e avenidas de São Paulo e de Buenos Aires, estas pessoas não apenas transportam momentaneamente o Altiplano e os Vales andinos em suas melodias, poesias e danças, mas também comunicam sobre sua localidade específica. Huaycho (Puerto Acosta) existe ali nas mediações da Marginal Tietê, no centro-norte de São Paulo, a cada ensaio dos Huaycheños de Corazón. A cada tocada dos Claveles Rojos de Huancané, dizem seus integrantes huancaneños, “es como se volvieramos allá a la plaza central o al Poccopacca”, estando na Plaza Tupac Amaru, em Buenos Aires.

Para além de articular o termo “nação” e suas implicações, é necessário também ter em conta estas conexões locais e comunitárias, considerando o transnacionalismo ao nível comunitário, próximo ao teorizado por Peggy Levitt ao refletir sobre os “transnational villagers” (2001). A autora aborda o nível intermediário comunitário, defendendo que a comunidade é um dos meios entre altos e baixos níveis do transnacionalismo, entre o sujeito e a nação, e que muitas vezes a lealdade migrante designa-se pela união comunitária, mais do que pela nacional (p. 6-7). Diante da relevância da representatividade local expressa em música e dança de referência local e da força das redes de familiares, vizinhos e amigos entre pessoas aymaras e quechuas, fica evidente a importância da escala comunitária.

Aliás, não é apenas na vida destas pessoas indígenas que a escala comunitária é relevante e rearticulada. Em São Paulo, como pelo Brasil afora de maneira genérica, o paradigma da “aldeia” enquanto território identitário unívoco de pessoas indígenas tanto pode fortalecer as demandas territoriais das frentes do movimento indígena brasileiro, como também, muitas vezes, serve de dispositivo tutelar e de parâmetro identitário externo para avaliar o quanto é plausível a autodeclaração indígena de uma pessoa ou a afirmação coletiva de um grupo de pessoas como comunidade indígena. Totalmente integrada nesse contexto, a Prefeitura de São Paulo, através da Secretaria Municipal de Cultura, mantém um programa de fomento cultural ligado exclusivamente às populações indígenas aldeadas no município, o Programa Aldeias. Numa reunião aberta entre coletivos culturais, artistas e agentes culturais imigrantes e a Secretaria Municipal de Cultura (SMC-SP) da Prefeitura de São Paulo, em meados de 2016, surgiu a problematização dessa obrigatoriedade de se ser aldeado para que um indígena seja apto a se candidatar a esse fomento. Diante dos mais de cinquenta imigrantes e brasileiros, funcionários da SMC-SP iniciaram o encontro pontuando a importância do diálogo entre o poder público e os cidadãos. Ao exigir a escuta e reivindicar a palavra, artistas e agentes culturais imigrantes tomam o palco da reunião. Juanito Cusicanqui, ator aymara e fundador do Centro Cultural Kollasuyu Maya¹⁷, problematiza, então, a exclusão dos indígenas imigrantes como sujeitos e coletivos elegíveis para financiamento municipal através do Programa Aldeias, único apoio

¹⁷ O vídeo de apresentação do Centro Cultural Kollasuyu Maya está disponível através do link: <https://youtu.be/-j8RzOV9R-s>

financeiro municipal focado nas populações indígenas da cidade. Ao demonstrarem desconhecer a presença de imigrantes indígenas, os funcionários defenderam-se através da referência aos paradigmas da “aldeia”, da compreensão sobre o sujeito indígena apenas quando estritamente territorializado. Juanito retoma a palavra, “*Ayllu* são as nossas aldeias e lá em Buenos Aires os nossos companheiros criaram vários *ayllus*... Se vocês só entendem que somos indígenas quando estamos aldeados, tudo bem, podemos definir a Praça Kantuta como nossa aldeia, o que vocês acham?”. Ou seja, se é necessário que as pessoas indígenas se territorializem a partir dos parâmetros de território impostos pelo Estado, que assim seja desde que tenham acesso aos mesmos mecanismos de apoio e fomento cultural tal como outros cidadãos indígenas. Entretanto, Juanito Cusicanqui não teve nenhuma resposta concreta da Prefeitura e os editais municipais de fomento cultural continuam ignorando as pessoas imigrantes enquanto postulantes, bem como seguem desinteressados em apoiar os projetos de coletivos indígenas imigrantes que anualmente se candidatam. No entanto, como vimos em outro texto (Branco 2022a), independentemente do apoio estatal, os conjuntos de música e dança autóctones, bem como outros coletivos culturais e artísticos semelhantes, vêm se multiplicando pela cidade de São Paulo.

Registramos essa multiplicação primeiramente pela relação cronológica de suas fundações enquanto grupos (idem), mas também pela afirmação de seus territórios recreativos comunitários pelas zonas central e norte da capital paulista. Como nos disse Beatriz Morales, quechua boliviana, imigrante na capital paulista, “con la música vamos haciendo nuestros *ayllus* acá en São Paulo”. Quando interpelados sobre os territórios indígenas andino-paulistanos, a maioria dos integrantes dos conjuntos acompanhados, quando entrevistados, referem os seus bairros de residência, que coincidem com aqueles de maior densidade demográfica residente boliviana, como o Brás, Pari, Canindé, Bom Retiro, Belém, Penha, Vila Maria, Jardim Japão e a Vila Mazzei na zona norte, bastante em concordância com o descrito nos artigos mais atualizados (Xavier 2012, Pucci 2017). Alguns vão mais além e referem também os bairros bolivianos nas cidades vizinhas, como Barueri e Itaquaquecetuba. “Todos esos barrios tienen gente aymara y quechua también, pues porque en dónde hay bolivianos así es difícil que no encuentres al menos aymaras” nos diz César Chui, que segue:

toda la ciudad prácticamente es territorio nuestro también, en los cementerios están nuestros muertos también, fuiste al cementerio de Vila Formosa, te acuerdas? Ahí están muchos, muchos de nuestros ancestros. Pero igual los terminales de ómnibus, en dónde llegamos y desde donde partimos cuando volvemos a Bolívia, allá escuchas el aymara también. El terminal Tiete, el Barra Funda también. Y en los parques, estamos ahí jugando fútbol, por ejemplo, o ensayando nuestras morenadas. Estamos en todos lados ya, no es apenas Bom Retiro y eso que dicen. (entrevista a César Chui, São

Paulo, 2022, transcrição)

César considera território aymara todo aquele no qual a comunidade aymara e boliviana esteja, em seus territórios comunitários recreativos, onde falam, jogam, dançam e cantam, onde são enterrados, e não apenas em territórios comunitários habitacionais. Existe nesta fala seja uma ampliação abarcativa de todo e qualquer boliviano enquanto pessoa possivelmente aymara, como uma percepção da territorialidade aymara imigrante (e, por extensão, boliviana) como móvel, circulante, ativa quase que por toda a cidade.

De qualquer forma, existem alguns espaços públicos mais frequentados pelas comunidades andinas boliviana e peruana, semanal e cotidianamente, como a Feira da Kantuta, a Rua Coimbra, o Largo da Penha e a Ponte Vila Guilherme. São nesses espaços públicos, abertos a quaisquer transeuntes mas fortemente conectados com presenças e práticas andinas imigrantes, que a maioria dos conjuntos autóctones ensaiam e se apresentam. Simultaneamente, de forma mais ampla, junto com vários e diferentes grupos musicais e dançantes de referência folclórica boliviana que também ensaiam e se apresentam nestas praças, estes conjuntos integram intenções comunitárias pela localização sinestésica e nostálgica da Bolívia em São Paulo, pela estabilização de territórios boliviano-paulistanos (Branco & Teófilo 2021). Sidney Silva (2012) acredita que a toma de locais de visibilidade como, por exemplo, o Memorial da América Latina (e, acrescento, mais recentemente, a Avenida Paulista) possibilita à comunidade boliviana a articulação de canais de diálogo com as instâncias públicas e público-privadas paulistanas, bem como com referentes políticos e sociais paulistas, e permite ainda a divulgação de um retrato próprio da comunidade, para além dos estereótipos veiculados pelas grandes mídias. Nesse seguimento, conforme o autor,

a conquista de novos espaços na metrópole para a manifestação de suas práticas culturais, revela que eles querem ser vistos e reconhecidos, em primeiro lugar, como cidadãos paulistanos, já que é o lugar onde vivem e trabalham, mas também enquanto andinos, quéchuas, aimarás, guaranis, ou simplesmente como bolivianos(as) (2012, p.30-1)

Quase dez anos depois da publicação de Silva, ao acompanhar fraternidades folclóricas bolivianas da cidade de São Paulo, Vinicius Mendes defende que é dançando que as pessoas bolivianas constituem territórios para além de pontos imóveis, como seus bairros de maior concentração demográfica, suas casas e oficinas de costura (2021). Conforme o autor, é no desfile folclórico que estas centenas de pessoas afirmam outras territorialidades bolivianas em São Paulo, marcadamente móveis, que vão para além das suas zonas habituais de concentração residencial e laboral.

De qualquer forma, estes processos de territorialização em espaços fixos ou em movimento pela cidade são atravessados por várias camadas

de conflito, como por exemplo: depois da insistência das denúncias de vizinhos brasileiros (filhos e netos de imigrantes europeus) contra as festas bolivianas na Praça do Pari, a própria Prefeitura de São Paulo sugeriu a desmobilização da comunidade para outro local, para a hoje tão conhecida Praça Kantuta (Silva 2005, Zanforlin 2012). Na mesma Praça, testemunhamos algumas vezes a priorização de grupos folclóricos pesados, como os Caporales, em detrimento dos conjuntos autóctones, na marcação do espaço de ensaio ou do programa de festas comunitárias, bem como públicos mais esvaziados para verem um conjunto autóctone tocar em relação ao desfile das fraternidades folclóricas. O uso do espaço é diferenciado conforme priorizações internas da comunidade boliviana, inevitavelmente pautadas por tendências estruturais de sociedades ainda atravessadas pela colonialidade. Nesse sentido, parecem existir fricções e depreciações internas à própria comunidade boliviana que levam a uma atenção desigual aos diferentes grupos expressivos. Ainda que, em geral, os aymaras e quechuas se afirmem enquanto bolivianos e caminhem por entre as conquistas da comunidade nacional-republicana, essas relações intracomunitárias não são imediatamente afáveis. A criação e manutenção dos seus *ayllus*, de seus territórios comunitários recreativos inevitavelmente se dá entre estas camadas de conflitos e disputas territoriais não apenas com o aparato estatal local ou setores da sociedade paulista, mas também com a própria comunidade nacional-republicana imigrante.

Em Buenos Aires, imaginada como enclave europeu (Grimson 2012), carregada de retratos eurodescendentes, socialmente identificados enquanto brancos e tidos como uma maioria da capital argentina, as tensões destas populações indígenas andinas dentro de suas comunidades nacionais-republicanas parecem ténues diante da discriminação estatal sistemática contra suas ritualidades públicas, como veremos já a seguir. Na capital argentina, através de redes familiares, vizinhas e fraternas ativas desde a década de oitenta, pessoas aymaras e quechuas foram se distribuindo, principalmente, pelos bairros do suroeste da cidade, em zonas estigmatizadas em termos classistas e étnico-raciais. Como descreve Pablo Mardones,

En la ciudad de Buenos Aires, los migrantes aymaras y quechuas se distribuyen en la zona reconocida como la más pobre (Canelo, 2006). Se trata de una amplia porción delimitada en el suroeste de la urbe, principalmente las comunas siete (barrios de Flores y Parque Chacabuco), ocho (Flores de Villa Soldati, Villa Riachuelo y Villa Lugano) y nueve (barrio de Liniers, Mataderos y Parque Avellaneda), entre otros sectores colindantes a éstos, como es el caso de Nueva Pompeya, en la comuna cuatro. (Mardones 2019, p.270)

A racialização classista que ocorre na distribuição forçada das comunidades originárias andinas por Buenos Aires integra o mesmo leque de consequências próprias de uma estrutura social argentina e *porteña* densamente implicada em processos históricos de diferença racial através

da violência. Enquanto em São Paulo, os relatos de violência racial vividos nessa cidade são pontuais, em Buenos Aires não houve uma pessoa entrevistada, mulher ou homem, dos vinte aos sessenta e muitos anos, que não tenha narrado pelo menos uma vivência direta de racismo ocorrida na capital *porteña*. Para além dos relatos de perseguição policial, de assédio moral durante revistas policiais, de discriminação racial em espaços escolares ou recreativos, vividos tanto na infância, quando na adolescência ou idade adulta, é especialmente assinalável a densidade de relatos sobre as intervenções policiais e, mais pontualmente, de vizinhos *porteños*, contra festividades e rituais aymaras e quechuas realizados em espaços públicos, como em parques e cemitérios.

***W'akas* e a reafirmação sagrada do território**

Fotografia 6 – Don Rafael Apaza celebrando o Día da Pachamama junto a *W'aka*, no Parque Avellaneda, em Buenos Aires, no dia 1 de agosto de 2019.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2019.

Don Rafael Apaza, professor de língua aymara e *yatiri* (mediador espiritual), retoma ciclicamente ao Parque Avellaneda, em Buenos Aires, para realizar as cerimônias que transitam cada ciclo temporal no calendário aymara. No primeiro dia de agosto, como nos equinócios e nos solstícios, Don Rafael faz a *chal'la* (cerimônia de gratidão a *Pacha*) e discursa ao lado da *w'aka*, antes de um *aphtapi* partilhado entre todas e todos os presentes. A cada ciclo, Don Rafael enquanto referente espiritual e comunitário aymara, retoma ao território sagrado da *w'aka*, monolito sagrado colocado num canto do Parque Avellaneda, no sudoeste *porteño*, no ano de 2003 pela iniciativa de uma articulação de conjuntos autóctones e referentes aymaras e quechuas, e que em 2009 vem a ser

reconhecida como *Espacio Simbólico Significativo y Encuentro de Pueblos Originarios*, por Lei municipal (Ley 3042 APH, 2009¹⁸).

No local onde hoje encontramos a *w'aka*, desde 2000, vem sendo realizado anualmente o *Inti Raymi* (Festa do Sol, em quechua), ou *Machaq Mara* (Novo Tempo, em aymara). Durante toda a noite mais longa do ano, de 20 a 21 de junho, pessoas aymaras, quechuas, collas, mapuches, não-indígenas, entre outras, festejam o solstício de inverno, o também chamado *Willka Kuti* (o Retorno do Sol, em aymara). Depois da longa noite, vivida em comunidade, entre sopas quentes e *té con té*, tocadas de *sikuris* e conversas próximas a(s) fogueira(s), ritmada pelas cerimônias lideradas por um *yatiri* ou um casal de *amawtas* (líderes espirituais e intelectuais), todas e todos esperam os primeiros raios solares, celebrando mais um ciclo de vida iniciado e louvando o *Tata Inti*, ou *Tata Willka* (Pai Sol, em quechua e em aymara, respectivamente) e sua presença cíclica imprescindível a vida de todos os seres vivos.

Nos últimos vinte e dois anos de realização foram muitos os desafios enfrentados pela comunidade aymara e quechua que celebra ali o retorno do Sol. Desde policiais apagarem as fogueiras e dispersarem as pessoas presentes, até o fechamento do Parque pelas 21h para que as pessoas não pudessem se juntar ali a partir dessa hora. Não obstante, naquelas imediações é realizada todos os anos a *Fiesta de San Juan*, festejo católico que também conta com grandes fogueiras, comida e bebida até tarde, sem qualquer impedimento das forças policiais (pelo contrário, em geral contam com a polícia enquanto força para segurança de quem festeja). O caso da disputa desigual pelo Parque Avellaneda, em Buenos Aires, a cada mês de junho, é paradigmático para pensarmos o quanto a colonialidade segue vigente e quais os níveis de resistência política sistemática que pessoas aymaras e quechuas, entre outras nações indígenas, são levadas a assumir diante desse contexto. Armadas com um arsenal de argumentos jurídicos, levantando desde o Convênio 169 da OIT até a declaração da festividade do Ano Novo Andino como de interesse cultural pela Legislatura da cidade de Buenos Aires, o Ayllu Sartañani, organizador do Ano Novo Andino, escreve no seu evento publicado no facebook, em 2019:

Poseemos el derecho legítimo de manifestarnos y expresarnos a través de nuestras prácticas ceremoniales y espirituales, por eso exigimos el respeto y garantía de continuar realizando habitualmente las ceremonias correspondientes a nuestras identidades indígenas-indias-originarias dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, tal como lo venimos haciendo en Parque Avellaneda, así como exigimos el cese a cualquier tipo de persecución y hostigamiento al querer manifestar nuestras prácticas culturales, tal como sucede durante Aya Marka Quilla o llamado también "Día de los muertos" o "Día de todos los santos", en el mes de Noviembre con un control y abuso al momento de

¹⁸ Acessível através do link: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/128358>

ingresar al cementerio de Flores a visitar a familiares y seres queridos o como ocurrió con la prohibición de la realización de las "Alasitas" en Parque Avellaneda. El próximo jueves 20 de junio estaremos presentes celebrando nuestra espiritualidad que tanto hemos luchado para conservar, desde nuestros comienzos. Convocamos a organizaciones originarias, organismos de DD.HH., a la comunidad, a la sociedad civil y a todo aquel que lo desee a acompañarnos desde el ayni y el respeto, en defensa y apoyo por la lucha y preservación de esta ceremonia colectiva, comunitaria, ancestral y pública. (Publicação no Facebook, junho de 2019)

Em correspondência a insistência da repressão policial em várias festividades originárias andinas, como mencionado neste comunicado assinado por largas dezenas de organizações e indivíduos, frentes da comunidade aymara e quechua foram construindo um repertório político de autodefesa e de auto inclusão na cidade e uma ampla rede de alianças entre pessoas, associações, articulações coletivas e mídias televisivas, de maneira a firmar e assegurar suas cerimônias e o território sagrado no qual são realizadas.

Enquanto isso, em São Paulo, o Ano Novo Andino vem sendo realizado de maneira comunitária apenas desde 2014 a partir da iniciativa de integrantes do Conjunto Autóctone J'acha Sikuris de Italaque - Nuevo Amanecer. A festividade ainda em âmbito familiar e fraterno foi fortalecida pela união entre grupos de música e dança autóctones articulados no Centro Cultural Andino-Amazônico, criado em 2019 para a organização do Ano Novo de 5.527, no calendário aymara. Com apoio de outras entidades da sociedade civil, como o Bolívia Solidária e o CAMI - Centro de Apoio e Pastoral do Imigrante, da mídia comunitária boliviana, como a Bolívia Cultural, o Planeta América Latina e a Ocasión Multimídia, e ainda da RTP, grande veículo midiático boliviano, foi realizada a festa ao retorno do Sol, no espaço do CMTC (Companhia Municipal de Transporte Coletivo), junto ao Rio Tietê. Ainda que a organização festiva tenha contado sempre com o apoio da Coordenação de Políticas para Imigrantes e Promoção do Trabalho Decente, da Secretaria Municipal dos Direitos Humanos e da Cidadania da Prefeitura de São Paulo, vem sendo difícil a ocupação de outro espaço público da cidade (visto que o CMTC está em obras). Em 2022, foram tantas as portas fechadas à organização, que acabaram realizando o Ano Novo Andino num parque municipal de Itaquaquecetuba, com todo o apoio logístico da Prefeitura dessa cidade. Normalmente, a justificativa para a recusa de autorização para a realização da festa tende entre o horário e as fogueiras. Ainda assim, fica patente que em parte a recusa se dá pelo prévio desconhecimento da festividade. Mais do que um preconceito, no sentido lato da palavra, pré-conceito, parece não existir qualquer ideia sobre quem são essas pessoas e esses grupos, muito menos sobre que evento é esse.

A partir de 2019, esta articulação de coletivos e pessoas sobretudo ligados à comunidade boliviana começa a organizar a festividade nomeando-a enquanto "Ano Novo Andino Amazônico", em

correspondência ao *Año Nuevo Andino Amazônico y del Chaco*, oficializado como feriado e como festividade de várias nações indígenas na Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, a partir de 2009. Em 2022, decidiram intitulá-la de “Ano Novo Andino Amazônico Afro”, em reconhecimento aos afrobolivianos e a população afrodescendente em geral. Nestas duas iniciativas da organização da festividade em São Paulo, vemos por um lado o retorno à Bolívia e a atualização da festa em relação ao que vem acontecendo em La Paz, por determinação de um governo que em grande parte os representa politicamente. Assim, eles se acoplam a um discurso patrimonial e oficial da festa que os ajuda a promovê-la diante de uma maioria urbana paulistana que a desconhece. Por outro lado, somar o termo “afro”, ausente na nomeação oficial boliviana, dá conta de uma adaptação à sociedade paulistana e brasileira que vive nas últimas décadas um momento de maior visibilidade de suas populações e referentes midiáticos afro-descendentes.

Vale ainda relevar que, em 2022, um dos casais envolvidos na organização da festa, ela boliviana não-indígena e ele aymara, assumiu os gastos de viagem e hospedagem dos *amawtas* que fizeram as cerimônias do Ano Novo, Nora Mendoza e Sergio Chura, padrinhos de casamento dos dois anfitriões. Note-se que Sergio Chura era no momento *Presidente Nacional de Amawtas y Guías Espirituales del Estado Plurinacional de Bolivia*. Relembrando a “viagem de volta”, de Pacheco de Oliveira: aqui temos um exemplo de retorno ao território originário, retomada de alguns dos seus elementos e figuras de sentido, e novo retorno ao território migratório para que aí a resolução dessas viagens se concretize.

Conclusão

Fotografia 7 – Atuação do Ayllu Sartañani no Mathapi Aphtapi Tinku, em Buenos Aires, no dia 18 de agosto de 2018.



Fonte: Cristina De Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2018.

Fronteras, no nos separen. Porque somos hermanos, somos hijos de la *Pacha*, somos hijos del *Hanan Pacha*, poder del cielo, entonces, es muy importante como nosotros, de corazón, de *chullma*, de pensamiento, de buen caminar, podamos recibir las energías, de nuestro *Tata Inti*, de nuestro Abuelo Sol, invitan a cada uno de los hermanos y hermanas de Brasil, me siento en casa, me siento como si estuviera en un lugar porque yo sé que las *illas* y los *aphus* de este lugar están esperando, están aquí (Nora Mendoza, junho de 2022, São Paulo, transcrição)

A compreensão cosmogônica aymara e quechua de que vivemos um mesmo tempo-espço, *Pacha*, nos leva a compreender melhor o território enquanto, também, tempo-espço, como um espaço que faz sentido num tempo e que é transformado noutros tempos e vice-versa. No âmago da cosmogonia aymara e quechua, aqui nesse instante presente e terrenal (no *Kay Pacha*) tudo é transterritorial e transtemporal no sentido em que tudo é interconectado e interdependente, tudo é transposição e contaminação entre uns e outros. Talvez seja por meio destas compreensões cosmogônicas que estas pessoas continuam transitando e transpondo territórios retomando sempre os princípios, as imagens e as histórias de seu território originário reinventado.

Referências bibliográficas

ALBÓ, Xavier. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú La Paz: CIPCA, **Cuadernos de investigación**, n. 71, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, [1983] 2005.

BASCH, Linda, GLICK SCHILLER, Nina e SZANTON, Cristina Blanc. **Nation Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialised Nation-States**. New York: Basileia, Gordon and Breach Publishers, 1994.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, 29, p. 7-22, 2009.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016.

BRANCO, Cristina de. Conjuntos e comunidades autóctones andinas altioplânicas na cidade de São Paulo: panoramas temporais e espaciais. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana** [Online]. 30 (66), 2022a. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006607>

BRANCO, Cristina de. Performando indigeneidades andinas migrantes em São Paulo e Buenos Aires. In: **Modos de Fazer, Modos de Ser: Conexões Parciais Entre Antropologia e Arte** [Online]. Lisboa: Etnográfica Press, 2022b. Disponível através do link: <<http://books.openedition.org/etnograficapress/8142>>. ISBN: 9791036593123. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.etnograficapress.8142>.

BRANCO, Cristina de; TEÓFILO, Mariana Santos. Musicando Translocalidades Imigrantes Aymaras e Quechuas em São Paulo. **GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia** 6 (1) [Online]. São Paulo, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2021.174364>.

CAGGIANO, Sergio. Riesgos del devenir indígena en la migración desde Bolivia a Buenos Aires: identidad, etnicidad y desigualdade. **Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM** [Online], 2014. Disponível em : <http://alhim.revues.org/4957>

CHOQUE, Maria Eugenia. La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas, In: GARCÍA, Fernando (coord.). **Las sociedades interculturales, un desafío para el siglo XXI**. Quito: FLACSO, 2000.

DE LA CADENA, Maria. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas Humanística**, Bogotá, v.61, p. 51-84, 2006.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Apresentação: deslocamentos, desigualdades e violência do estado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Deslocamentos Sociais. Ciência e Cultura**, São Paulo, 67(2), p. 20-24, 2015.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

GRIMSON, Alejandro. **Mitomanías argentinas**: Cómo hablamos de nosotros mismos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). Censo Nacional de Población y Vivienda. La Paz, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas. Lima: INEI, 2017.

JANUSEK, John Wayne. **Identity and power in the ancient Andes**: Tiwanaku cities through time. New York: Routledge, 2004.

LEVITT, Peggy. **The Transnational Villagers**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MARDONES, Pablo. Buenos Aires Jacha Marka. Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires. En los umbrales de un nuevo pachakutik. **Tesis de Doctorado**, Universidad de Buenos Aires, 2015.

MARDONES, Pablo. Migramos y nos dimos cuenta de que éramos indios. La migración aymara-quechua en Buenos Aires. In: NÁJERA, Jessica; LINDSTROM, David; GIORGULI, Silvia (eds.), **Migraciones en las Américas**. México: COLEF, BIARI, pp. 263-288, 2019a.

MARDONES, Pablo. Política ameríndia en Buenos Aires. La marcha de contra-festejo del 12 de octubre como construcción cronotrópica. **Estudios Ibero-Americanos**, 45(2), p.106–120, 2019b. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2019.2.30505>

MARDONES, Pablo. Migrar, morir y seguir perteneciendo. El día de los Muertos centroandino del cementerio de Flores de Buenos Aires. **Estudios Atacameños**, 64, p. 361-390, 2020.

MÉNDEZ, C. Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, **Documento de Trabajo** N° 56, Serie: Historia N°10, 2000.

SILVA, Sidney. “A praça é nossa!”: Faces do preconceito num bairro paulistano. TRAVESSIA - **Revista Do Migrante**, (51), p. 39–44, 2005. <https://doi.org/10.48213/travessia.i51.721>

PAJUELO, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas**. Lima: IFEA/IEP, 2007.

PUCCI, Fabio Martínez Serrano; Vêras, Maura Bicudo. Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade. **Plural - Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP** [Online], v. 24., p. 276-299, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.143006>

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **MANA**, 4(1): p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Reconquista do Território, Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

QUIJANO, Aníbal, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. LANDER, Edgardo (comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ZANFORLIN, Sofia. Cidades, migrantes e pertencimento: Praça Kantuta como etnopaisagem intercultural. **Esferas**, ano 1, nº1, jul-dez, 2012.

WAHREN, Cecilia. **Encarnaciones de lo autóctono: prácticas y políticas culturales en torno a la indianidad en Bolivia a comienzos del siglo XX**. Buenos Aires: Teseo, 2016.

WEINSTEIN, Barbara. **The color of modernity**: São Paulo and the making of race and nation in Brazil. Durhan: Duke University Press, 2015.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 16/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

RELATOS DE UM MUNDO CH'IXI: EL ALTO/BOLÍVIA

MARIANA BRUCE ¹

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7713-4814>

RESUMO: *Em 2017 realizei uma pesquisa de campo em El Alto, na Bolívia, para meu doutoramento em História pela Universidade Federal Fluminense. A proposta era um estudo da experiência das juntas vecinales, organizações territoriais de base que se nutrem de marcadas influências do mundo moderno-ocidental, do comunitarismo indígena e do sindicalismo mineiro. Neste artigo, apresento alguns pressupostos da pesquisa e da pesquisadora e compartilho parte dos acúmulos produzidos a partir dessa experiência, considerando os aportes teóricos da socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui no que se refere à sua defesa do Mundo Ch'ixi como uma possibilidade decolonial de refletir sobre as identidades indígenas em contextos urbanos.*

PALAVRAS-CHAVE: *El Alto, juntas vecinales, mundo ch'ixi.*

ABSTRACT: *In 2017 I carried out field research in El Alto, Bolivia, for my PhD in History at the Fluminense Federal University. The proposal was a study of the experience of the local councils called juntas vecinales, grassroots territorial organizations that are nourished by marked influences from the modern-western world, indigenous communitarianism and trade unionism. In this article, I bring some of the accumulations produced from this experience considering the theoretical contributions of the aymara sociologist Silvia Rivera Cusicanqui with regard to her defense of the Ch'ixi World as a decolonial possibility to reflect on indigenous identities in urban contexts.*

KEYWORDS: *El Alto, juntas vecinales, Ch'ixi World*

¹ Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense e Professora Adjunta em História da América III da mesma universidade. E-mail: marianabruce@id.uff.br

Introdução ao Mundo *Ch'ixi*

Nos últimos anos, a socióloga aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010b, 2013, 2015 e 2018) tem empreendido uma defesa em torno do Mundo *Ch'ixi*. Em oposição ao binarismo cartesiano do paradigma moderno-ocidental que ora fetichiza e reifica as culturas, ora as dilui em uma síntese inexistente ou híbrida, Rivera Cusicanqui aposta no caminho do *entre* que reconhece a coexistência de distintos universos culturais sob um mesmo contexto marcado pela incidência do “colonialismo interno” (GONZÁLEZ CASANOVA, 1963; 2007). O caminho do *entre* aqui proposto é uma possibilidade de observar as re-existências indígenas em contextos urbanos, sem ignorar que sob a violência colonial perpetuada pelos Estados Nacionais independentes, subjaz um processo de reinvenção da vida que opera segundo uma lógica de negociação constante entre os distintos mundos que são constituintes de uma mesma realidade social. Ao mesmo tempo, ao oferecer uma possibilidade de analisar de maneira mais complexa de que forma esses sujeitos indígenas atuam sob a colonialidade, também possibilita vislumbrar um caminho emancipatório que se baseia na depuração do que há de melhor no legado europeu com o que há de melhor no legado índio. O Mundo *Ch'ixi* é, assim, um caminho de reflexão que transforma essa contradição em um mecanismo de autoemancipação.

Para compreender as implicações da perspectiva *ch'ixi* é preciso reconhecer, em primeiro lugar, uma disputa epistemológica em curso que parte dos saberes produzidos na periferia global como um caminho ético e político de práxis. Se é certo que os estudos decoloniais têm ganhado cada vez maior visibilidade no ambiente acadêmico, por outro lado, nota-se ainda uma obliteração constante daqueles e daquelas que vêm produzindo conhecimento fora dos grandes centros e/ou de suas respectivas redes de intelectuais. Rivera Cusicanqui propõe o Mundo *Ch'ixi* desde um lugar assentado na alteridade radical das lutas indígenas na Bolívia e, em particular, dos tecidos comunitários de re-existência de mulheres e de suas lutas cotidianas em defesa da água, da vida, do alimento, da terra, da natureza. Reivindica em seu corpus teórico intelectuais como Pablo González Casanova, René Zavaleta Mercado, Fausto Reinaga, Frantz Tamayo, Frantz Fanon, Walter Benjamin, Suely Rolnik, Gayatri Spivak, muitos dos quais, desde os anos 1960, lançaram hipóteses originais sobre como compreender a condição dos indígenas – ou dos negros ou das subalternas – no aqui e agora das lutas, desde uma abordagem racializada e, ao mesmo tempo, complexa de sua condição.

São autores e autoras que há muito vem semeando um caminho decolonial de reflexão de mundo e de práxis política e que não recebeu os devidos créditos pela mais recente onda de estudos decoloniais, mais particularmente àquela atrelada ao Grupo Modernidade/Colonialidade constituído nos anos 1990 por Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e outros, a partir das universidades do norte global e de suas redes legitimadas de intelectuais. A própria Rivera Cusicanqui pode ser incluída nessa lista de invisibilidade. Desde os anos 1970, a autora trabalha com metodologias inovadoras para dar conta do silenciamento histórico dos sujeitos

indígenas. É uma das fundadoras do *Taller de Historia Oral Andino/THOA* criado na ocasião de seu trabalho de campo junto ao sindicalismo katarista que resultou em seu livro clássico *Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del Campesinato Aymara y Qhechwa 1900-1980* (2010a; 1ª edição 1984), obra que, como já mencionei em outras ocasiões (cf. BRUCE, 2022a), lamentavelmente até hoje não foi traduzida para o português. Atualmente tem se dedicado à *Sociologia de la Imagen* com um denso trabalho sobre a produção imagética de Guamán Poma de Ayala (1534-1615), cronista *ch'ixi* do século XVI cuja sintaxe subversiva é um caminho fértil para alcançar o “mundo al revés” (CUSICANQUI, 2010b, 2015). Deste modo, Rivera Cusicanqui e uma boa parte de seu corpus de referência representam um campo de pensamento que, embora esteja fora das universidades do centro, vem de forma original, construindo saídas metodológicas e epistemológicas para subverter a matriz moderno-ocidental colonial e sua tendência genocida e epistemicida sobre sujeitos racializados por essa mesma ordem, sejam eles indígenas ou negros.

São diversas as experiências e epistemes do sul global que, na contramão desse desencanto da modernidade-colonial, sustentam reinvenções a partir do *cruzo* dessa ordem hegemônica com tradições ancestrais outras. O *ch'ixi* e as elaborações de Rivera Cusicanqui caminham de forma análoga com o *nepantla*² de Gloria Anzaldúa (2002, 2015), o futuro ancestral de Ailton Krenak (2022), a encruzilhada ou lugar de fresta de Luiz Rufino ou a arte-poética de Denise Ferreira da Silva (2014, 2019). Estes são apenas alguns exemplos sobre os quais tenho me debruçado particularmente, mas que são emblemáticos sobre como sujeitos racializados pelo viés supremacista branco *eeuurocêntrico* promovem “resiliências”, isto é, uma “reconstrução tática a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial”, e “transgressões”, inventando “novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas” (RUFINO, 2019, p. 11). Tais iniciativas compreendem soluções que pressupõem o atravessamento da modernidade colonial, que *cruzam* com elementos da ordem vigente, mas não só, e que são fontes potentes para vislumbrar saídas emancipatórias renovadas.

O *Mundo Ch'ixi* é cunhado a partir das realidades indígenas do altiplano andino, em especial do modo aymara de reprodução social da vida, e expressa essas reinvenções transformando minorias essencializadas ou majorias dispersas diluídas numa suposta mestiçagem em uma fonte potente para pensar a reinvenção indígena nos contextos urbano-ocidentais, sobretudo no que se refere à esfera cotidiana das lutas locais. Deste modo, a autora também tensiona com muitos dos impasses vividos no Governo Evo Morales (2006-2019) com a implantação do Estado Plurinacional e Comunitário. Rivera Cusicanqui questiona, por exemplo, por que cidades como El Alto ou Chapare, zonas de insurgência indígena-popular, não aparecem nos mapas das 36 “nações étnicas”

² Palavra em nahuatl que significa “tierra entre medio”. Segundo Anzaldúa (2002, p. 1), “I use the word nepantla to theorize liminality and to talk about those who facilitate passages between worlds, whom I've named nepantleras. I associate nepantla with states of mind that question old ideas and beliefs, acquire new perspectives, change worldviews, and shift from one world to another”

reconhecidas pela Nova Constituição Política do Estado. Ao mesmo tempo, ressalta a potência que poderia representar a indianização das pautas laborais e de direitos humanos características dessas realidades:

Se trata de zonas donde se producen los roces interétnicos, los racismos internalizados, las agresiones entre (casi) iguales. Si los movimientos indígenas pudieran reclamar para sí, como parte de sus demandas, el tema de las trabajadoras domésticas indígenas en las ciudades, o de los trabajadores itinerantes en la zafra, e incluso de los propios "colonizadores", el alcance subvertor de su política sería mucho más interesante. Pero hay en cambio discursos esencialistas y patriarcales que desprecian cualquier posibilidad de "indianizar" las reivindicaciones laborales o de derechos humanos que anidan en esas poblaciones intersticiales cholas, que se dejan libradas a una suerte de modernidad trucha y a una ciudadanía de segunda clase. Peor aún, esa modernidad y esa ciudadanía se convierten en modelo, en ideal de vida (CUSICANQUI, 2018, p. 127-128).

Essa “instrumentalização racionalista” que reclusa, segrega ou espetaculariza as identidades, que as restringe a grupos e territórios supostamente menos contagiados pela matriz moderno-ocidental colonial ou que as circunscrevem em fronteiras estabelecidas, asfixia a história dos povos indígenas na Bolívia e bloqueia o pensamento crítico.

A palavra *ch'ixi* propriamente dita é de origem aymara e pode ser traduzida grosseiramente como “cinza”. Outrossim, a imagem mais apropriada para a mesma seria o mineral “xisto”, muito característico das zona mineiras, uma vez que este último de longe pode parecer cinza, mas quanto mais próximo é possível identificar a justaposição dos infinitos pontos pretos e brancos que conformam algo que é único e, ao mesmo tempo, complexo:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 69).

Com isso, a autora quer chamar atenção para “algo que es y no es a la vez” (*Idem, ibidem*), que trabalha com e na contradição, em uma *yuxtaposición* que não encontra síntese uma vez que esta última seria, de certa forma, o retorno ao uno e esvaziaria o caminho do *entre* que autora procura defender.

Para cunhar o conceito, Rivera Cusicanqui inspira-se inicialmente nas formulações de René Zavaleta Mercado sobre as *sociedades abigarradas*.

Com o objetivo de desvendar a prolongada crise estatal que levou a Bolívia a sucumbir a uma sucessão de golpes militares a partir dos anos 1960, Zavaleta Mercado se debruça nos momentos constitutivos da formação da consciência e práxis coletiva boliviana e produz uma bricolagem feita por uma “yuxtaposición combinatória de lecturas gramscianas, intervenciones políticas, historiografía social y una prolongada inmersión en el debate intelectual latinoamericano” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p.15-16). O *abigarrado* expressa o reconhecimento da presença de distintas densidades temporais mescladas nos sujeitos, colocando em evidência a condição na qual esses diferentes complexos culturais são costurados de maneira coetânea sem produzir necessariamente uma síntese. Porém, o limite do pensamento de Zavaleta Mercado ou “bloqueio epistemológico” para utilizar a expressão de Rivera Cusicanqui, foi o de refletir sobre esses aspectos mirando apenas o Estado como o sujeito/espaco capaz de levar a cabo um processo de transformação social (*Idem*, p. 15). No caso, para a autora, o horizonte é outro: não é nem o Estado, nem a hibridização cultural, mas a micropolítica dos tecidos comunitários encarnados em sua ação local.

Outro autor que aborda essa questão da *yuxtaposición* e que lhe serviu de inspiração é Fausto Reinaga. A autora destaca, por exemplo, uma passagem de *El Indio y los Escritores de América* (2014; 1ª edição 1968), quando o intelectual *ch'ixi quechuaymara* comenta a obra de José Carlos Mariátegui e trata dessa coexistência do par contraditório:

En Mariátegui, el más grande escritor del Perú y de Indoamérica, conviven dos pensamientos, dos ideas, dos sentimientos. Dos mundos y dos culturas. Mariátegui lleva en su cerebro y corazón al Occidente y a América en constante pugna. Junto al europeizante marxista se halla el más esclarecido indio-amauta (...). En la sangre y la conciencia de Mariátegui hay átomos y lampos de luz de dos culturas, y no en un connubio de paz y amor, sino en una batalla sin tregua. La tesis y la antítesis en Mariátegui no llegan a la síntesis (REINAGA, 2014, p. 505; RIVERA CUSICANQUI in CRUZ, 2013, p. 26)

É nesse sentido que a autora propõe a dialética sem síntese com a diferença que onde Reinaga via “frustración trágica del choque entre el ‘blanco heleno cristiano’ y el indio-inka sabeísta” (*Idem, ibidem*), ela enxerga um potencial emancipador: “el pliegue (“double bind”, en palabras de Spivak) que nos permite ser a la vez indios y europeos, es decir, colonizados y a la vez dotados de un potencial de indeterminación, de lucidez política y de descolonización” (RIVERA CUSICANQUI in CRUZ, 2013, p. 27).

Assim, Rivera Cusicanqui toma emprestada a análise desses – e de outros – autores para defender uma dimensão mais fluida dessas identidades, nas quais os elementos de um *ethos* comunitário oriundo das tradições indígenas coexistem com um *ethos* moderno-ocidental de corte mais individualista de modo a romper com uma *versión masculina* das identidades que tende a encerrá-las em espaços circunscritos, cheio

de fronteiras, símbolos e performances ou que tendem a misturar todos esses códigos em uma pretensa síntese ou hibridismo. O *ch'ixi*, por sua vez, é cheio de travessias, é tecido com as mãos, em um processo complexo que depura os distintos universos culturais constituintes de um sujeito e encontra um lugar de potência nos tecidos comunitários costurados pelas mulheres no cotidiano de suas lutas locais. Com isso, a autora não só apresenta um caminho de reflexão epistemológica – e até ontológica – sobre realidades sociais afetadas pelo colonialismo interno e atravessadas por esta condição de *abigarramiento*, como radicaliza a partir deste lugar uma via emancipatória cuja potência é herdeira justamente de sua capacidade de se localizar no *entre*.

Portanto, é assim, levando em conta tais provocações, que proponho a partilha de alguns relatos sobre minha passagem por El Alto, conhecida como a capital aymara das Américas. Como já sustentei em outras ocasiões (BRUCE, *no prelo*), acredito que a análise dessa micropolítica ancorada nos corpos permite alcançar uma dimensão da experiência histórica na qual é possível fazer emergir novas subjetividades, concepções de mundo e epistemes, muitas vezes invisibilizadas. Para realizar este percurso e sem perder de vista a defesa do Mundo *Ch'ixi* das linhas anteriores, vou apresentar, na sequência, alguns aspectos preliminares que situam a pesquisa e a pesquisadora no contexto do trabalho de campo realizado em 2017. Em seguida, compartilho alguns relatos dessa experiência com ênfase nas reflexões oriundas da análise das feiras, particularmente da *Feira 16 de Julio*, e da *juntas vecinales* – organizações territoriais de base que possuem forte protagonismo na incidência política local protagonizadas pela gente comum. Por fim, realizo alguns comentários finais à guisa de uma conclusão parcial.

Situando a pesquisa... e a pesquisadora: aspectos preliminares

Em 2017, aterrissei em El Alto, cidade localizada a 10km de La Paz, uma das capitais da Bolívia, para a realização de um trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado em História. A proposta era um estudo da experiência das *juntas vecinales*, organizações territoriais de base que se nutrem de marcadas influências tanto do mundo moderno-ocidental, quanto do comunitarismo indígena – e poderia incluir ainda do sindicalismo mineiro, conforme veremos a seguir. A minha relação com este estudo vem de uma primeira viagem à Bolívia que realizei em 2012. Terra da inesquecível e inspiradora Domitila Barrios de Chungara, ex líder do Comitê de Donas de Casa que atuava conjuntamente com o sindicalismo mineiro, cujo livro biográfico me apresentou uma perspectiva desse país muito instigadora (Cf. VIEZZER, 2003).

Nessa ocasião, em 2012 ainda, findo o mestrado, tinha interesse em mergulhar mais fundo na história dos povos indígenas de nosso continente e, mais particularmente, na proposta de construção de um Estado Plurinacional e Comunitário que despontava com o Governo Evo Morales (2006-2019). A ideia da viagem era fazer uma primeira aproximação com essa realidade e percorrer a região andina: Sucre,

Potosí, Oruro, Cochabamba, Copacabana (Lago Titicaca) e La Paz. Junto com meu companheiro, percorri vales vulcânicos, cidades mineiras, entramos em contato com poderosas tradições que remetiam a uma ancestralidade milenar que passava pela comida, pela música, pelos rituais, pelas línguas originárias, pelos outros modos de viver. No final, foi uma viagem sem grandes planejamentos, mais turística do que de pesquisa propriamente dita, mas, ainda assim, pude conhecer muita gente e perceber como o processo, então fortemente personificado na figura de seu presidente, Evo Morales Ayma, era bem mais complexo do que se poderia imaginar. Trouxe muitos livros, referências, contatos e a proposta de escrever um projeto de pesquisa para o doutorado que me permitisse compreender melhor tudo aquilo que havia testemunhado

Só entrei para o doutorado dois anos depois, em 2014, iniciando oficialmente meus estudos no ano seguinte. Desde a primeira viagem em 2012 até 2015, casei, pari uma filha, trabalhei como professora da educação básica, atuei em vários movimentos sociais e finquei minhas raízes em Vargem Grande, na Zona Oeste do Rio Janeiro – terra com uma forte tradição quilombola e caçara e com um grande potencial agroecológico que redefine os modos de viver na cidade a partir de uma outra concepção de relação com a natureza e uns com os outros. Atropelada por essa realidade, inserida nesse lugar social, percebi que quanto mais me propunha a estudar e a entender a história da Bolívia, sobretudo a partir da perspectiva dos povos indígenas, mais elementos eu tinha para compreender e alimentar a realidade em que vivia aqui no Brasil.

Voltei para a Bolívia em janeiro de 2017 com a família toda, com um projeto mais bem definido (mas que é sempre transformado ao entrar em contato com a realidade) e a proposta de estudar a fundo as organizações territoriais de base da cidade de El Alto. Bem diferente, portanto, da minha primeira incursão quando cheguei a Santa Cruz ainda sem um rumo bem definido, apenas com o desejo de conhecer os Andes. Nesse segundo momento, a ideia era ampliar o diálogo com as experiências vizinhas de transformação social³ buscando ouvir e aprender com outras tradições epistêmicas que pudessem contribuir no exercício de pensar outros mundos possíveis. Ao que tudo indicava, a realidade de El Alto me parecia ser emblemática da potência de um diálogo intercultural entre as tradições indígena-comunitárias e moderno-ocidentais: elementos estes que sobreviviam timidamente na cotidianidade (nos sistemas de ayni/ajuda mútua, nas economias outras, nos mandatos imperativos nas *juntas*, na ocupação das praças, nos momentos épicos de rebelião, etc) e que, numa conjuntura de crise, despontavam como faíscas que rapidamente incendiavam todo um país.

Ao voltar-me para a história da Bolívia, abriu-se também um campo de reflexões ao deparar-me com o conceito do Bem Viver. É irônico o fato de que, na medida em que eu descobri o conceito de Bem Viver pela

³ No mestrado (2010-2011) debrucei-me sobre a experiência dos *consejos comunales* na Venezuela bolivariana, com um trabalho de campo realizado na *Parroquia 23 de Enero*, de Caracas. A dissertação foi publicada em 2016 pela FGV com o título “Estado e Democracia nos Tempos de Hugo Chávez (1998-2013)”.

bibliografia da Bolívia e na experiência de campo, este começou a aparecer nos meus espaços de militância e de vida. Aqui em Vargens, junto a Coletiva Hortelã, uma coletiva de mulheres agricultoras e consumidoras que apostam na agroecologia urbana, no (re)contato com a terra como força potencializadora de transformações, na resignificação da luta pela moradia a partir do direito de plantar, na organização das mulheres, na cozinha como um lugar de fazer política, na crença de que nosso território tem vida pulsante, o Bem Viver passou a ser utilizado como um horizonte de sentido.

Percebi, então, que dos aymaras, tão distantes, lá de El Alto, ao movimento nacional de agroecologia aqui no Brasil, às mulheres negras, aos quilombolas e caiçaras de Vargens e às agricultoras dos rincões desse Brasil, o Bem Viver tem se tornado um referencial comum. Reservadas as especificidades e significados atribuídos a cada realidade temporal-territorial, o fato é que essa convergência demonstra como que, por fim, trata-se de um campo que resulta dos esforços de sobrevivência ou de re-existência daqueles mais oprimidos por esse sistema: povos indígenas, quilombolas, mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres agricultoras. E, por isso, constitui-se de uma riqueza considerável para refletirmos sobre os processos históricos recentes e as expectativas que são construídas sobre o futuro.

Com isso, contudo, não quero dizer que se trata de um campo consensual. Foi bem significativo, por exemplo, quando em campo, ao interpelar Silvia Rivera Cusicanqui (entrevista, 2017)⁴ sobre o conceito de Bem Viver na Bolívia, ela ter sido categórica ao afirmar que isso era uma falácia do governo, uma grande mentira ou “palavra mágica” e que não existia. Fiquei perplexa na época, questionei meu objeto de pesquisa, o sentido de tudo aquilo que havia me proposto de fazer ali em campo, mas aos poucos, fui compreendendo as dissonâncias desse discurso, aquilo que é implícito ao conceito e prático na vida de muitas pessoas, aquilo que é apropriado e esvaziado pelo governo, aquilo que não é alcançado pelas narrativas oficiais e aquilo que expressa uma vivência real no âmbito das organizações sociais de El Alto. Para o presente trabalho não irei me debruçar sobre esta temática, mas é interessante apontá-la como um elemento que permite pensar essa realidade social sob uma ótica mais ampla que converge com outros movimentos, sujeitos e territórios (para uma reflexão mais específica sobre a questão do Bem Viver na Bolívia, cf. BRUCE, 2019a, 2019b).

Tal digressão autobiográfica tem por objetivo também localizar-me enquanto pesquisadora no âmbito das lutas do tempo presente e de como a pesquisa desenvolvida dialoga com todas essas angústias, buscas e questionamentos sobre a realidade. Voltei-me para El Alto por ser considerada uma cidade insurgente que possui um histórico de lutas: foi epicentro da Guerra do Gás de 2003, foi determinante na derrubada de dois presidentes, foi palco da Guerra da Água de 2005, contribuiu de

⁴ Na ocasião da viagem de campo, aproveitei para fazer o *Taller de Verano* da *Colectiva Chi'xi, Sociologia de la Imagen*, com Silvia Rivera Cusicanqui para aproximar-me da mirada decolonial e de um outro olhar sobre os indígenas na Bolívia, além, é claro, de ter o privilégio de um contato mais sistemático com uma das mais importantes sociólogas aymaras do continente

forma significativa na eleição de Evo Morales neste mesmo ano e protagonizou o Gasolinazo de 2010, para citar alguns exemplos mais recentes. Sob o Governo MAS de Evo Morales (2006-2019), El Alto seguiu – e segue ainda – como um objeto de grandes disputas, devido ao seu papel chave para a manutenção da estabilidade política no país.

Além das feiras, presença marcante por toda a cidade, com destaque para a Feira *16 de Julio*, que é uma das maiores do continente, as *juntas vecinales* constituíram-se como espaços férteis para refletir sobre o cotidiano das lutas locais. Em sua práxis estão muito presente os aspectos ressaltados pelo Mundo *Ch'ixi* defendido por Rivera Cusicanqui. As *juntas* particularmente existem em todo o país e “suas origens coincidem com o próprio processo de urbanização do país ao longo do século XX, no qual muitos dos bairros nas principais cidades foram erguidos em processos autogestionados nos quais a solidariedade e o esforço coletivo foram essenciais” (CAMARA, 2011, p.64). No caso da cidade de El Alto, à época do *levantamento* de 2003, na Guerra dos Gás, mais de 520 *juntas vecinales* ganharam visibilidade e tornaram-se expressão emblemática do poder conferido a essas organizações de base que, na ocasião, tornaram-se *microgobiernos barriales* (MAMANI RAMIREZ, 2005). Nas vésperas da pesquisa realizada em 2017, o último congresso da *Federación de Juntas Vecinales/FEJUVE*, órgão que reúne todas as *juntas*, ocorrido em 2016, registrava 1200 *juntas* somente em El Alto, mobilizando milhares de pessoas em redes altamente capilarizadas pela cidade, espalhadas por seus diversos distritos.

Na viagem de campo, para apreender um pouco mais sobre essas experiências, utilizei-me da metodologia da história oral⁵. Foram realizadas várias entrevistas com pessoas de diferentes perfis da cidade de El Alto: ex-dirigentes de outubro de 2003, dirigentes *vecinales* de distintas zonas, dirigentes da FEJUVE, vizinhos de base, comerciantes, dirigentes de *juntas escolares*, a primeira e única presidenta da FEJUVE (cujo mandato se deu em 2010 no contexto do Gasolinazo), membros de ONGs que atuam na região como a WaynaTambo, ativistas de direitos humanos, pesquisadores e especialistas da cidade de El Alto e alguns renomados intelectuais da Bolívia como a própria Rivera Cusicanqui e o filósofo Luis Tapia. Junto à história oral, debrucei-me também sobre os documentos oficiais dessas organizações e apoiei-me nas páginas de periódicos com intuito de analisar as repercussões de alguns dos principais eventos tratados na pesquisa.

Outro aspecto que considero importante destacar é que para esta pesquisa tive que fazer algumas seleções para que se tornasse possível a

⁵ A história oral é um campo da historiografia que vem conquistando maior espaço nas pesquisas na esteira do reconhecimento do campo da História do Tempo Presente. A metodologia utilizada se pautou pelo princípio de nos afastar de qualquer modelo *survey* ou questionário. As perguntas eram abrangentes, tocavam na história de vida dos atores e, a partir daí, eram levantadas algumas questões fundamentais, como “qual a sua visão sobre El Alto?”, “o que são as *juntas vecinales*?”, “como é sua participação?”, “o que ocorreu em 2003 [Guerra do Gás]?”, “o que é o Bem Viver?”, entre outras. As entrevistas se desenrolaram como se fossem conversas e na maior parte das vezes duraram mais de 1h, pois havia uma preocupação em deixar os interlocutores à vontade para falarem o que considerassem importante, já que os processos de seleção – tanto o que se fala, tanto o que se silencia – são indicativos da visão de mundo construída (POLLAK, 1992)

viabilização do projeto: uma das mais delicadas foi o fato de ter concentrado o estudo entre personagens nos quais se predomina uma visão mais crítica sobre o governo vigente. Assim, a voz de uma base social mais vinculada ao MAS e ao Governo foi comprometida. Isso se deu tanto por conta das condições do trabalho de campo que envolve uma maior ou menor abertura dos entrevistados com os quais me foi possível o acesso, quanto pelo contexto no qual estava inserida, em que a base do governo *masista* transitava por espaços que não tive abertura e não consegui alcançar em minha breve estadia na Bolívia. Assim, acabei construindo uma relação de maior confiança, mais profunda e rica com pessoas de perfil mais crítico aos rumos tomados pelo *Proceso de Cambio*, enquanto os entrevistados da base *masista* se apresentaram de forma mais burocrática e superficial.

Se a princípio este pode ser um fator que relativize a pertinência da pesquisa, por outro lado, a combinação de todas essas fontes foi feita com a premissa fundamental de recuperar a vivência histórica dos protagonistas, sua experiência e cultura política. Portanto, não se trata de partir dos conceitos para analisar a realidade, mas sair em busca desta última com vistas a comprovar ou não tais conceitos, ou mesmo, talvez, a partir deles, construir novos ângulos, inovadores. Para este trabalho em particular, trago algumas reflexões com base em fragmentos dessa vivência de campo em El Alto. Para uma versão mais completa da pesquisa, recomendo a leitura da tese que pode ser encontrada *online* (BRUCE, 2019a).

Relatos de campo: partilha de experiências

Em 2009, Evo Morales Ayma decidiu promulgar a Nova Constituição Política de Estado, que redefiniu a Bolívia como um Estado Plurinacional e Comunitário, na cidade de El Alto. Escolher a cidade para a realização deste ato simbólico tinha por objetivo resgatar toda a simbologia de um território insurgente que, naquele momento, seria expressão da “revolução democrática e cultural” em curso. De El Alto para a Bolívia, Morales conclamou todo o povo a jamais colocar-se de joelhos novamente⁶, mas, sim, para que seguissem de pé lutando pela reconciliação desse passado milenar com o presente, ressaltando ainda a soberania e a unidade na luta a partir daquele momento, tal como podemos observar no seguinte trecho de seu discurso

Hermanas y hermanos, es impresionante lo que estamos haciendo, de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática y cultural, de la revolución democrática cultural a la refundación de Bolivia. De la refundación, y es mi pedido, con respeto, de la refundación de Bolivia, a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios

⁶ “El Alto de pie, nunca de rodillas” é um dos lemas da cidade, presente nas faixas da FEJUVE na ocasião das inúmeras manifestações ocorridas ao longo do tempo.

BRUCE, Mariana. Relatos de um Mundo Ch'ixi: El Alto/Bolívia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 204-234, jan./abr. 2023.

contemporáneos, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas. Necesitamos un poco de tiempo para esta reconciliación; trabajemos, como siempre, con todas nuestras fuerzas sociales, con nuestras instituciones del Estado, por eso hermanas y hermanos, hoy día, histórico, proclamamos el Estado plurinacional, desde la ciudad de El Alto, desde Bolivia para el mundo. Para terminar, quiero que me ayuden a decir, ¡El Alto de pie, nunca de rodillas! ¡Bolivia de pie, nunca de rodillas! ¡Patria o muerte! ¡Venceremos! ¡Qué viva Bolivia unida con autonomías! ¡Jallalla Bolivia soberana! ¡Kausachun Bolivia digna! ¡Kausachun! (MORALES AYMA, 2009)

Além da forte presença indígena e comunitária, a experiência rebelde de El Alto está relacionada também a uma situação geográfica estratégica. A cidade está localizada, literalmente, no alto de La Paz, isto é, sendo a capital um vale, El Alto é sua principal porta de entrada, vindo do alto deste vale. Pela cidade, passam também as principais estradas que ligam a capital ao restante do país, além de abrigar o aeroporto internacional de La Paz. Por essa razão, a tática de obstrução de vias é reiteradamente utilizada em momentos de crise uma vez que disso resulta o “estrangulamento de La Paz” (MACCHIAVELLO, 2008, p. 87). Portanto, sua capacidade peculiar de se insurgir de maneira coordenada e, com isso, afetar profundamente um dos principais centros de poder do país resulta da combinação desses elementos geoestratégicos com as características de sua população que, por diversos fatores *ch’ixi*, estruturou-se a partir de uma expressiva coesão social.

El Alto conquistou sua autonomia de La Paz e recebeu o estatuto de cidade somente em 1988. A alta concentração populacional e a sistemática ausência do Estado no sentido de oferecer políticas públicas resultaram em profundos problemas sociais de infraestrutura que não acompanharam o seu crescimento: “es una ciudad con profundos problemas sociales. Las calles son polvorientas, existe pobreza, a los sectores marginales no llega luz, no hay fuentes de trabajo” (MAMANI RAMIREZ, 2005, p. 29). É, portanto, uma cidade pobre, com uma infraestrutura precária e cujos habitantes sobrevivem com cerca de U\$2 por dia. Enquanto as mulheres ocupam-se majoritariamente do comércio ambulante de rua, os homens são motoristas das inúmeras vans e micro-ônibus que circulam pela cidade ou que vão em direção a outras regiões. Contudo, como afirma a antropóloga Sian Lazar (2013, p. 43), “la ciudad es más que la suma de sus problemas sociales”.

Da primeira grande onda migratória que ocorreu nos idos de 1950, como resultado do fracasso da Reforma Agrária de 1952 até a mais recente, nos anos 1980, devido às reformas neoliberais que levaram ao fechamento de várias minas e à “relocalização”⁷ dos mineiros na região, El Alto saltou de uma região periférica de La Paz para uma cidade

⁷ A relocalização foi o reassentamento, com apoio do Estado, dos mineiros em função do fechamento de várias minas no contexto do neoliberalismo.

autônoma com centenas de milhares de habitantes. Por tornar-se destino de muitos migrantes, é considerada por alguns autores como a “babel das migrações” (GARCÍA *apud* CAMARA, 2011, p. 64). Porém, no último censo realizado, em 2012, dos aproximadamente 850 mil habitantes identificados, 80% consideravam-se indígenas e 74% autodenominam-se aymara (INE, 2012)⁸. Para Raul Zibechi (2006 *apud* MACCHIAVELLO, 2008: 95), El Alto é a “primeira grande cidade índia do continente”. É a quarta mais habitada da Bolívia.

Deste modo, El Alto, em seu processo de formação, foi se tornando uma região com vida própria e autônoma, estruturando-se muito mais como reflexo das relações profundas que sempre estabeleceu com as províncias do interior e outras regiões da Bolívia do que como uma mera extensão periférica da capital. “En la actualidad el término ‘ciudad dormitorio’ solo es adecuado para algunos barrios (principalmente para Ciudad Satélite y Villa Adela)” (LAZAR, 2013, p. 41).

Apesar de toda a precariedade de condições, a solidariedade e a reciprocidade, pilares do mundo andino, estão na base do estabelecimento das relações sociais ali presentes, num misto de referências urbanas-moderno-ocidentais e indígena-comunitárias. É nesse sentido que expressa de maneira emblemática aspectos do Mundo *Ch’ixi* anteriormente referido. Por um lado, estamos falando de uma metrópole com todos os elementos concernentes à reprodução social moderno-colonial. Por outro, pode-se observar como, sob essa estrutura formal, bairros inteiros vão se constituindo espelhando as comunidades do interior com as quais se mantém um rico intercâmbio que escapa à lógica comercial capitalista e permite a manutenção de um estreito diálogo entre o urbano e o rural. Estes elementos são fundamentais para se compreender a dimensão da revolta protagonizada pelos alteños na Guerra do Gás de 2003 e o protagonismo que esta cidade assume nos principais eventos políticos do país.

[...] lo más alucinante en El Alto [...] es la horizontalidad con la que tejen las relaciones entre los barrios. No importa sus niveles de ingreso, su economía, prevalecen más otro tipo de cosas, como los compadrazgos, el origen de los barrios. Siempre estan en contacto unos con otros, ayudándose (FERNÁNDEZ *apud* GÓMEZ, 2004, p. 17)

A Feira *16 de Julio* é muito simbólica para demonstrar a coetaneidade desses elementos. Trata-se de uma das maiores feiras da América Latina e, realmente, você não consegue dar conta dela toda a pé em um dia. Ela ocorre nas quintas-feiras e domingos, das 07h às 20h. Começou como uma feira onde se vendiam produtos de subsistência vindos do interior e que se dirigiam para a capital, mas, atualmente, mais do que esses alimentos frescos, a feira foi se voltando cada vez mais para a venda de produtos industrializados, novos ou semi-novos, típicos de um mercado

⁸ A NCPE prevê a realização do censo a cada 10 anos, porém, o próximo censo só será realizado no ano de 2024.

globalizado. Há muitas revendas de peças de reposição, roupas e calçados, móveis, brechós, sucatas, peças de informática, músicas, vídeos e programas piratas baixados da Internet, brinquedos, produtos de higiene pessoal, livros e revistas, além de inúmeras tendas onde se comercializam lanches e sopas. Nada é descartável e qualquer coisa pode virar mercadoria nas mãos das *cholas* que dominam a paisagem com suas roupas tradicionais. Há ainda vendedores de sorte, cursos de ervas medicinais e produtos naturais, *llamas* pastando no meio dos corredores, produtos militares e toda uma quantidade de coisas que é realmente difícil de descrever. Às vezes, surge no horizonte um amontoado de gente, na maioria homens, diante de uma televisão assistindo às cenas mais inusitadas.

Em um domingo, cerca de 60 mil pessoas costumam passar pela Feira *16 de Julio*, movimentando mais de 2 milhões de dólares. De maneira superficial e aparente, à exceção da presença das *cholas*, poderíamos dizer que é uma feira como outra qualquer, ou até mesmo uma feira em que predomina uma problemática social, em um claro exemplo de desigualdade e limites estruturais de uma sociedade pobre e com extremas vulnerabilidades. Porém, subjacente a tais aspectos, residem valores e práticas que transcendem a lógica puramente ocidental-capitalista-mercadológica. Por exemplo, há dois preços nos produtos, para os aymaras e para os outros (mas só quem fala aymara alcança essa sutileza), há muitas relações de reciprocidade, ajuda mútua (*ayni*), trocas e associativismo, há as festas que são espaços de reafirmação de identidades e que servem para equilibrar entre aqueles que ganharam mais e os que ganharam menos (geralmente, os comerciantes mais bem sucedidos são responsáveis por financiar os festejos devolvendo um pouco de seus lucros para a “comunidade”), redistribuições, trabalho coletivo para montar, desmontar e organizar a feira (*mink’a* – trabalho em favor da comunidade).

Quanto mais distante da estação do teleférico, mais simples vai ficando a feira. Aquele vuco-vuco de gente que você mal consegue andar diminui e vemos mais sucatas, revendas, brechós, produtos artesanais sendo vendidos em condições mais precárias. Uma tenda na região central pode custar até 10 mil dólares. Muitos vendedores que atuam na *16 de Julio* são itinerantes, quer dizer, rodam pelo país vendendo suas mercadorias. É toda essa dinâmica que reforça, portanto, a existência de uma lógica comunitária que coexiste ao modelo hegemônico e que, ao mesmo tempo, pode apontar para uma outra forma de estar no mundo. Uma forma *ch’ixi*.

Silvia Federici (2022) ao refletir sobre a política dos comuns como um caminho que possibilita “reencantar o mundo”, também confere destaque à experiência das feiras como lugares de reinvenção urbana dos comuns, onde é possível observar esta comunalidade como eixo articulador que reabilita as maneiras de nos relacionarmos uns com os outros, incluindo-se humanos e não humanos, bem como o de poder decidir coletivamente sobre o próprio destino. Na Bolívia, ainda que a *16 de Julio* seja a feira mais globalmente conhecida, o processo de ocupação dos espaços urbanos por inúmeros ambulantes é generalizado. Lucia

Linsalata (2015), Maria Galindo (2010) e Natasha Castro (1997) destacam como o trabalho incessante de milhares de mulheres comerciantes transformam os espaços urbanos em *ciudades-mercados* onde o público se confunde com o privado, uma vez que a rua se torna o espaço onde ocorre a reprodução social da vida⁹. Segundo Federici (2022, p. 217),

Vender produtos nas ruas pode não parecer uma atividade radical, mas quem está familiarizado com as intrincadas relações sociais que precisam ser criadas para viabilizar a ocupação do espaço público de uma forma muitas vezes não autorizada pelo Estado, especialmente em nossos tempos, sabe que essa impressão é errada. Para as mulheres que formam a maioria dos vendedores ambulantes, é preciso muita negociação e política para criar condições que lhe permitam passar a maior parte de seus dias na rua, garantir a segurança de suas mercadorias – sobretudo por causa das batidas policiais – e trabalhar pacificamente ao lado umas das outras, coordenando o uso compartilhado do espaço e do tempo, assim como as atividades de limpeza e tabelamento dos preços. Uma vez atendidos, esses esforços criam um contrapoder que as autoridades não podem ignorar. É por essa razão que, pelo resto do mundo, governos promovem campanhas de higienização e usam pretextos como melhorias salariais e embelezamento para destruir as presenças que, por ocuparem o espaço público e terem visibilidade, se impõem como ameaça às autoridades.

Nesse aspecto, percebe-se como são bastante significativas as diferenças entre El Alto e La Paz, por exemplo. Ainda que tão próximas, são muito diferentes. Em La Paz há um maior controle social, uma maior castelhanização. Longe das ladeiras de São Pedro, Tembladerani e Sopocachi, mal se vê essa cultura de rua indígena – ela existe, mas se apresenta de maneira mais tímida, pois há uma pressão maior para enquadrá-la em espaços contidos, controlados, burocratizados, supervisionados. Em El Alto, há um clima de maior liberdade, de maior domínio sobre a cidade, no qual essa cultura de rua marcadamente indígena simplesmente se dá. O comércio espalhado pelas calçadas, o aymara como língua de fundo, as *cholas* marcando sua presença. Tudo se apresenta de forma mais categórica e influente. Há de fato uma profunda precarização do trabalho fruto das dinâmicas exploratórias que se dão sob os imperativos de reprodução do capital. Não tenho qualquer intuito de romantizar essas experiências, mas, sim, chamar atenção para a forma como a vida é reinventada nessas circunstâncias carregando elementos coetâneos desses distintos mundos que habitam uma mesma realidade social *ch'ixi*.

Há em muitas dessas feiras uma escolha deliberada por vender alimentos dentro de uma lógica de “interacción con la naturaleza” e de

⁹ Isso envolve o cuidado com as crianças, fazer comida, lavar roupa, visitar umas às outras, assistir TV etc. BRUCE, Mariana. Relatos de um Mundo Ch'ixi: El Alto/Bolívia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 204-234, jan./abr. 2023.

“contato pessoal”, os preços são sempre fruto de uma negociação e “as relações sociais dos participantes continuam sendo as principais dinamizadoras” daquele espaço” (MACCHIAVELLO, 2008, p. 105). Por isso afirmo que se trata de um espaço vivo de re-existências. A despeito das tentativas de controle, normatização e da pressão da “comunidade do capital” que a tudo destrói, até hoje, em pleno século XXI, persistem práticas e valores não capitalistas e coetâneos. Por isso, é outro universo profícuo para observar de que maneira essas raízes indígenas se mantêm vivas nos espaços urbanos moderno-ocidentais.

Outro lugar para observar a influência *ch'ixi* dessas referências indígena-comunitárias e sindicalista-mineiras junto aos aspectos próprios da Modernidade ocidental colonial é na própria conformação administrativa da cidade. El Alto possui 14 distritos. No Norte estão os distritos 4, 5, 6 e 7 e 14 e observa-se uma maior concentração de uma população aymara-camponesa proveniente das províncias do Altiplano Norte. Os distritos 9, 10, 11 e 13 são seus vizinhos geograficamente, mas são classificados como distritos rurais. Já os distritos 1, 2, 3, 8 e 12, correspondem ao Sul e são constituídos a partir de uma origem migratória mais diversa, mas com destaque para aqueles que vieram das regiões mineiras, como Oruro, no Altiplano Sul. Os distritos do Norte e do Sul são representados pela Federación de Juntas Vecinales/FEJUVE de El Alto, já os distritos rurais organizam-se através da Federación Sindical Única de Comunidades Agrarias de la Radio Urbana o Suburbana de El Alto/FESUCARUSO.

A divisão entre Norte e Sul se inscreve na cosmopercepção indígena de matriz relacional e complementária, bem como se origina devido ao fato de que as zonas foram se constituindo a partir dos lugares de origem dos migrantes, os quais permanecem profundamente articulados. Deste modo, gradativamente foi se consolidando uma distinção entre os setores de origem “mineira” e os “de província” ou “camponesa” que, inclusive, se alternam em rodízio na condução da FEJUVE. Para Irene Mamani Ojeda, fundadora da Federación de Mujeres de El Alto e ex-dirigente da FEJUVE na ocasião da Guerra do Gás de 2003,

El Alto es como Sao Paulo, donde, por ejemplo, Sao Paulo tiene boliviano, peruano, brasileiro, chino, japonés, tanta cultura, ¿no? Aquí en El Alto tiene... Hay provincianos, de todas las provincias. En La Paz son 20 provincias. Todos tienen sus provincias. Otros vienen de los centros mineros como yo, Colquiri, Catavi, Siglo XX, Matilde. [...] cada quien vive con lo que es y su costumbre. Los mineros son ordenados y revolucionarios; los de provincia, son pacíficos, pero rebeldes; los extranjeros también tienen otra cultura. [...] Y así se va construyendo la ciudad. Predomina, pero, esa cultura de las provincias y de los centros mineros. [...] El minero es más franco, le habla. Los de provincia, tienen miedo. No te confían fácilmente. Esa es la diferencia. Pero, las identidades se complementan. (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017)

Da mesma forma, Fanny Nina, ex presidenta da FEJUVE na ocasião do Gasolinazo de 2010, também destaca essas duas origens fundamentais na constituição de El Alto: “en El Alto somos una población que viene del campo, con costumbres y cultura campesinos. Y también estamos nosotros los mineros, los mineros revolucionarios, muy aguerridos. Entonces, esa es la mezcla que tenemos en El Alto como esencia” (NINA, Entrevista, 2017).

Apesar das distinções feitas entre mineiros e camponeses, vale notar que a distância é menor do que se pode imaginar, haja vista que mesmo com toda experiência acumulada na luta sindical, os mineiros redefinem sua práxis a partir das tradições comunitárias que os próprios mantêm devido aos vínculos que não se rompem com o mundo rural.

El sindicato llega de otro país, llega con los grandes barones del estaño. Y por la pauperización, salario, vivienda... los mineros aprenden a organizarse. Pero nosotros como bolivianos, como naturales de aquí de estos terrenos, nuestros ancestros también se organizaban, pero en diferentes estructuras. Se organizaban por ayllus, donde trataban la siembra de parcelas, por decir de este año esta parcela, otro año, esta otra parcela. Ya ahí está el respeto a los abuelos, a los más mayores que manejan estas organizaciones y nuestra identidad cultural. En el sindicalismo maneja el que más habla, el que más o menos está más preparado. En los pueblos son los mayores. En los pueblos se organizan por obligación. Pero en los centros mineros se eligen. Esa es la diferencia. Pero se complementan. (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017)

A noção de respeito às lideranças e às determinações tiradas em assembleia, por exemplo, que foram centrais para o sucesso da Guerra do Gás de 2003, advém dessa interseção de mundos, de sua natureza *ch'ixi*, conforme sugere Mamani Ojeda.

El minero ha sido campesino, entonces mantiene esas sus raíces, por eso lo respeta el dirigente que se elija. [...] En el sindicalismo cualquiera puede ser cabeza, joven, viejos. En la parte del campo, es porque tienes terreno. Es rotativo. Va a rotar. Primero vas tú, después el otro, y el otro y el otro, cada año va a rotar [...] Hasta las escuelas se manejan por cargo [...] En el sindicalismo también hay eso porque nuestros ancestros, a los mayores se les respetaban sí, no se podría pasar por su cabeza y lo que diga un mayor se le obedecía. En el sindicalismo sí se respeta, aunque sea joven, quien es cabeza, es cabeza (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017)

As organizações coletivas existentes em El Alto e, por consequência, a própria dinâmica de gestão da cidade são influenciadas por todas essas

tradições. Ao analisar com maior detalhe a experiência das *juntas vecinales*, outros elementos vão ganhando evidência.

As *juntas* atuam como micro-governos locais. São construídas a partir de uma zona localizada em cada distrito da cidade, podendo reunir, cada uma, cerca de 200 famílias e 400 lotes. São eleitos dirigentes a cada dois anos para atuarem como governos locais, muitas vezes paralelamente ao Estado, ora mediando a relação deste com a sociedade, ora substituindo o Estado, nos casos em que este não se faz presente. As *juntas* existem praticamente desde o início dos assentamentos e articulam-se em um nível regional, através do ampliado distrital, no qual reúnem-se os presidentes de cada zona de um determinado distrito para tratar de temas de maior abrangência territorial. Articulam-se também a nível municipal, através da *Federación de Juntas Vecinales/FEJUVE* que se constitui a partir de um congresso bianual que reúne dirigentes dos dez distritos urbanos da cidade. E a nível nacional com a *Confederación de Juntas Vecinales/CONALJUVE*, fundada em 1984, considerada máxima instância de organização vecinal, cujo comitê executivo é eleito a cada quatro anos em congresso correspondente.

Segundo Fanny Nina, ex dirigente e primeira e única mulher presidenta da FEJUVE, este modo de organicidade representa um poder territorial baseado em uma capilaridade potente que viabiliza que decisões tomadas em instâncias maiores cheguem rapidamente a todas as zonas e, da mesma forma, que demandas mais específicas de uma determinada localidade possam chegar com força em uma instância representativa mais ampla. No contexto de grandes mobilizações, como foi o caso da Guerra do Gás de 2003, essa estrutura política demonstrou-se muito eficaz.

Desde las bases tenemos las asambleas zonales, luego vienen los ampliados distritales y luego vienen los ampliados de la FEJUVE de El Alto. En este último es donde se sacan las decisiones mayores, por ejemplo, para una movilización. Decidimos arriba y luego bajan para los ampliados distritales y para las asambleas zonales donde está la máxima autoridad de los vecinos, después vuelve a subir a la Federación. Este es nuestro modo de organización. Es por eso que en las grandes movilizaciones que hemos hecho teníamos fuerza. Porque las decisiones llegan hasta los últimos rincones de El Alto. Por eso representa un poder territorial (NINA, Entrevista, 2017).

Deste modo, se, em tese, as *juntas* poderiam ser consideradas como o equivalente das associações de moradores, na prática, acabam atuando de maneira bem diferente, pois incorporam um conjunto de valores e princípios herdeiros das tradições comunitárias e sindicais que transcende o escopo mais pragmático que muitas vezes domina a prática das primeiras. Portanto, atua menos como associação e mais como um microgoverno local estruturado, por sua vez, por essas tradições e

articulado em múltiplas escalas representativas e de poder. É uma outra lógica organizativa mais complexa que expressa maior coesão social.

Así se empieza a estructurar un conjunto de actividades propias de una nueva ciudad bajo las lógicas de organización indígena y minera [...]. Unos y otros ponen en movimiento por ese hecho varios sistemas de ayuda mutua (ayni) y sistemas de vigilancia y control para el aporte de mano de obra o de dinero orientados a la construcción de obras. Se empiezan a mover entonces varios mecanismos de acción colectiva que hace que todos se sientan como parte de la misma realidad social (MAMANI RAMIREZ, 2005, p. 33)

Costuma-se associar à vida urbana um processo gradativo de fragmentação das identidades coletivas de base comunitária em prol de um individualismo exacerbado. Se, por um lado, esta é uma evidência em vários casos, em El Alto, ainda que se conviva com esse tensionamento, ao mesmo tempo, pode-se observar também que, paradoxalmente, há uma tendência à redefinição dos laços de lealdade e coletividade como condição que inclusive viabiliza a própria existência na cidade. Uma existência *ch'ixi*, conforme tenho procurado sustentar. Segundo Lazar, a partir de sua experiência antropológica na região de Rosas Pampa, Distrito 1,

El término vecino hace referencia a una relación persona a persona, pero además es una categoría que arraiga a alguien en un espacio particular, implicando residencia o habitación. Las personas que se me describían frecuentemente como vecinos de su zona. [...] El término "zona" indica la territorialidad del sentido de lealtad a un lugar que tiene la gente y ante otra gente con similares lealtades (LAZAR, 2013, p. 71).

Tratam-se, assim, de noções de cooperativismo e coletivismo que são desdobramentos da racionalidade aymara que ultrapassam as fronteiras entre campo e cidade. Para Fiorella Macchiavello (2008), trata-se de um fio condutor emancipatório, na medida em que rompe com o paradigma individualista, herdeiro das tradições liberais.

No que se refere à participação das bases nas *juntas*, nem sempre esta se dá de maneira espontânea, movida exclusivamente pelo caráter cívico ou comunitário. Em seu relato como dirigente, Fanny Nina fez questão de se diferenciar de outros dirigentes que tinham o costume de aplicar multas aos vizinhos que não participavam das assembleias, dos eventos comemorativos que mobilizam toda a zona (como os festejos de aniversário), do constrangimento aos que não iam às manifestações, às entregas de obras, entre outros. Em muitos casos, em represália aos que não compareciam, não se instalava o gás domiciliar, não eram concedidos ou eram confiscados documentos importantes ou, como disse, aplicavam-se multas. "Yo nunca ha sacado un centavo de mis vecinos. Nunca expedí

multas, cotas, absolutamente, nunca, nada. Yo convocaba la asamblea e venían a los que se interesan por la zona. Con los que venían planificábamos, hacíamos el consenso y nos poníamos a trabajar” (NINA, Entrevista, 2017). Portanto, apesar de ser notória uma tradição de organização territorial com a conformação de instituições representativas e de base por toda a cidade de El Alto, é importante considerar que o processo envolve uma dimensão voluntária e espontânea, mas também é combinado com ações de constrangimento e compulsoriedade.

A partir dos anos 2000, com o incremento das políticas neoliberais, ocorreu uma ruptura nos espaços de negociação entre o Estado e os *alteños* e estes começaram a protagonizar grandes mobilizações e *paros* cívicos. Através destas formas de protesto, foram se consolidando métodos de luta eficazes para conquistar algumas demandas. A obstrução de avenidas com pedras, destruição dos espaços de representação política (*alcaldia*, câmaras municipais) e de empresas multinacionais avessas aos interesses populares (como a Aguas de Illimani e a Electropaz) foram emblemáticos desta fase. A organização através das *juntas vecinales* conferiu uma capilaridade e uma capacidade de mobilização que tornou a cidade ingovernável.

Nesse período, tornaram-se símbolos do poder constituinte em curso, a *whipala* (bandeira multicolorida quadriculada que expressa outra significativa *chakana*, o arco-íris), o *poncho* e a *manta* (estes dois, vestimentas características dos indígenas do altiplano). Da mesma forma, rituais fazendo alusão a *Pachamama*¹⁰ e aos *Achachilas*¹¹ demonstram um resgate dessas divindades seculares e ilustram que o movimento se articula também sob uma base indígena-comunitária. Porém, o debate não se restringe a um viés etnicista, pois, de modo bastante *ch'ixi*, soma-se a essas tradições um viés político de luta por direitos.

Na Guerra do Gás de 2003 para citarmos a experiência mais emblemática, El Alto vivia sob o governo de Luis Paredes, conhecido como *Pepelucho*, eleito para a *Alcaldía* da cidade em 1999 pelo *Movimiento de Izquierda Revolucionario/MIR*. Apesar de não ser natural de El Alto, *Pepelucho* tornou-se conhecido pelas obras e investimentos que promoveu na região em um longo caminho até se tornar candidato máximo à prefeitura.

Durante años Jose Luis Paredes se ha manejado cuidadosamente hasta llegar a la posición de candidato máximo para la alcaldía de El Alto. Fue apoyado por la maquinaria partidaria del MIR y hasta cierto punto por su dinero, aunque él invirtió gran parte de sus recursos personales tanto durante la campaña como años antes de la elección ganándose el favor de los vecinos (LAZAR, 2013, p. 111)

¹⁰ Pacha Mama (do quíchua Pacha, "universo", "mundo", "tempo", "lugar", e Mama, "mãe", "Mãe Terra") é a deidade máxima dos Andes peruanos, bolivianos, do noroeste argentino e do extremo norte do Chile.

¹¹ Dentro do conceito dos seres sobrenaturais, os achachilas formam, junto com a Pachamama, a categoria mais importante dos deuses reverenciados pelos indígenas. São os grandes protetores da natureza.

Pepelucho apoiava o segundo Governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003) que foi responsável por propor um conjunto de reformas neoliberais de reestruturação econômica. Em fevereiro de 2003, o Governo Goni já havia acumulado muitas insatisfações quando comunicou na televisão que iria confiscar parte dos salários e ingressos dos trabalhadores do setor público e privado devido à crise econômica que então vivia o país. Tal medida ficou conhecida como *impuestazo* e gerou represálias como a queima de várias instituições do Estado, sedes de partidos políticos e outros. Em El Alto, queimaram a sede da *alcaldía* que desde então passou a ser conhecida como a *Alcaldía Quemada*. Nos enfrentamentos, morreram 36 pessoas, entre policiais, militares, vizinhos e estudantes.

Em setembro de 2003, foi a vez da *alcaldia* de El Alto implementar os Formulários *Maya* e *Paya* (um e dois em aymara) que previam um aumento substancial sobre os impostos referentes à moradia. Os *alteños* recusaram-se a pagar e convocaram um *paro cívico*. Tratava-se de um aumento abusivo e as pessoas não tinham condições de arcar com tal custo. Diante das pressões da prefeitura pela cobrança dos novos impostos, começaram a haver reuniões entre as *juntas* e outras organizações coletivas de onde tiraram o encaminhamento de parar a cidade. Segundo Mamani Ojeda (Entrevista, 2017),

[El Pepelucho] nos aplica un impuesto llamado el *maya y paya*. Este *maya y paya* es en aymara que les dice primero y segundo. Entonces, este *maya y paya*, un ejemplo, ¿no?, nosotros pagábamos 50 bolivianos de impuesto anual. En el *maya y paya* nos propone pagar 80 pesos, pero en dos partes, 40 después 40. Un robo disimulado, ¿no?, pero la gente para el entonces no había plata, no había donde ganar, un plato de comida, un almuerzo costaba 3 bolivianos. Un plato así sencillo para pasar el hambre, 50 centavos. Entonces, para nosotros, 40 pesos era mucho. Empezamos a tener reuniones ampliadas en donde se rechaza el pago de ese impuesto y Pepelucho nos culmina para que nosotros comencemos a las diferentes zonas y distritos a que paguen esos impuestos.

O movimento contestatório foi ganhando impulso na medida em que muitos estavam descontentes. Durante dois dias, a cidade parou: “barrio por barrio, zona por zona, distrito por distrito ha recorrido un sentimiento de autoafirmación propia sobre la construcción urbana indígena de esta ciudad (MAMANI apud MAMANI RAMIREZ, 2005, p. 46). No país, o Governo Goni, conforme mencionei, já enfrentava muitos descontentamentos devido a uma série de medidas, como a insistência nas reformas neoliberais; a possível assinatura da ALCA; a proposta de exportação do gás (uma das principais riquezas naturais do país), pelo porto de Arica, no norte do Chile – território que a Bolívia perdeu para os chilenos em uma guerra em 1879 e motivo de muitos ressentimentos por

parte dos bolivianos; a aprovação da Lei 2494 de “Protección y Seguridad Ciudadana” que, na prática, criminalizava os protestos, entre outros.

Para completar, no auge dessas insatisfações todas, Edwin Huampu, morador da comunidade de Cota Cota, localizada nos arredores de El Alto, acusado de ter assassinado dois ladrões de gado, foi preso. Contudo, a decisão pelo justicamento dos ladrões foi tomada em assembleia comunitária atendendo aos trâmites da justiça comunitária aymara. Ao individualizar em um dirigente uma ação que fora decidida coletivamente, o Estado ficou isolado. A todas as insatisfações citadas, somaram-se também as dos universitários que reivindicavam a autonomia da *Universidad Publica de El Alto* em relação a *Universidad Mayor de San Andreas*. Por fim, tiveram início as primeiras passeatas.

[...] el lunes 8 de septiembre, ya acumuladas fuerzas y los reclamos, los campesinos se unieron a los choferes del transporte interprovincial, a los vecinos de El Alto, a los alumnos de la UPEA [Universidad Publica de El Alto] y a otros sectores para comenzar una marcha desde la ciudad aymara hacia La Paz. Las reivindicaciones – que incluían el rechazo a la venta del gás por Chile, un no al ALCA, la liberación incondicional de Huampu y la autonomía para la universidad alteña – pasaban de ochenta (GÓMEZ, 2004, p. 23).

Sem atividades escolar, comercial, bancária ou de transportes, a população foi às ruas e tomou as avenidas, praças e ruas, construindo barricadas e expressando seu profundo desacordo. Em alguns setores, houve violência e quebra-quebra. As zonas assumiram o papel de controlar, cada uma, a sua jurisdição, como já haviam feito em outras ocasiões de revolta.

Los Cruce Villa Adela controlan su lugar para inmovilizar todo el sector. Los de Río Seco controlan también su lugar o su jurisdicción. De esta misma manera lo hacen los del sector Sur de la ciudad, Senkata y Ventilla. Si sumamos cada uno de estos lugares, fácilmente tenemos una gran extensión territorial con redes de acciones colectivas que tiene, como hecho importante, la capacidad de articularse como un solo movimiento social vecinal (MAMANI RAMIREZ, 2005, p. 47).

Cerca de dez mil indígenas das vinte províncias do Altiplano se dirigiram para El Alto para somarem-se aos demais movimentos e darem início a uma marcha até La Paz. No auditório da emissora de Rádio San Gabriel, em El Alto, dirigentes aymaras – dentre eles, Felipe Quispe -, tentaram uma negociação com dois vice-ministros, que não foi bem sucedida. Diante da irredutibilidade do governo em liberar Huampu, o diálogo foi suspenso e os dirigentes entraram em greve de fome por tempo indefinido atrelando ao movimento todas as demais insatisfações

que vinham se acumulando. Também foi decidido em assembleias o bloqueio de avenidas por toda El Alto.

[...] La táctica camponesa era simple: reunirse en un punto libre de la presencia militar para colocar en el camino cientos de piedras de gran tamaño e impedir con esto el tránsito. Minutos más tarde, los militares, al tomar conocimiento del “sembrado” pétreo, llegaban al lugar para limpiarlo. Pero en este instante, en otro lugar, ya los campesinos repetían sus acciones, por lo que durante varias horas, si bien hubo bloqueos defendidos por contingentes, fue imposible detener la protesta (GÓMEZ, 2004, p. 33).

Apesar de algumas vitórias parciais, como a revogação do Formulário *Maya* e *Paya*, a polêmica em torno da venda do gás ganhou uma dimensão nacional, tornada símbolo da luta pelos recursos naturais no país. Em outros departamentos, tiveram início marchas, protestos e bloqueios. Os dirigentes mantiveram a greve, assim como a obstrução de avenidas em El Alto. La Paz estava isolada. O cerco fez com que muitas pessoas relembassem o sítio indígena promovido por Tupaj Katari e Bartolina Sisa em 1781. O governo intensificou as medidas de segurança e lançou operativos, como o envio de comboios militares, que pudessem garantir a chegada de alguns produtos, como a gasolina, na capital, bem como para resgatar turistas isolados em algumas regiões. Em Warisata, uma das províncias do Departamento de La Paz, houve enfrentamentos contra os militares. Às pedras atiradas pela população, os militares responderam com tiros, matando três pessoas. O “massacre de Warisata” intensificou ainda mais as animosidades com o governo, dificultando as negociações.

Assembleias aconteciam em diversas regiões de El Alto cujas resoluções eram transmitidas por rádios comunitárias para articular a resistência. Um poder paralelo se estruturou a partir das *juntas vecinales* e outras organizações tornando a cidade ingovernável. Irene Mamani Ojeda, uma das dirigentes da FEJUVE nessa época, lembra que

Nosotros nos declaramos en clandestinidad. Eran solos celulares: “en tal día en la marcha, esto vamos hacer”. Cada dirigente tenía su distrito, estaba bien conformado. Era como cuando el agua está en un bañador, pero en ese bañador hay altos, es que... altos... pienso que, a cualquier lado que se vuelva se va encharcar esa agua. Entonces, a una sola orden, se encharca esa agua toda en la ciudad de La Paz y toda la gente bajaba como ríos, ríos de gente, de personas (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017)

Articulou-se nesse contexto o que os revoltosos chamaram de “llamamiento de sangre” para que os povos de todas as partes se sentissem como iguais nessa luta, sejam indígenas aymaras, sejam quechuas, seja no campo, seja na cidade. Todos unidos por uma causa

comum: contra a discriminação, a carência de serviços e de infraestrutura e negligência do poder político. “El sentido de pertenencia a una misma realidad se hace mucho más poderoso muchas veces que la explícita conciencia étnica” (MAMANI RAMIREZ, 2005, p. 52). Assim, os bloqueios se estenderam não apenas por El Alto, mas pelos departamentos vizinhos e outras regiões do país, como Cochabamba. Foi decretado o “estado de sitio indígena” que, segundo Felipe Quispe, significa que “ni soldados, ni policías tenían garantías dentro de su territorio y que quedaba prohibido el patrullaje ‘en nuestras comunidades’” (apud GÓMEZ, 2004, p. 50).

[...] Todos los cruces, todas las avenidas y los puntos de encuentro estaban tomados con precisión; desdoblándose con el mismo sistema que las comunidades campesinas, los aymaras urbanos habían creado cuarteles generales en distintos barrios de El Alto, en puntos clave de la ciudad, desde donde era posible organizar las acciones. Pero los militares tenían orden de avanzar a cualquier costo, cubiertas las espaldas por la ley de “resarcimiento de daños”, dictada secretamente por el gobierno (GÓMEZ, 2004, p. 95).

Novos enfrentamentos ocorreram e mais mortes. Não era possível estabelecer qualquer diálogo com o governo, de sorte que começaram a exigir a renúncia do presidente e a convocação de uma Assembleia Constituinte para repactuar o país: “gas, constituyente, renuncia”, gritavam. É deste modo que se apresenta a Agenda de Outubro, construída no calor dos eventos, e que apontava de forma genérica, porém categórica, a necessidade de avançar na nacionalização dos recursos naturais, hidrocarbonetos e gás, com intuito de restabelecer a soberania do país sobre a gestão de suas riquezas, viabilizando uma reconfiguração da economia e, ao mesmo tempo, avançar na redação de um novo pacto político para o país com a convocação de uma Constituinte. Para Mamani Ojeda, Evo Morales é uma consequência dessa Agenda. Sem a Guerra do Gás de 2003 e sem a Agenda de Outubro dificilmente poderíamos falar naquela ocasião de algum *Proceso de Cambio*.

[...] en 2003, el pueblo ha hecho esta Agenda de Octubre, donde estaba la nacionalización de los hidrocarburos, la creación de fuentes de empleo, los más primordiales. [...] nos llega a una ira cuando escuchamos decir: “el Proceso de Cambio”. Cuando no saben esas personas dónde ha nacido ese “Proceso de Cambio” y para que se ha hecho este Proceso de Cambio. Este Proceso de Cambio no ha sido hecho para hacer estructuras grandes no más, se ha hecho para mejorar la vida de la sociedad más que todo. ¿Para qué se ha dicho que se tenía que nacionalizar los hidrocarburos? Para que haya plata en el país, para que haya empresas, fábricas, para que se crean fuentes de empleo. Ese es el

fondo del Proceso de Cambio [...] (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017).

Tal perspectiva é corroborada por Fanny Nina ao afirmar que, em nome desse *Proceso de Cambio*, foi derramado muito sangue em El Alto. Por conseguinte, este não poderia ser apropriado por um partido ou um governo. O *Proceso de Cambio* é do povo. “Detrás de esos muertos, detrás de esos heridos, hay ese llamado Proceso de Cambio que no es de ningún partido político, eso es del pueblo” (NINA, Entrevista, 2017).

Nas ruas de El Alto, o cenário era de guerra. O Exército respondeu ao aumento das tensões reprimindo duramente as manifestações. A população respondeu, por sua vez, montando barricadas e incentivando ainda mais marchas e greves. Contudo, há de se notar a assimetria entre ambos os lados, pois, enquanto o governo dispunha de um aparato militar, a população utilizava dos recursos que tinha à mão.

nosotros solo nos defendíamos con palos y piedras, las botellas de pet cola, unas botellitas pequeñas, sabíamos hacer bombas molotov, con arena y gasolina, una mecha más, y lo tapábamos con poxipol, los secábamos. Y cuando teníamos que ir a una marcha, agarrábamos, prendíamos y empezábamos a jugar y “bum”. Uno aprende la necesidad que lo empuja, a crear sus propias armas. Pero a nosotros el gobierno nos ha enfrentado como unos asesinos sanguinarios, no nos han dando opción a nada. Ha venido gente que no era de La Paz, eran cruceños o eran extranjeros francotiradores. Porque mataban a quema ropa, sin mirar si era niño, gente, mujer (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017).

Para Mamani Ojeda, o apoio dos mineiros foi determinante para que o governo começasse a ceder, quase um mês depois do início dos conflitos. “Y ahí nos viene apoyar los mineros de Huanuni, Colquiri, luego llegan de Catavi, Siglo XX. Mueren también los compañeros mineros [...]. Entonces los mineros están agarrados de sus dinamitas y eso hace con que el gobierno retroceda y se escape” (MAMANI OJEDA, Entrevista, 2017). O governo assina então o Decreto Supremo 27210 que estabelecia que não se exportaria mais o gás pelo Chile, a menos que se realizassem consultas e debates públicos sobre o assunto. Porém, era tarde demais. A população não deixou as ruas até que Goni renunciasse, o que acabou ocorrendo, depois de cerca de 70 pessoas perecerem somente na cidade de El Alto.

No lugar do ex-presidente, assumiu seu vice, Carlos Mesa, que tampouco conseguiu atender as demandas populares e também foi obrigado a renunciar em 9 de junho de 2005. O presidente da Corte Suprema assumiu até as eleições seguintes, quando Evo Morales tornou-se o primeiro Presidente indígena da história, contando com uma votação expressiva da cidade de El Alto de 77% (INE, 2005). Mesmo sob um governo indígena, com um presidente autoidentificado como aymara, El Alto seguiu como um espaço de disputas e de efervescência social, como

atestam outros episódios de insurgência. Não vou adentrar nos meandros dessa história, mas recomendo a leitura de outros artigos que escrevi que versam sobre alguns desses aspectos, assim como a própria tese já referida (cf. BRUCE, 2019a, 2022a e 2022b). Para o presente trabalho, acredito que os elementos ressaltados até aqui são suficientes para colocar em evidência os interstícios desse Mundo *Ch'ixi* de modo a contribuir para uma melhor compreensão sobre a vivência dos sujeitos indígenas nos contextos urbanos.

Conclusão

Refletir sobre a realidade indígena nos contextos urbanos desde o recorte de um Mundo *Ch'ixi*, tal como proposto por Rivera Cusicanqui, é uma oportunidade de observar com maior complexidade o fenômeno da reinvenção da vida que se opera nessas realidades, sem perder de vista o diálogo profícuo que se estabelece entre tradições ancestrais comunitárias de longa duração que re-existem e os aspectos de ordem mais tipicamente moderna-ocidental. Ao reduzir o foco para uma escala local, para a micropolítica dos corpos, para as estratégias de organização popular e de reprodução social da vida, constata-se um caminho que não é linear, fruto de uma sucessão de eventos que se originam de uma transformação dialética, mas algo mais espiralado, de distintas temporalidades que se localizam no aqui-agora das lutas e que se encontram em permanente negociação. Como dito, essas densidades temporais coexistem sem chegar a uma síntese, a um lugar único. Os sujeitos indígenas navegam por elas, atravessando-as a todo momento, de acordo com as circunstâncias que lhes são apresentadas. Há dialética no sentido de, nesse processo, ocorrerem influências recíprocas que determinam as condições de transformações desses distintos mundos, mas não há o surgimento de uma terceira coisa em um formato final.

Assim, o *ch'ixi* é uma lógica que se afirma na contraditoriedade, desde um modo tipicamente aymara de pensar o mundo, e que nos permite escapar das teses assimilacionistas, híbridas, ancoradas na mestiçagem ou na aculturação, onde costuma predominar uma perspectiva na qual os sujeitos indígenas estariam fadados a desaparecer ou onde não seriam sujeitos relevantes de políticas públicas enquanto tais, uma vez que já estariam demasiadamente transformados. Deste modo, a crítica se dá não apenas no sentido acadêmico das interpretações antropológicas, sociológicas ou historiográficas, mas também político tal como podemos observar na crítica que Rivera Cusicanqui realiza aos impasses do Estado Plurinacional e Comunitário. Em tempos nos quais as lutas indígenas ganham maior visibilidade e que estas se afirmam como terrenos férteis onde se vislumbram possibilidades outras para pensar, ser e existir no mundo, torna-se urgente uma apreensão mais atenta às distintas formas de re-existência que são colocadas em prática nas periferias e que insistem em manter latentes caminhos emancipatórios renovados.

Nesse sentido, quando Rivera Cusicanqui fala de um Mundo *Ch'ixi* não trata apenas de uma ferramenta metodológica ou epistemológica, mas como uma via prática na qual se torna possível depurar esses distintos legados civilizacionais sem qualquer pretensão de esgotá-los em uma fórmula final que servirá de modelo, mas entendendo-os como processos plurais de negociações constantes que resultam em recriações que estão vivas nas encruzilhadas, nas frestas, nas esquinas, no neplanta, no entre-mundos. Trata-se de colocar ênfase nessa ação rebelde de resiliência e transgressão a que me referi anteriormente inspirada no ensaio de Rufino (2019) que consiste em uma “ação inventora de novos seres e de reencantamento do mundo” sob o protagonismo daqueles e daquelas que foram sistematicamente produzidos como os *outros* pela matriz colonial moderno-ocidental (*Idem*, p. 12). Ainda que o autor parta das populações negras em diáspora nas Américas, com enfoque na realidade brasileira, é possível agregar também aos mesmos fundamentos as populações indígenas do altiplano, das terras baixas, da costa, da floresta, das cidades e das províncias, assim como os *chicanos* como Anzaldúa, os caiçaras e quilombolas de Vargens na Zona Oeste carioca, as mulheres negras e tantos outros sujeitos racializados. Afinal, todos convergem em algum sentido para essa fenda decolonial que complexifica essas existências transcendendo as máximas de um passado imemorial ou de um modo de viver distante reificado. “A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações (...) emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida” (*Idem*, p. 15). Nada mais oportuno, portanto, do que observá-la à luz de uma metrópole como El Alto onde essa coetaneidade se dá com uma potência insurrecional.

A análise ulterior da vivência das feiras e da experiência das *juntas vecinales*, com destaque para a ocasião da Guerra do Gás de 2003, e sob a ênfase no lugar de fala de mulheres indígenas em contextos urbanos, teve por objetivo trazer essa dimensão *ch'ixi* que reconhece a herança indígena em suas múltiplas dimensões na mescla *abigarrada* das identidades. Insisto: “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan; cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 70). Trata-se de uma abordagem que não se centra em uma noção de cidadania que busca uma homogeneidade, mas sim, que enfatiza a diferença, as inúmeras possibilidades de se costurar tecidos interculturais, normas de convivência outras, legítimas e estáveis.

A ideia de costura e de tecidos é inspirada no *fazer* das mulheres, em especial das mulheres indígenas. Ao compreender este recorte de gênero associado ao de raça, Rivera Cusicanqui traz uma perspectiva feminista não só como objeto de análise, mas também como lugar de enunciação ontoepistemológica que contrasta com as noções patriarcais das identidades que tendem a reproduzir o selo colonial. Este último, além de excluir mulheres, estereotipa indígenas em mapas e territórios circunscritos limitantes, conforme já aludido.

Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación –o pueblo, o autonomía indígena – la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al “otro” y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes. Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores ch’ixi– que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 72-73).

A feira não é só um *locus* capitalista de relações comerciais. As *juntas vecinales* não são apenas associações de moradores destinadas a resolver problemáticas locais. Há muitos outros elementos presentes aí. Há todo um “mundo plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto do mundo” que opera nas *frestas* das vivências urbanas e que traz essa potência do *cruzo* como um *devoir* que não nega a presença dessa modernidade ocidental colonial capitalista branca patriarcal, mas que rompe com seu monólogo e transgride os seus limites.

Com este trabalho, não tenho qualquer pretensão de esgotar as inúmeras facetas e possibilidades desses cruzos. Os próprios limites da minha condição de pesquisadora estrangeira, branca, com uma vivência de campo relativamente curta, sem o domínio da língua aymara, impedem-me de alcançar com maior densidade as implicações de muitos dos aspectos ressaltados nas linhas anteriores, para não mencionar tudo o que ficou de fora. Há muitos aspectos da vida vivida que não são traduzíveis facilmente para a língua de matriz *eeuurocêntrica* ou que sequer são verbalizados. Nesse sentido, são elementos que se perdem ou não são alcançados em uma entrevista formal, mesmo que haja uma relação de cumplicidade estabelecida.

Rivera Cusicanqui (2013) fala sobre como o aymara é uma poderosa ferramenta para se pensar o mundo, mas que traduzi-lo para as línguas e grafias hegemônicas se faz muito difícil. É preciso estar atento a todo um conjunto de elementos não-verbais, não-gráficos, de corte ritualístico, imagético e prático que carregam significados próprios. Nesse sentido, seria desejável uma imersão mais profunda, com um maior domínio sobre o idioma e modos de vida para navegar com mais propriedade nesse Mundo *Ch’ixi*. Aqui estou apenas arranhando algumas possibilidades de análise que mais do que encerrar conclusões, consistem em provocações para que mais pesquisadores e pesquisadoras possam estar atentos e atentas à potência desses interstícios e, deste modo, possam dar continuidade aos desafios aqui apresentados.

Outrossim, penso que, mesmo com todos esses limites, os relatos deste Mundo *Ch’ixi* desde uma realidade como a de El Alto reforçam as potencialidades oriundas dessa rota decolonial semeada por intelectuais

críticos de nosso continente desde muito antes dos anos 1990. Ampliar e diversificar esse campo e explorar as múltiplas possibilidades de análise com todos os desdobramentos políticos, éticos, teóricos, epistemológicos, metodológicos, ontológicos contribui para o constante exercício de superar os efeitos perversos do racismo que segue anulando as existências, os corpos e as subjetividades do *outros* racializados por essa ordem hegemônica. Deste modo, nesse caso, restitui-se em particular os indígenas enquanto sujeitos históricos, permitindo uma reescrita de sua história considerando as mais distintas realidades sociais, superando esse caráter sufocante e pretensamente absoluto que muitas vezes essa modernidade ocidental colonial se apresenta – sobretudo quando consideramos os contextos urbanos.

Portanto, em contraposição a esta premissa última, sobre esse caráter sufocante e pretensamente absoluto da modernidade ocidental, reitero a flecha lançada por Rufino (2019, p. 17-18) ao indagar sobre o que é o mundo.

Não podemos aceitar que o mundo esteja destinado unicamente à esfera da humanidade completamente desumana, seja pela negação dos seres incutidos sob a lógica do desvio, ou pela bestialização daqueles que acreditam ser distintos, a partir do regimento dessa lógica (...) Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica (...) A encruzilhada-mundo emerge como horizonte para credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, os não ditos, as múltiplas presenças, sabedorias e linguagens, ou seja, as possibilidades. Afinal, a encruza é o umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformada

Encruzilhada, fresta, cruzo, neplanta, ch'ixi. Aí está o recorte por onde decidi caminhar enquanto pesquisadora e de onde busco trazer contribuições para um pensar o mundo que leve em consideração as possibilidades outras de ser, estar e refletir sobre (n)ele. Lanço essas provocações como sementes que possam colocar em evidência os caminhos deste pluriverso ancestral que rompe com o tom monolítico colonial que a tudo quer engolir e anular.

Entrevistas (realizadas em El Alto, em janeiro de 2017)

MAMANI OJEDA, Irene, aproximadamente 50 anos, comerciante, moradora da Santa Clara/El Alto, ex dirigente da FEJUVE na Guerra do Gás de 2003 pelo Distrito 1 [Villa Adella], ex dirigente e fundadora da Federación de Mujeres de El Alto e dirigente do Comité Cívico de El Alto em 2017.

NINA, Fanny, estudante de direito, aproximadamente 40 anos, ex presidenta da FEJUVE no ano de 2010 [GASOLINAZO], ex dirigente vecinal pelo Distrito 5 [Mercurio].

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, socióloga aymara, 68 anos, aposentada da Universidad Mayor de San Andres e fundadora da Colectiva Ch'ixi.

Referências bibliográficas

ANZALDUA, Gloria; KEATING, Ana Louise. **This bridge we call home: radical visions for transformation**. New York: Routledge, 2002.

ANZALDUA, Gloria; KEATING, Ana Louise. **Light in the dark = Luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality**. New York: The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust, 2015.

BRUCE, Mariana. O Estado Plurinacional e Comunitário na Bolívia: O Bem Viver e as Lutas Populares a partir de El Alto. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH, 2019a.

BRUCE, Mariana. O Bem Viver e a Reforma do Estado na Bolívia. In: SCHEIDT, Eduardo; ARAUJO, Rafael; MAIA, Tatyana (orgs). **Estado, Democracia e Movimentos Sociais no Mundo Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Estudos Americanos, 2019b.

BRUCE, Mariana. Estado, Democracia e Comunidade: Apontamentos desde o 'leste global' boliviano. In: SCHEIDT, Eduardo; ARAUJO, Rafael; MAIA, Tatyana (orgs). **Estado, democracias e crises no Tempo Presente latino-americano**. Belo Horizonte: Lemos Midia, 2022a.

BRUCE, Mariana; ARAUJO, Rafael. Das lutas populares de El Alto à descontinuidade democrática: Uma análise sobre a crise do Governo Evo Morales. In: **Revista Historia Debates e Tendências**. Passo Fundo. V. 21, N. 3, P. 113 – 142, JAN/ABR 2022b.

BRUCE, Mariana; BAPTISTA, Silvia. Políticas **Bajo el Radar**: Um estudo comparado sobre a atuação de mulheres na Bolívia (El Alto/La Paz) e no Brasil (Zona Oeste/Rio de Janeiro). *No Prelo*.

CAMARA, Marcelo Argenta. As Juntas Vecinales de El Alto: Memórias Campesino-Sindicais na Constituição do Protagonismo Social. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, Vol. 13, nº 1, Maio de 2011.

CAMARA, Marcelo Argenta. **Movimentos Sócio-Territoriais e a Construção de Territorialidades Contra-Hegemônicas na Bolívia: Uma Contribuição desde a Geografia para o Estudo dos Movimentos Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

CASTRO, Natasha. **El trabajo de las mujeres en el mundo global - Paradojas y promesas: Mujeres aymaras urbanas en los mercados de La Paz y El Alto**. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, 1997.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: Feminismo e a Política dos Comuns**. São Paulo: Elefante, 2022.

GALINDO, Maria. “Prologo”. In: TORO IBÁÑEZ, Graciela. **La pobreza, un gran negocio: Un análisis crítico sobre oeneges, microfinancieras y banca**. La Paz: Mujeres Creando, 2010.

GÓMEZ, Luis A. **El Alto de pie. Una insurrección aymará en Bolívia**. HDP, COMUNA, INDYMEDIA, La Paz, 2004.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. América Latina: **Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales**, VI (3), Río de Janeiro, 1963

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo Interno: Una Redefinición. In: **La Teoría Marxista Hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 409-434

INE [Instituto Nacional de Estadística]. **Censo Nacional de Población y Vivienda**. La Paz: INE, 2012.

KRENAK, Ailton. **O Futuro é Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas Latino-Americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAZAR, Sian. **El Alto: Ciudad Rebelde**. La Paz: Plural Editores, 2013

LINSALATA, Lucia. **Cuando manda la asamblea: Lo comunitario popular en Bolivia - Una Mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba**. Cidade do México: SOCEE, 2015.

MACCHIAVELLO, Fiorella. O Espaço Transitório na Cidade de El Alto, na Bolívia. **Dissertação de Mestrado em Geografia**. Florianópolis: UFSC, 2008.

MAMANI RAMIREZ, Pablo. **Microgobiernos Barriales: Levantamiento de la Ciudad de El Alto (Octubre 2003)**. La Paz: CADES, 2005.

MORALES AYMA, Evo. Discurso del Presidente Constitucional de la República, Evo Morales, en ocasión de la promulgación de la nueva CPE” [El Alto, 07/02/2009]. 2009. In:
<https://www.nodo50.org/mariategui/boliviadiscursodelpresidenteconstitucionaldelarepublica.htm> - consulta em 30/01/23.

POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n° 10, 1992.

REINAGA, Fausto. El Indio y los Escritores de America. In: **Obras Completas**. Tomo 2, Volume 4. La Paz: VicePresidencia del Estado Plurinacional de Bolívia, 2014 (1ª edição, 1968).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del Campesinato Aymara y Qhechwa (1900-1980)*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010a.

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

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “Prólogo”. In: CRUZ, Gustavo. **Los senderos de Fausto Reinaga: Filosofía de un pensamiento indio**. La Paz: CIDES-UMSA, 2013.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la Imagen: Miradas Ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un Mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; SANTOS, Boaventura de Souza. **Conversations of the World IV/Conversas del Mundo IV: Valle de las Animas (La Paz/Bolívia)**. 2013. In: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt> – consulta em 30/01/2023.

RUFINO, Luis. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SILVA, Denise Ferreira da. “Toward a black feminist poethics: the quest(ion) of blackness towards the end of the world”. *The Black Scholar*, **Brookline**, v. 44, n. 2, p. 81-97, 2014.

SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons [Gráfica Forma Certa], 2019.

VIEZZER, Moema. **“Se Me Deixam Falar...”**: Testemunho de Domitila Barrios de Chungara, uma mulher da Bolívia – 25 anos depois. São Paulo: Global Editora, 2003.

Recebido em: 31/01/2023 * Aprovado em: 11/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

POVOS INDÍGENAS E NOVAS EXPERIÊNCIAS URBANAS NA AMÉRICA PORTUGUESA: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E PESQUISA COLABORATIVA REFORMISMO POMBALINO, EM REDE

VÂNIA MARIA LOSADA MOREIRA¹

UFRRJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0661-499X>

RESUMO: *A segunda metade do século XVIII é importante para a compreensão da presença dos povos indígenas em contextos urbanos da América portuguesa. A administração de Sebastião José de Carvalho e Melo reconfigurou em profundidade a política colonial para os indígenas, reassegurando antigos direitos de liberdade e de posse de terras e criando novas possibilidades de participação política. Ele também multiplicou a malha urbana, alcançando boa parte desse objetivo por meio da elevação de vários aldeamentos e missões indígenas em vilas e lugares, que passaram a ostentar nomes portugueses e a desfrutar de prerrogativas políticas e judiciais de tipo municipal. O objetivo deste artigo é analisar esse processo histórico, destacando as diferentes agendas e interesses que prevaleceram entre os povos indígenas e as autoridades metropolitanas e coloniais. Também serão discutidos e apresentados mapas, com a geolocalização das novas vilas e lugares erigidos nas diferentes capitanias dos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, produzidos por meio de dados coletados pelo grupo de pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas, cadastrado no CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.*

PALAVRAS-CHAVES: *Vilas e lugares indígenas, reformas pombalinas, participação política.*

ABSTRACT: *The second half of the 18th century is important to understand the presence of indigenous peoples in urban contexts in Portuguese America. The administration of Sebastião José de Carvalho e Melo profoundly reconfigured colonial policy toward indigenous peoples, reasserting old rights to freedom and land ownership and creating new possibilities for political participation. He also multiplied the urban network, achieving much of this goal by elevating several indigenous villages and missions to towns and places that began to bear Portuguese names and enjoy political and judicial prerogatives. The objective of this paper is to analyze this historical process, highlighting the different agendas and interests that prevailed between the indigenous peoples and the metropolitan and colonial authorities. Maps will also be discussed and presented, with the geolocation of the new towns and places erected in the different captaincies of the states of Brazil and of Grão-Pará and Maranhão, produced as a result of data collected by the research group Vilas Indígenas Pombalinas, registered at CNPq - National Council for Scientific and Technological Development.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples' towns and places, pombaline reforms, political participation.*

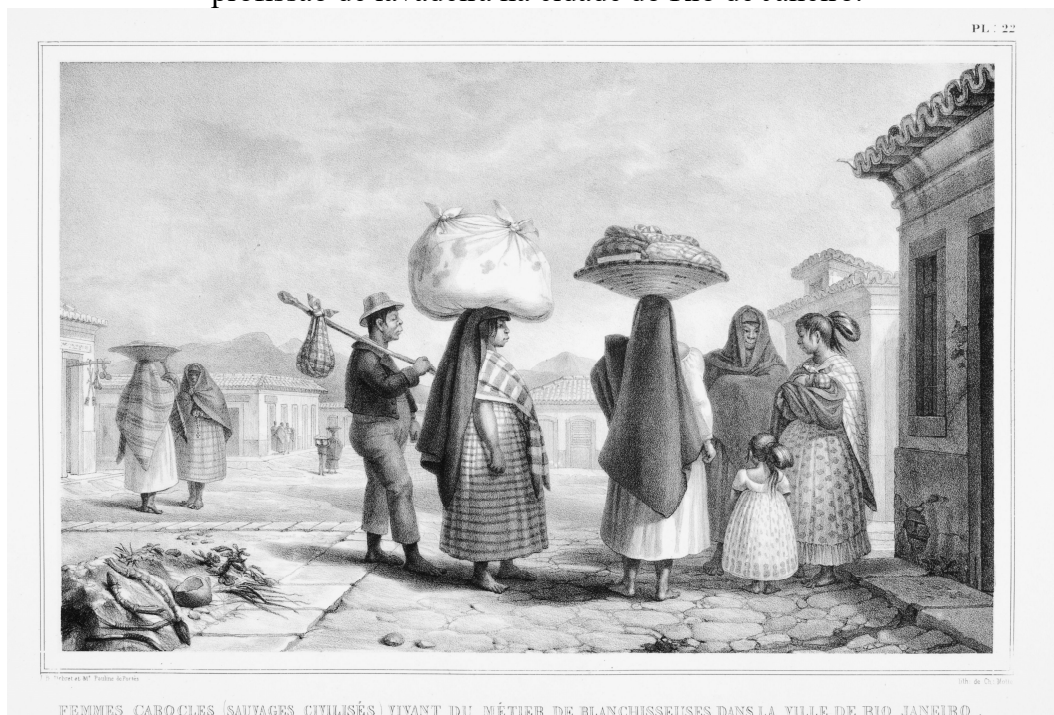
¹ Doutora em História pela Universidade de São Paulo. Professora Associada da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: vania.vlosada@gmail.com

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Introdução

Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, de Jean Baptiste Debret (1834), é uma obra particularmente ilustrativa de uma ideologia que apresenta o processo histórico brasileiro como uma “marcha progressiva da civilização” (PICCOLI, 2007, p.3). Por meio de imagens, a proposta é narrar essa ideia de progresso, partindo do mais “selvagem” até chegar ao “civilizado”. Com essa intenção, começa com os indígenas em rincões isolados e fortemente marcados pela paisagem natural (volume 1), prossegue com o mundo do trabalho performedo por africanos e afrodescendentes escravizados, com destaques para o trabalho urbano (volume 2) e termina com as cerimônias e comemorações políticas e religiosas da elite residente na Corte (volume 3) (PICCOLI, 2007, p.4). Embora os indígenas estivessem fortemente associados à natureza e a tudo que fosse “selvagem” e “incivilizado”, foi o próprio Debret que registrou alguns testemunhos importantes sobre a presença deles em contextos urbanos, como, por exemplo, a prancha intitulada *Femmes cabocles (sauvages civilisés) vivant du métier de blanchisseuses dans la ville de Rio de Janeiro*. O desenho foi datado e assinado em 1827. Entretanto, como esclareceu o próprio artista, a presença dos indígenas na cidade era um fenômeno muito anterior à sua chegada ao Brasil. Além disso, a cena retratada no desenho repetia-se todas as manhãs no riacho que passava sob a ponte do Catete, quando ali se reuniam índias que ganhavam a vida na Corte como lavadeiras, trabalhando para os ricos proprietários rurais que moravam na cidade (DEBRET, 1834, p.39).

Figura 1 – Jean Baptiste Debret – Caboclas (selvagens civilizadas) vivendo da profissão de lavadeira na cidade do Rio de Janeiro.



Fonte: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlen

<<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3694>>

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Ao narrar sua viagem a Vitória, capital da província do Espírito Santo, em 1858, François-Auguste Biard, outro artista francês, também fez registros importantes sobre a presença indígena em contexto urbano:

... fui dar uma volta pela cidade e seus arredores; foi ali que vi pela primeira vez um grupo de índios formando uma espécie de bairro. São bem numerosos esses indígenas: a sua habitação sem que se possa chamar uma casa, não é contudo mais uma taba. Eles já tinham certos hábitos civilizados. Entrei em uma dessas habitações: em quase todas, mulheres faziam rendas de almofada e se via um periquito empoleirado em um pau. (BIARD, 1945, p.62)

Em maior ou menor grau, os indígenas sempre estiveram presentes nos diferentes contextos urbanos do Brasil, ocupando certos espaços e realizando variadas funções sociais. No período colonial, a segunda metade do século XVIII é especialmente importante para a compreensão da presença indígena em contextos urbanos, em razão da administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, que reformou a política indigenista da Coroa e incrementou o processo de urbanização. Por um lado, ele reconfigurou em profundidade as leis e métodos de governança sobre os povos indígenas, reassegurando antigos direitos de liberdade e de posse de terras, criando novas possibilidades de participação política e detalhando principalmente os deveres indígenas no mundo do trabalho. Por outro lado, multiplicou a malha urbana colonial, alcançando boa parte desse objetivo por meio da elevação de vários aldeamentos em vilas e lugares de índios, que passaram a ostentar nomes portugueses.

O objetivo deste artigo é analisar o projeto político pombalino em relação aos povos indígenas, sublinhando os diferentes interesses metropolitanos, coloniais e indígenas em jogo durante a negociação e a implantação das reformas nos aldeamentos. Buscar-se-ão discutir as condições de protagonismo e de participação política dos indígenas ao longo do processo de aplicação das leis reformistas e de secularização dos aldeamentos, destacando suas próprias agendas e interesses durante esse momento histórico. Ao longo da reflexão, serão apresentados mapas, com a geolocalização das novas vilas e lugares indígenas criados nas diferentes capitanias que compunham os Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, que testemunham a amplitude da malha urbana nascida do processo reformista. Para a realização dos mapas apresentados no texto, foi mobilizado um conjunto significativo de informações coletadas e organizadas pelo grupo de pesquisa *Vilas indígenas Pombalinas* do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico².

² Ver Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, *Projeto Vilas Indígenas Pombalinas*: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/688533>.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Política indigenista reformista, urbanização e interesses metropolitanos

Nos marcos que compreendem a história ibero-americana, a segunda metade do século XVIII caracterizou-se por um ambiente crescentemente reformista, associado à chegada dos Bourbon na Espanha e, em Portugal, pela proeminência adquirida por Sebastião José de Carvalho e Melo durante o reinado de d. José (MONTEIRO, 2014, p.111). Todavia, o espírito reformista vinha de antes e continuou depois. Kenneth Maxwell (1996, p.10) lembra, por exemplo, das conquistas intelectuais introduzidas por René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) e Isaac Newton (1643-1727), que romperam com a tradição de autoridade baseada em fundamentos bíblicos e aristotélicos, pavimentando o caminho para a emergência do despotismo esclarecido ibérico. Posteriormente, o movimento reformista progrediu em novos termos, sob a influência da onda de transformações desencadeadas pelas revoluções Americana e Francesa e pelas guerras napoleônicas, que atingiram profundamente os mundos ibero-americanos, desembocando nos processos de independência das antigas colônias, de constitucionalização dos regimes políticos e de crescente enraizamento do liberalismo em ambos os lados do Atlântico.

Em relação aos indígenas da América portuguesa, a segunda metade do século XVIII foi um período particularmente importante, caracterizado por profundas transformações na política indigenista da Coroa, em razão das reformas operadas por Carvalho e Melo, mais conhecido como o Marquês de Pombal. Existe uma consolidada linha de interpretação historiográfica que associa a nova política indigenista de Pombal às ambições e preocupações de Portugal durante as negociações do Tratado de Madri. O tratado visava estabelecer os limites territoriais entre as possessões coloniais de Portugal e Espanha na América, acolhendo o princípio do direito romano *uti possidetis, ita possideatis* (FARAGE, 1991; MAXWELL, 1996). Por tal princípio, que valoriza a efetiva posse da terra para reconhecer os direitos de domínio, pertenceriam a Portugal todas as partes que colonizou e também aquelas mais incertas, ocupadas majoritariamente por povos indígenas, desde que, naturalmente, fosse comprovado que tais povos faziam parte da monarquia portuguesa. Seguindo essa linha de investigação, a historiografia tem argumentado que as reformas pombalinas sancionadas a partir de 1755 tinham a função precípua de conquistar a adesão e a fidelização dos indígenas à soberania portuguesa, em um momento de tensão e disputa entre as Coroas ibéricas acerca dos limites territoriais de suas colônias na América.

Em relação à parte meridional da colônia, o secretário de estado da Guerra e Negócios Estrangeiros Sebastião José de Carvalho e Melo indicou claramente a intenção de atrair os povos indígenas para os domínios portugueses, com o fito de garantir as pretensões territoriais de Portugal. Para isso, sugeriu ao general Gomes Freire de Andrade, então à frente da comissão demarcadora do Tratado de Madri, um conjunto de medidas

para dar aos índios condições de vida na América portuguesa superiores e mais favoráveis às que dispunham na América espanhola (GARCIA, 2009, p.32). Em relação às fronteiras setentrionais, em 1751, Francisco Xavier Mendonça de Furtado, então ocupando a posição de capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, também recebeu instruções “secretíssimas” acerca de como lidar com os indígenas. As recomendações eram semelhantes às recebidas por Gomes Freire e visavam obter os mesmos objetivos: seduzir os indígenas e consolidá-los como súditos e vassalos da Coroa portuguesa (COELHO, 2005, p.31). Posteriormente, várias das sugestões recebidas e discutidas por Gomes Freire e Mendonça de Furtado aparecem nas reformas pombalinas, cuja marca central era promover a equiparação jurídica e política entre índios e portugueses, garantindo aos indígenas os direitos fundamentais de liberdade, propriedade e autogoverno.

Mais recentemente, a historiografia também começou a explorar a importância do Diretório e das reformas pombalinas no processo de reconfiguração das jurisdições políticas entre as capitanias. Na vasta e variada região representada pelo Estado do Brasil, esse processo está particularmente bem problematizado em relação às capitanias do Norte, investigado por José Inaldo Chaves (2021) no livro *As capitanias de Pernambuco: política e administração na América Portuguesa (sécs. XVII-XVIII)*. O autor apresenta um contexto colonial repleto de guerras, de disputas políticas por território e por jurisdição e pelo prevalecimento de um *modus operandi* do fazer político da monarquia portuguesa em que se privilegiava deixar tudo mais ou menos nebuloso, para não fechar portas com nenhum setor social ou político, nem criar dificuldades para possíveis necessidades de ajustes políticos e jurisdicionais em dias vindouros. Nesse ambiente, os conflitos de jurisdição eram frequentes e muitas vezes resultavam da ação deliberada do centro político, visando produzir ou reproduzir incoerências na periferia colonial, com o fito de efetivamente gerar disputas de jurisdição e de continuamente recorrer à atuação mediadora do rei (CHAVES, 2021, p.42).

Desse modo, até o Setecentos, a organização política do território colonial em capitanias estava centrada na existência de uma cidade principal, que funcionava como praça forte, polo mercantil e cabeça de uma vasta região, recortada por outras jurisdições civis, judiciárias e eclesiásticas como comarcas, freguesias, julgados, capelas, arraiais, etc. (CHAVES, 2021, p.159). Foi nesse contexto que o Diretório dos Índios começou a ser aplicado no Norte colonial (parte do atual Nordeste), permitindo que as capitanias da região fossem progressivamente subordinadas a Pernambuco. Os limites entre Paraíba, Itamaracá e Pernambuco eram imprecisos e, em 1763, a donataria de Itamaracá, cuja cabeça era a vila de Goiana, foi extinta e seu território anexado a Pernambuco (CHAVES, 2021, p.139). A Paraíba tornou-se subordinada a Pernambuco quando a governança desta capitania estava a cargo de Luís Diogo Lobo e Silva (1756-63), um dos homens mais dedicados a executar o Diretório na região, que demonstrou, além disso, grande habilidade e interesse de cooptar a adesão de parte dos povos indígenas na

implantação das reformas, especialmente daquelas comunidades aldeadas populosas e com força de armas e poder de guerra mais salientes (LOPES, 2005; SILVA, 2005). O que se podia realizar com as alianças estabelecidas entre autoridades coloniais e grupos indígenas regionais fica especialmente sugerido no processo de subordinação da Paraíba ao governo de Pernambuco, pois o governador da Paraíba Jerônimo de Melo e Castro mostrou-se bastante intimidado com a política indigenista reformista em curso, denunciando que a cidade da Paraíba estava praticamente sitiada, pois cercada por cinco vilas de índios, e que os indígenas “se não esquecem de imaginarem que estas terras lhe [sic] pertencem” (Apud CHAVES, 2021, p.179).

Mapa 1 – Geolocalização das povoações indígenas erigidas na capitania da Paraíba durante o Diretório



Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas
Crédito: Estêvão Palitot

As chamadas reformas pombalinas acerca dos indígenas começaram com três leis cruciais editadas em 1755: o Alvará de 4 de abril, que incentivava os casamentos mistos entre índios e brancos; a Lei das Liberdades de 6 de junho, que declarou a plena liberdade dos índios com relação às suas pessoas, aos seus bens e ao seu comércio; e o Alvará de 7 de junho, que aboliu o poder temporal dos missionários sobre os nativos, ordenando que os índios, quando considerados idôneos, fossem preferidos para ocupar os cargos da governança de suas vilas e aldeias³. Todavia, as leis reformistas só se tornaram efetivamente públicas na colônia um pouco mais tarde, por ocasião da publicação do Diretório, que

³ ALVARÁ de 4 de abril de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. *Collecção da legislação portuguesa*. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa, Typografia Maigrense, 1830, p. 368. ALVARÁ de 7 de junho de 1755 (In: SILVA, 1830, p.392-394). LEI de 6 de junho de 1755 (In: SILVA, 1830, p.373).

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

justamente regulamentava as leis anteriores, fazendo várias restrições e recomendações importantes. Desse modo, entre 1757 e 1758, as reformas prosseguiram e, nesse momento, procurou-se restringir e adaptar a ampla liberdade e isonomia concedida aos índios do Grão-Pará e Maranhão à realidade colonial e às demandas dos moradores por trabalhadores indígenas (COELHO, 2007, p.32 e segs.). Reconhecia-se que o proselitismo acerca das liberdades indígenas servia para agradá-los e atraí-los para o campo político da Coroa portuguesa, mas também podia acender a revolta dos portugueses em várias partes da colônia, onde os moradores estavam acostumados e dependentes em relação ao trabalho compulsório dos indígenas. Procurando resolver essa tensão, foi editado o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário*⁴.

O Diretório é um texto longo, composto por 95 parágrafos, e versa sobre os direitos, as obrigações e os métodos de governar os indígenas. Em linhas muito gerais, instituiu nas novas vilas erguidas sobre antigos aldeamentos o poder tutelar dos diretores de índios e regulamentou as leis de 1755, deixando absolutamente claro que a liberdade dos índios não era a liberdade de não trabalhar. Em diferentes parágrafos, sublinhava-se a necessidade de os indígenas se tornarem úteis à Coroa, aos moradores e a si mesmos e suas famílias por meio do trabalho, regulamentando-se a repartição dos indígenas para trabalhar para os moradores e à Coroa e esmiuçando assuntos como jornadas, atividades econômicas e jornais (salários). Foi estabelecido, inclusive, o que deveria ser plantado nas terras indígenas, quando supostamente eles estariam trabalhando para si e suas famílias. Aspecto central do novo regulamento é a introdução do direito de aforar as terras pertencentes aos indígenas a terceiros, segundo a justificativa de que a introdução de “brancos” nas terras demarcadas para eles era um “suavíssimo” instrumento de “civilização”, permitindo o comércio, a comunicação e o casamento entre os índios e a população livre colonial. Pouco depois, o Alvará de 8 de maio de 1758 estendeu a todos os indígenas do Estado do Brasil as Leis de 6 e 7 de junho de 1755, enquanto o Alvará de 17 de agosto estendeu a aplicação do Diretório (LOPES, 2005). Quanto à lei dos casamentos mistos, ela foi desde o princípio extensiva a todos os indígenas da colônia, sendo posteriormente referendada em vários parágrafos do Diretório.

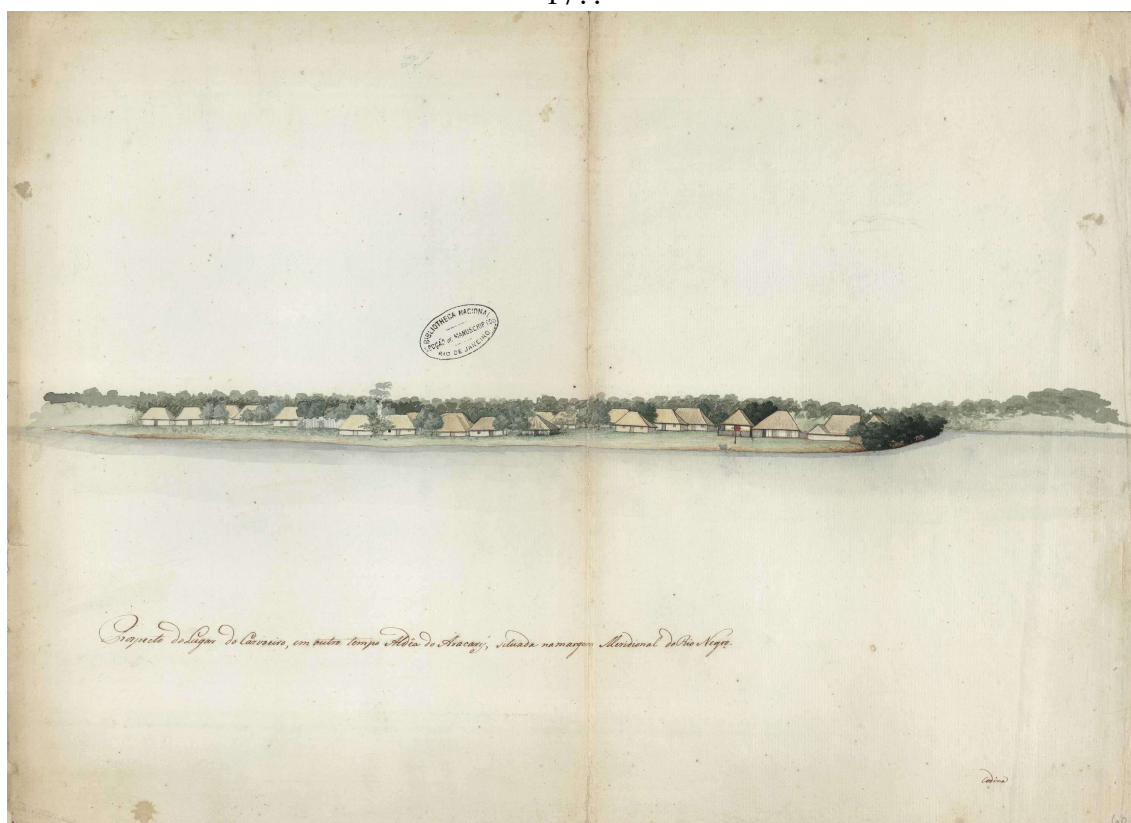
Além das leis reformistas mencionadas anteriormente, entre 1759 e 1760, os jesuítas foram expulsos da colônia e a maior parte dos aldeamentos indígenas sob o controle das ordens religiosas foi transformada em vilas e lugares, obtendo nomes de origem lusitana (ver Figura 2).

A elevação dos aldeamentos à condição de lugares e vilas foi uma das táticas mais utilizadas nesse período para garantir a soberania

⁴ DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. In: ESPÍRITO SANTO. *Livro tombo da vila de Nova Almeida*. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.

lusitana sobre o território. Criar vilas para intensificar a posse territorial era, a esta altura do processo histórico, uma estratégia já bem conhecida e largamente praticada pela Coroa. Discutindo o processo de urbanização colonial do Mato Grosso, Renata Malcher de Araújo (2012, p.44) salientou, por exemplo, que existiam vários arraiais mineradores na região anteriores à criação da vila de Cuiabá, apenas determinada por Carta Régia de 1746. Até a criação de Cuiabá, faltava ao Mato Grosso, todavia, o que a autora qualificou de “ocupação política” do território, porque no Antigo Regime vilas e cidades eram portadoras de instituições e funções políticas, não disponíveis aos pequenos povoados, arraiais ou fortificações. Nos anos seguintes, a *ocupação política* do Mato Grosso foi aprofundada com a chegada do novo governador d. Antônio Rolim de Moura, em 1751. Iniciou-se, então, a fase autônoma da capitania. Dando prosseguimento à criação de vilas para consolidar a soberania sobre o território, Rolim fundou a vila Bela da Santíssima Trindade no rio Guaporé, em 1752, por ser região reivindicada pela Coroa nas negociações com a Espanha, elevando-a, além disso, à categoria de capital da capitania (ARAÚJO, 2021, p.47).

Figura 2 – Prospecto do Lugar do Carvoeiro, em outro tempo Aldeia de Aracari, situado na margem meridional do Rio Negro. Desenhista: Joaquim José Codina. Data: 17??



Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira
<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/15462>

Os aldeamentos missionários também eram considerados um fator importante de conquista e de ocupação territorial, mas, desde a chamada

Guerra Guaranítica (1753-1756), quando indígenas e seus missionários inacianos resistiram (aos) e combateram os exércitos e a política de demarcação de fronteira das coroas ibéricas no Sul do continente, a confiança na lealdade política do clero regular, especialmente os jesuítas, entrou em crise profunda em Portugal e na Espanha. Aires Casal (1976 [1817], p.78) explicita bem a desconfiança então reinante em relação aos indígenas e seus missionários inacianos ao nominar as reduções jesuíticas do rio Paraná de “Império Guaranítico”, que nos anos áureos da década de 1630 eram capazes de mobilizar um exército de 40.000 homens. Ou ainda quando utiliza a expressão “Reino Espiritual Jesuítico” para referir-se ao grande poder da ordem não apenas sobre as missões do rio Paraná, mas também entre os Sete Povos do rio Uruguai, que posteriormente seriam protagonistas centrais da chamada Guerra Guaranítica (CASAL, 1976, p.85).

Nesse contexto, pode-se interpretar o processo de secularização das antigas missões indígenas e sua elevação à condição de vilas e lugares como um claro aprofundamento do poder da Coroa, por meio da *ocupação política* do território, tal como argumentado por Araújo (2012). Menos apurada é a avaliação da autora acerca da capacidade de representação, participação e protagonismo político dos indígenas nas novas vilas criadas fartamente nesse período, ao ajuizar peremptoriamente que as vilas de índios eram nesse quesito “falsas”, devido à existência dos diretores de índios:

Com o diretor, que era nomeado pelo governador, passava-se por cima da câmara, que é o órgão deliberativo e de representação do município. Assim, a figura do diretor é, em si, uma contradição e ao mesmo tempo a demonstração do enorme pragmatismo e da peculiar adaptabilidade do projeto colonial português. Poder-se-á dizer que, nesse sentido, as novas vilas eram, de certo modo, falsas vilas, se as olharmos do ponto de vista da representação social.” (ARAÚJO, 2012, p.57-58).

Em outras palavras, Araújo considera as vilas de índios “falsas” porque a representação política exercida pelos indígenas era uma falácia, uma espécie de farsa e de armadilha colonialista, em face do poder tutelar dos diretores, que supostamente esvaziava completamente o valor e a eficácia política de vereadores, juízes e outros oficiais das câmaras instituídas em vilas indígenas. Ao fim e ao cabo, os indígenas estavam sendo apenas enganados e manipulados pelo pragmatismo da Coroa lusitana. Mas as mesmas vilas não eram falsas do ponto de vista da “leitura do território” (ARAÚJO, 2012, p.59), porque funcionavam como marcos válidos – *i.e.*, reconhecidos como verdadeiros e, por isso mesmo, eficientes – para demonstrar a *ocupação política* e a soberania lusitana sobre o território. Então, em sua dimensão e conteúdo político, as novas vilas erguidas sobre aldeamentos e missões só eram “falsas” para os

indígenas. Voltaremos a essa questão mais adiante, na seção intitulada *Cidadania, “cidanização” e participação política nas novas vilas de índio. Pesquisa em rede colaborativa e geolocalização das novas povoações indígenas*

Congregando mais de trinta investigadores de diferentes instituições de pesquisa e ensino superior do Brasil, o grupo de pesquisa *Vilas Indígenas Pombalinas* organizou-se de modo virtual durante o *lockdown* da pandemia de COVID-19, adotando o princípio organizativo de trabalho coletivo e colaborativo⁵. O objetivo principal da rede é recolher e organizar informações sobre as novas povoações indígenas criadas durante a vigência do Diretório, com vistas a mapear o estado da arte e geolocalizar as inúmeras e diferentes povoações indígenas no território colonial. O recolhimento de dados sobre as povoações continua em andamento e realizando-se por meio de uma planilha Excel, onde as informações são dispostas e organizadas em linhas e colunas. Cada linha refere-se a uma povoação e cada coluna sistematiza dados que buscam recobrir variados aspectos da história desses lugares. Ao todo, são 25 colunas, que consolidam informações sobre 191 povoações, entre vilas, lugares e freguesias de índios, até agora identificadas pelos pesquisadores envolvidos na iniciativa.

As 25 colunas podem ser agrupadas em cinco categorias principais. A primeira refere-se aos dados que permitam a identificação e a localização geográfica da povoação, como nome da capitania, nome da antiga aldeia, nome da povoação adquirida na condição de vila, nome adquirido na condição de lugar e nome da vila a que o referido lugar pertencia, orago da paróquia relacionado à povoação, etc. O segundo grupo de dados é de caráter cronológico: data de fundação da aldeia, data de fundação da povoação, data da abolição do Diretório e/ou extinção da povoação em sua qualidade de territorialidade indígena, etc. A terceira categoria de dados refere-se à população, especialmente às estimativas populacionais que aparecem nas fontes e aos diferentes etnônimos mencionados para se referir às “nações” indígenas. O quarto grupo de informações é o mais extenso e recolhe dados econômicos, políticos e socioculturais, como o nome da ordem religiosa que regia os indígenas antes da aplicação do Diretório, as legislações aplicadas na organização das novas povoações além do próprio Diretório, a existência ou não de diretores, além de informações sobre as modalidades de trabalho desempenhadas pelos indígenas, a presença ou não de representantes indígenas nas câmaras das vilas, a existência ou não de companhias de ordenança e de escolas para meninos e meninas. Nesse grupo, ainda procura-se recolher informações sobre demarcação de terras, suas dimensões e sobre a existência ou não de mapas históricos dando testemunho acerca da povoação e também notícias sobre conflitos sociais e interétnicos, descimentos, bandeiras (expedições), deslocamentos e a

⁵ Ver Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, *Projeto Vilas Indígenas Pombalinas*: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/688533>.

continuidade da administração particular de indígenas. Finalmente, no quinto grupo, estão os dados de controle da pesquisa e preenchimento da planilha, como fontes primárias utilizadas, referências bibliográficas, observações e o nome do pesquisador responsável pelo preenchimento da linha da planilha.

Para realizar a geolocalização das 191 povoações indígenas, buscou-se precisão, segundo a metodologia desenvolvida por Estevão Palitot (2022), cruzando dados de diferentes fontes e, quando possível, colando os marcos no mapa em pontos ainda existentes na paisagem atual, como igrejas e capelas que pertenciam às povoações indígenas (ver Figura 4). As vilas e lugares indígenas instituídas no processo de implementação do Diretório foram inscritas em uma representação da América portuguesa que ilustra a organização político-administrativa no momento em que a colônia estava dividida nos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. Esse desenho começou a configurar-se a partir de 1751, quando Mendonça de Furtado assumiu a governança em Belém com o título de Governador-Geral e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ao invés do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Com isso, consolidava-se a perda de hegemonia do Maranhão como cabeça do Estado, com a transferência oficial da capital de São Luís para Belém. A nova organização político-territorial foi confirmada por Carta Régia de 6 de agosto de 1753, momento em que o Estado foi dividido em quatro capitanias subalternas ao governo geral sediado em Belém: São José do Rio Negro, Grão-Pará, Maranhão e Piauí (MEIRELES, 1960, 162). O Mapa 2 apresenta a geolocalização das 191 povoações indígenas erigidas durante reformismo pombalino e demonstra a abrangência da nova política indigenista sobre o território colonial.

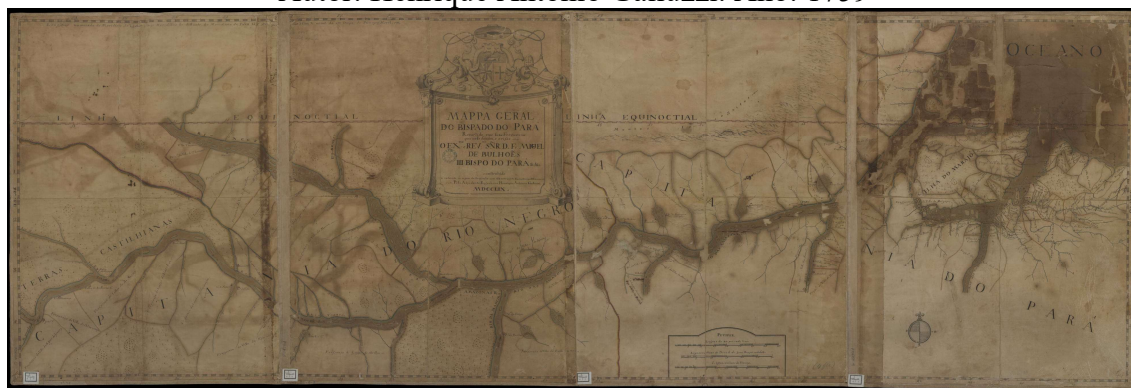
Mapa 2 – Geolocalização das povoações indígenas erigidas durante o Diretório nos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão



Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas
Crédito: Estevão Palitot

No projeto colaborativo *Vilas Indígenas Pombalinas*, a utilização do termo genérico “povoação” cumpre a função metodológica de reunir diferentes realidades sob um mesmo termo guarda-chuva, como “vilas”, “lugares” e “freguesias” de índios, que são as expressões que mais aparecem na documentação histórica primária para se referir aos antigos aldeamentos e missões indígenas. No Brasil, “povoados” e “povoações” são termos tratados como sinônimos, tal como adverte Aroldo de Azevedo (1957), no artigo *Embriões de cidades brasileiras*. Nesse quesito, o Brasil difere de Portugal, onde “povoação” funciona como uma palavra genérica, indicando um aglomerado de tipo urbano, podendo ser cidade, vila, aldeia ou lugarejo, enquanto “povoados”, ao contrário, indicaria apenas os pequenos lugarejos, aldeias e localidades (AZEVEDO, 1957, p.31). No projeto, a palavra “povoação” é utilizada em seu sentido lusitano, como termo genérico para referir-se às novas urbanidades e divisões políticas e religiosas instituídas pelas reformas pombalinas nas antigas missões regidas pelos jesuítas e outras ordens religiosas, como carmelitas, mercedários e capuchos. A utilização do termo povoação não visa abolir, todavia, as diferenças de jurisdição política e religiosa que cada termo indica, tampouco menosprezar a dimensão e a importância política das “vilas” no mundo colonial, que reuniam um conjunto de privilégios políticos não acessível aos lugares, freguesias, arraiais, aldeias, etc.

Figura 3 – Mappa geral do bispado do Pará: repartido nas suas freguezias que nele fundou, e erigio o Exmo. e Revmo. Snr. D. Fr. Miguel de Bulhões III Bispo do Para.
Autor: Henrique Antonio Galluzzi. Ano: 1759



Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira
<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/15550>

A paróquia – ou freguesia, tal como muitas vezes aparece na documentação – é parte da divisão administrativa da Igreja, em que a cabeça são os bispados. Com a implementação das reformas, ocorreu um vasto processo de secularização das aldeias indígenas. No Maranhão, por exemplo, o governador Gonçalo Pereira Lobato e Sousa reuniu-se com a Junta das Missões, em 13 de abril de 1757, com o objetivo de informar o *desideratum* de paroquiar as aldeias, *i.e.*, as missões indígenas a cargo do clero regular, dando seguimento, no plano eclesiástico, à aplicação das leis reformistas em relação aos indígenas na região. Houve, como observou Mário Meireles (1960, p.180), objeções dos representantes das MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

diferentes ordens religiosas, mas foram os jesuítas que teceram os mais duros protestos, afirmando que apenas com o consentimento da Santa Sé as paróquias poderiam ser criadas e, em caso de autorização, o bispado não poderia ocupar suas residências. Apesar dos protestos, as vilas e os lugares foram erigidos, os jesuítas expulsos da colônia entre 1759-1760 e, sob a supervisão do bispo Miguel de Bulhões, as novas freguesias do Estado foram criadas e registradas em mapa próprio, conforme ilustra a Figura 3.

O processo de secularização das missões também ocorreu no Estado do Brasil e, em 1758, o Conde de Arcos informava a Carvalho e Melo sobre as medidas tomadas para paroquiar as novas vilas, salientando que estava priorizando o clero secular (ARRAES, 2018, p.198). Ao submeter as antigas missões ao sistema de paróquias, fortalecendo o clero secular, o que de fato se fazia era reiterar o poder do bispado e da Coroa sobre os territórios e suas gentes, uma vez que então prevalecia o padroado (ARAUJO, 2012, p.59). Em Pernambuco, o bispo era amplamente favorável à secularização de todas as missões, e não somente daquelas que estavam sob a jurisdição jesuítica. Referindo-se aos frades capuchinhos italianos, que estavam à frente de alguns aldeamentos na região, escreveu:

... se julgam independentes [...] dizem que podem pregar, confessar e missionar neste Bispado sem licença ou aprovação do Ordinário [...] e isto o faz muito absolutos e imprudentes na extensão de seus privilégios, e nas aldeias o seu ponto todo é que ninguém secular ou eclesiástico entenda nos seus índios⁶.

Na parte sul de Pernambuco, correspondente à comarca de Alagoas, a aplicação das reformas ficou sob a responsabilidade do ouvidor Manuel de Gouvea Alvares, que se ocupou de 23 aldeias indígenas, reduzindo-as em vilas, onde foram estabelecidos pelouros e câmaras e realizadas as primeiras eleições para os oficiais das câmaras. Dando seguimento às reformas, o bispo Aranha deu provimento aos curas e párocos para as novas vilas e freguesias (CHAVES, 2021, p.159). Nas capitanias do Norte, ocorreram várias remoções de aldeamentos, deslocando a população para a constituição de novas vilas. A questão das remoções não é um tema de menor importância porque isso geralmente afetava muito negativamente os grupos removidos. O parágrafo 77 do Diretório permitia esse tipo de ação governamental, mas era igualmente claro sobre a obrigatoriedade de consultar-se os indígenas acerca do assunto, especialmente quando as remoções e aglutinações significassem junções de povos de grupos étnicos diferentes, reduzindo-os em uma mesma vila ou lugar. Apesar disso, a maior parte das remoções em Pernambuco e suas capitanias anexas foram feitas sem consulta, com o uso da força e para favorecer os interesses dos colonos (LOPES, 2005, p.144).

⁶ Ofício do Bispo de Pernambuco ao Conde de Oeiras, em 27/04/1760 (*apud* Lopes, 2005, p.135).

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Na Bahia e em suas capitanias subalternas, a secularização das missões atingiu especialmente aquelas dirigidas pelos jesuítas. Fabrício Lyrio Santos analisou o processo de expulsão dos jesuítas na Bahia e concluiu que, entre 1758 e 1763, “... parece certo que as aldeias administradas por outras ordens religiosas e até mesmo por padres seculares não se tornaram vilas neste primeiro momento de aplicação da legislação pombalina” (2019, p.59). Os dados sobre os estabelecimentos indígenas que permaneceram imunes ao processo reformista estão sendo reunidos em uma planilha própria, mas ainda representam um conjunto de informações incipientes, tendo em vista que o objetivo primeiro do projeto *Vilas Indígenas Pombalinas* foi o de mapear as territorialidades indígenas coloniais atingidas e transformadas pela aplicação da legislação pombalina. Até o momento, os dados reunidos pelos pesquisadores do projeto sugerem que foi justamente na Bahia e suas capitanias subalternas que se verificam a maior incidência de preservação do poder regular sobre os indígenas, de ordens religiosas outras que não os jesuítas. Sergipe ilustra bem essa situação. Das cinco missões existentes no momento das reformas, apenas a que estava sob a direção da Companhia de Jesus foi elevada à vila (SANTOS, 2019, p.59), recebendo o nome de Nova Tomar ou Nova Tomar do Geru, tal como pode ser observado no Mapa 3. Além disso, em comparação com Pernambuco e suas anexas, as remoções e aglutinações de aldeamentos para a formação das novas vilas e lugares foram, ao que tudo indica, bem menos frequentes na Bahia e capitanias subalternas.

Mapa 3 – Geolocalização das povoações indígenas erigidas em Sergipe e no sertão da Bahia



Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas

Crédito: Estêvão Palitot

No caso da capitania do Rio de Janeiro, o termo freguesia aparece mais frequentemente na documentação para se referir às novas povoações de índios criadas no tempo do Diretório, sugerindo que o bispado teve importante protagonismo na implementação das leis reformistas pombalinas na região. Apenas a aldeia de São Barnabé foi elevada à condição de vila, em 1772, com justiça e camaristas instituídos em 1783 (ALMEIDA, 2003, p.171). Nas novas freguesias, os indígenas

continuaram vivendo como grupo étnico apartado em relação aos demais moradores, sendo inclusive arrolados na documentação primária separadamente (ALMEIDA, 2003, p.175). Do ponto de vista eclesiástico, a capitania do Espírito Santo pertencia ao bispado do Rio de Janeiro, possuindo sua própria divisão territorial em freguesias, mas, do ponto de vista político, era uma capitania subalterna ao governo da Bahia. A implantação do reformismo pombalino na região seguiu rigorosamente as instruções do reino e do governo da Bahia e foi protagonizada pelos ouvidores, que erigiram novas vilas nas missões jesuíticas de Nossa Senhora de Reritiba e Santo Inácio e Reis Magos, respectivamente com os nomes de Nova Benevente e Nova Almeida. Em ambas as vilas, os senados das câmaras funcionavam regularmente, por meio de eleições periódicas. Nelas foram organizadas companhias de ordenanças e cada uma também possuía cadeia e tudo mais que era exigido das povoações que levavam o nome de “vila” (MOREIRA, 2019, p.167 e segs.). Na próxima seção, será analisado o significado político e social das vilas na sociedade estamental do Antigo Regime, bem como a participação política dos indígenas nas novas vilas criadas pelas reformas.

Cidadania, “cidanização” e participação política nas novas vilas de índio

O *desideratum* de seduzir e atrair os indígenas, concedendo-lhes novas honrarias e privilégios (direitos privativos), aparece claramente na missiva de Carvalho e Melo. Em carta secretíssima endereçada ao seu irmão e também governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ele expressou a importância de fixar os indígenas em vilas, que deveriam nascer da abolição das antigas aldeias dirigidas por missionários. Nas novas vilas, Carvalho e Melo julgava que os indígenas poderiam desfrutar de direitos e prerrogativas superiores aos que até então possuíam em suas missões:

... fomentando-se a vaidade natural dos mais poderosos destes americanos, ou com a esperança de honorífico senhorio das vilas que fundardes ou com outras honras que sejam indiferentes, por uma parte hirão insensivelmente desaparecendo as Aldeyas que devem abolir-se, porque os índios, vendo-se nelas tiranizados e vendo-se nas outras povoações favorecidos, he certo, que fugindo das primeiras encherão dentro em pouco tempo as segundas. Por outra parte se hirão multiplicando, e florescendo povoações civiz, decorosas e úteis para o bem Comum da Coroa e dos Povos⁷.

⁷ CARTA familiar e secretíssima em resposta das que havia recebido nas datas do mês de Novembro de 1752 (*apud* ARAÚJO, 2012, p.52).

Na passagem acima, Carvalho e Melo opõe a “tirania” de viver em aldeias – *i.e.*, em aldeamentos coloniais – à “honra” de viver em vilas. É importante reter esse argumento e compreendê-lo à luz da mentalidade e dos valores da época, porque ofertar honras e privilégios políticos aos indígenas e seus cônjuges era uma das molas mestras das reformas desse período. No Antigo Regime, participar da governação de suas próprias vilas e municípios era uma prerrogativa dos “homens bons” (GODINHO, 1977, p.74) e estes representavam o “povo”, *i.e.*, aquela parcela dos habitantes que poderiam exercer o foro de cidadão. No conjunto da população, os cidadãos eram poucos, resumindo-se àqueles que, “... por eleições de seus pares, desempenhavam ou haviam desempenhado cargos administrativos nas câmaras, bem como seus descendentes” (BICALHO, 2003, p.144). Nessa temporalidade, ter uma povoação elevada à condição de vila era um privilégio importante, pois a estrutura urbana colonial estava organizada e hierarquizada segundo critérios semelhantes aos que escalonavam as pessoas e os grupos na sociedade estamental (FONSECA, 2003, p.43). Em outras palavras, “vila” e “cidade” eram títulos e faziam parte do sistema de concessão de privilégios e funções que enobreciam as localidades e seus moradores. Por isso mesmo, não era fácil obter a condição de vila, possuir câmaras e exercer os cargos e as funções da governança local (FONSECA, 2012, p.86).

Por ordem da Coroa, de cima para baixo, os indígenas foram “cidanizados”, *i.e.*, a eles foram concedidas todas as honras e privilégios dos homens bons, conforme a gradação hierárquica que existisse entre eles. Seus líderes eram chamados de “principais” e terminavam ocupando os cargos da *res publica*, operando como juízes, vereadores, etc. e também preenchendo os postos militares das ordenanças, com destaque para o mais importante: o de capitão-mor. A transformação de um aldeamento colonial em vila representava, portanto, um privilégio (direito privativo), consubstanciando-se na concessão da cidadania típica do Antigo Regime aos homens indígenas e aos homens livres pardos ou brancos que se casassem com mulheres indígenas nas novas povoações e ali passassem a ter residência domiciliar.

Na vasta região representada pelo Vale Amazônico colonial, Mauro Coelho observou que entre Gurupi e as cabeceiras do Japurá, a ocupação lusitana antes do Diretório se resumia a uma cidade (Belém), quatro vilas (Caeté, Cametá, Gurupá e Vigia), oito fortificações (Presépio, São Pedro Nolasco, Barra, Gurupá Desterro, Araguari, Rio Negro e Pauxís) e cerca de 70 missões (2005, p.197). Com a aplicação do Diretório na região, a situação mudou completamente e, segundo os dados colhidos e organizados pelo grupo de pesquisa *Vilas Indígenas Pombalinas*, foram instituídas no Estado do Grão-Pará e Maranhão 108 povoações de índios, entre vilas e lugares, que passaram a ser regidas pela nova legislação. No Maranhão, foram erigidas seis vilas de índios e 12 lugares, totalizando 18 povoações; no Piauí, três lugares; no Rio Negro, nove vilas e 11 lugares, totalizando 20 povoações; e no Pará, 36 vilas e 31 lugares, totalizando 67 povoações (ver Tabela 1).

Tabela 1 – Vilas e Lugares indígenas no Estado do Grão-Pará e Maranhão

Nome da Capitania	Vilas	Lugares	Total de povoações*	Nº de Câmaras confirmadas com participação indígena	Presença de Ordenanças indígenas confirmadas por povoação**
Capitania do Pará	36	31	67	7	1
Capitania do Rio Negro	9	11	20	0	0
Capitania do Maranhão	6	12	18	6	1
Capitania do Piauí	0	3	3	0	3
Total	51	57	108	14	5

* Soma de vilas e lugares

** A tabela apresenta a presença de ordenanças por povoação, não o número total de batalhões indígenas existentes.

Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas

As 108 povoações acima mencionadas não englobam os aldeamentos que, porventura, ficaram de fora das reformas pombalinas, tampouco as aldeias originais dos povos indígenas, que eram de diferentes e variados povos e numerosíssimas. Das 108 povoações, 51 eram vilas, perfazendo 47,2% do total. Nessas vilas, foram confirmadas, até o momento, a participação de indígenas atuando como oficiais de suas câmaras nos postos de vereadores, juizes ordinários, juizes de órfãos, etc. em 14 vilas, o que corresponde a 27,4% do total. Dos 14 casos confirmados, seis se referem ao Maranhão, que corresponde a 100% do total das vilas de índios criadas nessa capitania, e o restante no Pará, com sete confirmações, o que representa 19,4% das vilas de índios dessa capitania. Em relação às companhias de ordenanças, das 108 povoações de índios existentes no Estado do Grão-Pará e Maranhão, obteve-se confirmação da existência de companhias de ordenanças indígenas em apenas cinco delas, o que representa 4,6% do total das povoações. Merece destaque, todavia, a capitania do Piauí, onde os três lugares de índios criados nesta capitania têm confirmação documental sobre a constituição de ordenanças indígenas. Não é demais sublinhar que os dados da Tabela 1 e das demais apresentadas no texto devem ser lidos como indicadores do atual estado da arte. O preenchimento dos dados sobre a capitania do Rio Negro, por exemplo, ainda está muito atrasado e as informações que organizamos sobre essa capitania permanece, por isso mesmo, bastante lacunar. Vale também sublinhar que o acervo documental sobre as vilas e lugares indígenas na América portuguesa é numeroso, está depositado em diferentes instituições e boa parte dele continua inédito ou ainda não pesquisado em suas diferentes dimensões. Considerando tudo isso, a ausência de confirmação de câmaras e ordenanças em funcionamento em determinadas vilas e lugares não significa, necessariamente, que tais instituições não tenham existido.

Como mencionado anteriormente, o Diretório foi um regulamento primeiramente pensado para o Estado do Grão-Pará e Maranhão. Em razão disso, várias autoridades regionais do Estado do Brasil sentiram-se instadas e até mesmo autorizadas a adaptarem o Diretório para a

aplicação da lei nas capitanias sob sua jurisdição, criando um universo de experiências muito diversificado nessa vasta região. Em relação ao conjunto do Estado do Brasil, foram erguidas 83 povoações, entre vilas, lugares e freguesias, representando 43,4% de todas as povoações de índios instituídas pelas reformas pombalinas na América portuguesa. As duas sub-regiões mais homogêneas na aplicação do Diretório foram Pernambuco e Bahia e suas respectivas capitanias subalternas. Mesmo assim, é grande a variação entre elas e no interior delas. Todavia, é justamente nessas duas regiões que a participação indígena na governança de suas vilas aparece de modo mais amplo e sistemático.

Para as capitanias do Norte, o governador Lobo e Silva criou a *Direção com que interinamente devem regular os Índios nas novas Vilas e Lugares erectos nas Aldeias da Capitania de Pernambuco e suas Anexas*, de 18 de maio de 1759, também conhecida como Direção (LOPES, 2005, p.84). As adaptações introduzidas pela Direção ficam especialmente em relevo no processo de organização do trabalho indígena e na distribuição de terras para eles. Em relação ao trabalho, o Diretório determinava que era permitido ausentar-se das vilas até metade dos indígenas entre 13 e 50 anos, enquanto na Direção estipulava-se que somente um terço dos indígenas, entre 13 e 60 anos, poderiam se ausentar das vilas para atender às demandas dos moradores (LOPES, 2005, p.84). O trabalho que os indígenas tinham que prestar fora de suas terras, para os moradores ou para a Coroa, define-se como compulsório, mas não era equivalente ao trabalho escravo porque os indígenas deveriam ser obrigatoriamente remunerados (soldo/salário/jornal). Mas foi no quesito da demarcação de terras que a Direção mais inovou. Procurando superar o princípio do domínio e posse coletiva (ou corporativa) da terra, mandou-se demarcar lotes familiares de terras entre 4.000 e 10.000 braças, de acordo com as gradações hierárquicas vigentes entre os indígenas, baseadas na hierarquização instituída nas companhias de ordenanças criadas entre eles (LOPES, 2005, 85).

A aplicação da Direção deu um colorido próprio às reformas na região, onde vários aldeamentos foram removidos, aglutinados e, por fim, reduzidos a 27 povoações, que representam 32,5% do total de povoações indígenas instituídas no Estado do Brasil durante as reformas pombalinas. Destas 27 povoações, 20 eram vilas, correspondendo a 74% do total, e nelas sobressai a participação dos indígenas nas câmaras das novas vilas instituídas, onde eles atuavam como juízes, vereadores e outros oficiais. Na Paraíba, 100% das vilas criadas contaram com a participação política dos indígenas. O caso do Ceará também é bastante interessante, porque além da confirmação da participação de indígenas nas câmaras de cinco das seis vilas de índios criadas no período, comunidades indígenas de três lugares que pertenciam a vilas de brancos tiveram representantes indígenas atuando nas câmaras das vilas de que faziam parte (ver Tabela 2).

Tabela 2 – Vilas e Lugares indígenas em Pernambuco e capitanias anexas

Nome da Capitania	Vilas	Lugares	Total de povoações*	Nº de Câmaras confirmadas com participação indígena	Presença de Ordenanças indígenas confirmadas por povoação
Capitania de Pernambuco	4	3	7	0	1***
Capitania do Ceará	6	4	10	8**	8****
Capitania do Rio Grande do Norte	5	0	5	2	5****
Capitania da Paraíba	5	0	5	5	0
TOTAL	20	7	27	12	14

* Soma de vilas e lugares

** No Ceará, representantes indígenas de três lugares ocupavam esporadicamente cargos nas câmaras das vilas de que seus lugares faziam parte.

*** Em Pernambuco, há recomendações na documentação para a criação de outras ordenanças para duas povoações.

**** A tabela apresenta a presença de ordenanças por povoação, não o número total de batalhões. No Ceará e no Rio Grande do Norte, a documentação demonstra que a maior parte das povoações tinha mais de uma companhia, como o caso da vila de Messejana, onde foram identificadas, pelo menos, oito, e a Vila Nova de Porto Alegre, que possuía 10.

Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas

Semelhantemente a Pernambuco, o governo da Bahia também adotou uma interpretação própria acerca da aplicação do Diretório. O documento foi produzido pelo Conselho Ultramarino e pensado para o conjunto do Estado do Brasil, mas, ao que tudo indica, impactou apenas a própria Bahia e suas capitanias subalternas. Trata-se do parecer do Conselho Ultramarino sobre a aplicação do Diretório no Estado do Brasil, de 19 de maio de 1759, cujos autores foram os conselheiros Conde D. Marcos de Noronha, Antônio D’Azevedo Coutinho, D. José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Mello e Manuel Estevão de Vasconcellos de Almeida Barberino⁸. Basicamente, o documento comenta vários parágrafos do Diretório, apontando aqueles que poderiam ser aplicados no Estado do Brasil e outros que seriam de difícil cumprimento, em razão das diferenças ambientais e sociais entre os Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. No âmbito da governança, por exemplo, recomendaram que, nas vilas de índios do Estado do Brasil, o escrivão da câmara acumulasse o cargo de diretor de índios, o que efetivamente acabou acontecendo em muitas vilas de índios então erigidas na região.

A Bahia e suas capitanias subalternas reuniram cerca de 22,9% das povoações instituídas pelas reformas pombalinas no Estado do Brasil. Uma característica do reformismo regional é que todas as novas povoações criadas por meio do Diretório adquiriram o formato político-administrativo de vilas (ver Tabela 3). Mas, como visto anteriormente, é

⁸ BRASIL. Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida. Doc. 4.245. *Officio do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Côte Real, em que se refere ao parecer do Conselho Ultramarino, que funcionava na Bahia, dera sobre a applicação que podia ter na Capitania o Directorio formulado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Pará e Maranhão para o regimen dos índios das povoações destas capitanias*. Bahia, 1 de junho de 1759.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

justamente nessa região que várias missões continuaram sendo administradas por seus regulares, uma vez que as reformas atingiram especialmente os aldeamentos jesuítas. Desse modo, na capitania da Bahia foram erigidas 5 vilas, na capitania de Ilhéus 4; na capitania de Porto Seguro 7; na capitania do Espírito Santo 2 e na capitania de Sergipe 1 vila (ver Mapa 4). No universo de vilas criadas nessa região, em 17 delas, que representa 89,4% do total, foi identificada a participação dos indígenas nas câmaras. Em 13 vilas (68,4%), encontra-se confirmada a existência de batalhões de ordenanças indígenas ou a participação de indígenas em ordenanças mistas (ver Tabela 3).

Tabela 3 – Vilas e Lugares indígenas na Bahia e suas capitania subalternas

Nome da Capitania	Vilas	Lugares	Total de povoações*	Nº de Câmaras confirmadas com participação indígena	Presença de Ordenanças indígenas confirmadas por povoação
Capitania da Bahia	5	0	5	4	3
Capitania de Ilhéus	4	0	4	3	1
Capitania de Porto Seguro	7	0	7	7	6**
Capitania do Espírito Santo	2	0	2	2	2**
Capitania de Sergipe	1	0	1	1	1
TOTAL	19	0	19	17	13

* Soma de vilas e lugares

** A tabela apresenta a presença de ordenanças por povoação, não o número total de batalhões. Em Porto Seguro e no Espírito Santo, algumas vilas tinham mais de uma companhia. Em Porto Seguro, há ordenanças mistas, com grande presença de portugueses pardos ou brancos, e também batalhões exclusivamente indígenas.

Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas

Mapa 4 – Geolocalização das povoações indígenas erigidas na Bahia e capitânicas subalternas, exceto Espírito Santo



Fonte: Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas

Crédito: Estêvão Palitot

A autorização para que os indígenas participassem dos postos civis e militares de suas povoações criou uma situação paradoxal no mundo colonial, porque enquanto a legislação estabelecia a equiparação entre índios e portugueses em termos de direitos e distinção social, inclusive proibindo o uso de termos depreciativos para se referir a eles, as fontes demonstram a persistência da inferiorização dos indígenas nas relações interétnicas locais e regionais. Exemplar sobre isso é a narrativa de Henry Koster sobre sua viagem ao Ceará, em fins de 1810, quando ele passou pelas “... aldeias indígenas de Arronches e Massangana e uma terceira outra, nas vizinhanças, que esqueci o nome” (2002, p.223). O viajante estava referindo-se à vila de Soure (antiga aldeia de Caucaia), à vila de Arronches (antiga aldeia de Paramgaba) e à vila de Messejana (antiga aldeia de Paupina), todas situadas bem próximas da capital, conforme ilustra o Mapa 5.

Mapa 5 – Geolocalização das vilas de Soure, Messejana e Arronches, erigidas durante o Diretório na capitania do Ceará



Fonte: Grupo de Pesquisa do CNPq Vilas Indígenas Pombalinas
Crédito: Estêvão Palitot

Koster nominou de “aldeias” três povoações que eram, de fato e de direito, vilas. Afinal, as três povoações possuíam as principais instituições que indicavam o status de vila: câmara, justiça, prisão e companhias de ordenança. Sobre as relações sociais nessas vilas, ele teceu vários comentários, atestando que os indígenas eram ridicularizados e frequentemente considerados inferiores aos brancos e “mulatos” (KOSTER, 2002, p.226).

Cada aldeia tem seus padres [...]. Cada aldeia possui dois Juízes Ordinários, com função anual. Um juiz é branco e o outro indígena, e é lógico supor que o primeiro tem, realmente, o comando. [...] Cada aldeia

tem Casa de Câmara e prisão [...]. Os indígenas têm também seus Capitães-Mores cujo título é vitalício e dá algum poder sobre seus companheiros, mas como não há salário, o Capitão-Mor indígena é muito ridicularizado pelos brancos e, com efeito, um oficial meio nu, com sua bengala de castão de ouro na mão é um personagem que desperta o riso aos nervos mais rijos. (KOSTER, 2002, p.224-225)

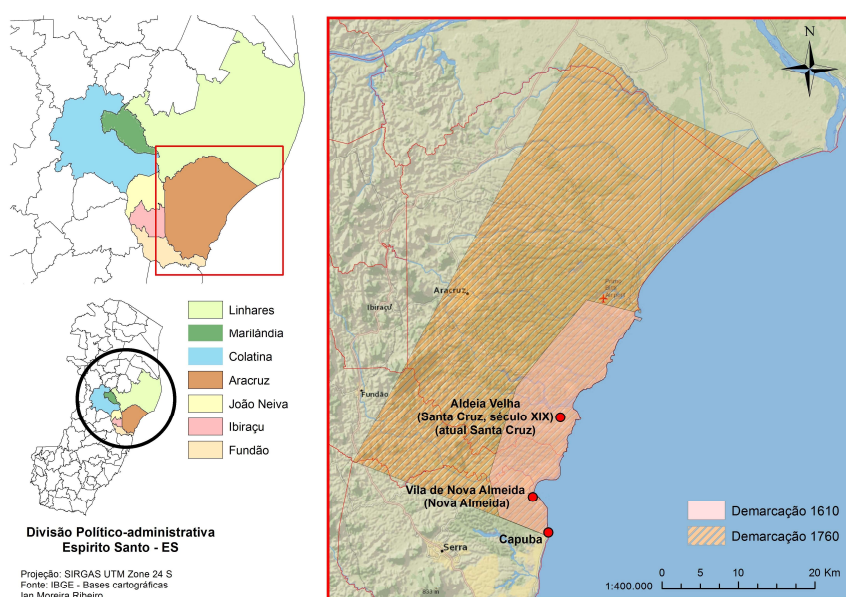
Para Koster, o poder exercido pelos juízes ordinários indígenas lhe parecia bastante ilusório frente à presença de outro juiz, que era branco. Esse tipo de argumento se parece bastante com o defendido por Renata Araújo (2012), analisado anteriormente, quando a autora defendeu a tese de que as vilas de índios eram “falsas”, do ponto de vista da representação política dos indígenas em suas câmaras, em razão da presença do poder tutelar dos diretores de índios. Em ambas as argumentações aparece o mesmo fundamento, *i.e.*, a ideia de que diante do poder do branco o poder institucional exercido pelos indígenas em suas vilas era falso, ilusório, pura manipulação colonial e até mesmo ridículo. Afinal, os símbolos de poder e de honra do Antigo Regime usados pelos indígenas, como era o caso da bengala de castão de ouro usado pelos capitães-mores do Ceará, foi considerado por Koster uma cena apenas risível, demonstrando que ele foi incapaz de compreender o significado social e político daquilo que o fazia rir. O que escapou a Koster, mas não deve continuar escapando à análise historiográfica, é que os indígenas tinham acesso a honras e privilégios municipais não disponíveis à maioria daqueles que localmente se riam deles. Considerando esse contexto, ridicularizar era não apenas uma das expressões dos preconceitos raciais da época ou dos conflitos interétnicos locais, mas também uma ação político-estratégica que buscava diminuir o poder real dos indígenas, com o fito de subordiná-los socialmente.

No Ceará, os procedimentos adotados pelo governador de Pernambuco para erigir vilas nos mais importantes e populosos aldeamentos da região foram realizados segundo as liturgias do Antigo Regime e por meio de cuidadoso processo de negociação com os ameríndios (SILVA, 2005). As negociações realizadas no Ceará envolveram, dentre outros procedimentos, a produção de “cartas persuasivas” enviadas aos indígenas e a oferta de um jantar para os principais das aldeias. Nas cartas, o objetivo era informar aos indígenas que fazia parte do desejo do rei livrá-los “da escravidão em que viviam, pondo-os em inteira liberdade” (SILVA, 2005, p.124). Em troca, o monarca esperava a gratidão deles como gesto de reciprocidade. De acordo com Isabelle Silva, o jantar foi oferecido pelo próprio governador Luís Diogo Lobo e Silva aos índios principais das vilas de Viçosa Real (antiga aldeia de Ibiapaba) e de Arronches (antiga aldeia de Parangaba). Nessa ocasião, o governador presenteou as mulheres dos principais com vestidos e para a esposa de d. Felipe de Souza e Castro, principal de Ibiapaba, acrescentou um corte de seda, já que ele possuía o Hábito da Ordem de S. Iago e liderava uma comunidade entre 7 e 8 mil pessoas (SILVA, 2005,

p.124). Como corretamente argumenta a autora, todos esses fatos demonstram que a Coroa e o governador Lobo reconheciam nos indígenas um “... interlocutor, a quem era preciso cultivar e conquistar” (2005, p.124). As negociações estabelecidas com os indígenas das vilas de Arronches e Viçosa Real, quando comparados a outros povos que sofreram violências e foram removidos de seus aldeamentos, embora estivessem sob a mesma jurisdição política de Pernambuco, demonstram que não é prudente nem correto tomar o conjunto dos grupos aldeados como uma realidade homogênea, que recebia o mesmo tratamento político das autoridades no processo de implantação das leis reformistas.

Do ponto de vista jurídico, as maiores novidades introduzidas pela política reformista de Pombal foram os incentivos aos casamentos mistos e à “cidanização” dos indígenas nos termos do Antigo Regime. Mas esses novos direitos e prerrogativas não representavam necessariamente aquilo que mais pudesse interessar aos próprios indígenas. No contexto social da época, as fontes demonstram uma atenção e um zelo deles muito maiores em relação ao cumprimento da Lei de 6 de junho de 1755, que reassegurava dois princípios fundamentais e já existentes em outras legislações do período, mas que eram frequentemente desrespeitados: terra e liberdade. Isso fica particularmente evidente na história dos indígenas aldeados na capitania do Espírito Santo, onde a política de sedução dos indígenas para a adesão ao Diretório foi particularmente centrada na ampliação de suas terras (MOREIRA, 2019). Para a formação da vila de Nova Almeida (antiga aldeia de Santo Inácio e Reis Magos), por exemplo, os indígenas receberam, em 1760, uma demarcação de terra 932,31% maior do que a sesmaria originalmente recebida em 1610 (ver Mapa 6), *i.e.*, um domínio quase 10 vezes maior ao que eles coletivamente tinham sob o regime das missões (MOREIRA, 2019, p.179).

Mapa 6 – Sesmaria dos índios da missão de Santo Inácio e Reis Magos, erigida em vila de Nova Almeida – Demarcações de 1610 e 1760.



Fonte: MOREIRA (2019, 180) / Crédito: Ian Moreira Ribeiro

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Os indígenas de Nova Almeida e seus principais acompanharam passo a passo a demarcação de suas terras, que levou vários dias. No instrumento que lavrou a posse e o domínio (propriedade) coletivo da terra, pode-se inclusive vislumbrar parte das cerimônias performadas por indígenas e autoridades coloniais:

[...] e diante das testemunhas meti de posse os ditos índios de Reis Magos mulheres e filhos das ditas terras conteudas em sua carta de data no limite do terreiro onde seus Tijupares tinham chamado “Yapara”, tomando terra metendo-lhes nas mãos, quebrando matas, arrancando ervas, outrossim metendo-lhes nas mãos, tomando pedrinhas, arco, barro e outras cousas que eles ditos índios, mulheres e filhos tomarão por si mesmos, tornando logo tudo a largar, assentando-se pela dita terra, erguendo-se, passando, caminhando de uma parte para outra, metendo-se pelo mato gritando que escassamente se ouvia o grito, dizendo que tomavam posse daquelas terras que dadas lhes foram pelo Senhor Governador, assim de matos, verduras, como de capoeiras, campos, brejos e tudo mais que nas ditas seis léguas a todos os rumos que em sua data eram conteúdas de morros, vales, outeiros capões, alagadiços e serventias e fazendo outros atos de posse semelhantes sem a tal tempo nenhuma pessoa lhes contradizer, vindos todos passeando diante de mim escrevão com seu passeio e altas vozes, dizendo que tomavam posse [...] ⁹.

Do ponto de vista metropolitano e colonial, só valia a pena atrair e agradar grupos indígenas que servissem a seus interesses e propósitos, fosse no mundo do trabalho, fosse nas trocas comerciais, fosse para obter força e apoio armado suplementar. No caso da capitania do Espírito Santo, os indígenas dos aldeamentos missionários desempenhavam diferentes tipos de trabalho, atuando como remeiros, carteiros, pescadores, trabalhadores da construção civil, no corte de madeiras, etc. Mas era na defesa da capitania contra as guerras movidas pelos povos indígenas inimigos dos portugueses, como os Borun (Aimoré e Botocudo); na coadjuvação da repressão contra fugas e revoltas de escravizados; e na repressão do extravio do ouro produzido em Minas Gerais que os aldeados se mostravam mais essenciais, tanto para o governo metropolitano quanto para parte dos moradores e das elites locais (MOREIRA, 2019).

Os direitos de liberdade e de posse de terras demarcadas para nelas gozarem de suas prerrogativas de homens, mulheres e comunidades livres do ônus do cativo foi um dos eixos fundamentais do protagonismo indígena durante o Diretório. Considerando isso, “andar meio nu, com sua bengala de castão de ouro na mão”, tal como narrou

⁹ ESPÍRITO SANTO. *Livro tombo da vila de Nova Almeida*. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945, p.48.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Koster acerca dos indígenas principais do Ceará, não tem nada de risível ou trivial. Ao contrário, era um modo rápido e bastante eficiente de os capitães-mores lembrarem a todos sobre o direito deles e de seus liderados viverem livres em suas terras. Ainda sobre os indígenas das três vilas que visitou no Ceará, escreveu:

Tem um temperamento independente, detestando tudo que o possa deprimir e reter sua ação. Submete-se ao diretor por não ter elementos de resistir-lhe. Um indígena nunca está disposto a chamar o patrão, que o haja alugado, por senhor, embora de uso comum dos brancos entre si quando falam, e por todos os homens brancos da região. O que os negros usam falando com seus senhores, os indígenas não o fazem. Dirigem-se ao seu senhor temporário pelos termos de amo ou patrão. (KOSTER, 2002, 225)

As promessas de mais liberdade, terra e outras honras típicas do Antigo Regime visavam conquistar a adesão e a fidelidade dos indígenas ao rei, à Coroa, em diferentes partes da colônia. Nesse ambiente, os indígenas passavam a buscar seus próprios interesses e, em diferentes situações ocorridas ao longo do Diretório, a historiografia tem detectado que eles usaram seus cargos e novas prerrogativas legais para defender o máximo de autonomia e liberdade possível, diante da pressão limitadora e até mesmo escravagista exercida por diretores, ouvidores, governadores, missionários, moradores, dentre outros agentes coloniais e metropolitanos. Em 1804, por exemplo, o capuchinho Apolonio de Todi escrevia para o governador da Bahia para dar conta do “estado de civilização” dos índios daquela capitania. Referindo-se aos indígenas das vilas de Sore (antiga missão de Natuba) e Mirandela (antiga missão Saco dos Morcegos) (ver Mapa 3), registrou que eles ocupavam regularmente os cargos da municipalidade e eram regidos por um diretor, que também ocupava a função de escrivão da câmara. Todavia, postulou que as vilas de índios não podiam ser consideradas verdadeiramente vilas, argumentando:

[...] que não são nem vilas nem aldeias, mas uns quatro índios bêbados, que com o nome de capitão-mor, outro de sargento-mor, outro de juiz ordinário, outro de órfãos, sem governo nenhum, com um escrivão branco pior que eles; e os mais metidos nos matos, vivendo de gentios, que enfim só diferem dos bravos de serem batizados, não perseguir os moradores, e mais nada. (LISBOA, 1835, p.190)

A narrativa do capuchinho, citada acima, é clara em demonstrar dois fatos fundamentais. Em primeiro lugar, que os indígenas ocupavam regularmente os cargos da governança civil, militar e da justiça de suas vilas. Em segundo, que usavam seus cargos e prerrogativas para

promover uma agenda própria, irritando o missionário. Afinal, desfrutavam de um modo de vida em que prevalecia a relativa autonomia deles e de suas comunidades no interior do território, vivendo espalhados sob a proteção do regime do Diretório, enquanto os principais ficavam no centro da vila cumprindo suas funções institucionais. Os indígenas de Sore e Mirandela também se mostraram refratários às seduções metropolitanas, que prometiam honras ao equipará-los aos portugueses. Pela narrativa deixada por frei Apolonio de Todi, eles claramente preferiam viver ao modo indígena, estipulado por eles próprios, em vez de aderir aos valores e ao modo de vida dos brancos:

Bem sei que tudo isto se fez com um novo Diretório, que os declara brancos, com as mesmas honras dos brancos; porém, falando eu com o capitão-mór dos índios da vila de Sore e mais da vila de Mirandella no ano de 1782, em que fiz missão, e falando deste novo Diretório para convencê-los da brutalidade de seus governos, me responderão: "Sr. padre missionário, Sua Majestade muito nos tem honrado com este Diretório, pois nos declarou brancos, e com os privilégios dos brancos, porém de que serve quando nos deixou o mesmo coração, e ficando o mesmo coração, sempre obremos de índios, e não de brancos". (LISBOA, 1835, p. 181)

O Diretório não aboliu as violências, expedições, guerras e escravizações ilegais contra parcelas importantes dos povos indígenas. Também não garantiu condições ideais para que os aldeados nas missões tivessem razoáveis possibilidades para exercerem o autogoverno nas novas vilas e lugares erigidos em seus territórios. Os preconceitos continuaram e frequentemente eles eram considerados de "inferior qualidade"¹⁰. Apesar de tudo isso, as fontes igualmente demonstram um claro protagonismo indígena no sentido de aproveitar-se do Diretório para ampliar a autonomia de seus grupos e sociedades frente às pressões do mundo colonial. As características particulares das vilas indígenas em cada capitania ou região são testemunhos desse protagonismo, dos processos de negociação e de adaptação a um mundo colonial em profunda transformação em razão das reformas. É também um retrato do modo de vida por eles construído sob o novo regime do Diretório. As idiossincrasias das vilas de índios não as tornavam menos verdadeiras que as vilas dos brancos; a presença de diretores nas vilas não reduzia os indígenas a meros simulacros anedóticos do sistema de poder e de governança colonial; e os povos nativos tampouco se tornaram menos indígenas por negociarem e moldarem suas vidas individuais e coletivas às várias exigências, valores e instituições coloniais, porque, como salientou Rita Segato, um povo indígena é "*um projeto de ser na história*" (2012, p.112, grifos no original) (ver Figuras 4 e 5).

¹⁰ Sobre o conceito de qualidade na sociedade de Antigo Regime nas colônias ibéricas na América, ver Joanne Rappaport (2009).

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

Figura 4 – Igreja do Senhor da Ascensão em Mirandela, construída em 1701 pelo povo Kiriri no centro do aldeamento jesuíta Saco dos Morcegos, e o seu cruzeiro, marco zero do território indígena Kiriri. Município de Banzaê - Bahia, Brasil. Foto de 11 de novembro de 2017.



Crédito: Volha Yermalayeva Franco

Figura 5 – Terra Indígena Kiriri.



Fonte: Funai, 2021. Crédito: Estêvão Palitot

Considerações finais

As reformas pombalinas foram muito claras e enfáticas no sentido de pôr em plena liberdade todos os indígenas, tal como testemunha a Lei das Liberdades de 6 de junho de 1755. No Diretório, todavia, a ampla liberdade foi regulamentada, estabelecendo-se uma verdadeira indissociabilidade entre liberdade e trabalho no interior da ideologia e do processo reformista colocado em curso por Pombal. Desse modo, como corretamente observaram Farage e Cunha (1987, p.107), um dos elementos centrais para interpretar a política reformista desse período é essa correlação entre trabalho e liberdade, porque “... nas próprias palavras de Pombal, a ‘ociosidade’ era um vício não só ‘moral’, mas também ‘político’ e, em decorrência, a recusa ao trabalho por parte dos índios significaria, no limite, uma recusa mesmo à condição de vassalos”.

A capitania do Maranhão ilustra bem a correlação entre trabalho e liberdade. Nas novas vilas criadas foram alçados à condição de diretores moradores pertencentes à elite social e econômica, interessados na continuidade e na estabilidade da exploração do trabalho indígena (DORNELLES, 2021). Este foi o caso, por exemplo, do capitão-mor José Meireles Maciel Parente, um dos homens mais “distintos” da capitania, que atuou durante vários anos na função de diretor de índio da vila de Viana. Referindo-se ao testamento desse homem, datado de 1782, Soraia Dornelles (2021, p.315) observou que as terras deixadas pelo falecido continuavam sendo lavradas por indígenas e, com frutos produzidos e colhidos por eles, o falecido acreditava que poderia quitar suas dívidas. Em outras palavras, as reformas geraram mudanças importantes na capitania e nos procedimentos de governança dos indígenas, mas o trabalho e o trabalhador indígena continuaram como um dos pilares da sociedade e da economia regional.

A *administração particular* (ou simplesmente *administrações* de indígenas) tem sido analisada pela historiografia como uma forma de burlar as leis de proteção da liberdade dos índios durante o regime colonial, instituindo-se formas disfarçadas de cativeiro (MALHEIRO, 1886; MONTEIRO, 1994). Informações sobre a criação de vilas ou lugares a partir de grupos indígenas que estavam sob o controle dos moradores, seja por meio do instituto do justo cativeiro, seja graças às administrações, são um tema ainda insuficientemente explorado pela historiografia. Como visto ao longo do artigo, a maioria das novas povoações foi erguida em antigas missões religiosas, com grupos, povos ou comunidades que eram considerados livres, cristãos e súditos da monarquia portuguesa. O que aconteceu com os indígenas que estavam em poder dos moradores como administrados ou cativos, durante as reformas pombalinas, permanece como questão insuficientemente mapeada. Enfrentar esse tema específico, investigando-o mais à fundo, é importante, pois permitiria avançar na reflexão e medir, com dados empíricos mais fortes, até que ponto a Lei das Liberdades e o Diretório foram eficientes em libertar os chamados “administrados” ou acabar com os “justos cativos”, isto é,

libertar os indígenas escravizados por meio de guerras chanceladas pela Coroa (guerras justas).

Pelos dados até agora coligidos pelo *Grupo de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas*, sabe-se que, pelo menos, as vilas de Belmonte, em Porto Seguro, e Guimarães, na capitania do Maranhão, foram erigidas com indígenas que estavam sob o poder de particulares. No caso de Porto Seguro, foram criadas duas vilas oriundas de aldeamentos (Trancoso e Verde), quatro com a reunião de fugitivos dos aldeamentos e degredados (Prado, Alcobaça, Viçosa e Porto Alegre) e uma a partir de aldeamento particular (Belmonte) (CANCELA, 2012). O aldeamento particular que deu origem à vila de Belmonte foi formado pela etnia Meniã, subgrupo do povo Kamakã, sobreviventes das guerras e expedições que os paulistas realizaram para escravizá-los no século XVII. Em 1681, Francisco Bujon recebeu provimento do governador do Estado do Brasil para administrá-los, ficando autorizado a dispor deles no serviço aos moradores e na conquista do “gentio bárbaro”. Depois da morte de Bujon, seus netos continuaram administrando os indígenas, com a autorização da câmara de Porto Seguro, até a implantação das reformas pombalinas na região (CANCELA, 2012, p.185).

Francisco Cancela fez pormenorizada análise das longas tratativas e negociações entre os indígenas e as autoridades localmente responsáveis pela implantação das reformas, especialmente os ouvidores, diante da resistência dos antigos administradores de índios e moradores em relação às novas leis indigenistas, que davam liberdade aos indígenas. As negociações começaram em 1759 e só adquiriram um formato final com a ereção da vila, em 1765, quando foi assegurada aos indígenas uma parte importante de suas reivindicações, como terra em local por eles escolhido, acesso a ferramentas, recebimento de dívidas de soldos não pagos pelos moradores, acesso aos cargos da governança municipal e a expulsão dos moradores considerados não confiáveis dos fóruns de negociação para a ereção da vila de Belmonte (CANCELA, 2012, p.192).

Enquanto o caso de Belmonte refere-se a indígenas “administrados”, os indígenas que deram origem à vila de Guimarães vinham da fazenda Guaramiranga, pertencente a um proprietário particular, que fazia uso em larga escala de indígenas adquiridos em “justos cativos” (DORNELLES, 2021). Com a implantação das leis reformistas, eles foram colocados em liberdade, a fazenda foi erigida em vila, recebendo o nome de Guimarães, e os índios passaram a participar da vida política da povoação. Para Soraia Dornelles, “... a vila de índios de Guimarães seria a prova máxima das intenções pombalinas de igualar os indígenas aos brancos dentro da ‘nova’ sociedade colonial portuguesa na Amazônia” (2021, p.317).

Todavia, no momento em que a Lei das Liberdades e o Diretório tornaram-se públicas no Maranhão, a Câmara de São Luís produziu dois bandos que obrigavam os indígenas que estavam a serviço dos moradores a permanecerem nos seus postos de trabalho, sob a autoridade de seus “amos”, mediante o recebimento de “soldos” (LOUREIRO, 2022, p.51). O prazo de permanência então estipulado foi de

seis anos e, nesse período, os amos ficavam autorizados a castigá-los, nos termos autorizados a todos os criados sob sua jurisdição (LOUREIRO, 2022, p.78). Ambos os bandos foram referendados pelo governador. Como se vê, a câmara de São Luís editou leis próprias para permitir a continuidade das administrações particulares de índios, a despeito da publicação das leis reformistas pombalinas na região, reproduzindo um procedimento que não era uma novidade no Maranhão, nem em outras partes da colônia, onde as elites locais usaram frequentemente o poder camarário para burlar as leis metropolitanas que protegiam a liberdade indígena (MALHEIRO, 1886; MONTEIRO, 1994; CHAMBOULEYRON, BOMBARD, 2011; CANCELA, 2012).

Considerando o contexto político do Maranhão, o que realmente surpreende em relação à criação da vila de Guimarães é verificar que a povoação foi erigida e os indígenas libertados, embora existissem condições políticas locais muito favoráveis à transformação dos cativos em indígenas livres, porém tutelados por seu “amo” por, pelo menos, mais seis anos. O parágrafo 77 do Diretório estabelecia um número mínimo de 150 moradores (*i.e.*, casais) para a ereção de uma vila e isso indica que a fazenda Guaramiranga possuía um número bastante significativo de homens, mulheres e crianças indígenas em situação de cativeiro. Por que um fazendeiro, possuidor de índios em número elevado o suficiente para formar uma vila, resolveu libertá-los e formar uma vila, se a câmara de São Luís e o governador do Maranhão estavam autorizando a continuidade das administrações por mais seis anos? Ainda não é possível responder a essa questão com precisão e base documental, mas é possível formular algumas hipóteses de investigação futura. Por exemplo, talvez esse morador, amo de tantos indígenas, tenha avaliado ser interessante a constituição de uma vila em parte de suas terras, para que ele próprio e seus familiares alcançassem a condição de “homens bons” e cidadãos da vila recém-criada, dispondo-se a negociar com os indígenas novas relações sociais, de trabalho e de poder. O Diretório trouxe, ao fim e ao cabo, vários desafios aos povos indígenas, mas também abriu novas possibilidades de ser e de viver como indígena na colônia. É importante considerar os dois lados da balança na avaliação da aplicação das reformas pombalinas na América portuguesa.

Referências bibliográficas e fontes primárias

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALVARÁ de 4 de abril de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa**. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa, Typografia Maigrense, 1830. p. 368.

ALVARÁ de 7 de junho de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa**. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830. p. 392-394.

ARAÚJO, Renata Malcher de. A Urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII Povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.20. n.1. p. 41-76. jan.- jun. 2012.

ARRAES, Esdras Araujo. As vilas de índios dos sertões do norte e do estado do Maranhão: desenho, território e reforma urbana no século XVIII. **Antítese**, v. II, n. 21, p. 193-216, jan/jun. 2018.

AZEVEDO, Aroldo de. Embriões de cidades brasileiras. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 25, mar. 1957, p.31-69.

AZEVEDO, Aroldo de. Vilas e cidades do Brasil colonial (Ensaio de geografia urbana retrospectiva). **Terra Livre – AGB**, São Paulo, n. 10, pp. 23-78, jan-jun, 1992.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significa ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de História**. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 139-151.

CANCELA, Francisco. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808) (Salvador). 338p. Tese (doutorado em História), UFBA, Salvador, 2012.

CANCELA, Francisco. Recepção e tradução do Diretório dos índios na antiga Capitania de Porto Seguro: uma análise das Instruções para o governo dos índios. **História Social**, v. 2, p. 43-70, 2013.

CANCELA, Francisco. Freguesias de índios na antiga capitania de Porto Seguro: administração religiosa, atuação dos párocos e protagonismo dos paroquianos indígenas no tempo do Diretório. **SAECULUM – Revista de História**, v. 26, n.44, p. 328-352, jan./jun. 2021.

DOI: <https://doi.org/10.22478/ufpb.2317-6725.2021v26n44.57728>

CASAL, Aires de. **Corografia brasílica**. Ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 601-623, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n46/11.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2014.

CHAVES, José Inaldo. **As capitanias de Pernambuco**: política e administração na América Portuguesa (sécs. XVII-XVIII). Belo horizonte: Fino Trato, 2021.

COELHO, Mauro Cezar. Do sertão ao mar. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798) (São Paulo). 443p. Tese (Doutorado em História), USP, São Paulo, 2005.

COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o diretório dos índios. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, ano 168, n. 437, p. 29-48, out./dez. 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

DEBRET, Jean Baptiste Debret. **Voyage pittoresque et historique au Brésil**, Paris, Firmin Didot Frères, 1834.

DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. In: ESPÍRITO SANTO. **Livro tombo da vila de Nova Almeida**. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.

DORNELLES, Soraia Sales. Registros de fundações, ereções e posses de vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão. **SAECULUM – Revista de História**, v. 26, n.44, p. 308-327, jan./jun. 2021.

ESPÍRITO SANTO. **Livro tombo da vila de Nova Almeida**. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.

FARAGE, Nádia; CUNHA, Manuela Carneiro da. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos dos índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 103-118.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Funções, hierarquias e privilégios urbanos. A concessão dos títulos de vila e cidade na capitania de Minas Gerais. **Varia História**, n. 29, p. 39-51, jan. 2003.

FONSECA, Claudia Damasceno. Urbs e civitas: a formação dos espaços e territórios urbanos nas Minas setecentistas. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 77-108, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v20n1/v20n1a04.pdf>. acesso em 25 jun. 2015.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. 3. ed. Lisboa: Arcádia, 1977.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002, 2v.

LEI de 6 de junho de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa**. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa, Typografia Maignense, 1830. p. 373.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

LISBOA, Balthazar da Silva. **Annaes do Rio de Janeiro**, contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a história civil e ecclesiastica, até a chegada d'El-Rei Dom João VI; além de notícias topográficas, zoológicas e botânicas. Rio de Janeiro: Typ. Imp. E Const. De Seignot-Plancher e Cia., 1835, v. VI.

LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII (Pernambuco) 700p. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. Disponível em: http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/Tese_Em-nome-da-liberdade_%C3%ADndios-UFPE.pdf. Acesso em: 11 jul. 2014.

LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. Obedientes 1ª lei e tementes a Deus: ação dos indígenas na capitania do Maranhão diante das denúncias do Auditório Eclesiástico e advento das reformas pombalinas. 198p. (São Luís – MA), **Dissertação** (Mestrado em História), UFMA, 2022.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**. Ensaio histórico, jurídico, social. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866, Parte 1.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEIRELES, Mario. **História do Maranhão**. D.A.S.P. – Serviço de Documentação: S/L, 1960.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Nuno. As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa: de Pombal a dom Rodrigo de Souza Coutinho. In: FRAGOSO, João e GOUVEIA, Maria de Fátima. **O Brasil colonial 1720-1821**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 111-156.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. **Tempo**, v. 22, n. 40, p. 239-259, maio/ago. 2016.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia**: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

PALITOT, Estevão Martins. Arcos, rumos, posses e braças quadradas: refazendo os caminhos da demarcação da Sesmaria dos Índios de Monte-Mór - Província da Parahyba do Norte (1866-67). **Outros Tempos** (Online), v. 19, p. 139-169, 2022.

PICCOLI, Valéria. O Brasil na Viagem Pitoresca e Histórica de Debret, **19&20**, Rio de Janeiro, v. II, nº1, 2007.

RAPPAPORT, Joanne. Quién es mestizo? Decifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. **Varia História**, v. 25, n. 41, p. 43-60, jan./jun. 2009.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Te Deum Laudamus**. A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Salvador: Saga, 2019,

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012. URL:<http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533. Consulta em 30 abril 2019.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande**. Campinas: Pontes, 2005.

Recebido em: 13/03/2023 * Aprovado em: 17/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

OS (DES)ENCONTROS ENTRE ETNICIDADE INDÍGENA E URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

TATIANE COSTA MALHEIRO¹

IFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-9460-2886>

RESUMO: *As políticas de aldeamento condicionadas aos povos indígenas da Amazônia brasileira nos demonstram como se materializaram, ao longo do processo histórico, a estreita relação entre a formação dos núcleos urbanos e a políticas indigenistas, baseadas em remoções e reduções territoriais vinculadas a estratégias de dominação do trabalho ou das terras ocupadas por comunidades indígenas. Nesse sentido, propõe-se pensar a geografia urbana regional como produto histórico de políticas de deportação e confinamento de comunidades indígenas. Com efeito, observa-se uma construção histórica dos processos de urbanização da Amazônia apoiada em um projeto civilizatório de negação da identidade indígena na produção das cidades, desde a sua constituição como núcleo urbano até as formas de reprodução social, política econômica e cultural da mesma.*

PALAVRAS-CHAVE: *Urbanização, políticas indigenistas, Amazônia.*

ABSTRACT: *The resettlement policies imposed on the indigenous peoples of the Brazilian Amazon demonstrate how the close relationship between the formation of urban centers and indigenous policies, based on territorial removals and reductions linked to strategies of labor or land domination over the indigenous communities, materialized throughout the historical process. In this sense, it is proposed to consider the regional urban geography as a historical product of deportation and confinement policies towards indigenous communities. Indeed, there is a historical construction of the processes of urbanization in the Amazon supported by a civilizing project that denies indigenous identity in the production of cities, from their constitution as urban centers to the forms of social, political, economic, and cultural reproduction thereof.*

KEYWORDS: *Urbanization, indigenist policies, Amazon.*

¹ Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora de Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará – IFPA (Campus Rural de Marabá-CRMB). E-mail: tatiane.costa@ifpa.edu.br

Introdução

Atualmente, mais de 30% da população indígena brasileira localiza-se em áreas urbanas, o que corresponde a mais de trezentos mil indígenas vivendo em cidades. Mesmo que este dado pareça indicar um fenômeno recente no que se refere à presença indígena nas cidades do Brasil, dedicamo-nos a defender que tais processos foram historicamente construídos, à maneira como alguns trabalhos, com diferentes abordagens, nos auxiliam nesse sentido.

Em meados da década 1960, Roberto Cardoso de Oliveira, no trabalho *Urbanização e tribalismo* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), analisa a relação dos índios Terena com as cidades sul-mato-grossenses de Campo Grande e Aquidauana e faz uma reflexão em torno dos mecanismos que levam esses indígenas a se manterem unificados a partir de sua condição étnica e mesmo diante da diversidade de situações que os abrange. Nesse contexto, o autor destaca o contraponto entre índios “aldeados” e “cidadinos”, ou “rurais” e “urbanos”, colocados em pontos extremos de um processo contínuo de mobilidade aldeia-cidade, dado a partir de uma inserção definitiva da população Terena na estrutura socioeconômica regional.

Na Amazônia, mais especificamente na região do médio e baixo Tocantins, no mesmo contexto de reflexões de Cardoso de Oliveira (1968), Laraia e Da Matta (1978) investigam a relação entre índios e castanheiros na estruturação da região do sudeste paraense, bem como as implicações definitivas da transferência compulsória dos índios desta região para algumas cidades – como Marabá e Tucuruí – enquanto uma tentativa de “pacificação”, uma vez que os indígenas representavam um obstáculo aos avanços da exploração dos castanhais praticada por grupos políticos da região.

Mais recentemente, uma pesquisa desenvolvida na cidade de Manaus demonstra a diversidade desta problemática ao apresentar um mapeamento situacional da presença étnica indígena nesta metrópole da Amazônia. Dessa maneira, o estudo também traz uma análise de questões relativas à “crescente” composição multiétnica e pluricultural das cidades regionais, assim como do processo de reconfiguração étnica hoje em curso na região, com destaque para a formação de identidades políticas na cidade a partir da identificação étnica no âmbito dos movimentos indígenas (ALMEIDA; SANTOS, 2008).

Com foco nas políticas públicas voltadas à educação e à saúde indígena nas cidades de Belém e Manaus, Pontes (2011) examinou as ações do poder público municipal para com os indígenas residentes nessas duas cidades, identificando insatisfações por parte desses sujeitos quanto à inadequação e/ou ausência de planos, projetos e programas específicos que os ampare. A *cidade média* de Altamira, situada na região do Xingu, no estado do Pará, também é *lócus* de investigação no que se refere à presença étnica e Saraiva (2008), por sua vez, apresenta-nos a situação dos índios Juruna e as dificuldades que estes têm enfrentado nas últimas décadas com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Segundo a autora, o avanço das frentes de expansão condiciona

estes indígenas a uma situação urbana na qual suas identidades são constantemente postas à prova, fato que os têm levado, enquanto “índios urbanos”, a reivindicar direitos identitários e, assim, afirmarem-se enquanto sujeitos étnicos. Estudando a região do médio Rio Uapés, Andrello (2006) realiza uma etnografia de uma *cidade indígena* – o povoado Iauaretê – e aborda tanto as mudanças históricas experimentadas por alguns dos grupos indígenas dessa região, como o repertório simbólico mobilizado por estes sujeitos, a partir do qual eles qualificam a identidade indígena em Uapés e compõem o sistema social regional.

Seja por meio de olhares sobre *indígenas nas cidades* ou de análises sobre *cidades indígenas*, estes pressupostos se caracterizam, aqui, como pontos de partida para o desafio de olhar e compreender a presença da etnicidade indígena nos distintos processos de urbanização da Amazônia, especificamente ao longo da bacia Araguaia Tocantins, uma área de transição onde a floresta amazônica encontra-se com os campos de cerrado do planalto central e com as áreas de caatinga do Nordeste. Nesta área, diversas nações indígenas não apenas se encontraram e estabeleceram trocas por meio de alianças ou de combates intertribais, como também se encontraram com a fronteira econômica que se expandiu a partir de frentes distintas, em um momento no qual a rede urbana ainda se estruturava seguindo a dinâmica dos cursos fluviais.

Assim, de *Goiás* partiam os bandeirantes expandindo a atividade do ouro, seguido da criação de gado pelos campos do Araguaia, o que incentivava a formação de rota fluvial de comércio pelos rios Tocantins e Araguaia; do *Maranhão*, e em busca de pastos naturais, espraavam-se as frentes agrícola e pastoril; do *Pará*, tem-se o desenvolvimento de atividades extrativistas inicialmente com as drogas do sertão, ainda no período colonial, que se intensificou com a descoberta do caucho, seguida pela exploração dos castanhais do Médio Tocantins.

Partindo destes pressupostos, centramos nossa análise nas estratégias geopolíticas de conquista e controle do território amazônico, tomando como ponto de partida as iniciativas militares do Estado português na dominação das terras ao norte da colônia do Brasil, mostrando que as mesmas foram permeadas pelo confronto, assentado na guerra e no *extermínio* dos indígenas que resistiram à invasão das tropas militares do estado colonial.

O símbolo dessa ocupação política, por seu turno, ainda marca a paisagem regional, com os fortes militares construídos nesse contexto junto aos quais surgiram importantes cidades amazônicas. Seguindo a lógica de dominação territorial, a criação de aldeamentos missionários realiza a primeira experiência de redução dos territórios indígenas no Brasil, fundamentadas no deslocamento e confinamento de diferentes sociedades nativas em missões, onde se dava a *escravidão indígena*, a partir das quais irão surgir os primeiros núcleos urbanos coloniais na Amazônia.

Ademais, é fundamental considerar a expansão das cidades mineiras na fronteira Goiana, ainda no século XVIII, quando as reformas Pombalinas investiram na construção de *aldeias-modelos* nas quais o

índio deveria ser “pacificado” e “incorporado” à civilização através de sua submissão às leis do Estado e pelo trabalho compulsório de *servidão*, utilizado como instrumento “pedagógico” de assimilação de suas antigas práticas tribais.

Nesse momento do trabalho, são colocadas as estratégias indigenistas pensadas no contexto da abertura das vias fluviais para a navegação comercial entre as capitanias do Pará e Goiás, quando as políticas adotadas em relação aos indígenas baseavam-se no *controle e policiamento* dos índios que atacavam embarcações e povoações ribeirinhas que serviam de entreposto comercial. Além do mais, ocorre o estabelecimento de presídios, fortes e paliçadas, junto às quais materializam um novo formato de aldeamentos religiosos por meio da *conversão*.

Vale destacar ainda as estratégias de dominação territorial que se perpetuaram ao longo do século XIX, quando a questão indígena, que durante séculos se restringia a um problema de mão de obra e incorporação, foi convertida num problema de terras, ou seja, numa *questão fundiária* que intensificou a perseguição e extermínio de povos indígenas isolados. Diante desse cenário, propostas de *proteção e tutela* surgem no sentido de amenizar o genocídio de diversas comunidades por onde a fronteira econômica se expandia, no caso aqui em específico da frente extrativista amazônica.

Espaço urbano e a coexistência da diferença

Pensar o espaço a partir de sua diversidade histórica e da coexistência de temporalidades nos permite melhor compreender uma diversidade temporal mediante a qual nos aproximamos da reflexão sobre a problemática da etnicidade na produção do urbano amazônico, seja na sua relação com o processo histórico e geográfico de formação dos núcleos urbanos, seja na dinâmica e nas formas de uso que sujeitos étnicos fazem do espaço da cidade, ou ainda na presença indígena organizada social e politicamente, reproduzindo-se em fragmentos específicos das cidades amazônicas.

Uma análise espacial que dê conta do papel de grupos étnicos como sujeitos que historicamente produziram o urbano regional, passa por uma leitura da etnicidade e por uma problemática espacial que veja a heterogeneidade como intrínseca e estruturante da produção do espaço, alcançando, a partir disso, a alteridade e, por sua vez, uma compreensão do espaço como aberto e desarticulado, o que permite o ecoar de outras vozes, tendo isto um caráter fundamentalmente político.

Dessa forma, o espaço não é entendido aqui como mero substrato social ou apenas como reflexo das relações sociais. Sua compreensão ontológica se dá a partir de três proposições, que negam uma natureza fragmentada a ele muitas vezes atribuída. A primeira proposição o entende como produto de inter-relações sociais, apontando-nos interações entre os diferentes níveis da realidade (econômico, político e social) e escalas de análise da vida social, que se apresenta na imensidão

do global até o particular da vida cotidiana. A segunda proposição considera a coexistência das diferenças, que reconhece o espaço como a esfera do encontro de trajetórias sociais distintas ou, ainda, da existência da multiplicidade de experiências humanas. Por fim, a terceira proposição o revela como um processo de *devir*, num estado de transformação contínua e inacabada, um constante refazer da história, que pode conter projetos, desejos... (MASSEY, 2015).

Partindo desses pressupostos negamos uma perspectiva que vê as cidades como essências tradicionais ou realidades imutáveis, ou como espaços totalmente transformados pelo capital. Da mesma forma, negamos a associação cristalizada que comumente se faz entre índios e natureza/floresta, concepção culturalista que supõe uma essência e que vê a mudança como um movimento contraidentitário. Assim, não existe definição de identidade em si, os processos identitários se forjam em contextos específicos, sempre relativos a questões que envolvem interesses diversos; questões estas sempre passíveis de serem detectadas numa pesquisa empírica contextualizada.

Dessa maneira, identidades são constituídas em torno de uma característica relacional, o que significa dizer que são definidas em relação ao outro, tanto do ponto de vista individual quanto do coletivo, sempre somos o outro de alguém. Nessa perspectiva, a cidade aparece como um contexto fundamental para a constituição de identidades por meio do encontro do diverso:

os meios urbanos podem ser fatores de encadeamento ou reforço dos processos identitários. A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades e, na teoria, a dimensão relacional da identidade (AGIER, 2001, p. 9).

Nota-se que não se trata de uma simples recontextualização, pois o processo envolve a necessidade experimentada pelos sujeitos envolvidos de edificar fronteiras simbólicas em seus contextos específicos, reelaborando o conteúdo dos enunciados e das declarações identitárias que, constantemente, recebem uma pluralidade de fluxos. Com isso, demonstra-se que a relação entre etnicidade e urbanização não consiste em um reflexo de uma etnicidade originária rural, transplantada à cidade, tampouco de conservação de uma continuidade cultural. Pelo contrário, ela está baseada na etnicidade como constituída no contexto das relações sociais urbanas e que nestas ganham classificação social, o que pode implicar uma reconfiguração nas relações e costumes sem, necessariamente, representar uma continuidade de práticas do passado (MITCHEL, 1956).

Identidade étnica [...] não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema

de identidades étnicas, diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares. Nas relações interétnicas, de conformidades, por exemplo, com a dinâmica do sistema de fricção interétnica, as relações se dão em termos de dominação e sujeição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 122).

Questiona-se a visão de isolamento social e geográfico como determinante na manutenção de uma diversidade cultural, visto que a reprodução de grupos étnicos não está necessariamente baseada na ocupação de territórios exclusivos. Ao contrário disso, o contato e a coexistência de diferentes grupos persistem diante do contato interétnico e da interdependência entre diferentes etnias, pois o central neste processo é a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que o abrange. As características culturais que assinalam essas fronteiras podem mudar, da mesma forma que mudam as características culturais dos sujeitos pertencentes a estes grupos e suas formas de organização. Ademais, a dicotomização entre membros e não membros do grupo pode nos indicar a natureza de uma continuidade e nos permite investigar as formas e os conteúdos culturais em mudança (BARTH, 2000).

A presença indígena nas cidades da Amazônia não pode ser lida como um movimento único e recente de deslocamento para as cidades de povos comumente classificados como “desaldeados”, o que reflete uma definição antecipada da etnicidade indígena no espaço urbano, associada a uma busca pelo reconhecimento das coisas em detrimento do contínuo, dos processos e dos encontros. Isso, por sua vez, pode estar associado ao que Massey (2015) chama de *localismo exclusivista*, fundado na *reivindicação de uma autenticidade eterna*.

Para esta autora, essa leitura pode nos levar a uma associação rasteira entre o *espacial* e a ideia de *fixação dos significados*, o que seria uma forma de subjugar o espacial e trazer ao espaço um caráter de fechado e acabado, definido internamente como imóvel. Em suas palavras, “a imobilidade espacial silencia o devir temporal” (MASSEY, 2015, p. 56).

Em Marabá-PA, a relação entre etnicidade indígena e urbanização apresenta-se a partir de múltiplos processos, os quais levaram diferentes comunidades ou famílias indígenas a viver o urbano e torná-lo parte de suas práticas sociais, políticas, econômicas e culturais sem, necessariamente, perder o vínculo com seus territórios ou com seus grupos étnicos. No espaço urbano, esses agentes ressignificam suas formas de interações com o outro e, a partir disso, redesenham suas fronteiras étnicas.

O (des)encontro da alteridade na fronteira: “aldear o índio” na produção do urbano amazônico

Na Amazônia, a etnicidade indígena e o urbano se constituíram alicerçados em uma relação de interdependência que adquiriu diferentes

significados ao longo da história do que Cardoso de Oliveira (1972) denomina como *contato interétnico*. Esse, permeado por formas colonialistas internas e externas de violência e expropriação para com os povos indígenas, expressou-se por meio da relação entre a formação dos núcleos urbanos e as políticas de aldeamentos de nações indígenas baseadas em remoções e reduções territoriais, vinculadas a estratégias de apropriação ora do *trabalho*, ora das *terras* ocupadas por essas comunidades.

Nesse sentido, partindo-se do princípio de que a etnicidade indígena no espaço urbano não compreende apenas situações de migração e afastamentos de nichos com evidentes contrastes culturais, como aldeias e reservas, destaca-se que ela nos mostra uma relação que se reproduziu historicamente a partir de uma situação de fronteira (MARTINS, 2009), ou seja, no *contato interétnico* entre o índio e os processos de urbanização.

No âmbito desse processo de inter-relação étnica, ressalta-se que as cidades se constituíram apoiadas na presença e no trabalho indígenas, cujos povos, de forma individual, em organização familiar ou em grupos étnicos, experienciaram a vida urbana e, mediante a reprodução dessa forma de sociabilidade, reconfiguraram suas identidades e suas práticas socioespaciais. Ademais, dependendo do contexto e das situações históricas em que o contato com os processos de urbanização foi imposto junto a esses grupos, assinala-se que tal reconfiguração se deu pelo movimento de negação ou mesmo de reconhecimento de sua identidade indígena.

A leitura tradicional de fronteira, dada pelo reconhecimento das mudanças radicais na paisagem, da estruturação de redes técnicas e da difusão de um modo de viver a cidade, restringe a análise da criação de uma nova urbanidade fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. Essa, por sua vez, limita-se à compreensão de um simples deslocamento populacional por sobre novos territórios, por vezes colocados como vazios, como se esse movimento conduzisse tais territórios a uma situação social e espacial de modernidade.

Aqui, defende-se uma concepção de *fronteira* como lugar social de alteridade e como lugar do conflito. O urbano, nesse contexto, é expressão da fronteira e se revela não simplesmente pelo encontro dos diferentes entre si, mas “essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro” (MARTINS, 2009, p. 132), pelo desencontro de temporalidades históricas distintas e, ao mesmo tempo, contemporâneas (MASSEY, 2015).

A expansão da fronteira não só amplia a sociedade nacional por sobre os territórios indígenas, como, concomitantemente, difunde um padrão de circulação espacial, com condições modificadas de reprodução das sociedades indígenas; momento em que se revela, em contrapartida, o outro lado da *fronteira étnica*. Assim, à medida que a fronteira se expande, ela avança num *canibalismo simbólico* (MARTINS, 2009).

Nesse debate, tomando-se como referência os povos indígenas para a compreensão da fronteira na Amazônia, não tem como ignorar o impacto da expansão urbana sobre essas populações. Baseado na ideia

de *situação de contato*, Cardoso de Oliveira (1972) defende que a reflexão sobre a questão indígena no Brasil não se restringe à compreensão e à explicação dos grupos étnicos em si, mas em sua relação com a sociedade envolvente, explicando-a a partir de aspectos sociológicos como *contato interétnico*.

As situações de contato entre as populações indígenas e o avanço da fronteira na região amazônica foram permeadas por intensos conflitos e combates, ocorridos, inicialmente, entre: a) o Estado português, que buscava a dominação territorial; b) os bandeirantes, que exploravam a região de contato com o Brasil Central em busca de ouro; c) os criadores de gado, que migravam pelos sertões do Maranhão à procura de novos pastos; d) os coletores, que adentravam as matas extraíndo os produtos florestais; e e) os índios, que habitavam tradicionalmente estes territórios. Contudo, para as populações indígenas, o Estado implantou estratégias de contenção territorial e de subordinação pela exploração de sua força de trabalho, responsável por desenhar a geografia de poder estabelecida entre esses povos e a região do sudeste paraense.

Nesse processo, as *políticas indigenistas* na Amazônia – das quais a ideia de *aldear o índio* é tributária – impuseram uma definição de territórios indígenas diretamente relacionada às estratégias de expansão dos projetos coloniais. Isso porque, tais políticas foram estruturadas com base em modalidades de incorporação ou exclusão das populações nativas, bem como do reposicionamento espacial de comunidades em áreas favoráveis aos interesses geopolíticos e econômicos nos diferentes contextos históricos.

Com isso, no processo de produção do urbano regional a partir dessas políticas, observou-se a deportação e o confinamento de comunidades inteiras ora em missões religiosas, das quais surgiram as primeiras cidades da região; ora em aldeias de “diretórios”, onde se reproduzia um trabalho compulsório de servidão; ora junto às cidades, quando da expansão da fronteira agropastoril para garantir a apropriação dos territórios tradicionais; ora em reservas, para contenção territorial de povos em espaços de terras devolutas, onde eles não fossem um “empecilho” à expansão de frentes econômicas e, em contrapartida, pudessem se reproduzir física e culturalmente sob um regime tutelar conduzido pelo Estado.

De maneira geral, esses processos estão ligados a *modalidades de incorporação* e subalternização alicerçadas em um processo de (des)aldeamento do índio, reproduzindo um reposicionamento espacial na geometria de poder de constituição das cidades e do indigenismo oficial. Seguindo esta lógica de dominação territorial, a criação de aldeamentos missionários é responsável por realizar a primeira experiência de redução dos territórios indígenas no Brasil; experiências essas fundamentadas no deslocamento e no confinamento de diferentes sociedades nativas em missões, momento em que se dava a apropriação do *trabalho indígena* e, doravante, iria surgir os primeiros núcleos urbanos coloniais na Amazônia.

Entende-se com isso que a relação entre os aldeamentos religiosos e a formação dos primeiros núcleos urbanos na Amazônia parte do

princípio de que o processo de *aldeamento* no contexto colonial faz referência à ideia de concentração populacional, isto é, aglomerações multiétnicas criadas por missionários e autoridades coloniais que isolavam populações “descidas” e, conseqüentemente, “dessocializadas” (MONTEIRO, 2001).

Foi assim, por meio da atuação de missionários e do estabelecimento de aldeamentos indígenas, que os primeiros núcleos urbanos começam a surgir ao longo do Rio Tocantins, mormente a partir do início do século XVII. Ao adentrarem o referido rio, os jesuítas encontraram os índios *Tupinambás* e os índios *Apinajés* e, através do descimento desses povos, estabeleceram sete aldeias, instalando na atual cidade de Cametá-PA a primeira missão às margens do Tocantins, da qual os missionários subiam o rio e faziam descer milhares de índios para nela serem “pacificados” e catequizados (PATERNOSTRO, 1945). Fundada em 1635, a missão de Cametá existiu solitária por muito tempo, juntamente com pequenos povoados, como Baião, que fora fundado no ano de 1694. Assim, à medida que a região ia sendo paulatinamente desvendada e povoada, os grupos indígenas eram “integrados” ou simplesmente exterminados.

Com as reformas pombalinas, uma urbanização do território assentada na criação de núcleos urbanos e do povoamento dos mesmos tornou-se fundamental à conquista da Amazônia. Dessa forma, a política colonial buscava promover a ocupação do espaço com vilas e cidades mediante a retirada das ordens missionárias e da implantação do poder político institucional nesses lugares. Destarte, os antigos aldeamentos religiosos seriam promovidos à categoria de vila, devendo-se imprimir uma feição menos nativa e mais “civilizada” às suas paisagens, com a presença de monumentos como, principalmente, o pelourinho, a câmara, a cadeia e a capela.

Na produção das cidades mineiras na fronteira do ouro, que partia de Goiás descendo pelos rios Araguaia e Tocantins, o Estado Pombalino investiu na construção de *aldeias-modelos*, onde o índio deveria ser “pacificado” e “incorporado” à civilização mediante a sua submissão às leis do Estado e pelo trabalho compulsório de servidão, utilizado como instrumento “pedagógico” de assimilação de suas antigas práticas tribais. Dentre as nações indígenas que foram alcançadas e assentadas nas aldeias-modelos do alto Araguaia, destacam-se as nações *Akwé*, com os grupos *Akroá*, *Xacriabás*, *Xavantes* e *Canoeiros*, *Karajá* e os *Kayapó Meridionais*. Os índios *Akroá* foram aldeados em São Francisco Xavier do Duro, atual cidade de Dianópolis-TO.

A espoliação do índio nessa região segue ao longo do século XIX por meio, principalmente, da instauração de estruturas militares e missões religiosas, buscando combinar o uso da força (táticas de guerra e dominação do território) com uma pedagogia de conversão. Na abertura das vias fluviais para a navegação comercial entre as capitanias do Pará e de Goiás, as políticas adotadas em relação aos indígenas baseavam-se no controle e na realização de policiamento dos índios, sobretudo daqueles que atacavam as embarcações e as povoações ribeirinhas que serviam de entreposto comercial.

Nesse processo, surge a primeira iniciativa de militarização do espaço nessa região, dada por intermédio do estabelecimento de presídios, fortes e paliçadas, demonstrando que a natureza de tais políticas se fundamentava na guerra e no extermínio dos índios. Assim, povoados foram se estruturando em torno das guarnições militares, fortes e paliçadas, junto às quais também foram formados aldeamentos indígenas como uma política oficial que, além de pacificar as tribos hostis que atacavam os colonos e o comércio pelo rio, deveriam ter como funcionalidade o fornecimento de infraestrutura, abastecimento e reserva de mão de obra (CARNEIRO DA CUNHA, 2012) tanto para as guarnições dos presídios, como para as povoações de colonos e para as embarcações que circulavam pelos rios da região.

Dentre as cidades que surgiram dessa política indigenista de militarização do espaço, destacam-se Tucuruí-PA (*Alcobaça*) e Imperatriz-MA (*Santa Tereza*) no Rio Tocantins; São João do Araguaia-PA (*São João das Duas Barras*) na confluência entre os rios Araguaia e Tocantins; Couto Magalhães-TO (*Santa Maria do Araguaia*), *Xambioás*, *São José dos Martírios* e *Leopoldina* no Rio Araguaia.

Contudo, destaca-se que *Alcobaça* foi instituída enquanto fortificação militar pelo governador do Pará, Teles de Menezes, em 1782, voltando-se principalmente à “domesticação” dos índios *Apinajés*, que constituíam uma forte nação guerreira localizada um pouco ao sul da confluência Araguaia-Tocantins. Também com a finalidade de domesticação dos índios e proteção da navegação, os portugueses criaram, no ano de 1797, o forte de *São João das Duas Barras*, atual cidade de São João do Araguaia-PA. A fim de pacificar os índios Carajás e Xavantes, a política oficial de Goiás, representada pelo Capitão Geral Fernando Delgado, levantou o presídio de Santa Maria do Araguaia, em 1780, local onde hoje está a atual cidade de Conceição do Araguaia-PA.

O contexto político nacional do início do século XIX colocava a “catequese” e a “civilização” dos índios como elementos importantes na pauta da política ministerial do Império, considerando-os enquanto uma questão de “serviço público”. Com isso, deu-se o reestabelecimento do trabalho missionário para a catequese e a pacificação dos índios bravos como política oficial que autoriza a vinda de Missionários Italianos da Ordem dos Capuchinos para fundar missões religiosas nas províncias do Brasil.

Ademais, o trabalho de catequese realizado junto aos índios do Araguaia-Tocantins envolvia a criação de aldeamentos missionários, de modo a tirá-los das terras de interesses das frentes econômicas para, então, colocá-los em pontos onde pudessem ser úteis aos interesses políticos e econômicos (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Nesse contexto, realizava-se a pacificação dos índios por meio da fé cristã, bem como a “civilização” deles por intermédio do trabalho; estratégias essas que tinham como pano de fundo a incorporação do indígena à *economia política da Catequese*, a qual, segundo Ianni (1979), consistia em tirá-los da “condição selvagem” e colocá-los em “estado de sociedade”, momento em que eram levados pelos padres ao cristianismo e, pelos cristãos, à super exploração de sua força de trabalho nas atividades econômicas,

sejam elas extrativistas, pecuárias ou agrícolas.

Contudo, perpetuando a política indigenista de deportação e concentração de grupos indígenas distintos e, em muitos casos, inimigos tradicionais, o *aldeamento do índio no século XIX* ganha expressão seguindo as conveniências de cunho econômico de tal contexto, ao se realizar, principalmente, pela retirada de comunidades inteiras das regiões disputadas por frentes pastoris e agrícolas para serem confinadas nestas mesmas regiões em parcelas de territórios ou em outras áreas onde pudessem ser úteis. Assim, a partir de tais processos, diversas cidades surgiram como resultado de políticas indigenistas ao longo dos rios Tocantins e Araguaia.

Em síntese, desde a conquista, as *políticas indigenistas* na Amazônia impuseram uma definição de territórios indígenas diretamente relacionada às estratégias de expansão dos projetos coloniais, sendo a partir destas que as condições concretas para a fundação e consolidação dos núcleos urbanos na região foram estruturadas. Desde as missões jesuíticas do século XVII até as missões dominicanas do século XIX, diversas cidades surgiram das estratégias do Estado de *aldear o índio*, a partir do qual se garantia o domínio desses agentes e do território (Quadro 01).

Quadro 01 – Políticas de aldeamentos indígena e formação de cidades

POLÍTICA DE ALDEAMENTO	FUNDAÇÃO	POVO INDÍGENA	NOME DE ORIGEM	NOME ATUAL
Missões jesuíticas	1636	Tupinambás e Apinajés	Camutá	Cametá-PA
Diretório Pombalino	1751	Acroá e Xacriabás	São Francisco Xavier do Duro	Dianópolis-TO
Presídio	1782	Apinajés	Alcobaça	Tucuruí-PA
Presídio	1825	Creniês e Timbiras	Santa Tereza	Imperatriz-MA
Presídio	1797	Timbiras, Carajás e Apinajés	São João das Duas Barras	São João do Araguaia-PA
Presídio	1780	Kaiapós e Carajás	Santa Maria do Araguaia	Couto Magalhães-TO
Presídio	1849	Carajás	Leopoldina	Aruanã-TO
Missões do século XIX	1825	Apinajés	Boa Vista	Tocantinópolis-TO

Missões do século XIX	1851	Xerentes	Tereza Cristina	Tocantínia-TO
Missões do século XIX	1846	Kraôs	Pedro Afonso	Pedro Afonso-TO
Missões do século XIX	1863	Xavante e Carajás	São José do Araguaia (Jamimbú)	São José dos Bandeirantes (Nova Crixás-GO)
Missões do século XIX	1897	Kaiapós	Conceição do Araguaia	Conceição do Araguaia-PA

Fonte: Costa-Malheiro (2019).

Em síntese as políticas indigenistas na Amazônia foram estruturadas a partir de modalidades de incorporação ou exclusão das populações nativas e do reposicionamento espacial de comunidades em áreas favoráveis aos interesses geopolíticos e econômicos nos diferentes contextos históricos. A prática de *aldear o índio* ao longo da história do indigenismo, ao mesmo tempo em que representou o controle e o domínio de territórios e de nações indígenas, também expressou a formação e produção de cidades na Amazônia, mediante políticas de deportação e confinamento de comunidades inteiras ora em missões religiosas, das quais surgiram as primeiras cidades da região, ora em aldeamentos de administração leiga, para a imposição de um projeto civilizatório de destruição da organização tribal e de submissão ao trabalho compulsório, ou mesmo junto a estruturas militares, como fonte de mão de obra e estratégias de demarcação da ocupação territorial.

A discriminação do índio, bem como a perseguição a comunidades isoladas, perpetua-se mesmo após a instauração da república. A Constituição de 1891 atribui aos estados o direito de decidir sobre as terras existentes, sem se referir ou nomear as populações indígenas, e mantém o conceito de terras devolutas assegurado pelas leis de Terras (GAGLIARD, 1989). É dessa maneira que, na fronteira Araguaia-Tocantins, o cerco estratégico aos indígenas se expandia por meio de fazendas, cidades e guarnições militares, consolidando o controle territorial e dos recursos ambientais por intermédio da utilização do trabalho indígena e na expropriação de seus territórios. Será apenas nas duas últimas décadas do século XIX que esta relação começa a ganhar novos traços no que se refere, principalmente, às relações de trabalho e às políticas de reposicionamento de comunidades indígenas.

No século XX, quando a urbanização regional ganha ares de uma modernidade antecipada, ocorre uma crescente pressão econômica sobre os territórios indígenas, resultando na eliminação física de comunidades inteiras. Nesse particular, a criação da agência indigenista oficial dá início a uma relação de definição da “condição” de índio vinculada à vigilância de órgãos estatais, ao mesmo tempo em que passa a ocupar lugar de natureza inóspita para o urbano da *belle époque*. Trata-se do contexto das políticas indigenistas de atração e ordenamento das populações indígenas, no qual se produz a (i)mobilidade dos povos indígenas e a

consequente associação da identidade étnica a territórios exclusivos, definidos pelo Estado e separados dos espaços da cidade; processo esse que se consolida com a reestruturação do espaço urbano regional produzida pelas intervenções estatais de meados do século XX, momento de militarização da questão indígena fundamentada no *controle do índio e de suas terras* como estratégia de garantir a expansão do capital e a integração nacional.

Assim, percebe-se que, historicamente, *aldear o índio* significou reposicionar nações indígenas no jogo da geometria de poder (MASSEY, 2001, 2004) imposta pelo Estado e pelo capital. Nesse sentido, a relação entre urbanização e etnicidade indígena na Amazônia aponta a *geografia do contato interétnico* e das formas espaciais impostas como estratégia de incorporação de populações indígenas à produção do urbano regional, do mesmo modo que, outrossim, significou uma estratégia multifacetada de negação da condição étnica do indígena no processo de constituição das cidades.

Políticas indigenistas e a existência étnica na terceira margem

As instituições conduzem a política indigenista a partir de critérios objetivos utilizados como base para a tentativa de se desenhar uma imagem do que significa ser índio. Com isso, constroem-se instrumentos políticos pra a definição sistemática de uma política que associa a *identidade étnica indígena* ao reconhecimento oficial de territórios, circunscrevendo, assim, um grupo ou população em termos *biopolíticos* (FOUCAULT, 1985). Nessa perspectiva, a política se faz condicionando o indígena que não se enquadra em tais critérios, seja por escolhas pessoais, por decisões políticas do grupo étnico ou por expropriações sofridas por agentes externos ao grupo, a uma zona obscura, num território de ninguém, num espaço vazio de leis e normativamente não existente.

Foucault (1985) nos leva a uma reflexão sobre o *poder sobre a vida* apresentada em dois polos: um, através do que ele chama de *corpo como máquina*, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, em sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos; e outro, que consiste no *corpo-espécie*, o suporte dos processos biológicos transpassado pela mecânica do ser vivo.

Nesse sentido, a *disciplina do corpo* e a *regulação da população* consistem na organização do poder sobre a vida. A *disciplina* por meio de instituições responsáveis pela *regulação* da população, reflexões de táticas e aprendizagem. Desse modo, a educação e a ordem da sociedade configuram um bio-poder, elemento indispensável ao capitalismo e que se dá pela *inserção* dos corpos no aparelho de produção mediante um *ajustamento* dos fenômenos de população aos processos econômicos.

Assim, métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, se dão pelo desenvolvimento do aparelho de Estado como instituição de poder. Este garante a manutenção das

relações de produção e, por outro lado, por uma *biopolítica* que está presente em todos os níveis do corpo social e é utilizada por instituições bem diversas que agem no nível dos processos econômicos e operam como fatores de segregação e de hierarquização social, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia.

O poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos, não se trata de pôr morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade (FOUCAULT, 1985 p. 135).

A negação da condição étnica dos indígenas em situação urbana, por parte das agências governamentais, pode ser identificada nos dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), quando a mesma aponta que os quatros DSEIS do Estado do Pará atendem uma população total de 36.405 indígenas distribuídos em 404 aldeias. Estes dados, observados à luz do levantamento do censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), apresentam disparidades em relação à população indígena total do estado do Pará, envolvendo situações de domicílio rural e urbano que é de 51.217 indígenas.

Com isso, é possível perceber que o sistema da SESAI não considera como população a ser atendida pela assistência diferenciada de saúde uma população de aproximadamente 15.000 indígenas, que coincide com a população contabilizada pelo IBGE em condição de situação de domicílio fora de terras indígenas (Tabela 01).

Tabela 01 – População Indígena do estado do Pará por Situação de Domicílio

Total	Terras indígenas	Fora de Terras Indígenas
51.217	35.816	15.401

Fonte: IBGE (2010).

Nisso, percebe-se uma inexistência de qualquer “interesse prático” para examinar e compreender as demandas que os indígenas têm pela cidade e na cidade. Negar a relação que se reproduz historicamente entre os povos indígenas e as cidades na Amazônia, e no Brasil como um todo, tem sido o caminho encontrado por tais posturas oficiais para não estender o trabalho das agências de assistência a toda uma população indígena quando os mesmos são mantidos fora dos dados censitários.

Assim, termos como “*inexistência*”, “*fora do sistema*”, “*fora do lugar*” são recorrentes nas inquietações desses sujeitos, surgindo como denúncia de uma política de exclusão e regulação que não os vê em sua diferença e ignora os direitos constitucionais de autorreconhecimento. Dessa maneira, criam-se critérios institucionais e burocráticos para definir identidades e designar os que ficam dentro ou fora do sistema oficial da população a ter seus direitos específicos atendidos. Com isso, reproduz-se uma dicotomia baseada em estigmas e preconceitos nas classificações entre “*aldeados*” e “*urbanos*”.

Mas em relação com as instituições a gente percebe muito agora né, a própria SESAI, não reconhece, somos totalmente *excluídos do sistema*, eles dizem que o índio que mora na cidade, tem que ser mais um ali, tem que procurar o sistema de saúde, que tem que procurar sua própria defesa, porque tem que tá aldeado, pronto acabou, e você não tem acesso, mas a gente insiste, a gente não desiste não, porque o que a gente queria é que a gente estivesse no censo, e esse censo se mistura com a população quando você faz parte do censo da cidade. Tipo assim, você é mais um, *você não é contado como indígena*, e a gente sabe que esse último censo aí apontou mais de 300 mil indígenas vivendo na cidade. Descobriu, mas se você buscar no sistema da SESAI não tem essa população. *Nós estamos ali, mas nós não estamos*. Então a nossa briga é pra nós estar no censo, onde vai dizer onde é que tá os indígenas. É essa nossa briga com a SESAI, entendeu? Quando tem vacina pra população indígena, é uma briga. Porque a gente não é atendido, porque eles não contam, a gente não tá em consideração de população de risco, porque a gente tá na cidade (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Compreendemos como um equívoco se reportar a questões de *isolamento*, seja no passado, quando se atribui a determinados sujeitos a condição de verdadeiros ou puros, caso sua imagem represente figuras coloniais; seja um isolamento em territórios exclusivos, a partir dos quais se tenta explicar elementos definidores de grupos étnicos. Essa forma de conduzir as políticas indigenistas por parte do Estado cria uma dicotomia entre *aldeados x urbanos* na definição da identidade étnica indígena, ao mesmo tempo em que reduz os direitos identitários, resultantes da conquista dos movimentos indígenas e previstos na Constituição Federal, a direitos territoriais.

Ao analisar o papel dos postos indígenas no processo de contato com os Terenas e Tikuna, Cardoso de Oliveira (1972) chama a atenção para as formas de classificação dos índios pertencentes a estes grupos da região do Mato Grosso e da região do extremo noroeste brasileiro na floresta amazônica, respectivamente. Destaca que, na relação com a ação indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), surgem duas categorias de índios: aqueles que estavam localizados junto aos povos indígenas ou em áreas de Reservas Indígenas; e aqueles que estavam *fora do alcance da proteção tutelar*, estando localizados em fazendas dessas regiões, onde atuavam como trabalhadores colonos, ou localizados nas cidades, numa situação que este autor chama de “*índios urbanizados*”.

Cardoso de Oliveira (1972) também reflete acerca da diferença de tratamento para com estes índios por parte da agência tutelar que, em sua acepção, estava relacionada à ineficiência ou à precariedade da ação indigenista, resultando numa atitude discriminatória dos próprios

funcionários do SPI para com os índios, levando os indígenas, por sua vez, a estarem sempre reivindicando sua *condição de índio* para garantirem um mínimo de assistência. Já neste momento por parte da ação tutelar, o antropólogo identifica a associação que é feita entre a ideia de *proteção* e dois pontos específicos: o primeiro, à questão da *terra*, baseada na localização das populações indígenas em áreas definidas e reservadas pelo Estado, através do SPI; e o segundo, à *ação policial*, por meio da vigilância que o órgão exerce sobre a relação entre os índios e os “civilizados”.

Percebe-se, com isso, que, na regulação do Estado, as estruturas e práticas são compreendidas a partir de espaços sociais e políticos, onde vigoram categorias previamente estabelecidas. O que foge à lógica desses espaços sociais é caracterizado como exterior à sociedade e “passa à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 18).

Nessa concepção oficiosa, os índios da cidade são, por definição institucional, *índios não existentes* ou, na melhor das hipóteses, estão condicionados a uma situação de *extraterritorialidade*, por serem postos na condição de “*fora do lugar*”, ou ainda de “*pertencentes a lugar nenhum*”. Desse modo, testemunham a restrição de sua existência a uma situação de refugiados na cidade, submetidos a uma condição paradoxal de *extraterritorialidade* ou *aterritorialidade* (AGAMBEN, 2015).

A ideia de extraterritorialidade está necessariamente associada a um *regime de exceção*, pois o ponto de vista que a decreta é uma miragem sem sujeito pensante, nem identidade, nem limite material *a priori*. Quando são posicionados no “espaço de fora”, estes sujeitos revelam a tensão entre um dentro inacessível, do ponto de vista das categorias cidadãs, e um fora vivido, como forma de sobrevivência. É nesta tensão que a *heterotopia* se constitui como exceção, “por ser um lugar de confinamento de vida que parece se situar no meio do vazio, mas que está sempre na fronteira de uma ordem social” (AGIER, 2015, p. 46). Assim, esses processos têm por características comuns a separação e a suspensão do reconhecimento de igualdade política entre os sujeitos que o produzem e os ditos cidadãos “comuns” da cidade.

Nessa lógica, de um sistema que se apresenta como uma máquina de produzir alteridades, estão fundadas as bases de construção da definição de “*índios urbanos*”, reproduzida numa antiga tentativa de criar distinções entre *bravos e mansos*; *administrados* e *emancipados*, *puros* e *misturados*, *urbanos* e *aldeados*. Visualiza-se, com isso, a construção daquilo definido por Dussel (2011) como *exterioridade*, que seria uma metáfora espacial para identificar aquele posto de fora das totalizações do sistema, exatamente por sua alteridade, que foge às amarras da razão.

Vale destacar que, ao tentar fazer referência a sujeitos sociais sem vínculo territorial, o termo *índios urbanos* não dá conta da complexidade da reprodução étnica indígena na cidade de Marabá, onde a relação entre os povos indígenas da região e o espaço urbano envolve diferentes formas de se relacionar com os territórios indígenas e suas dinâmicas de reprodução da vida social, cultural, política e econômica. O termo *índios*

urbanos ou *desaldeados* aparece, nesse sentido, como uma forma de classificação por parte das agências indigenistas para identificar quem deve ficar de fora do atendimento diferenciado. A esse respeito, Rosani Fernandes nos afirma em entrevista que:

[...] é o termo que se utiliza oficialmente, 'ah o fulano é desaldeado', então acaba sendo uma forma de taxar, de identificação, que é sinônimo de não-direito para os órgãos oficiais, tem sido isso, o "desaldeado" é aquele que não tem direito (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

Neste processo, a questão da *tutela* ganha expressividade, esta que historicamente aparece como instrumento da missão civilizadora e é baseada na premissa de que os povos não ocidentais seriam testemunhas de estágios históricos anteriores à chamada história da humanidade. Esse ponto de vista, na verdade, corresponde à história do ocidente, a partir da qual se reproduziu uma concepção de diferença fundamentada no plano da natureza das sociedades, como se as mesmas estivessem dispostas ao longo do gradiente do progresso, organizadas numa sequência na fila da história. Nessa perspectiva, os índios são vistos como incapazes que exigem uma "proteção" até que alcançassem a "civilização" na fila da história, reafirmando uma concepção de *integração* como sinônimo de *assimilação* cultural. Assim, "Respeita-se o índio como homem desde que abandone sua condição étnica específica" (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 114).

Alfredo Wagner de Almeida (2008) pondera que as dicotomias entre campo-cidade devem ser relativizadas em seu caráter absoluto, principalmente quando fazem referência ao que ele chama de *comunidades tradicionais* e ao que compreende suas manifestações etnoculturais. Segundo este autor, a base territorial de grupos étnicos não se adere simplesmente a divisões político-administrativas, a rígidas separações de etnias, a uma base econômica homogênea, ou a uma simples e usual separação entre rural e urbano, pois redesenham de diversas maneiras e com diferentes formas organizativas suas expressões políticas.

O atendimento da agência indigenista responsável pela saúde indígena não possui um controle específico sobre a população indígena com residência permanente nos centros urbanos. O controle existente de população, para fins de vacinação e atendimento, está prioritariamente voltado para as aldeias. Os indígenas que porventura estejam residindo fora das mesmas precisam ser reconhecidos por estas comunidades e suas lideranças.

Na ausência desta referência, a existência de tais sujeitos diante do Estado não é considerada legítima, em termos burocráticos, para a garantia de direitos. Isso se torna notável nos casos de conflitos ou divergências políticas entre lideranças ou grupos distintos no interior de terras indígenas, que acabam por culminar na saída espontânea ou induzida de determinadas famílias das aldeias em direção aos centros

urbanos, fazendo com que, automaticamente, tais sujeitos deixem de fazer parte do universo de população a ser atendido.

Nestes casos, de indígenas que já residiram em aldeias e, por motivos diversos, precisaram deixá-las, a situação de extraterritorialidade é comparada pelos próprios sujeitos como produção de um “*arquivo morto*”. Rosani Fernandes afirma que, ao procurar o órgão de saúde para solicitar documentação relativa à vacinação de seus filhos, descobriu que sua documentação, por não estar localizada entre os arquivos do sistema da aldeia na qual residia antes de mudar-se para a cidade de Marabá, foi dada como inexistente.

Eu morei dez anos na aldeia. E a sensação que eu tenho é como se quando a gente saísse da aldeia a gente deixasse de existir como indígena pra FUNAI e pra SESAI. Eu tinha todo um controle vacinal na aldeia Kikatejê e depois na Ladeira Vermelha quando eu fui morar com a minha família. E agora há poucos dias eu precisei do cartão de vacina do meu filho porque ele vai fazer um trabalho no Xingu e tem que estar com as vacinas em dias e tal, e eu fui na SESAI procurar e eles simplesmente não encontraram, *é como se a gente estivesse num arquivo morto*. Então principalmente a SESAI é onde a gente sente mais isso, talvez porque é onde a gente procura mais, fecha os olhos, *é como se você deixasse de ser indígena no momento que você sai da aldeia*. Eu reclamei isso, mas parece que não há uma preocupação em atender essas pessoas, pra mim, é um descaso (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

A situação de invisibilidade, identificada na relação estabelecida entre os órgãos indigenistas e as demandas da população indígena urbana, reproduz-se em outros espaços políticos. Como já mencionado, muitas famílias que deixam suas aldeias e comunidades em direção aos centros urbanos o fazem à procura de diversos serviços básicos necessários à reprodução da vida; serviços esses tidos como inexistentes ou deficientes no interior das terras indígenas – a questão educacional é um dos pilares desta relação.

A Secretaria Estadual de Educação do estado do Pará (SEDUC) recebe constantemente demandas das comunidades indígenas no que diz respeito às dificuldades e desafios referentes às políticas educacionais voltadas para as escolas das aldeias. No entanto, no que se refere à demanda indígena existente na área urbana reconhecida e até mesmo de fácil identificação – se for levado em consideração os locais de residência indígena –, não há levantamento, identificação ou acompanhamento deste público escolar. Com isso, reproduz-se a inexistência dos mesmos diante do Estado.

Tendo atuado como indicada pelo movimento indígena da região enquanto representante deles nos espaços de decisão sobre questões educacionais junto à SEDUC, a professora Rosani Fernandes ressalta a

dificuldade de minimamente se pensar políticas específicas para tal público, uma vez que, oficialmente, não há qualquer forma de registro ou estatística sobre tal população estudantil, estando a secretaria de educação restrita às políticas de aldeia e suas inúmeras dificuldades estruturais, de reconhecimento e de construção de currículo.

Em outros termos, a demanda de estudantes indígenas nas escolas urbanas está diluída no restante da população estudantil, sem qualquer referência à sua condição étnica e suas especificidades no que concerne a uma educação diferenciada.

Não existe. O que se tem de número e de estatísticas são partir das matrículas das aldeias, é um público invisibilizados. Hoje, aqui nessa unidade regional de ensino, a gente tem três escolas indígenas estaduais, todas as três são Gavião a aldeia Parkatejê, Kikatejê, e aldeia Kakrapekyti. São três escolas estaduais indígenas de nível médio, algumas ainda em processo de regularização, algumas ainda sem o reconhecimento das disciplinas básicas. Não há dados estatísticos, sobre esses estudantes que estão em outras escolas, não há acompanhamento. Inclusive, é uma questão que a própria SEDUC ainda não se atentou pra isso. A gente sabe que eles estão aqui, a gente sabe que, por exemplo, os Xikrin estudam nas escolas urbanas, mas a impressão que se tem é que o mínimo que se tem é voltado para as aldeias (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

Muitas demandas de indígenas que estão nas áreas urbanas e que não se enquadram nos estigmas ou estão deslocadas da ideia de territórios exclusivos têm chegado a *embates legais*, geralmente em torno da questão da identidade indígena, exigindo-se, amiúde, que o indígena corresponda aos estereótipos que se têm dele. O Ministério Público Federal (MPF) tem movido diversas ações no estado do Pará questionando e condenando a postura de agências governamentais que negam o atendimento diferenciado a indígenas que residem na área urbana.

No oeste do Pará, em ação ajuizada em maio de 2015, o MPF solicita à União que cadastre no banco de dados do sistema diferenciado de saúde os indígenas que não moram em área demarcadas, bem como que distribua cartões para acesso aos serviços, que se organize e garanta atendimento às comunidades. Ademais, em liminar, o MPF estabelece que a Casa de Saúde Indígena (CASAI) de Santarém deve passar a atender qualquer indígena que more na zona urbana do município, seja de forma provisória ou definitiva. Este caso, em específico, faz referência a 13 etnias do Baixo Tapajós², mas a decisão do MPF evidencia que o atendimento deve ser feito aos indígenas de quaisquer outras etnias.

² Borari, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Jaraqui, Arapyun, Tupinambá, Tupaiú, Tapajó, Tapuia, Arara Vermelha, Apiaká, Maytapu, Kumaruara.

A União, por seu turno, apresentou contestação baseada nos argumentos de impossibilidade jurídica do pedido, alegando que o poder judiciário não pode intervir no âmbito da “discricionariedade administrativa” e, ainda, que a liminar apresentada pelo MPF teria “caráter absolutamente satisfativo”. Em resposta, o MPF afirma que se trata de uma prática de inconstitucionalidade que vicia a conduta estatal e aponta que tal contestação não discutiu o cerne da demanda:

[...] a possibilidade ou não de a União estabelecer um critério discriminatório, injustificado e sem previsão constitucional, para excluir da prestação de saúde diferenciada os povos indígenas que ocupam tradicionalmente territórios ainda não demarcados formalmente e os indígenas que vivem nos centros urbanos (MPF, 2016, p. 1-2).

No sul do Pará, identifica-se outro caso semelhante, também referente ao atendimento diferenciado à saúde indígena. O MPF, por meio da Procuradoria da República no município de Marabá, aciona a União sobre a recusa de prestação de serviço público de saúde diferenciado aos indígenas da etnia Atikun que habitam a área urbana do município de Redenção. Em resposta, através do Juiz Federal da 1ª Vara da Subseção Judiciária de Redenção, o pedido do MPF é indeferido, sustentando a negativa na ausência de demarcação da terra habitada pelos índios e na afirmação de “que os referidos índios são residentes em áreas urbanas, sendo considerados aculturados, logo sem direitos a atendimento diferenciado” (MPF, 2018, p. 1).

Na cidade de Marabá, o MPF também acionou a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) por indeferir a inscrição de um candidato indígena residente na área urbana do município de Marabá ao Processo Seletivo Especial, em relação a uma seleção diferenciada que destina vagas para indígenas e quilombolas. O jovem Yaponã Guajajara teve seu direito a concorrer por uma vaga específica numa instituição pública de ensino superior negado a partir da justificativa de não apresentar documentação necessária que comprovasse seu vínculo a uma comunidade indígena. Diante disso, o MPF orienta a universidade a viabilizar a inclusão de critérios objetivos que permitam a participação de indígenas sem vínculos com determinadas aldeias nos seus processos seletivos (MPF, 2019).

É uma briga constante que a gente trava com o sistema, até mesmo com a própria universidade. A gente teve uma demanda agora de um Guajajara. E esse é o problema da minha família, a minha família vive isso constantemente. Na hora de entrar pra vaga eles pedem a assinatura de um cacique, uma liderança. Aí quem tá na cidade fica sem saber o que fazer. Minha família vive isso constantemente. Antes nós tava recorrendo pra organizações. Quando tinha a APITO, a gente pedia pra APITO assinar, mas agora a APITO já não tá mais tão

ativa, ela existe, mas não tá ativa (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Para os indígenas, quando um órgão indigenista criar critérios para definir a quem destina o atendimento, baseando-se em traços físicos ou no vínculo dos sujeitos a áreas reconhecidas e delimitadas pelo Estado, essa prática é por eles classificada como *racismo institucional*.

[...] porque, por exemplo, quando você não entra no censo, você é invisibilizado, quando você tem a vacina para as pessoas da aldeia e não tem para as pessoas que estão na cidade, ou você só tem para aqueles que dentro desse quadrinho são considerado indígena, você discrimina como órgão e isso é racismo institucional, é aquele que seleciona, é o que determina quem tem e quem não tem direito, que passa pela não assistência e pela negação do direito. Quando a SESAI não tem isso no número, não prevê vacina para quem mora aqui (cidade), não prevê um acompanhamento das pessoas que moram aqui em Marabá, ela está simplesmente dizendo que esses indígenas não existem para nós (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

A condição étnica na terceira margem condena sujeitos e grupos a situações de constrangimento, sobretudo quando seus direitos lhes são subtraídos e situações de preconceito, rejeição e discriminação tornam-se parte da relação entre os indígenas e as instituições indigenistas.

[...] os profissionais de saúde da FUNAI, que naquela época não era esse sistema da FUNASA, ainda não tinha passado para FUNASA, era a FUNAI que tomava conta, eles tinham um preconceito muito grande contra a gente. Toda vez que a gente chegava a gente ouvia: "a lá vem aqueles índios véio", "lá vem os filhos da Dona Guaxini", "porque esses índios que ficam aqui? acham que tem que ser atendido?". A gente cansou de ouvir essas vozes e a gente fingia que era surdo para poder conseguir as coisas. De vez em quando que minha mãe batia de frente, mas não era sempre que minha mãe tava perto para bater de frente, mas ela bateu de frente muitas vezes, com a própria chefe da saúde. Minha mãe chegou muitas vezes a discutir com ela, com alguns profissionais da própria FUNAI. Meu pai bateu muito de frente, justamente porque não queria apoiar a gente, né? Pelo fato da gente morar na cidade eles não queriam dar esses apoios e esse constrangimento a gente percebe até hoje com os índios que moram na cidade (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Nesse sentido, desconsideram-se as novas práticas socioculturais e reduzem-se os sujeitos que se autodefinem como indígenas à fixidez num tempo, restringindo sua definição a um passado mítico e idealizado, julgando-os diante da perda de práticas, como a religião, ou de habilidades de reprodução, como a caça, reafirmando uma recusa à dinâmica da identidade, que nega a configuração étnica permanentemente construída. Esse processo é comumente verificado na postura de órgãos indigenistas que, baseados em tal leitura, condicionam os direitos indenitários a critérios oficiosos de definição de identidade étnica.

O primordialismo, enquanto estático e naturalizador, predefine os indivíduos através de laços de sangue, religião, linguagem, região e “costumes”. Este tipo de operacionalidade, fundado num princípio essencialista, enfatiza a crença na uniformidade e nas origens “ancestrais” das comunidades étnicas, recusando conceituá-las consoante um fator coletivo ou político-organizativo, caracterizado pela heterogeneidade, e negando-as como um fator contingente ou variável nas relações sociais. [...] Há uma recusa oficiosa explícita de contemplar uma possível dinâmica da identidade étnica e de reconhecer a capacidade das pessoas de assumirem múltiplos papéis sociais e várias identidades. A dupla recusa agrava a situação dos indígenas na cidade, que passam a ter questionada sua “definição legítima” e seu reconhecimento em termos jurídico-formais (ALMEIDA, 2008, p. 27).

Dessa forma, a condição étnica da terceira margem apresenta-se a partir de uma *concepção de ausência*, que, de um lado, nega a identidade étnica do sujeito por sua condição, que também é urbana, e, por outro, também o nega a cidade em sua condição étnica, condenando-o a uma situação de marginalidade em ambas as situações, sendo, com isso, “sempre o outro, o objeto, e não o sujeito. É sempre o que *vai voltar a ser* e não o que *é*” (MARTINS, 1988, p. 50). A demora desse encontro definitivo define o que é a existência étnica de indígenas nas cidades amazônicas.

Considerações finais

Com efeito, observa-se uma construção histórica nos processos de urbanização da Amazônia que é marcada por um *projeto civilizatório* de negação da identidade indígena na produção das cidades, desde sua constituição como núcleo urbano até as suas formas de reprodução social, política econômica e cultural. Essa dimensão da relação entre urbanização e etnicidade indígena está baseada numa reprodução contraditória ora de incorporação do indígena na formação dos primeiros núcleos urbanos, ora de negação desse mesmo sujeito em sua condição

étnica na reprodução das cidades.

Assim, nitidamente marcado em todas as suas expressões, desde a colônia até o contexto atual, esse processo revela a negação da identidade étnica como elemento integrante da questão urbana, responsável por consolidar a concepção do indígena como *não cidade*. Isso pode ser evidenciado com a exploração do indígena enquanto população para o povoamento, notadamente a partir de sua incorporação forçada a uma sociedade urbana colonial por meio da “pacificação” dos índios “bravos”; incorporação essa fortemente definida pela atuação da igreja com a catequese, assim como pelas políticas de *assimilação/emancipação* com as imposições pombalinas das leis e práticas de “urbanidade” e, posteriormente, com a lógica de “civilidade” do século XIX, baseada na transformação do índio em trabalhador nacional.

Como herança desses processos civilizatórios, o indígena é comumente pensado tanto do ponto de vista das políticas públicas como do ponto de vista epistemológico a partir de uma conexão ancestral com territórios específicos e delimitados pelo Estado. Por conseguinte, são agentes definidos como espacialmente estáticos e pertencentes a estes territórios fixos; fato esse que dá substância para uma narrativa que conecta a identidade a direitos territoriais.

Contudo, aldear o índio significava reposicionar nações indígenas no jogo da geometria de poder imposta pelo Estado e pelo capital, o que nos permite afirmar que a relação entre urbanização e etnicidade indígena na Amazônia aponta para uma geografia do contato interétnico e das formas espaciais impostas aos povos indígenas, às quais se reproduziram na consolidação de uma concepção do indígena como *não cidade*.

Com isso, percebe-se que a invisibilidade dos indígenas que vivem nas cidades enquanto sujeitos étnicos não é apenas um descuido metodológico de institutos estatísticos ou mesmo um desinteresse de pesquisadores, da sociedade civil e do Estado. Tal questão é parte de um imaginário que diluiu as muitas etnias numa única definição étnica – a indígena – segundo um processo civilizatório violento de subalternização e negação de suas diferenças (ALMEIDA, 2008), materializado ao longo do processo histórico de constituição das cidades e das políticas indigenistas.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. Para além dos direitos do homem. *In*: AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015. p. 18-25.

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

AGIER, M. Do refúgio nasce o gueto: antropologia urbana e política dos espaços precários *In*: BIRMAN, P. *et al.* (org.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes**: ordens e resistências. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 33-53

ALMEIDA, A. W. B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, A. W. B.; SANTOS, G. S. (org.). **Estigmatização e território**: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/EDUAM, 2008.

ANDRELLO, G. **A cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP/ISA, 2006.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: LAST, T. (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-67.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez. 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

COSTA-MALHEIRO, T. **(Etni)cidade indígena na Amazônia**: por uma geografia do contato interétnico. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

FOUCAULT, M. O direito de morte e poder sobre a vida. *In*: **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p. 127-141.

GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.

IANNI, O. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

IBGE. Censo 2010. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 fev. 2022.

LARAIA, R.; DA MATTA, R. **Índios e castanheiros**: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins. São Paulo: Corpo e Alma do Brasil, 1978.

MARTINS, J. S. **Não há terra para plantar nesse verão**: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MARTINS, J. S. **A fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. (org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2001. p. 177-185.

MASSEY, D. Lugar, identidad y geografías de la responsabilidade nun mundo em proceso de globalización. **Treballs de la Societat Catalana de Geografia**, [s. l.], n. 57, p. 77-84, 2004.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MITCHEL, J. C. **The kalela dance**: aspects of social relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Processo nº. 2096-29.2015.4.01.3902**. Resposta do MPF a contestação da união à decisão que obriga atendimento a saúde indígena. Santarém: Procuradoria da República no Município de Santarém, [2016]. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/resposta-do-mpf-a-contestacao-da-uniao-a-decisao-que-obriga-atendimento-a-saude-indigena>. Acesso em: 08 abr. 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação Civil Pública nº 0002768-57.2017.4.01.3905**. [...] Instalação de posto de saúde em Comunidade Indígenas (Povo Yanomani - Comunidades Lapaz e Hokomanawo ou Hokomanawë). Brasília, DF: Tribunal Regional Federal da 1ª Região, [2018]. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2018/decisao_trf-1_saude_indigenas_atikun_pa.pdf. Acesso em: 08 abr. 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Inquérito Civil nº 1.23.001.000339/2017-01**. Apurar possível restrição do acesso de indígenas não residentes em aldeias em processos seletivos especiais voltados para povos indígenas na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA. Marabá: Procuradoria da República do Município de

Marabá, [2019]. Disponível em: [https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/protected/download/recuperarIntegraUnico?etiqueta=PGR-00345378%2F2019&tipoArquivo=\[application/pdf\]](https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/protected/download/recuperarIntegraUnico?etiqueta=PGR-00345378%2F2019&tipoArquivo=[application/pdf]). Acesso em: 08 abr. 2023.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **A formação do Brasil e outros ensaios**: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PATERNOSTRO, J. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Nacional, 1945.

PONTES, L. A. S. X. **Políticas públicas e os índios citadinos**: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988 a 2010). 2011. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

SARAIVA, M. P. **Identidade multifacetada**: a reconstrução do ser indígena entre os Juruna do Médio Xingu. Belém: NAEA, 2008.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

TRAJETÓRIAS, PERTENCIMENTOS E LUTAS DO VIVER NA CIDADE: MULHERES INDÍGENAS EM OIAPOQUE (AMAPÁ, BRASIL)

MARIA ALICE COSTA DE OLIVEIRA¹

UFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6715-7289>

RESUMO: *Este artigo aborda a presença das mulheres indígenas dos povos Galibi Kali'na, Galibi Marworno, Karipuna e Palikur Arukwayene, na cidade de Oiapoque, estado do Amapá, fronteira com a Guiana Francesa. As motivações dos deslocamentos, suas atuações sociais e políticas e, principalmente, as relações destas mulheres com suas aldeias e povos, mantidas por diferentes estratégias que legitimam e fortalecem seu pertencimento, fazem da cidade uma continuidade de suas territorialidades. A interlocução com mulheres Kali'na permitiu visibilizar os reflexos dos processos históricos vivenciados pelo seu povo em suas trajetórias, pois sair da aldeia para a cidade permanece sendo parte de um projeto de futuro comunitário, objetivo compartilhado, também, por muitas mulheres dos demais povos da região. O artigo destaca, especialmente, a importância da atuação destas mulheres que vivem na cidade para o fortalecimento do movimento indígena e de suas organizações, pois suas presenças no contexto urbano não impedem, mas criam possibilidades de que estas mulheres estejam, permanentemente, conectadas às suas aldeias e povos a partir de sua atuação política, que é determinante para conquistas e a ocupação de espaços de luta.*

PALAVRAS-CHAVE: *Mulheres indígenas, atuação política, cidade, aldeia.*

ABSTRACT: *This paper addresses the presence of indigenous women from the Galibi Kali'na, Galibi Marworno, Karipuna and Palikur Arukwayene peoples in the city of Oiapoque, state of Amapá, bordering French Guiana. The motivations for the journeys, their social and political actions and, mainly, the relationships of these women with their villages and peoples, maintained by different strategies that legitimize and strengthen their belonging, make the city a continuity of their territorialities. Interlocution with Kali'na women made it possible to visualize the reflections of the historical processes experienced by their people in their trajectories, as leaving the village for the city remains part of a project for the community's future, an objective shared by many women from other peoples of the region. The paper especially highlights the importance of the actions of these women who live in the city to strengthen the indigenous movement and its organizations, as their presence in the urban context does not prevent, but creates possibilities for women to be permanently connected to their villages and peoples through their political action, which has been decisive for achievements and the occupation of spaces of struggle.*

KEYWORDS: *Indigenous women, political activity, city, village.*

¹ Doutoranda em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Indigenista Especializado na Fundação Nacional dos Povos Indígenas. E-mail: marialice.ap@gmail.com

Introdução

Oiapoque é o município localizado no extremo norte do Estado do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa, território ultramarino da França. Entre amapaenses, demais brasileiros e estrangeiros, possui a maior população de indígenas do Amapá: são aproximadamente 8.650 pessoas², que pertencem a quatro povos – Galibi Kali’na, Galibi Marworno, Karipuna e Palikur Arukwayene, vivendo em três terras indígenas: Galibi, Juminã e Uaçá, todas demarcadas. Fronteira geopolítica e espaço de *outrificação* (PACHECO DE OLIVEIRA, 2021), Oiapoque constitui a chamada “Guiana brasileira, estando pautada culturalmente em origens distintas, como a *créole* e caribenha, a cabocla, a indígena e a amazônica. Os documentos históricos acusam que essa região apresenta, há séculos, considerável população ameríndia e fluxo migratório intenso” (ALMEIDA E RAUBER, 2017, p. 476).

A presença de parte destes povos na região consta nos registros históricos desde o século XVI (CAPIBERIBE, 2001; TASSINARI, 2003), com os Palikur Arukwayene³ e os Galibi Marworno (citados a partir do século XVII), além de outras referências de povos do platô das guianas e caribe. Esse mosaico de culturas e grupos étnicos estabelece uma característica constante na historicidade da região: Oiapoque é lugar de fluxos, de resistências e coexistências, uma fronteira fluida, que se constrói nas interações permanentes com os Outros:

Os indígenas do Oiapoque, compostos na contemporaneidade sobretudo pelos povos Palikur-Arukwayene, Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi Kali’na, juntamente com *créoles*, antillesses, cearenses, paraenses, maranhenses, ribeirinhos e caboclos de diversos lugares, formam o tecido étnico complexo de constituição desta região que não pode ser definida somente como “terra de índios”, de “não índios”, de caribenhos e de amazônicos, mas como um lugar de fronteira, o lugar da diversidade e da alteridade, um lugar de encontros e desencontros realizados há séculos. (SILVA, 2020, p. 478).

Assim, os indígenas da região constituem “um sistema sociocultural e multilíngue onde os povos Palikur, Kali’nã, Galibi-Marworno e Karipuna convivem em harmonia praticando a política da boa vizinhança e sempre lutando em coletivo” (FORTE, 2021, p. 15). Quatro etnias, organizadas em

² Dados do censo do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Amapá e Norte do Pará, referente ao mês de novembro de 2022.

³ Conforme Meire Silva (2020, p. 76), Vicente Pinzon registrou a presença dos *Parikura* na margem esquerda da foz do Rio Amazonas no século XVI. Nos séculos seguintes, os Palikur teriam se deslocado gradativamente para os rios da região de Oiapoque, sendo citados no Rio Urukawá, sua região atual, desde o século XIX. Também dos séculos XVII e XVIII são as primeiras narrativas sobre o povo Galibi Marworno, que teria migrado da Guiana Francesa para a região de Oiapoque. Seus descendentes hoje habitam, em sua grande maioria, a região do Rio Uaçá.

66 aldeias⁴, falantes de 04 línguas distintas – *kali'na telewuyu* (povo Galibi Kali'na), *kehuol* Galibi Marworno, *kehuol* Karipuna (dos povos que as nomeiam) e *parikwaki* (povo Palikur Arukwayene) – que compartilham modos de vida com a mesma intensidade com que reconhecem e estabelecem suas especificidades, como reforça o Plano de Vida dos Povos Indígenas de Oiapoque:

(...) povos etnicamente diferenciados entre si e que se reconhecem enquanto “Povos Indígenas do Oiapoque”. Do ponto de vista sociocultural, estes povos apresentam características comuns. Cada um, entretanto, mantém uma identidade própria, historicamente construída, controla grandes rios e suas adjacências e apresenta uma configuração política e religiosa específica. (APIO, 2010, p.9).

Entre as terras indígenas (todas no município de Oiapoque) e a sede municipal, o fluxo de indígenas é permanente. Quem mora na aldeia, acessa a cidade para atividades diversas: compras, serviços bancários, políticas públicas (especialmente em educação e saúde), reuniões, visitas aos parentes, etc. Quanto mais próxima da cidade fica a aldeia, mais frequente se torna esse acesso, dadas as facilidades de transporte e comunicação. Nas comunidades mais distantes, é fundamental um planejamento logístico e financeiro para viabilizar as idas à cidade, que tendem a ser esporádicas, considerando o alto custo para o deslocamento (média de 150 litros de gasolina, além do óleo náutico, para percorrer os pontos mais distantes até o porto da aldeia Manga ou a cidade) e a necessidade de ter voadeira⁵ e motor de popa ou rabeta⁶ (o segundo menos utilizado para a viagem, dada a potência menor, que prolonga a viagem, ainda que seja mais econômico).

“Ir a Oiapoque” tem sempre como objetivo principal solucionar um problema ou demanda que não pode ser resolvida na aldeia, de modo que “a cidade, principalmente no início do mês, é sempre repleta de indígenas das várias etnias” (SILVA, 2020, p. 43), em alusão ao período de saque dos salários e benefícios sociais e previdenciários. Essa relação dual – mundo cidade e mundo aldeia – faz parte do cotidiano dos indígenas de Oiapoque desde que nascem, tornando a sede do município uma extensão das relações econômicas, políticas, familiares e, também, sociais destes povos.

Em função da presença permanente de famílias e relações, em vários planejamentos das organizações indígenas, a cidade de Oiapoque

⁴ Dado informado pelo Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque em janeiro de 2023.

⁵ Tipo de embarcação muito comum utilizado na Amazônia. É uma espécie de lancha, produzida em alumínio, de diferentes comprimentos, movida a motor de popa.

⁶ Tipos de motores que são acoplados à voadeira para viabilizar seu deslocamento. Funcionam movidos a gasolina com aditivo de óleo náutico.

está se tornando uma sexta região⁷ geopolítica. A Organização Indígena da Juventude de Oiapoque (OIJO), em seu último encontro, realizado em setembro de 2022, elegeu, pela primeira vez, um coordenador da cidade de Oiapoque, que atuará junto aos coordenadores das demais regiões. Isso demonstra a relevância da presença indígena em contexto urbano e, especialmente, a preocupação com a grande presença dos jovens os impactos desse ambiente no bem viver deles e de seus familiares.

E nesse ir e vir, muitas pessoas ficam. Famílias inteiras residem na cidade por motivos diversos, mas, principalmente, para continuar a formação escolar, em especial o nível superior. Essa permanência na área urbana transforma as casas dos parentes da cidade em pontos de apoio para quem vem da aldeia, esporadicamente, para resolver demandas. Assim, há uma população flutuante que se agrega a essas famílias permanentes, principalmente no início de cada mês.

A tabela abaixo indica as formas de acesso, meios de transporte e tempos de deslocamento, considerando as cinco regiões em que são localizadas as aldeias. Há logísticas complexas, que envolvem transporte terrestre e fluvial, além de longos períodos de viagem pelos rios, que podem ser mais difíceis de se trafegar conforme as estações do ano.

Tabela 1 – Organização geopolítica das aldeias de Oiapoque por região.

REGIÃO	FORMAS DE ACESSO	MEIOS DE TRANSPORTE	KM OU TEMPO DE DESLOCAMENTO MÉDIO ⁸
BR 156	Terrestre – BR 156	Carros particulares; carros fretados; ônibus de linha comercial	22 km até a primeira aldeia; 90 km até a última aldeia
RIO CURIPI	Terrestre – BR 156 e Ramal do Manga; Fluvial – Rio Curipi	Carros particulares; carros fretados; voadeiras	Aldeia Manga ao final do Ramal – 25 km Primeira aldeia via fluvial – 20 minutos Última aldeia via fluvial – 01h30
RIO OIAPOQUE	Fluvial – Rio Oiapoque Terrestre – aldeia Galibi	Carros particulares; Voadeiras	Primeira aldeia via fluvial – 30 minutos Última aldeia fluvial – 01h30 minutos Aldeia via terrestre – 01h

⁷ Os povos indígenas de Oiapoque estabelecem como categorias de organização geopolítica cinco regiões: BR-156, Rio Curipi, Rio Oiapoque, Rio Uaçá e Rio Urukawá – como conjuntos de aldeias que se vinculam, principalmente, pelo aspecto geográfico, qual seja, a região de localização da aldeia.

⁸ Considerando a sede do município de Oiapoque. O tempo de deslocamento fluvial varia conforme o tamanho da embarcação, a potência do motor e o peso total a ser transportado, além da sazonalidade dos rios, que pode alterar os tempos de percurso.

RIO UAÇÁ	Rota 01 - Fluvial – Rio Oiapoque e Rio Uaçá Rota 02 – Terrestre – BR 156, Ramal do Manga; Fluvial – Rio Curipi e Rio Uaçá	Carros particulares; carros fretados; voadeiras; barco da comunidade	Etapa fluvial – 05 a 06 horas
RIO URUKAWÁ	Rota 01 - Fluvial – Rio Oiapoque, Rio Uaçá e Rio Urukawá Rota 02 – Terrestre – BR 156, Ramal do Manga; Fluvial – Rio Curipi, Rio Uaçá e Rio Urukawá	Carros particulares; carros fretados; voadeiras; barco da comunidade	Etapa fluvial – 05 a 06 horas

Fonte: Autoria própria

Morar na cidade tem muitas implicações e pensar sobre elas a partir de um recorte de gênero é o objetivo deste artigo, que fará reflexões sobre os contextos de permanência de mulheres indígenas na cidade de Oiapoque, tendo como pontos de motivação a formação acadêmica, a atuação profissional e o movimento indígena, além de considerar aspectos do cotidiano e de suas famílias, tecendo aproximações sempre com as relações mantidas com suas aldeias e povos. Um olhar específico sobre a historicidade do povo Galibi Kali'na será um contexto privilegiado para pensar a relação com a formação escolar e a cidade, elementos que perpassam a história de muitas famílias Kali'na. As trajetórias de mulheres próximas à pesquisadora são a base dos dados aqui apresentados, que se aproximam de tantas outras vivências do passado e do presente, construindo caminhos para outros futuros possíveis para elas e para seus parentes.

Estudar na cidade: os desafios da vida acadêmica

Oiapoque vivencia uma realidade comum a muitos povos indígenas do Brasil: a maioria das aldeias só conta com a formação em nível fundamental. O acesso à continuidade dos estudos, portanto, é uma das principais motivações de migração de famílias da aldeia para a cidade, somado à busca por melhores condições estruturais, processo que tem se intensificado nos últimos anos, principalmente após a pandemia de COVID-19⁹. Evilânia Cunha e Renata Lod Moraes, em um estudo realizado

⁹ Conforme relato da secretária adjunta da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI), mulher Kali'na e inspiração deste artigo, durante a participação em uma reunião que debateu aspectos da educação escolar indígena na região, em 13/02/2023: a evasão de alunos das escolas indígenas para o sistema de ensino regular na cidade de Oiapoque cresceu significativamente em 2023. Segundo ela, ainda que não haja dados sistematizados, é notório observar o esvaziamento de escolas em algumas regiões específicas, especialmente aquelas que já possuíam uma educação precarizada. A pandemia de COVID-19, que paralisou as aulas por um longo período, somada às limitações e carências crônicas da educação escolar indígena na região, teriam motivado muitas famílias a levarem seus filhos para a cidade para a continuidade dos estudos. Este processo também está ocorrendo com famílias dos povos das TI's Parque do

especificamente sobre a migração de mulheres indígenas para a cidade de Oiapoque, reforça essa motivação:

Dentre as razões para migração, a principal é a educação, seja dos próprios indígenas que migraram ou em decorrência da escolarização dos filhos. Dos 67 entrevistados, 33 pessoas atribuíram o principal motivo de sair de suas comunidades à educação. O segundo motivo relatado por 25 pessoas é o trabalho, seja para trabalhar na FUNAI, Museu, SESAI e outros órgãos que demandam de representatividade indígena, como conselheiros. Há ainda o motivo de buscar um trabalho na cidade, este último não é muito comum, mas ocorreu. Também tiveram 2 migrações por doença e 4 por motivo de casamento e 3 não declararam o motivo. Entretanto, identificamos que as principais razões para vir morar na cidade são a educação e atuação profissional. Os povos que migram por causa dos estudos são os Galibi Marworno e Kali'na. Já os Karipuna têm o trabalho como principal motivo da migração, os motivos dos Palikur estão divididos entre trabalho e casamento. (CUNHA E MORAES, 2022, p. 154).

A necessidade e importância de garantir a continuidade dos estudos dos filhos não é um fato recente, em especial para o povo Karipuna. Ana Manuela Karipuna, antropóloga que considera “ter sido deslocada, antes mesmo de meu nascimento, para Belém” (PRIMO DOS SANTOS, 2019, p. 05), aborda a trajetória de sua mãe e tias. Ainda na década de 1970, estas mulheres foram incentivadas pelo pai, Manoel Primo dos Santos, o cacique Côco, um dos mais importantes caciques do povo Karipuna, a saírem de sua comunidade e ir para cidades maiores para continuarem os estudos:

Influenciado pela educação institucional que se consolidava na aldeia que fundara (ASSIS, 1981), decidiu que seus filhos e filhas deveriam estudar e se possível prosseguir os estudos o máximo que pudessem, nem que isto significasse se deslocar para além da aldeia. Dentre os filhos que tiveram esta oportunidade, estavam as filhas mais velhas. Vitória, Isabel, Suzana e Estela foram as primeiras mulheres indígenas Karipuna a residirem fora da aldeia em consequência dos estudos. Saíram de Santa Isabel com esta finalidade e em meio a este processo passaram pelos espaços urbanos de Oiapoque – AP, Macapá – AP e Belém – PA (...). (IDEM, 2019, p. 08).

Tumucumaque, Rio Paru D'Este e Waiãpi, que se deslocam para a cidade de Macapá, majoritariamente, sinalizando um aumento recorde neste ano de 2023.

Importante observar que este fluxo foi retomado com mais força nos últimos cinco anos, em que dezenas de jovens indígenas de Oiapoque têm migrado para a cidade de Belém-PA para ingressar na Universidade Federal do Pará (UFPA). Ainda que exista a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), a UFPA foi pioneira na oferta de reserva de vagas para povos indígenas em todos os cursos de graduação, o que atraiu estes estudantes para a instituição. Os relatos de quem fez essa migração incluem muitos desafios e limitações, especialmente financeiras, mas os jovens são movidos pelo desejo de cursar o nível superior e ter mais oportunidade de acesso via políticas afirmativas, para além das poucas opções de cursos em Oiapoque e, mesmo em Macapá, cuja universidade federal não tinha políticas inclusivas.

A formação superior presencial em Oiapoque até 2022 era exclusivamente ofertada pela Universidade Federal do Amapá. O curso de Licenciatura Intercultural Indígena, criado em 2007, é o mais acessado e funciona com uma etapa presencial (meses de janeiro e julho) e atividades complementares fora da universidade. A Licenciatura, como o curso é amplamente denominado, “possibilita, além de formação específica para atuar na Educação Escolar Indígena, ainda três áreas de formação: Linguagens e Códigos, Ciências Humanas e Ciências Exatas e da Natureza. Com essa formação, habilitam-se a atuar como professores da educação básica nas escolas indígenas de suas aldeias de origem” (CLII, *online*).

Outros 7 cursos de graduação regular também são acessados por indígenas desde o ano de 2018, inicialmente via processo seletivo especial, com reserva de vagas exclusivas para indígenas e quilombolas, porém sem ingresso anual. Em dezembro de 2022, a UNIFAP aprovou a Resolução nº 21.2022, que institui a Política de Ações Afirmativas (PAAF) no âmbito da instituição, garantindo reserva de vagas em todos os cursos e campus da Universidade regularmente. Isso garantirá o ingresso anual e permanente de indígenas não só no campus de Oiapoque, mas em todos onde houver cursos e interesse pelo ingresso.

Outra instituição que possui discentes indígenas é o Instituto Federal do Amapá (IFAP), cujo Campus Avançado na cidade de Oiapoque oferta reservas de vagas em 05 cursos técnicos profissionalizantes nas áreas de gestão financeira e comercial. Em 2023, o IFAP inaugura um curso de nível superior do tipo tecnólogo, também com reserva de vagas para indígenas. As instituições privadas possuem um público menor de estudantes indígenas e ofertam cursos técnicos e de nível superior nas áreas de educação e saúde, principalmente.

As mulheres indígenas são a maioria das acadêmicas, presentes em todos os cursos da UNIFAP. Seus cotidianos, em especial nos cursos regulares, resultam num enfrentamento diário de preconceitos, precariedades e tentativas permanentes do Estado em reduzir seus direitos ou dificultar sua permanência nesse espaço. Léia Ramos Macuxi, a partir de sua trajetória nas universidades, aponta o contexto de dificuldades que muitos indígenas enfrentam:

Percebo que, com a entrada de alunos indígenas nas universidades por ações afirmativas, ainda há certa resistência. Sinto que ainda somos menosprezadas, mas aos poucos compreendo como essas ideias, ou melhor, esses grupos se organizam, nesses departamentos. Não existem fórmulas de aceitação, para que possam nos acolher nas universidades. Contudo, nossos receptores precisam ser mais humanos, ter mais humildade e paciência para pôr em prática políticas voltadas à inclusão social nas universidades. O indígena, apesar de toda a dificuldade, tem um sonho, uma visão, e poderia ser ao menos respeitado. (FAULHABER, 2023, p. 64).

Nesse embate, a missão acadêmica se une à mobilização indígena, visto que, em todas as pautas levantadas pelos estudantes, os povos indígenas são o principal público mobilizado e apoiam integralmente as demandas, porque entendem que a universidade é um espaço fundamental para que possam avançar na instrumentalização de suas atuações diante do Estado na luta por seus direitos. Exatamente por entenderem sua importância, têm lutado pelo fortalecimento da UNIFAP em Oiapoque.

Em 2021, o movimento indígena, incentivado e organizado, majoritariamente, por acadêmicas indígenas, se posicionou fortemente contra a transferência de cursos do campus de Oiapoque para a capital, Macapá, uma iniciativa da própria Universidade, que alegava dificuldades orçamentárias e estruturais para manter o funcionamento dos cursos, em especial de Direito e Enfermagem. Mobilizados integralmente, os indígenas articularam-se a parlamentares, autoridades diversas e visibilizaram na imprensa e nas redes sociais a situação, tendo, após semanas de luta, revertido o posicionamento da UNIFAP, que manteve, até o momento, a permanência dos cursos no campus Oiapoque.

A Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) vem por meio desta nota manifestar o seu repúdio à solicitação de transferência dos cursos de Direito e Enfermagem do município de Oiapoque para o município de Santana, conforme apresentado nos Ofícios nº 201 e 202/2021 do Gabinete da Reitoria da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Foi uma grande conquista das lideranças indígenas em conjunto com o município, a criação do Campus Binacional, ofertando uma diversidade de cursos universitários para a nossa população, permitindo que jovens pudessem pela primeira vez ter acesso a um ensino universitário dentro do nosso município, podendo estudar sem se afastar das suas famílias e comunidades, como muitos tiveram que fazer antes da chegada desse Campus. (AMIM, 2021).

Ainda que a mobilização massiva dos acadêmicos, especialmente os indígenas, tenha garantido essa vitória, eles sabem que a ameaça de

enfraquecimento e mesmo fechamento do campus é permanente. Ao mesmo tempo, reiteram que lutarão pelo fortalecimento da UNIFAP, pois entendem que este é um espaço fundamental a ser ocupado pelos indígenas pois, quanto mais profissionais de nível superior, em diferentes áreas, mais fortalecidos e protagonistas dos espaços eles serão. Felipe Cruz, indígena do povo Tuxá, reflete sobre essa atuação militante de indígenas nas universidades:

Minha experiência tem mostrado que a busca por ensino superior para muitos indígenas tem sido, em boa medida, impulsionada não somente pela busca de melhores condições de vida, mas também pelo intuito de se fazer ouvir, de tentar falar de dentro da universidade e também, quando necessário, a partir dos códigos de conhecimento dos brancos. (CRUZ, 2017, p. 97).

Essas mobilizações e enfrentamentos têm muitos custos, em especial para as mulheres indígenas que se posicionam se opondo às tentativas de desestruturação da instituição. Há diversos relatos de racismo institucional cometidos contra elas e outros acadêmicos, que vão desde a hostilidade dos docentes à resistência ao diálogo proposto pelo movimento indígena.

Para além dos embates institucionais, ingressar em uma graduação em cursos voltados para não indígenas, com professores que, em sua grande maioria, se mostram indiferentes às especificidades destes acadêmicos, também é desafiador. Há relatos de acadêmicas que têm uma dedicação extra para que não cometam falhas e, com isso, tentam reduzir os estigmas relacionados à sua identidade étnica. O enquadramento às epistemologias academicistas, ocidentais e, portanto, não indígenas, é uma imposição que ignora os saberes e formas de produção de conhecimento destes povos. Célia Xakriabá, mulher indígena, doutoranda em Antropologia e primeira indígena eleita Deputada Federal em Minas Gerais no pleito de 2022, contribui com suas reflexões sobre a presença dos acadêmicos indígenas e os muitos enfrentamentos necessários nesses espaços colonizadores de seus saberes e identidades:

Nós estudantes indígenas temos um grande desafio, responsabilidade de renovar as estratégias de luta e resistência, uma das resistências é não permitir o desbotamento da nossa identidade quando transitamos no território acadêmico, precisamos ainda como uma flecha certa *indigenizar* os lugares que ocupamos. Desconsiderar esses agentes é reproduzir a violência histórica do epistemicídio, tenho dito que há duas maneiras de matar o povo indígena coletivamente: quando nos negam o território e quando reproduzem o epistemicídio (...). (XAKRIABÁ, 2019, p. 38-39).

O custeio da vida acadêmica e da permanência na cidade também é um enorme desafio. Os acadêmicos indígenas de universidades federais têm direito à Bolsa Permanência¹⁰, um apoio financeiro para que os mesmos possam manter-se nos cursos. Porém, despesas com aluguel, alimentação, transporte, internet e materiais didáticos tornam a Bolsa insuficiente, especialmente em função do alto custo de vida da cidade de Oiapoque, com localização distante da capital e difícil acesso. Além de ser um valor diminuto para todos os custos implicados no viver na cidade e cursar o nível superior, a Bolsa Permanência também se tornou uma incerteza. Se nos anos anteriores a totalidade de estudantes indígenas e quilombolas que ingressavam nas universidades federais conseguia acessar o benefício, a partir de 2018 os cortes recorrentes reduziram o acesso a um percentual de 40% de alunos (A PÚBLICA, 2022, *online*).

O nível superior para os acadêmicos indígenas não é só uma opção pessoal, mas tem relação direta com os projetos de futuro de seus povos e aldeias. O acesso e a ampliação da presença indígena nos cursos superiores está definido no Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas de Oiapoque (APIO, 2009) e já aponta uma mudança de perspectiva: no Plano, as diretrizes focam na formação de professores e, nos últimos anos, a mobilização tem sido para ampliar o acesso às mais diversas formações, especialmente aquelas relacionadas às demandas dos povos – saúde, direito, meio ambiente – que ainda têm poucos profissionais indígenas, quadro que já vem se alterando com o acesso via reserva de vagas tanto na UNIFAP quanto na UFPA, garantindo indígenas nos cursos de medicina, fisioterapia, odontologia, cinema, engenharias e diversos outros.

No contexto de Oiapoque, o ingresso das mulheres no ensino superior já representa um diferencial na luta por direitos. As indígenas universitárias estão sempre presentes nas reuniões, assembleias e outras atividades que envolvam os interesses de seus povos.

A saída das mulheres, além de um olhar sobre o protagonismo feminino indígena, também é um olhar sobre o processo educacional em nível superior. Os indígenas Karipuna que atualmente o estão cursando, além dos mencionados na UFPA, também se encontram em outras universidades e faculdades, tais como a Universidade Federal do Amapá e a Universidade de Brasília. Denota-se assim que, para nós Karipuna, estar na universidade é uma posição política. O indígena que está no espaço acadêmico está a tomar conhecimento do mundo dos não indígenas, mas não de forma a substituir os seus conhecimentos, mas sim de maneira a complementar seus saberes e a dialogar com este outro mundo. Nós, no espaço acadêmico, estamos: a lutar

¹⁰ Conforme o site do programa, “a Bolsa Permanência é um auxílio financeiro que tem por finalidade minimizar as desigualdades sociais, étnico-raciais e contribuir para permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica, em especial, os indígenas e quilombolas”. Fonte: <http://sisbp.mec.gov.br/faq>.

pelos nossos direitos de acesso à educação, saúde, demarcação e proteção dos nossos territórios; a aprender a nos defender dos ataques dos não indígenas por meio da compreensão das ferramentas de violência jurídicas e políticas das quais eles se utilizam para nos atacar; e também o utilizamos como uma via para termos mais acesso à participação nos processos e tomadas de decisões que nos envolvem, visto que uma parcela dos não indígenas são insistentes no que diz respeito à tomada de decisões sem consulta prévia aos protocolos dos povos indígenas. (PRIMO DOS SANTOS, 2019, p. 16).

Como Ana Manuela Karipuna aponta, a presença indígena no nível superior instrumentaliza para a luta: é uma decisão política, resulta da compreensão de que “a luta não é mais com borduna, é com a caneta”, como algumas lideranças costumam exemplificar nas assembleias em Oiapoque, ao tratar da importância da educação para seus filhos e netos. Mariazinha Baré reforça o fato de que “a academia é uma ferramenta que deve ser utilizada como instrumento para traduzir nossos pensamentos e visão de mundo numa linguagem técnica para o “branco” entender” (FAULHABER, 2023, p. 85). Seja para redigir uma ata de reunião ou para assumir cargos de gestão, as mulheres indígenas já são reconhecidas por suas habilidades ampliadas e que fazem a diferença nos espaços de diálogo e luta por demandas de seus povos e, sem dúvida, a ocupação das universidades contribui, sobremaneira, para a permanência qualificada nos espaços.

Trabalhar na cidade

Um recorte importante para pensar a presença permanente das mulheres indígenas em Oiapoque se relaciona às atuações profissionais. Se muitas vêm estudar, a motivação do trabalho está em segundo lugar e, na maioria das vezes, são objetivos concomitantes.

A atuação junto a organizações indígenas e indigenistas é um nicho que emprega várias mulheres indígenas. A Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) é um exemplo: em 2018 e a partir de 2021, conseguiu viabilizar a contratação de mulheres através da aprovação de projetos na linha de fortalecimento institucional em editais de financiadores nacionais. Ainda que sejam poucas (de uma a três mulheres em cada edital), suas atuações incluem atividades administrativas, de apoio logístico, assessoria de comunicação e de atendimento direto às *parentas* associadas, seja de modo presencial ou virtual via aplicativos de mensagem. Infelizmente, as contratações são limitadas à duração do projeto relacionado ao edital que as contemplou. Atualmente, o quadro de contratações destas mulheres foi reduzido para duas colaboradoras em comunicação e 01 estagiária administrativa, ambas recebendo bolsas de incentivo.

O Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO) possui dois jovens estagiários indígenas, que atuam, principalmente, na comunicação institucional. A Cooperativa Uasei também emprega dois indígenas, que atuam no Empório Uasei, loja física que comercializa produtos da cooperativa e artesanatos dos povos de Oiapoque na cidade. À medida que as organizações crescem e se estruturam, conseguem captar apoio financeiro para o fortalecimento institucional e, com isso, conseguem contratar mais indígenas, priorizando aquelas e aqueles que têm experiência ou formação na área afim, além dos que já residem na cidade ou têm facilidade de acesso a ela.

Algumas instituições estatais estão entre as que possuem em seus quadros servidoras e colaboradoras indígenas. A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), cuja maioria dos servidores é indígena; o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que tem ampliado cada vez mais seu quadro de funcionários com profissionais indígenas; secretarias estaduais, por meio de núcleos e coordenações locais; Prefeitura e algumas secretarias municipais; Museu Kuahi dos Povos Indígenas; todos são espaços em que os indígenas se fazem presentes, inclusive como gestores.

O comércio e a prestação de serviços também têm trabalhadoras indígenas, mesmo que em menor quantidade, dados os limitadores diversos ao acesso destes aos quadros de emprego, que vão desde a discriminação, “porque a alteridade no contexto urbano atual é dramatizada ao extremo, e ela não comporta uma origem comum nem mesmo alguma forma de partilha” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 338), à falta de qualificação específica e experiência nas atuações. Os salários também são mais baixos, além das ocupações não valorizarem suas formações ou possibilitarem crescimento profissional significativo, se restringindo, massivamente, a atuações informais.

Outra área de atuação – a parlamentar – também merece destaque. Oiapoque tem um histórico extenso de eleições de parlamentares indígenas, incluindo um prefeito. Em 2019 foi eleita a primeira vereadora indígena de Oiapoque, atuante no movimento indígena da juventude e de mulheres desde a adolescência. Para além dos expedientes legislativos, a parlamentar atua diretamente nas agendas de mobilização dos povos indígenas, participa de diversos eventos, que são destacados como parte fundamental de sua atuação: estar junto do seu povo, trazendo das bases a motivação e as demandas para sua atuação parlamentar. Além dela, outros dois homens indígenas foram eleitos no pleito de 2019. Um deles é LGBTQIA+ e ativista desta pauta e do movimento cultural dos povos da região. Todos, por conta da atuação parlamentar, precisam estar mais presentes na cidade.

Gradativamente, as mulheres indígenas vêm ampliando a ocupação de espaços de atuação profissional que antes não eram acessíveis sequer para os homens indígenas. A saúde, por exemplo, tem recebido profissionais indígenas tanto nos polos base e postos de saúde nas aldeias quanto na rede pública em Oiapoque. A primeira médica Karipuna atua no Hospital Estadual de Oiapoque, assim como enfermeiras e

técnicas de enfermagem, assistentes sociais e outras profissionais. Conforme os relatos dos povos da região durante as assembleias e espaços de controle social, o profissional indígena, tanto da saúde como em outras áreas, é reconhecido pela acolhida, paciência, cuidado e disposição em “ajudar os parentes”, em especial as mulheres. A tradução na língua, a sensibilidade às demandas do seu povo, o ambiente familiar ao ser atendido por uma parenta, tem sido um diferencial valorizado pelos indígenas, que reforçam que a presença das parentas e parentes é essencial para garantir um atendimento em saúde mais humanizado e de qualidade.

A luta na cidade: mulheres e o movimento indígena

A atuação onipresente no movimento indígena é comum a muitas mulheres que vivem em Oiapoque. A contribuição de várias delas tem sido essencial para manter a articulação entre a Terra Indígena e a cidade; a mediação na relação com o Estado; a representatividade nos mais diversos espaços políticos; e o avanço na luta por direitos em muitas áreas.

A AMIM é um exemplo: a presença de mulheres de sua diretoria na cidade tem sido um diferencial significativo, uma vez que elas podem se dedicar mais efetivamente às atividades da associação, participar de reuniões, formações e outras atividades representando a AMIM; disputar editais e realizar a execução financeira e logística das atividades de forma direta, sem a existência de mediadores, especialmente não indígenas; e promover a comunicação entre as mulheres da aldeia e a associação, principalmente via virtual, e da AMIM com parceiros, financiadores e outras organizações indígenas e não indígenas. Todo este processo é dificultado ou se torna mais complexo quando realizado diretamente das aldeias, a começar pelas limitações na comunicação. Assim, a presença de uma equipe de trabalho na cidade tem fortalecido a atuação da AMIM em diversos aspectos e espaços.

O Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque, principal organização indígena da região, conta com o apoio direto de várias mulheres indígenas para dar conta das muitas tarefas, que incluem não só pautas administrativas, mas a comunicação interna e externa, a participação em reuniões e a representação do Conselho em diversos espaços sociais e políticos. A gestão atual, eleita em fevereiro de 2022, tem como vice coordenadora uma mulher Kali’na que reside na cidade de Oiapoque e, por esta facilidade, tem assumido diretamente a gestão administrativa e de comunicação do CCPIO, o que tem agilizado e contribuído para qualificar os fluxos de informações, documentos e comunicação entre o Conselho, as lideranças nas aldeias e o contexto externo.

A atuação dessas mulheres contribui diretamente com o movimento indígena, com uma comunicação interna e externa mais fluida, sem

intermediações. O apoio aos parentes na mediação e tradução, principalmente para aqueles com mais limitações na compreensão das linguagens diversas, é outro diferencial, pois “o indígena formado traduz o que a liderança antiga quer falar numa linguagem que os aliados brancos possam entender. É preciso conhecer o branco para conversar com ele de igual para igual”, como afirma Mariazinha Baré (FAULHABER, 2023, p. 87).

Elas também se tornam mediadoras fundamentais na relação com o Estado e a sociedade não indígena, pois são reconhecidas, de ambos os lados, por sua maior instrumentalização a partir da formação mais ampla e da experiência acumulada nestas atuações. Esses diversos elementos agregam vantagens aos povos indígenas, historicamente desfavorecidos em função de serem privilegiados os códigos não indígenas nessa relação, a exemplo da língua portuguesa, dos sistemas jurídicos e da burocracia existente em toda a administração pública. Se apropriar desses códigos, papel que estas mulheres têm desempenhado, faz a diferença nos embates, como afirma Luiz Eloy Terena, no contexto das lutas de seu povo:

As instâncias estatais (executivo, legislativo e judiciário) constituem um elemento de análise por parte das lideranças que buscam compreender a sistemática da burocracia e a operacionalidade da máquina administrativa. Essa tarefa, assumida por parte das comunidades, aperfeiçoa as formas de incidir junto aos atores representativos dos poderes estatais. Isso é revelador de como o movimento indígena brasileiro, ao longo dos séculos, resistiu às ações estatais. Não é uma resistência apenas defensiva, mas qualificada pelo protagonismo indígena que se apropriou e ressignificou elementos que antes eram estranhos à sua cultura e, nos dias atuais, são acionados pelas lideranças em suas reivindicações. (AMADO, 2020, p. 226).

Morar na cidade garante condições estruturais para encaminhar muitas questões. A facilidade de comunicação com o Estado e parceiros, seja pelo acesso à internet, pelas linhas telefônicas e, especialmente, pela presença física; a atuação direta junto às instituições diversas; acompanhar as agendas políticas que ocorrem, principalmente, nas cidades; são vantagens que, ainda que sofram limitações e precariedades (falta de transporte e recursos financeiros, por exemplo), contribuem sobremaneira para a articulação entre a cidade e a aldeia, ou entre essas e outros contextos locais, regionais, nacionais e mesmo internacionais. Mesmo com diversas dificuldades, as mulheres indígenas na cidade se tornam um elo que possibilita o diálogo entre a terra indígena e a sociedade não indígena e essa é uma função reconhecida e muito valorizada pelos parentes, o que confirma que os povos indígenas estão atentos aos “usos sociais que foram atribuídos a esses conhecimentos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2018, p. 16).

Estar na cidade, ser da aldeia

A realidade de muitas famílias indígenas residirem permanentemente em Oiapoque não altera o fato de que o pertencimento às suas aldeias é onipresente. Morar na cidade, mesmo para aquelas que não têm previsão de voltar a residir na aldeia, por motivos diversos, é sempre indicado no sentido de um “estar sem ser”. Morar na cidade é uma circunstância, nunca um “ser daqui”, porque seus vínculos identitários, sociais, culturais e familiares permanecem relacionados a uma aldeia, mesmo que as novas rotinas agreguem outros modos de ser e viver.

A relação dessas mulheres e de suas famílias com seus territórios é mantida e fortalecida de diferentes formas. Nas comunidades mais próximas ao centro urbano, as visitas de final de semana, feriados ou mesmo com frequência mensal são mais facilitadas, garantindo maior convivência familiar e comunitária. Para as aldeias mais distantes, a logística de transporte e os custos envolvidos são um dificultador, sendo comum que essas mulheres priorizem datas especiais para retornar às aldeias, como aniversários, batizados, festas tradicionais, casamentos e outros rituais importantes. As festas merecem destaque por serem um espaço de socialização privilegiado de interação e fortalecimento dos vínculos entre quem está na cidade e sua comunidade ou povo. Antonella Tassinari, no contexto da festa do Divino, realizada na aldeia Espírito Santo, do povo Karipuna, destaca a reunião de todos que se identificam como parte da “comunidade do Curipi¹¹”:

Também aqueles que se consideram Karipuna mas residem fora do Curipi, seja em outras aldeias do Uaçá ou do Oiapoque, seja nas cidades vizinhas de Oiapoque e Saint Georges, não deixam de se dirigir para o Curipi nessa ocasião. E também os que se encontram em cidades mais distantes, como Caiena, Macapá ou Belém do Pará, retornam de tempos em tempos para festejar e pagar alguma promessa ao Divino. É na Festa Grande, portanto, que se pode visualizar de forma alegre e dinâmica aquilo que é difícil de se encontrar em outros momentos da vida do grupo, pois é na festa que a “sociedade” Karipuna toma corpo. A importância dessa festa reside na sua capacidade de aglutinar a população Karipuna como um todo: aqueles que vivem nas aldeias, aqueles que vivem fora delas, aqueles que durante o ano trabalharam juntos nos mutirões e aqueles que trouxeram seus salários da cidade, aqueles que oferecem a comilança porque outrora já a receberam, e aqueles que recebem o banquete sonhando em poder

¹¹ Um dos principais rios da TI Uaçá, onde se localizam a maioria das aldeias do povo Karipuna. Como indicado no início deste artigo, representa uma das regiões em que se categorizam as aldeias dos povos de Oiapoque.

oferecê-lo um dia, e sobretudo todos juntos na devoção ao Espírito Santo, pois essa é a ocasião do pagamento das promessas. (TASSINARI, 2003, p. 303-304).

As demandas comunitárias também são estratégias para manter o pertencimento às aldeias. Mesmo residindo na cidade, as famílias comprometidas mantêm suas obrigações nos mutirões¹², na organização de festas e eventos em geral, nas reuniões comunitárias, entre outras formas de estarem presentes enquanto membros da aldeia, mesmo não residindo nela. O apoio em demandas mais urgentes e importantes para todos, como em questões de infraestrutura, é bastante valorizado. Quando o motor gerador de energia da comunidade tem alguma pane ou defeito, todos se mobilizam com urgência para consertá-lo, o que é muito dispendioso, com consertos que chegam a custar quinze mil reais, um valor muito alto, principalmente para aldeias menores. Nesses momentos, a contribuição financeira e logística de quem está na cidade é fundamental e reforça que, mesmo não residindo na comunidade, se preocupam e fazem parte dela, garantindo o apoio para a solução do problema coletivo.

“Abrir roças” e sítios para cultivar alimentos diversos e seu processamento (produção de farinha de mandioca, farinha de tapioca, goma, tucupi, entre outros), caçar, pescar ou mesmo ir à aldeia para lazer e socialização são outras formas de estar presente e manter os vínculos ativos. Mesmo localizados fora das aldeias, mas contíguos a elas, nas TI’s, a definição desses espaços obedece a processos de territorialização estabelecidos comunitariamente, o que reforça a “continuidade das formas socioculturais de organização familiar e comunitária traduzido nos direitos étnicos e territoriais” (O’DWYER E SILVA, 2020, p. 4, tradução da autora).

Outro mecanismo de pertença é o acesso a serviços de saúde da rede de assistência indígena. Muitas famílias que residem na cidade se deslocam até o polo base do DSEI mais próximo (o polo base Manga, na aldeia de mesmo nome) para acessar os serviços de saúde disponíveis, como consultas, exames, vacinação, entre outros. A presença nos censos de saúde é um marcador valorizado por muitas mulheres indígenas que vivem na sede do município, por ser um registro ou reafirmação de seu vínculo. Outro fato importante é o atendimento ser feito dentro da aldeia, com profissionais que, na maioria, são seus parentes indígenas, o que reforça a possibilidade de um atendimento mais humanizado e respeitoso para com seus modos de ser e viver, ainda que isso não signifique que não haja ranhuras, a exemplo de casos pontuais em que profissionais da saúde não indígenas questionam a identidade étnica dos pacientes ou,

¹² Mutirão “que são trabalhos coletivos que envolvem toda a comunidade. Os mutirões podem ser realizados para: plantação de roças; construção de uma casa; limpeza da aldeia e outras atividades. Este trabalho é organizado pelo dono do mutirão que é a pessoa que convida para realizar determinada atividade. O dono do mutirão é responsável por fornecer a bebida, a comida, o *tauari* e tudo que for necessário para a realização do seu mutirão. O dono do mutirão e seus familiares não trabalham na roça, eles são os responsáveis em servir a comida e a bebida. Nessa relação não há pagamento em dinheiro, o pagamento será através da realização de outro mutirão.” (FORTE, 2021, p. 21)

mesmo, resistem a atendê-los, alegando que deveriam buscar a rede municipal de saúde por morarem na cidade.

O vínculo também se constrói e reconstrói na atuação na cidade a serviço dos interesses de seus parentes. As atividades do movimento indígena e a luta por direitos estabelecem uma relação constante daquelas que estão fora da aldeia com seus caciques, lideranças e comunidade de modo geral. São exemplos cotidianos: a apresentação de demandas das aldeias ou de seus parentes junto a órgãos públicos; acompanhamento dos parentes em atendimentos diversos, para facilitar a comunicação e explicar melhor os procedimentos; o diálogo com parlamentares para conseguir benefícios às suas aldeias ou para a solução de problemas particulares de seus familiares, etc. São atuações que exigem não só compromisso com suas aldeias mas, também, um conhecimento permanente sobre suas realidades, aproximando essas mulheres de suas comunidades e lideranças, uma vez que atuam como representantes destas em várias pautas e, para isso, precisam ser legitimadas e qualificadas a falarem sobre e por elas.

Hospedar os parentes vindos da aldeia é a forma mais frequente de fortalecer os laços. Recebe-los e ajuda-los nas demandas diversas (bancos, instituições públicas, compras) é uma função comum às mulheres indígenas que moram na sede do município e é uma característica compartilhada, também, por muitos povos, não só de Oiapoque. A mulher representa o cuidado, a acolhida, o afeto e todos esses elementos estão presentes na hospitalidade oferecida. A reciprocidade se dá através dos alimentos trazidos, das notícias partilhadas e, especialmente, do fortalecimento dos vínculos entre quem está na cidade e quem ficou na aldeia.

O fortalecimento e o pertencimento étnico de quem vive na área urbana perpassa, principalmente, por esta relação estabelecida e fortalecida a partir dos favores, da hospitalidade, do apoio e do estar junto mesmo não estando na comunidade, pois “os limites entre “aldeado” e “desaldeado” não dependem tanto do local de residência, mas da manutenção dos laços de interdependência com as famílias que permanecem nas aldeias” (TASSINARI, 2003, p. 381). O contrário é bastante criticado: estar na cidade e não manter relações de proximidade com a comunidade, não ajudar os parentes é visto como “não querer ser mais indígena”, visto que este afastamento enfraquece, exatamente, essas relações de pertencimento.

Assim como estar na cidade e não atuar ou contribuir com o movimento indígena, mas se beneficiar dos direitos conquistados na luta também é algo tido como indesejado, a exemplo dos estudantes indígenas que foram contemplados nos processos de reserva de vagas na UNIFAP, mas que não atuaram junto ao movimento indígena quando da luta para garantir a aprovação do processo seletivo específico e diferenciado; ou não participam das mobilizações para o fortalecimento do campus. É um debate que tem surgido nas assembleias, não no sentido de questionar a etnicidade dos seus parentes, mas de cobrar que estes

façam parte das lutas coletivas para serem incluídos nos direitos arduamente conquistados.

Estar presente também se torna uma pressão significativa para algumas mulheres que vivem na cidade: a obrigação de apoiar, integralmente, a fim de não serem acusadas de estarem longe, se afastando, deixando de “ser indígena”. Muitas vezes o apoiar se torna um fardo pesado para conciliar com as tarefas familiares e do trabalho, da vida acadêmica, das finanças, gerando situações em que tensões se criam.

A produção de relações entre quem está na aldeia e quem está na cidade é importante para ambos os contextos. Esses vínculos são salutares para além do apoio cotidiano, mas, especialmente, para a produção de afetividades, fortalecimento das relações de parentesco e mesmo de pertença étnica, que não é só da identidade, mas do pertencer como construção processual, cotidiana e que amplia a territorialização para quem está fora da aldeia, mas permanece fazendo parte dela de muitas formas.

Viver na cidade: os desafios cotidianos

Para as mulheres indígenas cujas trajetórias inspiram esse artigo, viver na cidade não foi uma escolha pessoal, considerando que suas motivações vêm de seus contextos familiares e dos projetos de seus povos para o futuro. É, portanto, parte de um tecido complexo que se tece a partir de muitas relações, motivações e desafios, pessoais e comunitários.

Não que a vida nas aldeias seja comparada aqui e definida como “fácil”, mas cabe destacar que estar nas cidades envolve muitas questões que essas mulheres enfrentam cotidianamente. A cidade não é o seu lugar, de modo que o estranhamento e a adaptação são os primeiros elementos desse processo, que vai desde a alimentação à saudade do convívio com os parentes na comunidade. Comer comida da cidade, viver nas periferias, muitas vezes restritos ao seu contexto de família nuclear (ou fora dele, nos muitos casos de morar “de favor” com algum conhecido ou parente mais distantes), sem socialização com vizinhos ou mesmo com os parentes da cidade, faz parte das dores de viver no contexto urbano.

A grande maioria dos indígenas que se deslocam a Oiapoque vivenciam situações de discriminação e violência, de diferentes formas e, muitas vezes, sem se compreender como vítimas em diversas situações. Ser “o índio” ou “a índia” no contexto em que vivem; ser subestimado cognitivamente por ser indígena; se ver objetificada no olhar masculino; sentir-se discriminado ao ouvir comentários pejorativos sobre a presença indígena na cidade, mesmo que não diretamente; sofrer ameaças, acusações, inclusive violência física e sexual. Estes são marcadores de violações vivenciadas pelas mulheres e homens em Oiapoque, mas que, infelizmente, são comuns à maioria das realidades onde indígenas

convivem nos contextos urbanos pelo país. Rosamaria Loures, considerando a realidade do povo Munduruku, aponta:

Apesar de serem a maioria da população, contarem com o maior número de eleitores e sustentarem grande parte do incipiente comércio local, os Munduruku costumam circular discretos no cotidiano urbano. Sozinhos ou em pequenos grupos, são muitas vezes alvo de discriminação. (LOURES, 2017, p. 74).

As estratégias para sobreviver ou se proteger dessas violências e violações são diversas, a exemplo da invisibilidade de suas presenças, produzida pelos Munduruku, como Loures apontou. Em Oiapoque, cada indígena e cada fato tem recebido respostas e enfrentamentos, desde mobilização nas ruas em protesto contra a violência física cometida contra um indígena LGBTQIA+ ao silenciamento da violência sofrida e que, muitas vezes, só é percebida com o apoio de outros indígenas ou parceiros.

Esse também é o caso da violência identificada em diversos processos judiciais que criminalizam indígenas ou práticas culturais sem respeito aos seus modos de ser específicos e diferenciados, amparados pela Constituição Federal. Infelizmente, tais direitos têm sido ignorados ou interpretados à luz do etnocentrismo, inclusive por membros do Judiciário. Viver na cidade tem sido elemento utilizado para questionar a etnicidade indígena, a exemplo de um processo judicial que condenou um indígena Karipuna, abordado portando uma arma de fogo no entorno de sua aldeia. No posicionamento do Ministério Público Estadual no processo, o promotor destacou que “o réu é filho de mãe indígena, mas já residiu no município de Oiapoque por 7 anos, estando completamente inserido na cultura do homem comum” (SILVA, ALMEIDA E OLIVEIRA, 2022, p. 93). Assim, o fato de o indígena ter morado na cidade foi determinante para que tanto o promotor quanto o juízo, em sua sentença, mantivessem a compreensão de que o indígena que reside da cidade seria “menos indígena” ou mesmo “perderia” sua identidade étnica, esvaziando os direitos relativos à especificidade dos seus modos de vida.

Determinar que um indivíduo não é indígena por suas características pessoais ou esvaziar sua identidade étnica em função de falar a língua portuguesa ou ter morado em uma cidade por um período é de uma violência institucional e de uma violação de direitos absurda. Infelizmente, esse posicionamento não se restringiu ao Promotor. Na sentença, o magistrado afirma que “o fato do réu ser reconhecidamente indígena não o isenta da prática do crime, eis que, como ele mesmo afirmou, morou vários anos aqui na sede do município de Oiapoque, sendo já aculturado”. Sua condenação, portanto, resulta de uma compreensão distorcida não só dos processos identitários, mas também do enraizamento do purismo, no qual o indígena

e sua cultura devem se manter imutáveis, caso contrário deixam de ser reconhecidos como tal, se tornando “aculturados, miscigenados, misturados, brancos querendo ser índios”. (IDEM, 2022, p. 93).

Ana Manuela Karipuna também debate o pertencimento étnico em contexto urbano e traz a contribuição da perspectiva da identidade como processual e situacional:

Ressalte-se que a identidade é um acontecimento, não é algo fixo e imóvel. Não indígenas que se embasam sobre ideias racistas utilizam-se da noção de que indígenas em contexto urbano não são mais indígenas. Todavia, permanecemos indígenas por onde estivermos. Identidade, território e conhecimento também são acontecimentos e se ressignificam e cabe aos próprios povos atribuírem os critérios para tais identidades, territorialidades e questões derivadas das mesmas. (PRIMO DOS SANTOS, 2019, p. 17)

Assim, viver na cidade resulta em muitas violências e violações. Estar em outro território, que não é o seu; se adaptar a uma rotina urbana, com violências, perigos, adversidades; sentir falta da comida, das socialidades, do “jeito” da aldeia; conviver com a saudade da família, do seu lugar. São elementos carregados de subjetividade, mas que pesam sobremaneira nas existências distantes de sua origem e pertença, pois “ainda que urbanidade seja entendida como um modo de vida que não se limita aos muros da cidade, ela não é característica aos indígenas e, por isso, a inserção nesse novo cenário social lhes impõe uma série de desafios” (ROSA, 2020, p. 96).

A cidade – espaço majoritariamente não indígena – também representa um lugar estranho, repleto de preconceito e discriminação. A principal delas é a acusação permanente de não serem mais indígenas, considerando a vida fora da aldeia, os hábitos semelhantes no cotidiano urbano, que se distanciam do “exótico” acionado por não indígenas para estabelecer essa diferença. Quem mora na cidade sofre diretamente esse estigma, uma vez que o aldeamento continua sendo, para muitos, um marcador definidor de identidade étnica, a exemplo da sentença judicial debatida acima.

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e

emocional da etnicidade. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 64).

A contribuição de Pacheco de Oliveira amplia o debate sobre a constituição das etnicidades como processos historicizados e, portanto, afetados por atualizações produzidas por estes grupos a partir de suas vivências. As indígenas e os indígenas de Oiapoque, acusados de não serem mais indígenas por morar na cidade, falar português, ter traços físicos heterogêneos, entre outros elementos, estão, em reação, se reafirmando cotidianamente por meio de suas lutas e mobilizações, de seus posicionamentos diante do Estado e da sociedade nacional, resistindo há séculos à insistência dos não indígenas em dizer o que são ou não são. Inclusive, a presença indígena na universidade gera um incômodo grande, como apontado, pois, “de fato, a instrução do sujeito pode inclusive ser mobilizada contra ele, mesmo como um desserviço à sua indianidade. O “índio” que sabe muito é sempre ameaçador” (CRUZ, 2017, p. 104). Rosa, no contexto da presença dos Warao nas cidades brasileiras, contribui:

Isso significa que os Warao não deixarão de ser Warao por estarem fora de seu território de origem ou em um país estrangeiro. Alguns traços e práticas culturais passarão por transformações que são comuns a qualquer agrupamento humano. Essa ideia de que as sociedades indígenas devem se manter imutáveis produz aquilo que Albuquerque (2011) chama de “preconceito de autenticidade”, que opera por meio das categorias de “assimilados”, “aculturados” e “desaldeados”, produzindo a invisibilidade social do indígena e colocando em risco os seus direitos. (ROSA, 2020, p. 230).

Portanto, as mulheres indígenas de Oiapoque, assim como os demais residentes indígenas, estão diariamente confrontando o “preconceito de autenticidade”. Ao se afirmarem como indígenas, resistem a essas tentativas de destituição de sua etnicidade, que incluem não só práticas estatais, mas ações cotidianas daqueles que utilizam seu “estar na cidade” como argumento acusador de uma “perda de identidade”.

A relação com quem fica na aldeia também produz desconfortos. Morar na cidade é motivo de cobranças, críticas e acusações também por parte dos parentes, que muitas vezes, as acusam de se afastar, de não “manter mais suas culturas”, de não apoiar o suficiente, de priorizar seus interesses pessoais. As mulheres indígenas que atuam diretamente no movimento indígena recebem várias dessas cobranças e precisam reforçar suas atuações para que possam atender às expectativas de seus caciques, lideranças e parentes em geral.

O processo de sair da aldeia e viver na cidade para alcançar objetivos diversos também pode ser compreendido como um projeto

político amplo, de um povo ou aldeia, que entende que somente na cidade é possível acessar ferramentas que contribuirão para melhorias. O povo Galibi Kali'na exemplifica essa escolha política de sair para alcançar novos espaços e outros futuros possíveis.

Trajetórias de deslocamento do povo Galibi Kali'na

A história do povo Galibi Kali'na no Brasil inicia na década de 1950. Moradores da aldeia Coachi, na localidade de Maná, Guiana Francesa, algumas famílias decidem sair de seu território para começar uma nova vida no Brasil, motivados pela insatisfação com a falta de escolas nas aldeias onde viviam e a vontade de “viver num local onde sua família tivesse futuro” (JEAN JACQUE, s/d, p. 01), como aponta Miriam Jaqueline, mulher Kali'na que, em sua pesquisa, apresenta entrevistas sobre o tema com o senhor Geraldo Lod, seu tio, um dos principais responsáveis pela migração Kali'na ao Brasil.

Mesmo não tendo apoio e autorização do governo francês, insatisfeito com a decisão da mudança, as famílias empreenderam a travessia por conta própria, com anuência do governo brasileiro. Já no Brasil, ocuparam uma área na margem direita do rio Oiapoque, onde, até os dias atuais, se localiza a aldeia São José, em que residem os Kali'na e demais parentes dos povos de Oiapoque, que hoje também moram na comunidade. Das cerca de 38 pessoas que protagonizaram a migração, uma família retornou a Maná, restando as famílias Lod e Jean Jacques na aldeia São José (mais comumente chamada de Galibi), localizada na TI Galibi, primeira terra indígena a ser demarcada na região.

Para o debate deste artigo, cabe destacar que a historicidade Kali'na é marcada por fluxos de deslocamento e, também, por essa busca pela educação, por meios que lhes garantam “um futuro”, como afirmava o senhor Geraldo Lod e reforça Renata Lod Moraes, mulher Kali'na que é interlocutora desse trabalho, em que “desde o início de sua fundação, o líder da aldeia nunca aceitou o ensino bilíngue na escola, pois sempre entendeu que na escola se devem aprender coisas dos não índios, para os índios poderem negociar com os não índios” (MORAES, 2018, p. 07). É Claudia Renata que também aponta os primeiros fluxos de saída da aldeia:

Em pouco tempo, os Kali'na que passaram a viver no Brasil estabeleceram fortes relações de contato com os povos indígenas Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Wajãpi do Camopi, que habitam a região, assim como também com os moradores da cidade de Oiapoque e a colônia militar na época muito ativa e movimentada Clevelândia do Norte, onde alguns jovens, filhos dos grandes líderes Kali'na prestaram serviço militar e suas filhas prestavam serviços domésticos nas casas dos oficiais militares para que pudessem estudar. (IDEM, 2018, p.12).

Novamente, a preocupação em garantir acesso à educação fez com que a primeira geração da migração possibilitasse meios para que seus filhos saíssem da aldeia, a partir da relação com pessoas da sua confiança, como os militares indicados acima, para que pudessem trabalhar e estudar. Disso resulta que “os filhos dos protagonistas dessa migração, poucos tiveram filhos. Dos oito que tiveram, apenas um, o atual cacique, criou seus filhos na aldeia, os demais deixaram o local para criar os seus em outras cidades. (JEAN JACQUE, s/d, p. 05). Assim, a população Kali’na foi se configurando numa divisão entre quem mora na cidade e quem mora na aldeia, sendo este segundo grupo cada vez mais reduzido à medida que os jovens eram estimulados a sair para estudar e, com isso, muitos construíram a vida fora da comunidade.

Duas mulheres que inspiram esta pesquisa são da terceira geração Kali’na no Brasil e exemplificam este processo: sua mãe, nascida na Guiana Francesa e vinda quando criança para o Brasil, quando jovem foi trabalhar como babá para uma família militar na vila de Clevelândia do Norte, em Oiapoque. O trabalho era a forma possível de poder continuar os estudos, pois sem um suporte fora da aldeia tudo ficava mais difícil, então ela trabalhava para ter um suporte (casa, alimentação, uma referência de pessoas responsáveis) e, com isso, poder estudar.

Com o fortalecimento do vínculo, a matriarca foi convidada pela família a acompanhá-los na mudança para a próxima cidade em que o militar seria lotado e, com o compromisso de manterem a jovem na escola, seu pai autorizou a ida. Porém, sentindo muita saudade da família e estranhando muitos aspectos da vida nova, após um período resolveu retornar para Oiapoque, onde conheceu e casou-se com um não indígena, passando a residir na cidade de Oiapoque. Mesmo quando foi possível retornar para a aldeia, permanecer na cidade foi a decisão necessária para possibilitar às filhas, especialmente após se tornar viúva, o acesso a uma formação mais ampla do que a dela. Ficar na cidade, mesmo sempre sentindo falta de viver permanentemente na aldeia, foi o preço pago para impedir que suas filhas tivessem as mesmas experiências que ela no passado: morar com terceiros, trabalhar para estudar.

Assim, suas filhas puderam vivenciar outras trajetórias de formação, mantendo em comum a necessidade de permanência na cidade para alcançarem este objetivo. O esforço trouxe resultado: suas três filhas mais velhas são graduadas, a primogênita em Geografia, hoje professora da rede estadual de ensino; e as demais em Licenciatura Intercultural indígena; e a filha mais nova cursa a mesma graduação.

A segunda filha, interlocutora desta pesquisa, foi criada pelos avós na aldeia até os 16 anos, momento em que foi estimulada por eles a continuar os estudos na cidade e assim o fez. Nesse processo, casou com um indígena Karipuna e construiu sua família, todos residindo em Oiapoque até 2022. Após a graduação, iniciou um curso de especialização e tem planos para cursar mestrado em 2023.

A terceira filha, por ter nascido com uma saúde frágil, sempre morou na cidade com sua mãe, onde pôde cursar todos os níveis de

formação escolar. Atualmente, está na segunda graduação, cursando Direito também na UNIFAP, com previsão de conclusão no primeiro semestre de 2023. Casou-se com um indígena Galibi Marworno e reside com sua família na cidade até os dias atuais.

A exposição da trajetória das mulheres Lod reitera que sair da aldeia, para os Kali'na, é parte do processo necessário de formação escolar, bastante valorizada entre eles. Os Kali'na têm vários parentes morando em Oiapoque, na cidade de Macapá e mesmo em outras regiões do país, a grande maioria com nível superior e com atuação profissional consolidada. "Sair da aldeia para alcançar um futuro" foi a escolha de parte significativa desse povo, mas é um processo comum aos povos indígenas do Brasil, que se veem sem acesso a políticas públicas em educação dentro de seus territórios e, preocupados em garantir uma formação qualificada, que garanta aos filhos e netos uma vida melhor, incluindo a instrumentalização para lutar pelos direitos, decidem pela migração para a cidade.

A interlocutora que morou na aldeia até a juventude reforça que foi estimulada pela família a continuar os estudos na cidade. Com a mudança, passou a morar com a mãe e as irmãs, que lá viviam. Segundo ela, "morar na cidade me permitiu estudar, trabalhar e aprender muitas coisas que hoje são úteis para que eu possa ajudar os povos indígenas. Não é uma vida tão livre e tranquila quanto a aldeia, pois os espaços são diferentes, o clima é diferente" (INTERLOCUTORA 01, entrevista concedida em 19/01/2023). Entre as dificuldades, a financeira foi a principal citada, além de, "na época, senti muita falta de espaço, de liberdade. A vida mudou tudo" (IDEM), em resposta ao que mais sentiu falta da vida na aldeia.

Além de parte da família Lod, há primos e tios que também residem em Oiapoque, são estudantes de graduação, profissionais da saúde indígena e da educação, servidores públicos. A relativa proximidade da aldeia Galibi¹³ com a cidade de Oiapoque contribuiu para que os vínculos com a comunidade pudessem ser mantidos com visitas semanais ou mais frequentes, o que não ocorre com os parentes que moram em Macapá ou em outras cidades do país.

Uma mudança recente na territorialidade Kali'na já traz reflexos no fluxo cidade-aldeia. Desde o ano de 2020, o povo Kali'na iniciou um processo de mobilização para viabilizar a abertura de um ramal que garantisse o acesso à cidade de Oiapoque por via terrestre, com extensão de 4,8 km, sendo 3 km no interior da TI Galibi e 1,8 km do limite da terra até o ramal já existente no Assentamento Igarapé Grande, vizinho da TI Galibi.

¹³ Até outubro de 2022, a aldeia Galibi era acessível exclusivamente por via fluvial, numa viagem com duração média de 30 minutos em voadeira com motor de popa, partindo da cidade de Oiapoque. Além do custo financeiro e da viagem insalubre sob o sol e a chuva, o deslocamento fluvial representava outros riscos e problemas aos Kali'na, como acidentes e o roubo de voadeiras da comunidade, localizada às margens do rio Oiapoque e, portanto, mais vulnerável. Por conta disso, os homens da comunidade precisavam arrastar as voadeiras da beira do rio até à proximidade das casas, o que resultava em um enorme desgaste físico, gerando problemas de saúde.

Com muitas dificuldades, em especial quanto à burocracia para que a abertura do ramal pudesse ser autorizada e apoiada pelo poder público, foram dois anos de articulação e diálogo, tanto interno, para fins de mobilizar a comunidade, quanto externo, com parceiros, governo municipal e órgãos de gestão ambiental e indigenista. As obras iniciaram no segundo semestre de 2022 e exigiram um esforço hercúleo da comunidade, que possui poucas famílias e, portanto, o trabalho pesado da abertura do ramal, ainda que contasse com apoio de maquinário, sobrecarregou a todos na aldeia por meses seguidos.

Em outubro de 2022, o ramal foi inaugurado e marcou uma nova fase na dinamicidade da aldeia Galibi. A primeira grande mudança é que, com a facilidade de acesso (cerca de 40 minutos de deslocamento em condições boas de trafegabilidade), tem sido possível às famílias fazer o deslocamento à cidade em menos tempo e de forma menos onerosa. Disso resulta que os Kali'na que residem na cidade, em especial, têm estado mais presentes na aldeia, inclusive com famílias que voltaram a residir na comunidade, como o exemplo da interlocutora entrevistada, que retornou com sua família para a aldeia. O acesso facilitado permite manter o filho adolescente frequentando a escola na cidade, e retornando diariamente à aldeia. A interlocutora, membra da diretoria da AMIM e, portanto, tendo uma agenda repleta de demandas, também consegue estar na cidade sempre que é necessário, ou trabalhar diretamente da aldeia, a partir da instalação recente de rede de internet, facilitada pelo ramal.

Seu exemplo tem sido cogitado a ser seguido por sua irmã mais nova e por outras famílias Kali'na que vivem na cidade, apontando para uma possível mudança histórica de trajetórias: para estudar, não é mais necessário, obrigatoriamente, sair da aldeia, pois é possível, agora com o ramal, viver na comunidade e se deslocar para a cidade quando for preciso, sabendo que poderá retornar ao fim do compromisso com menos esforço e custos.

As pesquisadoras Kali'na apontam para os impactos desse fluxo migratório vivenciado pela segunda e terceira geração de Kali'na nas suas práticas socioculturais diversas. A redução significativa das famílias, que passaram a morar nas cidades, impossibilitou a manutenção de rituais e costumes, como os casamentos tradicionais; a fluência da língua *kali'na telewuyu*, hoje falada pelos últimos mais velhos da segunda geração, em ocasiões muito específicas, não tendo sido repassada aos mais jovens; além de uma série de conhecimentos tradicionais e vivências que foram limitadas às primeiras gerações, que permaneceram na aldeia.

Grande parte desses ensinamentos acabaram sendo interrompidos, enquanto prática, logo na segunda geração daqueles que migraram, pois, nossos pais foram criados divididos entre o mundo indígena e o mundo não indígena. Naquela época os filhos daqueles que vieram, saíram da Aldeia para poderem estudar e aprender mais do mundo não indígena, e acabaram assim se distanciando cada vez mais de seus costumes, e

repassando os costumes de forma muito fragmentada para seus filhos. (MORAES, 2018, p. 17).

Mas este é um processo que está sendo revisto pela terceira e quarta gerações. Várias iniciativas dos Kali'na mais jovens têm buscado reverter as descontinuidades e retomar algumas práticas e saberes, a exemplo da língua *kali'na telewuyu*, que hoje tem sido objeto de projetos de revitalização, com a presença das três gerações de Kali'na no Brasil unidas, a fim de promover o fortalecimento de sua língua. O ramal, iniciativa das lideranças da terceira geração, também é um exemplo de infraestrutura comunitária que está viabilizando não só mais facilidade de acesso, mas, especialmente, a reaproximação das famílias da cidade com o cotidiano da aldeia, trazendo a oportunidade de romper com um ciclo de mais de cinquenta anos em que o sair da aldeia era a única opção para estudar, trabalhar e se instrumentalizar para a luta pelos direitos.

O contexto Galibi Kali'na, portanto, reforça que viver na cidade é um processo de perdas e ganhos, que exige muitos esforços, individuais e coletivos, para que os ganhos sejam maiores e possam, inclusive, ser compartilhados com seu povo e aldeia. A saída das gerações anteriores para estudar e alcançar atuações profissionais resulta hoje na ocupação de cargos importantes no movimento indígena. São as mulheres da terceira geração Kali'na no Brasil e foram as primeiras a assumir papéis de liderança em suas organizações interna e coletivas, como as mulheres da família Lod, que compõem a AMIM e a Associação Na'na Kali'na, do povo Kali'na, como funções centrais e sendo determinantes para o crescimento e o fortalecimento dessas organizações.

Outra mulher Kali'na ocupa importantes espaços na atuação política não só do seu povo, mas de toda a região do Oiapoque e do contexto Amapá e Norte do Pará. Formada em Licenciatura Intercultural Indígena e concluindo sua segunda graduação, agora no curso de Direito, foi eleita vice coordenadora do CCPIO na atual gestão e, em janeiro de 2023, foi nomeada secretária adjunta da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI), que faz parte da estrutura do Governo do Estado do Amapá. Ela é mais um grande exemplo de atuação pioneira, que abre portas para que outras mulheres venham a ocupar esses espaços, de forma qualificada e reconhecida por seus parentes.

Miriam Jaqueline, pesquisadora que contribui teoricamente com este artigo, também é exemplo de mulher Kali'na que saiu da aldeia para estudar e, com isso, pôde ocupar espaços pioneiros. Ela foi a primeira da aldeia que concluiu o ensino médio na cidade, mas voltou para atuar como professora. Em seguida, foi a primeira a se formar no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, também retornando para a comunidade como docente. Atualmente, ocupa o cargo de diretora da Escola Estadual São José, com o reconhecimento de sua excelente atuação, sendo uma grande liderança de seu povo. A atuação qualificada pelo ingresso no ensino superior pelas mulheres indígenas é tema de pesquisa de Lindomar Sebastião, mulher Terena que reflete a partir da realidade de seu povo:

É possível que o intenso contato desses indígenas com a sociedade não indígena, ao longo de sua história, tenha possibilitado abrir novos espaços para as mulheres atuarem. De acordo com as suas demandas e necessidades, as mulheres recorreram à educação como instrumento de ampliação dos papéis por elas exercidos. (...) Em decorrência da aquisição de novas informações e de conhecimentos ocidentais, as mulheres foram impulsionadas a ampliar seu papel dentro da comunidade, como pesquisadoras em diversos programas de Pós-Graduação gerando reconhecimento significativo do grupo de pertença e suas respectivas lideranças.

Hoje, não são somente os homens que vão para as discussões que envolvem a comunidade, mas também elas (...). (SEBASTIÃO, 2017, p.9).

A ocupação desses espaços de gestão e liderança pelas mulheres Kali'na tem refletido em melhorias diretas para sua aldeia e seu povo, a exemplo do ramal, de projetos aprovados e da reocupação de espaços políticos por seu povo. E, para além, contribuem para que suas atuações diferenciadas também beneficiem outros povos e suas demandas, como as atuações na AMIM, no CCPIO e na SEPI, que têm gerado benefícios diretos para mulheres de todos os povos e regiões. Sair para estudar, mas voltar para ajudar o seu povo a ter um futuro melhor: são bases que seus mais velhos ensinaram e que têm sido seguidas pelas mulheres Kali'na.

O presente na cidade e outros futuros possíveis

Conciliar os diferentes papéis – mãe, esposa, dona de casa, acadêmica, liderança, profissional – é dos desafios mais complexos que essas mulheres enfrentam vivendo na cidade. O tempo sempre curto, o acúmulo de muitas tarefas, o cansaço físico, o desgaste emocional que os enfrentamentos geram, e o fato de que “ninguém tira férias no movimento indígena. É a nossa vida”, como afirma Mariazinha Baré (FAULHABER, 2023, 87), são elementos que estas mulheres precisam equilibrar em seus cotidianos.

É na cidade, também, que se constrói, com mais intensidade, “a produção de identidades sociais (outrificação)” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2021, p. 18), em que essas mulheres são cotidianamente confrontadas com suas identidades étnicas, de gênero, políticas. Conflitos que vão desde o cotidiano de suas casas, perpassam suas aldeias e culminam nas relações com o não indígena, com o Estado e suas diversas instituições. A arena de luta constituída pelo movimento indígena tem sido o espaço de acolhimento de muitas dessas mulheres para ressignificar e fortalecer suas identidades. Outras ainda vivenciam situações de invisibilidade, de

violações, de apagamentos socialmente produzidos pela relação com a hostilidade urbana e, essencialmente, não indígena.

Para além dos desafios, dos quais se orgulham de superar, também há avanços. A representatividade reconhecida e elogiada por caciques, lideranças e parentes é um aspecto relevante de suas trajetórias, visto que as mulheres indígenas, como mediadoras entre a aldeia e a cidade, fazem a diferença na luta pelos direitos de seus povos. Especialmente as *cacicas* e lideranças mulheres que atuam nas aldeias veem nas que moram na cidade a continuidade de suas lutas, a esperança de que mais mulheres ocupem outros espaços e demonstram orgulho de que suas vozes – vozes de mulheres indígenas – sejam ouvidas em tantos lugares.

A quantidade significativa de mulheres atuando hoje à frente do movimento indígena aponta que elas têm construído uma atuação qualificada, que inclui formação em nível superior, participação em eventos, formações, espaços de atuação política que são, principalmente, espaços formativos. Em todas as organizações indígenas dos povos de Oiapoque há mulheres ocupando espaços importantes na gestão.

A composição da SEPI por duas mulheres, Kali'na e Karipuna, é um grande exemplo destes espaços protagonizados por elas. É possível analisar que ambas só puderam ocupar esse lugar porque residem na cidade e, a partir disso, puderam construir trajetórias dentro do movimento indígena e fora dele que as qualificam para serem gestoras de uma pasta tão importante. Mulheres que têm suas trajetórias legitimadas, pois precisaram sair das aldeias, mas retornam por meio de apoio e atuações que fazem a diferença na vida dos parentes.

Ao analisar as diversas trajetórias das mulheres que inspiram esse artigo, o viver na cidade faz parte de todas elas, ainda que por fases determinadas ou porque suas atuações o exigem. Estar na cidade tem sido parte do processo de construir futuros outros, na expectativa de que, num futuro outro, seus filhos e netos não precisem ser obrigados a sair das aldeias para alcançar seus projetos, pessoais e comunitários.

Indigenizar (XAKRIABÁ, 2019) a cidade talvez seja um sonho distante. Mas as práticas dessas mulheres indígenas já demonstram que, em todos os espaços em que elas atuam, deixam suas marcas, imprimem suas identidades, destacam seus povos, suas culturas. E entre agências, vivências e resistências, vão trilhando, para além de suas trajetórias pessoais, os caminhos de seus povos rumo a um futuro que reconheça e efetive direitos, que contemple a todas e todos nos espaços de construção e tomada de decisões, em que se possa ser indígena e ser respeitado em qualquer lugar, porque suas identidades não são geográficas, mas produzidas por suas relações. As mulheres indígenas de Oiapoque seguem territorializando a cidade, tecendo relações entre lá e cá, sendo elo, tradução e construção de direitos e futuros outros, para elas e para seus povos.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carina Santos.; RAUBER, Alexandre Luiz. Oiapoque, aqui começa o Brasil: a fronteira em construção e os desafios do Desenvolvimento Regional. **Redes**, Santa Cruz do Sul, v. 22, n. 1, p. 474-493, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://www2.unifap.br/oiapoque/files/2017/02/Artigo-Oiapoque-aqui-come%C3%A7a-o-Brasil.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2021.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo**: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AMIM. **Nota de Repúdio**. 2021. Disponível em <https://apiboficial.org/files/2021/02/Carta-repudio-unifap.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2023.

APIO-Associação dos Povos Indígenas de Oiapoque. **Plano de vida dos povos e organizações indígenas do Oiapoque**. Oiapoque: APIO, 2009.

A PÚBLICA. **MEC de Bolsonaro nega Bolsa Permanência a 6 em cada 10 alunos indígenas e quilombolas**. 2022. Disponível em: <https://apublica.org/2022/05/mec-de-bolsonaro-nega-bolsa-permanencia-a-6-em-cada-10-alunos-indigenas-e-quilombolas/#Estudantes>. Acesso em: 08 fev. 2023.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. Os Palikur e o Cristianismo. 272p. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas-SP, Campinas, 2001.

CLII. **Apresentação do CLII**. Disponível em: <https://www2.unifap.br/indigena/apresentacao-do-clii/>. Acesso em: 04 jan. 2023.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>. Acesso em: 09 ago. 2021.

CUNHA, Evilânia Bento da; MORAES, Claudia Renata Lod. Um estudo preliminar no município de Oiapoque-AP sobre a migração de mulheres indígenas para a cidade. In: BRITO, Daguiete Maria Chaves; SILVA, Eliane Aparecida Cabral da; FERREIRA, José Francisco Carvalho (Org). **Geografia do Amapá em perspectiva**. Maringá: Uniedusul, 2022. p. 149-159.

FAULHABER, Priscila (Org). **Artesãos do conhecimento**: depoimentos de pesquisadoras indígenas. Brasília: ABA, 2023.

FORTE, Janina dos Santos. Pota – a cura pelas palavras Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur. 126p. **Dissertação** (Mestrado em Letras), Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2021.

JEAN JACQUE, Miriam Jaqueline dos Santos. Os múltiplos espaços culturais da aldeia Galibi. 19p. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, s/d.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Ambientais), Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

MORAES, Claudia Renata Lod. 2018. Amiakô woli medela neí Amiakô nimüdaí elomem: a transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem da menina entre os Galibi Kali'na. 24p. **Trabalho de Conclusão** (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

O'DWYER, Eliane Cantarino; SILVA, Katiane. Anthropological practices, inter-group conflicts and shared colonial experiences in a regional context of the Lower Amazon. **Vibrant**, Brasília, v. 17, p. 1-23, 2020. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/latest-issue-v-17-2020/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 47-77, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/?lang=pt>. Acesso em: 07 mai. 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. p. 193-228.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A eclosão do colonial em nosso cotidiano. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v. 01, n. 51, p. 11-24, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/17187>. Acesso em: 15 ago. 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A Nação Tutelada: Uma interpretação a partir da fronteira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-31, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/RL4kSL83HPsh7fPyhCTScXp/?lang=pt>. Acesso em: 15 mai. 2021.

PRIMO DOS SANTOS, Ana Manoela. Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 7, n. 12, p. 1-23, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18347>. Acesso em: 06 nov. 2020.

ROSA, Marlise. A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. 322p. **Tese** (Doutorado em Antropologia), Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá.** São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 2003.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. Pesquisadoras indígenas: o protagonismo das mulheres Terena. **Anais Eletrônicos**, Seminário Internacional Fazendo Gênero 11& 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1491841869_ARQUIVO_ArtigoUFSC.pdf. Acesso em 04 ago. 2021

SILVA, Elissandra Barros; ALMEIDA, Hiandra Pedroso; OLIVEIRA, Maria Alice Costa de. Criminalização de práticas tradicionais indígenas: o porte de armas e munições por indígenas no Oiapoque. In: MAXIMIANO, Claudina Azevedo et. al (Org). **Direito da pessoa indígena em conflito com a lei ou a lei do “branco” em conflito com os povos indígenas?** Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2022. p. 78-106.

SILVA, Meire Adriana. Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP – Amazônia. 420p. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2020.

XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. **Vukápanavo** – Revista Terena, v. 2, n. 2, p. 84-127, 2019. Disponível em: https://bc955768-e713-4766-a0b4-e5cc895bf453.filesusr.com/ugd/4ef2f7_1fadf0adee0248e587f92db1a779647c.pdf. Acesso em: 16 ago. 2021.

Recebido em: 27/02/2023 * Aprovado em: 11/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

ENTRE A COMUNIDADE E A CIDADE: DESLOCAMENTO E TRAJETÓRIAS DE MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DE BOA VISTA (RORAIMA, BRASIL)¹

NATHALIA BIANCA DA SILVA MARTES²

UFRR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6406-0203>

MELINA CARLOTA PEREIRA³

UFRR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-4420-4425>

RESUMO: *Tendo em vista que o contexto urbano da cidade de Boa Vista, capital de Roraima, possui uma presença significativa de indígenas de diversas etnias, o presente artigo tem como objetivo mostrar as experiências sociais de mulheres indígenas que passaram por processos de deslocamento entre suas comunidades de origem, localizadas na República Cooperativa da Guiana, para o Brasil, fixando residência em Boa Vista e construindo suas trajetórias pessoais e coletivas. Os dados partem das entrevistas realizadas com mulheres indígenas das etnias Macuxi e Wapichana, que saíram de suas comunidades por diversos motivos, dos quais se destacam a busca por trabalho, educação e melhores condições de vida. São mulheres que vivem na capital roraimense desde as décadas de 1980/1990 e que demonstram em suas narrativas experiências vividas entre o deslocar e o viver dentro do contexto urbano, destacando a chegada à cidade e a inserção no trabalho doméstico, bem como a entrada no espaço de vivência coletiva e sua participação em associações indígenas que estimulam a reprodução de manifestações culturais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Mulheres indígenas, contexto urbano, afirmação indígena.*

ABSTRACT: *Given that the urban context of the city of Boa Vista, capital of Roraima, has a significant presence of indigenous people of various ethnicities, this article aims to show the social experiences of indigenous women who have gone through displacement processes between their communities of origin, located in the Cooperative Republic of Guyana, to Brazil, establishing residence in Boa Vista and building their personal and collective trajectories. The data is based on interviews with indigenous women of the Macuxi and Wapichana ethnic groups, who left their communities for several reasons: the search for work, education and better living conditions are some of the reasons that stand out. They are women who have lived in the capital of Roraima since the 1980s/1990s, and who, in their narratives, demonstrate experiences lived between displacing and living within the urban context, highlighting the arrival in the city and the insertion in domestic work, as well as the entry into the space of collective living and their participation in indigenous associations that stimulate the reproduction of cultural manifestations.*

KEYWORDS: *Indigenous women, urban context, indigenous affirmation.*

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima. E-mail: nathalia_martes@hotmail.com

³ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima. E-mail: melina27pereira@hotmail.com

MARTES, Nathalia Bianca da Silva; PEREIRA, Melina Carlota. Entre a comunidade e a cidade: deslocamento e trajetórias de mulheres indígenas na cidade de Boa Vista (Roraima, Brasil). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 326-340, jan./abr. 2023.

Introdução

Caracterizada por uma grande diversidade cultural e étnica, a cidade de Boa Vista, capital de Roraima, se torna palco de lutas por visibilidade e afirmação social entre os grupos ali existentes. Nesse cenário, os povos indígenas também procuram se afirmar perante a sociedade envolvente, utilizando-se de várias estratégias na busca por visibilidade. Ser indígena da cidade⁴ significa enfrentar inúmeros desafios na luta pela garantia de direitos reconhecidos por leis e tratados, como na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Além disso, a cidade também se apresenta como um lugar legítimo para a manifestação da indianidade, no exercício de saberes e práticas culturais e como um desafio na construção de uma vida digna. Ainda, a presença indígena no contexto urbano é um assunto que diz respeito mais às organizações não governamentais do que a governos, que se traduz na ausência de políticas públicas voltadas aos indígenas que vivem na cidade.

Os indígenas que vivem em Boa Vista são representantes de povos que têm uma longa experiência de contato com a sociedade envolvente. Habitantes de uma tríplice fronteira, Brasil/Guiana/Venezuela, desde a segunda metade do século XVIII, enfrentam processos de violência, escravização e territorialização (FARAGE, 1991). Com o advento dos Estados nacionais, esses povos foram encapsulados em fronteiras nacionais com regras que dificultavam seus deslocamentos por territórios que antes eram de livre acesso, pois seguiam outras lógicas, como aquelas do parentesco, dos rituais, das trocas de objetos e matrimoniais, entre outras (RIVIÉRE, 2005). Todavia, a despeito das regras impostas pelos Estados nacionais, os povos indígenas continuam os deslocamentos que seus ancestrais costumavam fazer.

O deslocamento de indígenas para a cidade de Boa Vista é, na maioria dos casos, motivado pela busca de trabalho, assistência à saúde, educação superior e outros; ademais, a vinda para a cidade tem ocasionado a eles situações de discriminação e preconceito, relativas ao seu modo de vida, moradia precária em bairros periféricos e dificuldades de acesso a serviços públicos essenciais (SOUZA e REPETTO, 2007; FERRI, 1990).

Esse artigo tem como objetivo mostrar as experiências sociais de mulheres indígenas Macuxi e Wapichana, membros da Associação Cultural Indígena Kapóí, que se deslocaram de suas comunidades localizadas na Guiana rumo a cidade de Boa Vista, entre as décadas de 1980 e 2000, onde fixaram residência e construíram suas trajetórias pessoais e coletivas. Os dados apresentados resultam da experiência de pesquisa entre os anos de 2014 e 2016 na referida associação.

⁴ Termos como índios urbanos, índios citadinos, “cabocos”, desaldeados, entre outros são comumente utilizados, principalmente por não-indígenas e agentes do Estado, para caracterizar os indígenas que vivem fora de suas aldeias. Utilizamos o termo indígenas da cidade por ser dessa forma que os indígenas se definem em meio ao contexto urbano, de acordo com a Organização dos Indígenas da Cidade – ODIC.

As mulheres apoiam suas sobrevivências, principalmente, no emprego doméstico e na produção de artesanato; este último é um dos recursos utilizados por indígenas como meio de subsistência ou complemento de renda, além de ser uma das estratégias de afirmação de identidade dos povos indígenas. Realizaram-se entrevistas semiabertas com grupo de mulheres nas visitas feitas à sede da associação Kapóí nos dias em que ocorriam os encontros destinados à confecção do artesanato, nas quartas e sábados.

A Associação Cultural Indígena Kapóí foi criada em 2003 por três indígenas – dois Wapichana e uma Macuxi – com o objetivo de estimular a manifestação das práticas culturais indígena no contexto urbano da cidade de Boa Vista. O termo KAPÓI provem da língua Macuxi – do tronco linguístico Karib – que significa lua, símbolo escolhido para representar a associação. Em comum com outras organizações indígenas, a Associação Cultural Indígena Kapóí luta por direitos dos povos indígenas de Roraima no acesso a políticas públicas, de educação, saúde, moradia, reconhecimento étnico, valorização e respeito da sociedade nacional relativos às práticas culturais indígenas, tudo isso através de manifestações culturais em que procuram mostrar a beleza e a importância de tais manifestações na constituição histórica e social de Roraima.

A vinda para cidade: motivos e circunstâncias para o deslocamento

Oriundas de comunidades indígenas na Guiana, próximas da fronteira com o Brasil, as mulheres indígenas entrevistadas resgatam na memória o motivo que as levou a se deslocarem a primeira vez para o lado brasileiro. De maneira comum e sem entrar em detalhes, todas as mulheres vieram para o Brasil com a intenção de trabalhar em casas de família como empregada doméstica. As circunstâncias de deslocamento de cada uma são específicas. No entanto, percebemos que em grande parte elas vêm acompanhadas de seus pais ou cônjuges, seja a pé, de bicicleta ou de carona.

De acordo com trabalhos que se dedicaram aos povos indígenas na região da fronteira Brasil/Guiana (SANTILLI, 1989; FARAGE, 1994; BAINES, 2012), os indígenas atualmente procuram o lado brasileiro não apenas em busca de emprego, mas também em busca de qualidade de vida, uma vez que o Brasil dispõe de melhores condições de assistência se comparado com a Guiana, onde as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas ainda são incipientes ou em construção.

O contexto de deslocamento das mulheres indígenas está associado, entre outros motivos, à escassez de bens e serviços nas terras indígenas. De acordo com as mulheres, as comunidades de origem sofriam com a falta de oportunidades de trabalho, pois lá a roça e a criação de animais eram o único meio de subsistência. No entanto, a falta de feiras próximas das comunidades, dada a ausência de meios de levar sua produção para a cidade mais próxima, tornava a vida “difícil” por

conta da falta de recursos para adquirir bens essenciais como sal, açúcar, roupas, material escolar dentre outras coisas destacadas por elas que, além disso, também apontaram a incipiência de políticas públicas direcionadas à população indígena na região.

O lado brasileiro é fácil e mais perto se comparado à capital da Guiana, Georgetown, e, além disso, ir até a capital torna-se difícil por não haver, até então, ônibus saindo da região fronteira que faça esse trajeto. Destacam-se, ainda, as condições diferenciadas de assistência no Brasil, como já foi observado. Baines (2012) entrevistou indígenas que vivem em Lethem (Guiana) e comunidades vizinhas, nas quais muitos indígenas demonstraram a insatisfação com governo da Guiana e não veem futuro para os povos indígenas. Ademais, “olham para Brasil como um grande sucesso econômico para escaparem da pobreza acentuada e dos conflitos políticos e interétnicos” (Baines, 2012, p. 146).

Antes de optarem por se fixar de forma permanente em Boa Vista, algumas mulheres transitavam constantemente entre a comunidade de origem, comunidades de familiares no Brasil e a cidade de Boa Vista. Ora cuidavam da roça, ora exerciam afazeres domésticos ou ajudavam seus respectivos maridos nos empregos que conseguiam na capital roraimense e em fazendas próximas da cidade.

O deslocamento de mulheres indígenas da comunidade para a cidade também alavanca mudanças nas relações de gênero, em que o contexto urbano acaba possibilitando novas experiências e novos modos de vida. Mediante essa situação, as mulheres procuram se equipar de estratégias para sobreviver e preservar seus modos culturais em meio à sociedade nacional. De acordo com Lasmar (2005), a comunidade e a cidade representam, para os indígenas, modos distintos de existência que organizam modos de vida diversos. Para ela, o deslocamento de indígenas para a cidade é um fato que está a cada dia se tornando mais intenso e que a vida na comunidade é uma referência simbólica.

Nos processos de deslocamento, a chegada à cidade ainda é incerta, de tal forma que as mulheres procuram os parentes que já residem nesse espaço para dar início às suas vidas no contexto urbano. Todas as mulheres indígenas entrevistadas tinham familiares que já residiam na cidade ou em comunidades próximas. É com o apoio dos parentes que as recém-chegadas à cidade podem contar para ter um lugar para ficar e conseguir emprego. A oportunidade de contar com um parente facilita suas inserções no contexto urbano e logo começam a trabalhar em empregos que os parentes lhes indicam. Antes mesmo de se estabelecerem na cidade, recorrem a parentes que vivem em comunidades próximas à capital roraimense, como as da região da Serra da Lua⁵. Sobre essa situação Melo (2013) destaca:

Em relação às famílias indígenas que atualmente se fazem presentes na cidade, atentamos para o fato de que as mesmas disponibilizam suas casas para aqueles que,

⁵ Demarcada em formato de ilhas, a região da Serra da Lua é formada por nove Terras Indígenas (totalizando 32 comunidades indígenas) próximas da fronteira com a Guiana.

MARTES, Nathalia Bianca da Silva; PEREIRA, Melina Carlota. Entre a comunidade e a cidade: deslocamento e trajetórias de mulheres indígenas na cidade de Boa Vista (Roraima, Brasil). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 326-340, jan./abr. 2023.

por diversas razões, necessitam sair de suas comunidades e se estabelecer temporariamente em Boa Vista. A existência das instituições e organizações voltadas para a defesa dos indígenas cuja sede se encontra na capital, também se mostra fator de constante fluxo entre a comunidade e a cidade. (MELO, 2013, p. 127).

É constante esse contato entre as fronteiras Brasil/República Cooperativa da Guiana que os indígenas fazem questão de manter. Em períodos de fim de ano e férias, é comum ver jovens e crianças passando temporadas em Boa Vista, mas também ocorre o inverso, isto é, dos que vivem na cidade de irem para o “interior”, termo que usam para designar as comunidades que estão em áreas rurais e terras indígenas demarcadas. Assim, os laços familiares são sempre renovados e o modo de viver em comunidade nunca é esquecido.

O fato de poder contar com o apoio de algum familiar também pode ser considerado como um fator responsável pelo processo de saída da comunidade para o contexto urbano. Nesse novo espaço a família se torna uma rede de apoio, na qual a casa do parente se converte em um espaço que dá sentido às relações familiares que, de acordo com Marcelin (1999), se tornam uma referência permanente para os recém-chegados e uma matriz simbólica da coletividade familiar.

De tal forma, são perceptíveis a importância e a força que têm os laços de parentesco indígena, principalmente para as mulheres indígenas, o que reforça o papel da vida na comunidade como referência simbólica contexto urbano.

Ser mulher indígena: lembranças da comunidade

Estando na cidade, as mulheres indígenas entrevistadas narram as lembranças de suas vivências em suas comunidades de origem, na Guiana, como, talvez, uma forma de externar a saudade por meio de recordações do lugar de onde vieram e das experiências que ali viveram. De acordo com Lasmar (2005), a comunidade é um espaço de sociabilidade onde os valores de parentesco sustentam as relações de convivência, onde os moradores se concebem como um só corpo simbólico: “todos devem se tratar como parentes, isso significa, antes de mais nada, compartilhar alimentos, bens e propósitos” (LASMAR, 2005, p. 66).

Assim, em suas narrativas, foi evidenciado que na comunidade as mulheres são ensinadas desde pequenas a como dominar os afazeres domésticos e cuidar da roça. Trata-se de ensinamentos muito importantes, pois a partir daí elas podem construir suas vidas e se tornarem adultas responsáveis e aptas para a vida conjugal, dominando habilidades necessárias para quando casarem, tais como fiar, fazer

damurida⁶, fazer beiju, farinha, caxiri⁷, entre outras coisas pontuadas pelas mulheres indígenas. A esfera doméstica para as mulheres indígena é um lugar de poder, lugar de seu domínio, pois poder alimentar sua família é visto por muitas mulheres como algo prazeroso e de prestígio.

A transmissão dos saberes para as crianças é a chave da conservação da tradição indígena, que são conhecimentos produzidos de forma coletiva e transmitidos oralmente de uma geração a outra. É pelos seus conhecimentos que são respeitados enquanto pessoas pertencentes a uma comunidade específica, como Geertz (2008) salienta: é o domínio de um código socialmente estabelecido. Por isso que os mais velhos são os mais respeitados, porque têm mais experiência e mais conhecimento.

Nas comunidades, em geral, a identidade sexual e a relação entre os indígenas são marcadas pela divisão das atividades produtivas. Os homens são responsáveis pela caça e pesca, pela derrubada e preparo das roças; as mulheres pelo plantio dos alimentos e pela confecção da comida cotidiana e ritual. As atividades diárias e de trabalho no cotidiano indígena são divididas sexualmente porque tal divisão de tarefas nas sociedades indígenas, como observa Lasmar (2005), “viabiliza a matriz simbólica para a formação de identidades sexuais”. Até para casar existem tarefas que são de domínio feminino e tarefas de domínio masculino, provindas das relações de gênero.

Além disso, todas relatam ter boas memórias sobre viver na comunidade por conta da liberdade de falar a língua materna, de banhar-se no rio, de comer suas comidas tradicionais, de dançar *Parixara* e de viver como parente. Porém, apesar de tudo, a vida “difícil” presente no discurso de grande parte delas, relacionada à falta de emprego e de boas condições de vida, foi um dos grandes motivos para saírem de suas comunidades para cidade.

Na cidade, as mulheres passam a reconstruir suas relações e identidades de gênero, desenvolvendo novas atividades sociais. Logo, faz-se necessário aprender a viver de acordo com as regras desse novo espaço. Algumas questões que elas buscam no meio urbano são conquistar o direito à educação e à saúde diferenciadas, bem como obter os mesmos direitos dos indígenas que moram nas comunidades, além de ter sua identidade de gênero reconhecida.

As experiências das mulheres indígenas no contexto urbano de Boa Vista

Ao chegar à Boa Vista, as mulheres indígenas passam por muitos desafios e estranhamentos e em seus relatos é possível perceber o esforço que fizeram para se ajustarem ao contexto urbano e aprenderem a viver no mundo dos brancos. A língua, os trabalhos de baixa remuneração, quase sempre no âmbito doméstico, vivendo em bairros periféricos, com

⁶ Caldo de peixe moqueado excessivamente apimentado.

⁷ Bebida fermentada proveniente da mandioca.

precariedade de assistência médica e saneamento básico, e, sobretudo a estigmatização e o preconceito social são alguns dos desafios e barreiras que estas mulheres tentam superar para se afirmarem enquanto mulheres e indígenas.

A adaptação à nova língua, no início da vida urbana, é um dos primeiros desafios vivenciados por todos os indígenas que saem da Guiana para o Brasil. As mulheres narram que chegaram na cidade sem saber falar uma palavra em português e aprenderam em convívio com as famílias para as quais prestavam serviços domésticos. Inicialmente, por não saberem falar o português, elas evidenciam que só gesticulavam, apontavam para indicar algo ou balançavam a cabeça afirmativa ou negativamente, mas que, ao longo do tempo, iam aprendendo a se comunicar. De qualquer maneira, a língua se torna uma barreira que dificulta a vida na cidade brasileira, principalmente quando começam a realizar o trabalho em casa de família, no qual ficavam à mercê de preconceitos e maus tratos por não dominar a língua. Muitas relatam que choravam por não entender o que os patrões pediam e que esses brigavam ou ficava furiosos com elas. Assim, o silêncio se torna uma forma de contornar o sofrimento considerado extraordinário (DAS, 2009), advindo da discriminação constante.

A dificuldade não se resume apenas em aprender a língua. Outra questão que apresenta mudança são os hábitos alimentares – na comunidade elas costumam comer *damurida*⁸, farinha, beijú, animais de caça e peixe, enquanto na cidade elas aprendem a comer a comida dos não indígenas. Mesmo agregando novos hábitos, para elas, comer os seus alimentos exerce uma influência significativa para o corpo e o espírito, ajudando a se livrar de diversas enfermidades – comer pimenta, por exemplo, ajuda o corpo a ficar fortalecido e evita doenças.

Apesar dos hábitos alimentares dos não indígenas terem se tornando comuns nas comunidades, todas as mulheres que contribuíram nesta pesquisa faziam questão de manter os hábitos alimentares indígenas em suas casas, principalmente por não se acostumarem definitivamente com a comida do não indígena, apesar de consumi-la, e como forma de afirmação de suas culturas, pois, de acordo com a cosmologia indígena, tal regime alimentar nativo faz bem para o espírito e o corpo. A *damurida* é o prato mais presente na alimentação da família dessas mulheres, principalmente em fins de semana e em datas comemorativas. Também é consumido constantemente o *xibé*⁹, principalmente nos momentos de trabalho com o artesanato.

Além disso, ser mulher indígena na cidade tem suas dificuldades. Onde os rituais de menarca ainda são levados em consideração nesse novo espaço, a construção do corpo também está associada ao processo de construção da pessoa e de gênero. A menstruação, na cultura indígena das terras baixas da América do Sul, é o ritual de passagem da menina para ser tornar mulher – ou seja, que já está pronta para casar e gerar filhos – e a reclusão é obrigatória para se completar o ritual, deixando a

⁸ Caldo de peixe ou carne moqueada extremamente apimentada.

⁹ Bebida à base de água e farinha de mandioca.

MARTES, Nathalia Bianca da Silva; PEREIRA, Melina Carlota. Entre a comunidade e a cidade: deslocamento e trajetórias de mulheres indígenas na cidade de Boa Vista (Roraima, Brasil). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 326-340, jan./abr. 2023.

menina, agora mulher, em várias situações de restrições de suas atividades diárias, alimentares e contatos sociais. Como nota Lasmar (2005), tal rito tem por finalidade proteger a saúde da menina por meio de rezas xamânicas, preparando-a para uma nova fase de sua vida (LASMAR, 2005, p.115). Algumas mulheres indígenas destacaram, através de seus relatos, que quando suas filhas entraram na menarca, elas solicitavam um período de afastamento das escolas em que estudavam para respeitar as práticas culturais de seus povos e se resguardar durante esse período.

Quanto às possibilidades de trabalho na cidade, praticamente as únicas oportunidades que as mulheres indígenas encontram estão relacionadas ao serviço doméstico, tais como: diaristas, cozinheiras, babás, empregadas domésticas e como caseiras em chácaras e fazendas próximas de Boa Vista. Em sua grande maioria, são oportunidades indicadas por parentes que já residem a mais tempo na cidade para trabalhar em casas de família que geralmente tem preferência por moças jovens e que tenham disponibilidade para dormir.

Além disso, o salário que recebem não corresponde às normas trabalhistas, sendo comum receber roupas e alimentos em vez de uma remuneração condizente em troca dos serviços prestados. Todavia, obedecer aos patrões é garantia de manter o emprego para sobreviver na cidade. Em muitos casos, por não ter conhecimento do mundo dos “brancos”, resta-lhes se subordinar a eles, concordando em exercer o serviço com longas jornadas de trabalho, morando na casa da família para quem presta serviço – sobretudo as mulheres indígenas solteiras – e recebendo salários abaixo do que é considerado o mínimo, não condizente com as leis trabalhistas, além de se submeterem a todo tipo de situação desfavorável.

Para os indígenas que moram na Guiana, possuir a identidade brasileira é considerado um prestígio, pois garante, no Brasil, a possibilidade de acesso aos serviços de assistência governamental que não são considerados suficientes na Guiana. Esse fluxo transfronteiriço movimenta a dinâmica das fronteiras sociais, como também é um elo para que a identidade étnica seja afirmada para o acesso ao outro lado da fronteira.

Décadas atrás, em diversas situações, principalmente em convívio com os não indígenas, o pertencimento étnico era omitido por parte dos próprios indígenas, sob circunstâncias de preconceito e discriminação. Para Ferri (1990), o problema desta realidade estava na própria cidade que subjugava os povos nativos e forçava-os a reprimir o que os tornam diferente, submetendo-se a condições de imposição e preconceito. Nesse aspecto, as mulheres narram que as formas de preconceito que enfrentam estão associadas a imagem do indígena estereotipado, que por algum tempo fez com que elas negassem suas origens étnicas para serem aceitas no contexto urbano. A maneira como a população indígena é concebida no imaginário nacional é fruto da estigmatização que contrapõe a vida na aldeia com a vida na cidade e “o processo de inserção no novo espaço social provoca confrontos frente a não aceitação da

identidade étnica desses agentes sociais por parte dos não índios”. (MAXIMIANO, 2013, p.10). Além disso, existe a ignorância relativa a processos históricos que resultam na mistura com populações negras, no caso do Nordeste brasileiro (OLIVEIRA, 1998).

A questão de ser indígena para a sociedade nacional é a construção de um estereótipo do cabelo liso, olhos puxados e quando se deparam com indígenas que não correspondem a esse estereótipo, não são considerados indígenas. Ademais, o fato de terem indígenas vivendo na cidade reforça a descaracterização como índios e passam a ser vistos como “civilizados”. Essas situações seria uma forma de negar que existam indígenas com um fenótipo diferente daquele usualmente atribuído a eles por suas representações sociais hegemônicas. A ideia do senso comum é que a partir do momento que o indígena entra em contato com a cidade e o modo de vida do não indígena, este perde sua essência e deixa de ser indígena por completo, pensado como um ser deslocado, e percebendo esse imaginário etnocêntrico que submete os indígenas a estigmas que perpassam séculos.

Umas das formas de enfrentar essas situações e lutar por visibilidade social se dá através de movimentos e associações indígenas, principalmente na cidade, que se tornam grupos ou espaços destinados ao compartilhamento de universos simbólicos e agregam também o desejo de poder transitar no contexto urbano sem ser obrigado a omitir a identidade étnica e, assim, superar as barreiras do preconceito.

Agência feminina indígena: afirmação indígena na cidade

A ideia dicotômica de que a mulher está para a esfera doméstica assim como o homem está para a esfera pública se perde nesse novo espaço com novas transformações sociais. Vanessa Lea (1994), em seu artigo sobre os Kayapó, mostra que essa dicotomia é um tanto paradoxal e que a suposta separação entre os dois sexos tem mais a conotação de complementaridade. Partilhando a ideia de Lévi-Strauss sobre a noção de agente, a autora afirma que “é enquanto agente que o indivíduo desempenha um papel na reprodução ou na transformação do seu mundo” (LEA, 1994, p.87). Nesse sentido, as relações de gênero também estão inseridas nesse papel, que contribui na construção de uma estrutura social.

Por meio da experiência entre as mulheres Macuxi, Cavalcante (2013) mostra que as mulheres indígenas são agentes ativos, em particular no âmbito da comunidade e dos movimentos sociopolíticos. A inserção das mesmas nesses movimentos se deu a partir da articulação de organizações indígenas para tratar da demanda por territórios indígenas. Essas organizações marcavam a presença da mulher inicialmente de forma tímida, quase sempre sem voz ativa. Porém, essa situação passou a se reverter e elas começaram a lutar e ganhar protagonismo. Sob o argumento de que a mulher indígena necessitava de representatividade por meio de uma organização específica, em 1999 foi criada a OMIR –

Organização das Mulheres Indígenas de Roraima –, proporcionando participação e voz ativa nas tomadas de decisão importantes para seus povos em todos os contextos, além de reivindicações específicas, articulando e fortalecendo o protagonismo feminino no campo político coletivo. Elas se tornaram também agentes decisivas em outras organizações, como no CIR – Conselho Indígena de Roraima – ou exercendo outras atividades importantes, tais quais as de professoras e agentes de saúde. Passaram, inclusive, a atuar como tuxauas de suas comunidades e a conquistar cargos políticos, como destaca a autora:

Entre os povos indígenas da Amazônia, além das atividades tradicionais, como aquelas voltadas para o cuidado com a casa, crianças e as atividades nas roças, ressaltadas por R. Schomburgk em 1838, as mulheres passaram a ocupar novas (e renumeradas) atividades que se estabeleceram em suas comunidades (...). As novas funções ou atividades exercidas pelas mulheres, em grande medida, encontram-se articuladas às políticas públicas conquistadas pelos indígenas ao longo das últimas décadas. [...] Ao ocupar esses novos espaços de trabalho e ação política, as mulheres vêm transformando as relações com os homens, especialmente com os maridos, e as mulheres mais velhas que não tiveram acesso à educação escolar. Não estou, no entanto, sugerindo que esse empoderamento surgiu com o contato, mas que a intervenção das políticas públicas, seja de origem governamental ou não governamental, tem impactado as relações de poder entre homens e mulheres e entre as próprias mulheres (...). (CAVALCANTE, 2013, p.102)

É no contexto da associação que essas mulheres se mobilizam com o objetivo de trabalhar respeitando a cultura e conhecimentos indígenas, além de ser um espaço político onde se elaboram estratégias de fortalecimento social. Na Associação Cultural Indígena Kapóí, elas divulgam tais conhecimentos através da produção artesanal, da dança do *Parixara*, da culinária indígena como a damurida e beiju, da medicina tradicional como a defumação e produção de “garrafadas”. Vale destacar que a associação não é composta apenas por mulheres. No entanto, elas representam o maior número de participantes, sempre atuantes e com voz ativa, conquistada com muita luta.

A sede da associação Kapóí funciona como um centro de apoio através dos encontros e eventos que promovem a sociabilidade entre os parentes consanguíneos e afins. É lá que são feitos e/ou comercializados os artesanatos, beiju e farinha, e ainda ocorrem ensaios da dança *Parixara*, além de reuniões, oficinas e palestras para conversar e debater demandas para os indígenas que vivem na cidade. No último domingo de cada mês é realizado uma feirinha na sede da associação onde os membros, em sua maioria mulheres, comercializam comidas, bebidas, roupas e artesanato para visitantes.

A confecção e comercialização do artesanato, tanto em casa quanto dentro da associação, gera uma pequena renda que ajuda nas necessidades básicas das famílias dessas mulheres. Com isso, elas passam a ter controle sobre seu tempo e recursos financeiros, ajudando com a renda de seus trabalhos, situação não tão diferente no contexto da aldeia, onde a família nuclear é responsável pelo sustento de todos os membros familiares (RIVIÉRE, 2001), no caso da região da Guiana. Para as mulheres trabalhar com o artesanato é uma forma de gerar renda ou, como elas dizem, é uma forma de “achar dinheiro”, uma possibilidade que permite certa autonomia ao conseguirem o seu próprio dinheiro e poderem sustentar seus lares. Algumas encontram na produção do artesanato a chance de deixar de ser empregadas domésticas e passam a viver da renda dos seus trabalhos. Além disso, o artesanato é um instrumento de visibilidade indígena no contexto urbano e um conhecimento ancestral que emprega habilidades e técnicas passadas de geração a geração, que exprime uma riqueza de significados em cada peça confeccionada.

A língua materna também é um instrumento de afirmação no contexto urbano e, tanto na associação quanto em suas casas, as mulheres tentam transmitir seus conhecimentos e ensinar a língua para os mais jovens, seja Macuxi ou Wapichana. De acordo com Lasmar (2005), a língua nativa também se torna um instrumento de afirmação e se apresenta tanto como um fator importante de pertencimento étnico como um marcador de identidade:

De uma maneira geral, não seria infundado dizer que os índios recorrem à língua [...] para demonstrar seu pertencimento a um grupo. A língua falada por uma pessoa é o traço mais imediatamente visível de sua identidade social. (LASMAR, 2005, p.55).

Existe também, como processo de afirmação, a luta por reconhecimento indígena no espaço urbano através do RANI – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena –, expedido pela Funai, que lhes garante direitos como cidadãos e como indígenas, que dá acesso, principalmente, à educação básica e superior. A associação Kapóí luta para tentar facilitar o acesso dos membros e parentes indígenas da cidade ao RANI que, em grande parte, vem sendo negado para os que residem na cidade e que já estão inteiramente imersos no modo de vida urbanizado. Souza e Repetto (2007) destacam a dificuldade de muitos indígenas que vivem na cidade em conseguir o RANI, impedindo-os de concorrer a vagas especiais para estudar na universidade ou de conseguir bolsas de estudos, por exemplo. Para conseguir, o indígena precisa provar sua identidade étnica, sendo a proficiência na língua materna uma das provas exigidas.

Ao falar sobre aspectos da migração e da presença dos indígenas urbanos em Boa Vista, Souza (2012) procura explicar que, apesar do contato interétnico, no qual os indígenas adquirem determinados traços culturais do comportamento urbano, eles procuram manter traços de sua

cultura na cidade como elemento de sua identidade étnica. Reproduzir danças, pinturas, comidas típicas da culinária indígena, rituais e artesanatos indígena são alguns dos modos mais comuns do indígena evidenciar sua cultura em meio ao contexto urbano. Para melhor compreensão, entendemos como dois sistemas culturais presentes que vivem no contexto das relações que são agenciadas de acordo com a necessidade dos sujeitos.

As mulheres indígenas tornam suas participações cada dia mais efetiva no contexto urbano e a produção artesanal, a dança parixara e a manifestação de outros elementos da cultura indígena é uma das grandes estratégias para evidenciar a existência e a afirmação da cultura de seus povos.

Considerações Finais

O território que compreende hoje a cidade de Boa Vista já foi área de aldeias das etnias Paraviana, Makuxi e Wapichana, que viviam na região do Rio Branco. Nessa situação, o contingente de indígenas da cidade que vive hoje no espaço urbano boavistense clama o reconhecimento de direitos como antigos habitantes desse território (OLIVEIRA, 2016). No que tange à noção de território, de acordo com as mulheres indígenas, e não somente para elas como para os vários povos habitantes dessa região, se consideram como “indígenas sem fronteira”. Sem fronteira no sentido de reforçar o deslocamento dentro do mesmo território considerado sagrado e sendo uma prática milenar. Nesse sentido, corroborando o autor Santilli (1989) em sua análise sobre a mobilização dos povos Macuxi, a categoria de migração não se adequaria. Uma vez que a mobilidade não afetava a densidade populacional, o que os indígenas dessa região fazem é se deslocar dentro de um território ancestral. Logo, a identidade indígena não se perde, o indígena pode ir para qualquer lugar do mundo que nunca deixará de ser indígena e o território é um bem coletivo que carrega a história de vários povos indígenas.

Ser indígena na cidade é confrontar toda uma ideologia construída a partir do imaginário da sociedade não indígena. Na verdade, os indígenas negociam alguns elementos da cultura não indígenas, ou seja, na cidade há incorporação de costumes e valores urbanos, mas a persistência da vida na comunidade é entendida como manutenção da cultura nas condições da vida urbana, é o processo duplo da presença da aldeia na cidade e da cidade na aldeia, no qual “a construção das identidades das mulheres indígenas as coloca na posição de ter que preservar os valores tradicionais e afirmar sua tradição étnica, ao mesmo tempo em que têm de lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero” (SACCHI e GRAMKOW, 2012, p.18). Nesse novo contexto social, as mulheres indígenas “trazem toda a sua história sociocultural e misturam com elementos socioculturais urbanos, sem, contudo, perderem suas identidades étnicas” (OLIVEIRA, p.82, 2016).

Desse modo, para elas a experiência de viver na comunidade e na cidade apresentam modos de vida distintos, o que acarreta a transformação das relações sociais de cada uma. Na comunidade, vive-se em coletivo, igual a um corpo único, ligado por laços de parentesco, um modo de viver de forma que as atividades são divididas e complementadas. Em geral, a identidade sexual e a relação entre os indígenas são marcadas pela divisão das atividades produtivas, nas quais os homens são responsáveis pela caça e pesca, pela derrubada e preparo das roças, enquanto que as mulheres se responsabilizam pelo plantio dos alimentos e pela confecção da comida cotidiana e ritual. Então, viver na comunidade é estar perto dos seus costumes e tradições, ao passo que na cidade os modos da vida urbana provocam um certo estranhamento no primeiro momento, de choque cultural, da barreira de língua e na adaptação nesse novo modo urbano.

É importante ressaltar que a memória social dessas mulheres evidencia a produção de identidade étnica no espaço urbano, onde suas trajetórias e experiências nesse espaço as levam a refletir sobre estratégias de sobrevivência em contextos sociais distintos. Observa-se, ainda, processos de transformações nas relações de gênero, novas formas de protagonismo feminino, mostrando que as mulheres indígenas, cada vez mais, vêm ocupando espaços públicos, em organizações e associações direcionadas a pensar e propor ações voltadas para a melhoria das suas condições de vida.

Essas mulheres procuram tornar suas participações cada dia mais efetiva no contexto urbano e a reprodução de hábitos culturais também é uma das grandes estratégias para evidenciar a existência e a afirmação da cultura de seus povos. Ser mulher indígena nesse contexto é procurar, antes de tudo, preservar os valores tradicionais e lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. Apesar de viverem na cidade, suas relações com a comunidade de origem ainda persistem, onde sempre que possível retornam à comunidade para visitar os parentes e vice versa.

Referências bibliográficas

BAINES, S. G. Os povos indígenas Wapichana e Makuxi na fronteira BrasilGuiana região do Maciço Guianense. **Revista Brasileira do Caribe**, São LuisMA, Brasil, Vol. XIII, n. 25, p. 131-157. Jul - Dez 2012.

CAMARGO, Leila Maria. Do silêncio ao discurso: a condição da mulher indígena em Boa Vista. In: **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino (org.). Boa Vista: Editora da UFRR, p. 213-239, 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. IN: **O trabalho do antropólogo**. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, p.17-35, 2000.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. Gênero e agência feminina Makuxi. In: **Textos & Debates**. Boa Vista, n.18, p. 93-111. 2013.

DAS, Veena. **Life and words**. Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Edição, 13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos? – A imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAL, 1990.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. V.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo. Editora UNESP, 2006.

LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lago de Leite**. Gênero e transformações no alto rio Negro. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEA, Vanesa R. Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): Desvelando Representações Desgastadas. In: **Cadernos Pagu** (UNICAMP. Impresso) Campinas, v. 41, n. 3, p.85-116, 1994.

MARCELIN, L. H. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. **Mana**. vol.5, n.2, pp. 31-60. 1999.

MAXIMIANO, C. A, Mulheres Indígenas: Diálogo Sobre a Vida na Cidade. **Ponto Urbe [Online]**, nº13, 2013. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/672>. Acesso em: 27/06/2016.

MELO, Luciana Marinho de. A formação sociocultural de Boa Vista – Roraima e os MARTES, Nathalia Bianca da Silva; PEREIRA, Melina Carlota. Entre a comunidade e a cidade: deslocamento e trajetórias de mulheres indígenas na cidade de Boa Vista (Roraima, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 326-340, jan./abr. 2023.

povos Macuxi e Wapichana da cidade: processos históricos e sentidos de pertencimento. In: **Textos & Debates**. Boa Vista, n.23, p. 115-133, jan./jun. 2013.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes. A cidade de Boa Vista e os índios urbanos em áreas de fronteira. In: **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino (org.). Boa Vista: Editora da UFRR, p. 75-85, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana**, vol.4, nº1. Rio de Janeiro, p. 47-77, Apr.1998.

RIVIÈRE, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo sobre a Organização Social Ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SACCHI, A e GRAMKOW, M. M. **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ FUNAI, 2010.

SANTILLI, P. **Os Macuxi: História e política no século XX**. Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1989.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **Indígenas urbanos de Boa Vista/RR**: aspectos de migração e estado de pobreza. Trabalho apresentado no 1º Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras. Boa Vista. UFRR. 2012.

SOUZA, Eliandro Pedro de. REPETTO, Maxim (orgs.). **Diagnóstico da situação dos indígenas da cidade de Boa Vista – Roraima**. Boa Vista: Gráfica Ióres, 2007.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

OS CAMINHOS DOS WARAO: CONFIGURAÇÕES DOS DESLOCAMENTOS ENTRE VENEZUELA, BRASIL E GUIANA

GABRIEL CALIL MAIA TARDELLI¹

UNB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7252-0123>

RESUMO: *A partir de inúmeras pesquisas empíricas que tenho desenvolvido com os Warao, tanto no Brasil quanto na Guiana, este artigo pretende descrever e analisar a maneira pela qual esses indígenas têm lidado com diferentes processos de deslocamento. Impelidos a saírem de seus territórios, os Warao têm recorrido a áreas urbanas venezuelanas ou têm atravessado a fronteira em direção a outros países. Nesses contextos, suas vidas são modificadas radicalmente. Constituindo-se como um povo heterogêneo, adotam estratégias distintas para lidar com tais transformações, o que se reflete, por exemplo, no aprendizado de uma nova língua, nas formas de habitação, atividades laborais, formação de famílias e no desempenho de papéis políticos. Os desafios, por sua vez, também são diferentes, a depender da maior ou menor proximidade com áreas mais ou menos urbanizadas, assim como dos contatos que estabeleceram com não indígenas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Warao, povos indígenas, deslocamentos.*

ABSTRACT: *Based on numerous empirical studies that I have carried out with the Warao, both in Brazil and in Guyana, this article aims to describe and analyze the way in which these indigenous people have dealt with different processes of displacement. Forced to leave their territories, the Warao have moved to Venezuelan urban areas or have crossed the border towards other countries. In these contexts, their lives are radically modified. Constituting themselves as heterogeneous people, they adopt different strategies to deal with such transformations, which is reflected, for example, in learning a new language, in the forms of housing, work activities, the composition of families, and in the performance of political roles. The challenges, in turn, are also different, depending on the greater or lesser proximity to urban areas, as well as the contacts they have established with non-indigenous people.*

KEYWORDS: *Warao, Indigenous people, displacements.*

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. E-mail: gabrielcmtardelli@gmail.com

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341-370, jan./abr. 2023.

Introdução

No delta do Orinoco, no leste da Venezuela, onde as águas barrentas deste rio misturam-se com o oceano Atlântico, vive, há mais de 7.500 anos o povo indígena Warao. O último censo venezuelano indica que são cerca de 50.000 pessoas, sendo a segunda maior população indígena do país. Suas comunidades estão situadas em inúmeras artérias trêmulas e paralelas, conhecidas como *caños*, isto é, os braços de um rio. A própria palavra *warao* carrega os laços de pertencimento com aquele lugar: *waja* pode ser traduzido como “costa baixa”, “pantanosa” ou “pântano”, enquanto *arao* significa “gente”, ou seja, os Warao eram a “gente da costa baixa” (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999). Uma tradução mais conhecida é aquela feita pelos próprios Warao: “gente das águas” ou “povo das canoas”.

Figura 1 – Mapa do nordeste da Venezuela.



Fonte: Gassón e Heinen (2012).

Embora tenham vivido de maneira relativamente isolada até meados do século XVIII, os Warao mantiveram relações com os Arawak e os Caribe (HEINEN; GASSÓN, 2008), assim como estabeleceram uma rede comercial com distintos povos indígenas – agrícolas ou não – na Grande Guiana e no Caribe (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). A presença dos Warao em localidades aparentemente improváveis pode ser constatada pela difusão de seu idioma: há nomes warao na Guiana Francesa, bem como há a hipótese de que os Aricari, que viviam no atual estado do Amapá, falavam warao (HEINEN; GASSÓN, 2008).

A propósito, a palavra *orinoco* remete, etimologicamente, à palavra warao *wirinoko*, que pode ser traduzida como “lugar onde remamos”: *wiri* =

onde remamos + *noko* = lugar (GARCÍA-CASTRO, 2006; ROSA, 2021). Indubitavelmente, as terras originárias dos Warao encontram-se em território venezuelano, principalmente nos estados de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. No entanto, os Warao também estão na República Cooperativa da Guiana, no Suriname e, pelo menos, desde 2014, vivem espalhados em praticamente todas as regiões do Brasil, contabilizando aproximadamente 6 mil pessoas. Rumaram para o país vizinho pelas mesmas razões de milhões de venezuelanos: hiperinflação, escassez de alimentos, busca de medicamentos e atendimento médico, perseguições políticas ou violências cometidas por grupos armados. Todavia, não foi a primeira vez que tiveram que sair de suas terras: desde a década de 1930, observam-se fluxos migratórios de famílias warao para áreas urbanas venezuelanas, de maneira mais ou menos sazonal, motivados direta ou indiretamente por empreendimentos econômicos – muitas vezes encabeçados pelo Estado – que impactaram seus modos de vida, a exemplo das explorações petrolíferas e madeiras (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009; ROSA, 2021b).

Depois de mais de três anos de trabalho de campo com os Warao no Brasil, especialmente nos estados de Roraima e do Pará, em fevereiro de 2023 realizei um diagnóstico antropológico em Mabaruma, na Região Um (Barima-Waini) da República Cooperativa da Guiana.² Localizada no noroeste do país, Barima-Waini é uma região banhada pelo Oceano Atlântico ao norte. A leste encontramos a região de Pomeroon-Supenaam; ao sul, a região Cuyuni-Mazaruni. A fronteira com a Venezuela fica a oeste. Quem vem de Georgetown, capital do país, leva aproximadamente uma hora para chegar a Mabaruma, em um pequeno avião. Pelo rio, pode-se levar até uma semana.

O foco desta pesquisa eram as famílias warao, notadamente aquelas que, nos últimos seis anos, deslocaram-se da Venezuela. Na maioria dos casos, elas viajavam em canoas a remo do delta do Orinoco até as comunidades indígenas de Mabaruma. A viagem podia levar horas ou dias, dependendo da distância de suas localidades de origem. Em Mabaruma, pude conhecer as seguintes comunidades:³ Akubani, Amerindian Hostel, Port Kumaka, White Water (incluindo comunidades satélites, como Black Water, Black Water Landing, Arakuru, SeaKumaka, Bamboo Landing e White Creek Mouth), Farm Corps, Yarakita, bem como as comunidades situadas às margens do rio Aruka (Koberimo Creek, Hobu Creek, Aruka).⁴ Nessas localidades, havia aproximadamente 1.400 indígenas warao oriundos da

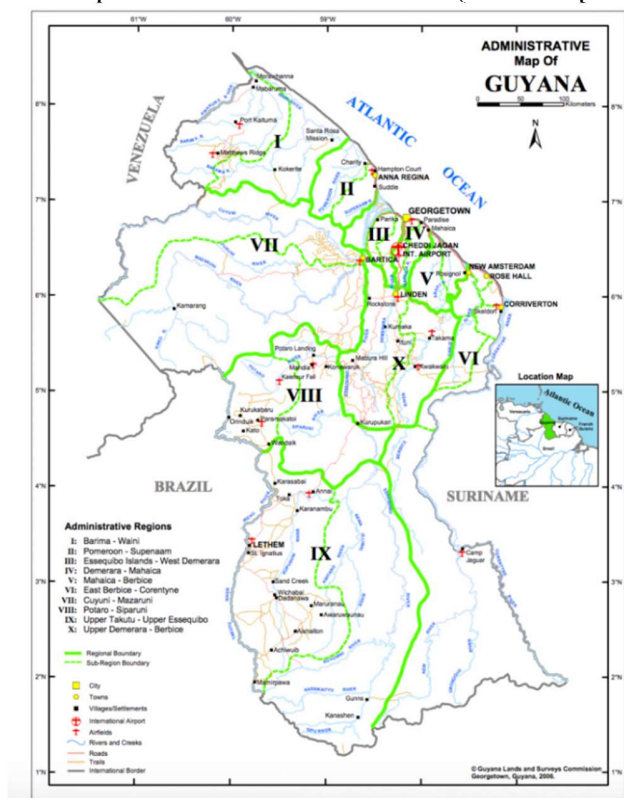
² Esta pesquisa foi solicitada e financiada pelo escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) na Guiana, ao qual agradeço a oportunidade de ampliar meus conhecimentos sobre essa população e, ao mesmo tempo, contribuir para a implementação de projetos que levem em conta o ponto de vista, a participação e as especificidades socioculturais dessa população.

³ Os nomes foram grafados em conformidade com as orientações dos próprios interlocutores.

⁴ Além de mim, a equipe de campo contou com a participação de Angélica Uribe (Escritório Regional das Américas do ACNUR) e Alicia Gomez (ACNUR Guiana). Nas comunidades localizadas em White Water, tivemos o apoio logístico do *tuxaua* (liderança local) e de uma *conselheira* local, que esteve presente em quase todas as visitas. Para as viagens, contamos com o apoio de um motorista guianense, dois Warao que nos levaram de canoa até White Creek Mouth e um guianense que pilotava uma lancha no rio Aruka.

Venezuela. Não obstante, constatei a existência de inúmeras outras comunidades, às quais não pude acessar por falta de tempo ou pelas dificuldades logísticas. Ainda em caráter exploratório, os dados aqui apresentados não têm a pretensão de explicar a totalidade e a complexidade sociocultural e política de Mabaruma ou da Guiana.

Figura 2 – Mapa administrativo da Guiana (dividido por regiões).



Fonte: Guyana Lands and Surveys Commission (2006).

Neste artigo, pretendo realizar algumas reflexões a partir dos dados que tenho construído com os Warao em diferentes contextos etnográficos, no Brasil e na Guiana. Sendo um povo heterogêneo, tenho observado uma série de contrastes em termos de construção de identidades e formas de *ser* e *estar* no mundo. Do mesmo modo, percebem, experienciam e representam os deslocamentos de forma diferenciada, a depender de inúmeros fatores, como a posição geográfica de suas comunidades de origem, empreendimentos estatais que lhes afetaram, relações de parentesco etc. Em contrapartida, compartilham não somente uma mesma língua – ainda que, em alguns casos, com variações linguísticas –, mas cosmologias, histórias, rituais e crenças. Compartilham, igualmente, situações e desafios semelhantes no decorrer dos processos de deslocamento.

Guiana: um território indígena

A etimologia da palavra *guiana* demonstra que estamos em um local onde a presença de povos indígenas remonta a um período anterior à chegada dos europeus nas Américas, no século XVI. Existem pelo menos duas versões sobre a origem do nome (MANGAR, 1991). Para alguns, trata-se de uma palavra arawak: a palavra *ina* (ou *wina*) significaria “terra de muitas águas”. Outros atribuem sua origem aos Warao, que viviam entre Pomeroon e Delta Amacuro, nas atuais Guiana e Venezuela, respectivamente. Nessa segunda hipótese, os espanhóis, ao chegarem à região, teriam perguntado aos Warao qual era o nome do país, e eles teriam respondido *Waiana* (“sem nome” ou “não há nome para esta área”).

Não por acaso, o termo *guiana* designa não apenas um país (a República Cooperativa da Guiana), mas também uma região geográfica e cultural, uma construção tanto intelectual quanto física (WHITEHEAD, 2016). Trata-se de uma área transfronteiriça que compreende porções dos territórios da Venezuela, do Brasil, da Guiana e do Suriname, entre os rios Orinoco e Amazonas, conectados ao rio Negro (a oeste) e ao Oceano Atlântico, (a leste). Durante séculos, diferentes povos indígenas viveram – e vivem – nessa área, estabelecendo relações de parentesco, casamento e afinidade (RIVIÈRE, 2001). No caso dos Macuxi, esses indígenas vivem tanto no Brasil, como na Guiana e no Suriname. Os Akawaio, por sua vez, estão na Venezuela, no Brasil e na Guiana. Há também os Arawak, que vivem em diversos países da América do Sul: Bolívia, Brasil, Colômbia, Guiana, Paraguai, Peru, Venezuela e Antilhas. Os Warao seguem a mesma dinâmica: vivem na Venezuela, Guiana, Suriname e, desde pelo menos 2014, no Brasil, quando iniciaram um deslocamento massivo devido às adversidades socioeconômicas e políticas que acometeram a Venezuela.

No período colonial, a Guiana esteve, a princípio, sob o comando dos holandeses. Posteriormente, em 1796, as colônias de Essequibo, Demerara e Berbice foram entregues aos britânicos. Essas três colônias deram origem, em 1831, à Guiana Inglesa. Três anos depois, os colonizadores aboliram a escravidão, fazendo com que o governo incentivasse a imigração de trabalhadores indianos, portugueses e chineses. Ao contrário de outros países sul-americanos, somente em 1966 a Guiana seria separada do Reino Unido, embora ainda estivesse sob a monarquia da rainha Elisabeth II. A independência veio alguns anos depois: em 23 de fevereiro de 1970 (WILLIAMS, 1991).

Em todos esses períodos históricos, as populações indígenas sofreram ora com genocídios, ora com projetos integracionistas e assimilacionistas. Como ocorreu em praticamente todos os países da América do Sul, a construção dos Estados-nações modernos se deu por meio de políticas de integração e assimilação das populações originárias. Os indígenas eram vistos como elemento formador da nação (como os africanos escravizados e os europeus). Mas deveriam deixar de ser indígena gradativamente. Através

do aprendizado da língua, do hino nacional, dos valores do país, do evangelho, do trabalho, as autoridades desses países acreditavam que os indígenas chegariam ao estágio de “civilização”, tornando-se “cidadãos nacionais”, “cristãos”. Seriam, portanto, integrados e assimilados à sociedade envolvente. Na contramão desses projetos estatais, desde a segunda metade da década de 1970, os povos indígenas começaram a se organizar politicamente em diferentes países (Brasil, Venezuela, Colômbia, Bolívia etc.), reivindicando direitos culturalmente diferenciados. O direito de ser o que quisessem ser, o direito de viver em suas terras tradicionalmente ocupadas. Em muitos países, esses direitos foram incorporados em seus respectivos ordenamentos jurídicos, como as constituições do Brasil, de 1988, e da Venezuela, de 1999 (RAMOS, 2016)

No caso da Guiana, o governo conta com um Ministério de Assuntos Ameríndios, além de ter aprovado o *Amerindian Act*, em 2006. Essa legislação formaliza uma antiga organização política de algumas etnias que vivem na Guiana, na Venezuela e no Brasil, a partir da figura do *tuxaua*, liderança indígena local. A lei estabelece, entre outros pontos, a definição dos indígenas contemplados pela lei, como devem estar organizados, como as assembleias devem ser realizadas etc. Não tenho subsídios para analisar os efeitos políticos dessa lei, bem como o grau de participação indígena nos processos de tomada de decisão do país. De qualquer forma, é interessante observar que, diferentemente do Brasil e da Venezuela, o governo da Guiana não ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, que garante os direitos dos povos indígenas, rompendo com a perspectiva integracionista e assimilacionista.

Para além das fronteiras

Em relação aos Warao que atravessaram a fronteira em direção ao Norte do Brasil, não há registros que apontem que, no passado recente, tenham mantido relações de parentesco e/ou transfronteiriças com indígenas que viviam em território brasileiro. Aqueles que vêm de Delta Amacuro, por exemplo, precisam passar pelo estado de Bolívar, mais precisamente em Santa Elena de Uairén, cidade que faz fronteira com o município brasileiro de Pacaraima, no estado de Roraima. Em Mabaruma, praticamente todas as famílias disseram que chegaram à Guiana de barco; a maioria veio remando, em uma viagem que pode levar horas ou dias, a depender da distância geográfica entre a comunidade de origem e a comunidade de acolhimento.

De todo modo, tanto no Brasil quanto na Guiana, tenho observado que os Warao não se configuram como um povo homogêneo. Isso pode ser constatado pelas variações linguísticas (uma mesma coisa pode ser denominada de forma diferente, assim como uma palavra pode ter mais de uma grafia), pelas diferentes narrativas fundacionais, pelas atividades laborais (há localidades em que a pesca é prioritária; em outros, a

horticultura), assim como pelos diferentes graus de relações interétnicas com não indígenas. No decorrer deste artigo, veremos como essas diferenças se manifestam durante os deslocamentos, bem como os pontos de convergência que sustentam.

Em Mabaruma, assim como em inúmeras cidades brasileiras, constatei a existência de diferentes formas de ocupação territorial de famílias warao: de um lado, aquelas que já viviam no país há décadas (ou mesmo séculos); por outro lado, havia outras que realizaram movimentos pendulares entre a Venezuela e a Guiana, devido a práticas laborais e/ou estabelecimento de laços de parentesco e casamentos, mesmo antes do agravamento da situação venezuelana. Além desses dois grupos, encontrei indígenas warao que se estabeleceram na Guiana há quatro ou oito anos. Vieram em busca de melhores condições de vida. A maioria deles não pretendia retornar para a Venezuela, embora muitos ainda se deslocassem para trazer ou visitar familiares e para trabalhar. Nesse caso, conheci homens que extraíam palmito em suas comunidades de origem para vender no porto de Mabaruma.

A localização dessas famílias também variava de áreas mais remotas às áreas mais próximas ao centro de Mabaruma. Embora as comunidades mais isoladas pudessem estar mais invisibilizadas, talvez fosse uma estratégia adotada pela própria comunidade, com a finalidade de se proteger e se sentir mais segura em relação aos não indígenas e às autoridades, algo que foi identificado com pessoas refugiadas que estabelecem assentamentos em áreas florestais (AGIER, 2020). Aparentemente, a exemplo do que ocorre com povos indígenas em diferentes partes do mundo, a proximidade com áreas urbanas e com não indígenas pode trazer novos desafios para essas famílias, desde as barreiras linguísticas até o fato de estarem mais vulneráveis à discriminação, ao racismo e a vários tipos de violência. A maior ou menor proximidade geográfica espelha as fronteiras morais que são demarcadas. Não por acaso, as famílias mais próximas ao porto de Mabaruma relataram problemas relacionados ao abuso de álcool e à exploração sexual. Assim como no Brasil e na Venezuela, essas famílias também costumavam pedir dinheiro e doações nas ruas, o que era feito, principalmente, por mulheres e crianças.

Nas comunidades warao de Mabaruma, pouquíssimas pessoas disseram ter familiares no Brasil. Isso pode estar relacionado ao fato de que eles vieram de diferentes comunidades na Venezuela. Durante o trabalho de campo, a maioria dos entrevistados disse que pertencia às comunidades de San José Amacuro, Cangrejito, Kuriapo e Arature. Além desse movimento, segundo relatos de Warao no Brasil, há familiares saindo do estado de Roraima (norte do Brasil) rumo a Lethem, na Guiana. Esses movimentos pendulares parecem estar relacionados à possibilidade de trabalho, o que inclui a mineração.

Parentesco e política em contextos de deslocamento

Na Venezuela, um único *caño* pode ter inúmeras comunidades, distantes umas das outras por horas ou dias. Cada comunidade é composta por uma ou várias famílias extensas, ou seja, famílias que não se restringem ao núcleo formado por pais e filhos. Assim, em uma mesma casa poderíamos encontrar até 30 pessoas, dependendo do tamanho da construção. No passado – em muitos casos, mesmo no presente –, por meio de um sistema de classificação de parentesco relativamente simples (*parentesco havaiano* ou *sistema geracional*), um warao percebia todas as mulheres da geração de seus pais como “mãe”, enquanto os homens da mesma geração eram vistos como “pai”. Na geração dos filhos, além dos “irmãos” e “irmãs” nascidos dos mesmos pais, aqueles que comumente chamamos de “primos” eram “irmãos” e “irmãs”.

Normalmente, após o matrimônio, o casal se mudava para a casa ou para a comunidade da mãe da esposa, seguindo a lógica da matrilocidade. A unidade doméstica era constituída por um casal fundador. O homem, que era sogro (*aidamo*; *iramo*), orientava os genros nas atividades voltadas para a obtenção de alimentos, enquanto a mulher, sogra/sogra (*arani*), era responsável por redistribuí-los (GARCÍA-CASTRO, 2018; ROSA, 2021b). Esse ancião, o ascendente mais velho vivo, constituía-se na principal autoridade da organização segmentar. Comumente chamado de *aidamo*, era o “chefe da família”, abaixo do qual estavam os filhos solteiros, genros e netos em idade produtiva, ou seja, seus descendentes diretos e indiretos (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2009; DIEGO, 2008).

Tanto na Venezuela como no Brasil, a figura do *aidamo* ganhou novos sentidos, embora o significado anterior não tenha sido abandonado, transformando-se em uma espécie de liderança ou “cacique” (que pode ser um homem, uma mulher ou uma pessoa pertencente à população LGBTQIA+), devido à influência de autoridades governamentais, organizações não governamentais, religiosos e agências das Nações Unidas. Isso não significa que esse tipo de *aidamo* tenha autoridade e prestígio perante famílias e comunidades às quais não pertence. Por outro lado, por meio do diálogo com o movimento indígena brasileiro, tem surgido um novo tipo de liderança que passa a dominar a gramática burocrática e as legislações nacionais e internacionais que garantem seus direitos. Isso pode ser constatado pelas organizações que foram criadas (associações e conselhos) em algumas localidades, como Boa Vista (RR), Belém (PA) e Brasília (DF).

Na Guiana, ao contrário, quando eu indagava se havia algum *aidamo* na comunidade, a resposta era quase sempre negativa. Disseram que não havia patrão e que as decisões eram tomadas coletivamente, tanto por homens quanto por mulheres e pelos mais velhos. A descentralização da autoridade política parecia não ser compreendida pelos atores estatais, por agências da ONU e até mesmo pelas lideranças que representavam outros povos e/ou comunidades indígenas. Alegavam que não sabiam quem era “o”

líder com o qual podiam se comunicar. Não à toa, era praticamente inexistente a participação de indígenas warao (da Venezuela ou da Guiana) nas esferas políticas locais, seja no governo, seja nas organizações indígenas.

Em Mabaruma, encontrei algumas famílias que reproduziam o parentesco “clássico” dos Warao. Em White Water, navegamos em uma canoa a remo por uma hora e meia até chegarmos à comunidade de White Creek Mouth, onde viviam cerca de 30 warao. Eles vieram das comunidades de Amacuro e Invasión, localizadas em Tucupita, capital do Delta Amacuro. Ao contrário de outros warao que não conheciam a Guiana, um dos homens veio porque sua sogra era uma warao guianense. Ao se casar com a filha dela, mudou-se para a casa da mãe da esposa, juntamente com outros familiares que estavam na Venezuela. Nesta comunidade falavam-se três línguas: warao, espanhol e inglês. Devido a esse tipo de relação parental, não é incomum vermos crianças acompanhadas por adultos que não necessariamente são seus pais biológicos. Como observei no Brasil e na Guiana, é comum os pais saírem para trabalhar nas plantações ou na pesca e deixarem seus filhos com irmãos mais velhos, tios ou avós. O mesmo acontece nos casos de falecimento dos pais.

No que diz respeito às casas warao, historicamente elas estavam posicionadas de frente para os rios ou a poucos metros de distância, no meio da floresta. Essas construções são chamadas de *janoko*, ou seja, onde são penduradas as redes. Podemos encontrá-las na Venezuela, na Guiana e no Brasil. Trata-se de um modelo arquitetônico baseado no sistema construtivo de palafitas, comum em áreas de alto índice pluviométrico. As casas são construídas sobre troncos ou pilares, o que evita que sejam inundadas e arrastadas pela correnteza dos rios. No caso daquelas construídas em terra, estas também estão suspensas, acima do nível do solo, para que as famílias fiquem mais protegidas de animais e bichos peçonhentos. Geralmente, as casas não têm paredes e são cobertas com palha. Esse tipo de arquitetura não exclui a existência de outros modelos baseados em diferentes técnicas construtivas.

A maioria das famílias com as quais conversei em Mabaruma adotou a palafita como moradia preferencial. Em alguns casos, eles mesmos construíram, extraíndo madeira e palha da floresta; em outros, as casas já estavam lá quando chegaram, tendo sido construídas por parentes warao residentes na Guiana ou por outras etnias indígenas. Encontrei poucos casos em que os *janoko* foram construídos com apoio do governo ou de outras instituições. No Brasil, contrastivamente, essa população vive, sobretudo, em áreas urbanas, tendo como moradia abrigos – geridos por ONGs, agências da ONU ou por estados e municípios –, casas de alvenaria – quase sempre alugadas – ou terrenos ocupados ou cedidos por terceiros. Neste último caso, as construções são improvisadas com os materiais disponíveis, havendo famílias que tentam construir palafitas, como as que localizei em Belém, no estado do Pará.

Na Venezuela, os fundos das casas davam para uma densa vegetação com frutas e ervas medicinais. Ali encontramos a *palma moriche* (*Mauritia flexuosa*), espécie de palmeira que pertence à família Arecaceae. No Brasil, nós a conhecemos como buriti. Segundo relatos dos Warao de Mabaruma, essa palmeira não era encontrada na região, o que dificultava a confecção de redes, artesanato e outros objetos de consumo próprio ou de venda. Para os Warao, o buriti (*ojidu*) é a “árvore da vida”, pois dele se extrai tudo: com o *jau* (fibra fina e resistente) produzem cestaria e *chinchorros* (redes de dormir); a madeira pode ser utilizada no *janoko* (casas) ou na *curiara* (canoas); também obtém *yuruma* (farinha ou sagu), alimento de grande predileção entre os vivos e os “espíritos”.⁵

Ao que parece, a presença da horticultura entre os Warao data do período anterior à chegada dos espanhóis (GARCÍA-CASTRO, 2000). Nos *konuko* (“plantações”), cultivavam, entre outros alimentos, *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) – tubérculo semelhante ao inhame e à taioba –, com o qual, junto com alguma proteína animal, preparavam um ensopado. Cercada por uma fauna e flora riquíssimas, a dieta dos Warao consistia, no período anterior à chegada dos produtos manufaturados, do que encontravam na natureza: peixes, crustáceos (caranguejo), carne de caça, mandioca (*Manihot esculenta*) e *gusano*, larva extraída do buriti, rica em proteínas e um dos principais alimentos para crianças.

Diferentemente do que acontece no Brasil, onde a maioria dos Warao vive em áreas urbanas, em Mabaruma, as famílias Warao tentam cultivar em terrenos próximos às casas, embora a situação de vulnerabilidade na qual se encontram limite a produção. Praticamente todas as famílias afirmaram ter alguma pequena plantação familiar. Os homens supervisionavam a limpeza da terra, enquanto as mulheres eram responsáveis pelo plantio das sementes. Uma mesma comunidade podia ter mais de um *konuko*, um para cada família, pois acreditavam que as plantações comunitárias poderiam gerar brigas e disputas. A mandioca estava presente em todas as plantações, sendo utilizada, predominantemente, para consumo próprio, e não para a venda. Outras famílias plantavam, além da mandioca, banana e batata. Atribuíram a pouca variedade de cultivos agrícolas à dificuldade de acesso a sementes e ferramentas de trabalho. Apesar da existência dessas plantações, percebi que muitas famílias não tinham comida em casa: a colheita demorava meses ou até um ano. Além dos que mantinham plantações próprias, havia homens e jovens que trabalhavam em plantações de terceiros; geralmente limpando a terra.

⁵ Não disponho de dados etnográficos suficientes para traçar uma genealogia que dê conta do aparecimento da palavra *espíritu* (em espanhol) no vocabulário warao. Mas posso inferir que, como aconteceu com diferentes povos indígenas nas Américas, talvez se trate de uma reelaboração de seu sistema de crenças devido ao contato com organizações cristãs que chegaram a seus territórios.

Juntos, afastados e misturados

No que diz respeito ao contato com os não indígenas, quando comparamos com outros povos indígenas das Américas, vemos que o embate colonial entre os Warao e os europeus ocorreu um pouco mais tarde. Devido à sua posição geográfica e às dificuldades que encontravam para navegar na região, os colonizadores somente desembarcariam com mais intensidade nos *caños* no século XVIII, embora fizessem contatos pontuais no século XVI (TIAPA, 2007). Além de algumas incursões para capturar indígenas que foram escravizados nas colônias hispânicas das Grandes Antilhas, os Warao permaneceram relativamente ilesos aos ataques coloniais. Isso porque, nesse período, os europeus não demonstraram grande interesse em colonizar a região do baixo delta, por considerá-la um ambiente inóspito (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). Os colonizadores representavam a *natureza* como um elemento que poderia facilitar ou limitar a conquista; quando chegaram na região dos Warao, acreditaram que, devido às condições ambientais, não poderia haver vida humana ali.

Na República Cooperativa da Guiana, a população indígena é classificada pelo Estado como *amerindians* (“ameríndios”). Esta designação genérica, utilizada, aparentemente, por diferentes etnias, refere-se às populações indígenas que viviam nas Américas antes da chegada dos europeus. Segundo o Censo de 2012, os ameríndios somam aproximadamente 78.500 pessoas – o dobro do número estimado no Censo de 1980. Localizados principalmente em áreas remotas (90%), eles representam 10,5% da população da Guiana. Ao todo, são nove etnias: Arawak, Wai Wai, Caribes, Akawaio, Arecuna, Patamona, Wapixana, Macuxi e Warao. Além dos indígenas, a população guianense é composta por descendentes de africanos (29,2%), mestiços (19,9%), indianos orientais (39,9%), portugueses (0,3%) e chineses (0,2%). Ainda que o inglês seja a língua oficial, muitos guianenses falam o crioulo guianense (um dialeto baseado no inglês), enquanto alguns grupos indígenas mantêm sua língua original, como os Warao.

Em Mabaruma, na comunidade White Water, o *tuxaua* local referiu-se aos indígenas que ali viviam como *ameríndios*, sem distinguir as etnias. O próprio tuxaua, contudo, não se reconhecia mais como ameríndio ou indígena. Ele era *guianense*. Falam-se três línguas na comunidade, inglês, espanhol e warao, cada uma delas sendo representativa dos diferentes grupos que vivem lá: os guianenses e os ameríndios falavam apenas inglês; os Warao podiam falar somente warao, somente espanhol ou ambas; e os *mixed* (“mestiços”) dominavam a língua inglesa ou, em alguns casos, o inglês e o warao. No entanto, de acordo com a mesma liderança, no passado – embora ele não soubesse precisar o período –, havia grupos que falavam a língua arawak. Esses elementos podem indicar que há um projeto de integração e assimilação em andamento, dentro do qual as pessoas supostamente deixariam de ser indígenas. Aparentemente, a palavra *ameríndio* – embora utilizada por alguns antropólogos e até mesmo pelos

próprios indígenas –, na Guiana, parece estar contribuindo para apagar a diversidade cultural desses grupos. Na escola da mesma comunidade indígena, encontrei elementos muito significativos em uma parede da sala de aula: fotos do presidente, do primeiro-ministro e da ministra da Educação da Guiana e um quadro com os símbolos patrióticos, quais sejam, o mapa do país, a bandeira, o brasão das armas e a *Victoria Lilly*, uma espécie de planta com flor. No que diz respeito à construção da identidade dos Warao, estes eram percebidos como *warao* ou como *migrantes*, a depender se vieram ou não da Venezuela. Por outro lado, comunidades constituídas por indígenas warao e não indígenas, em função de arranjos matrimoniais, eram classificadas como *mixed*.

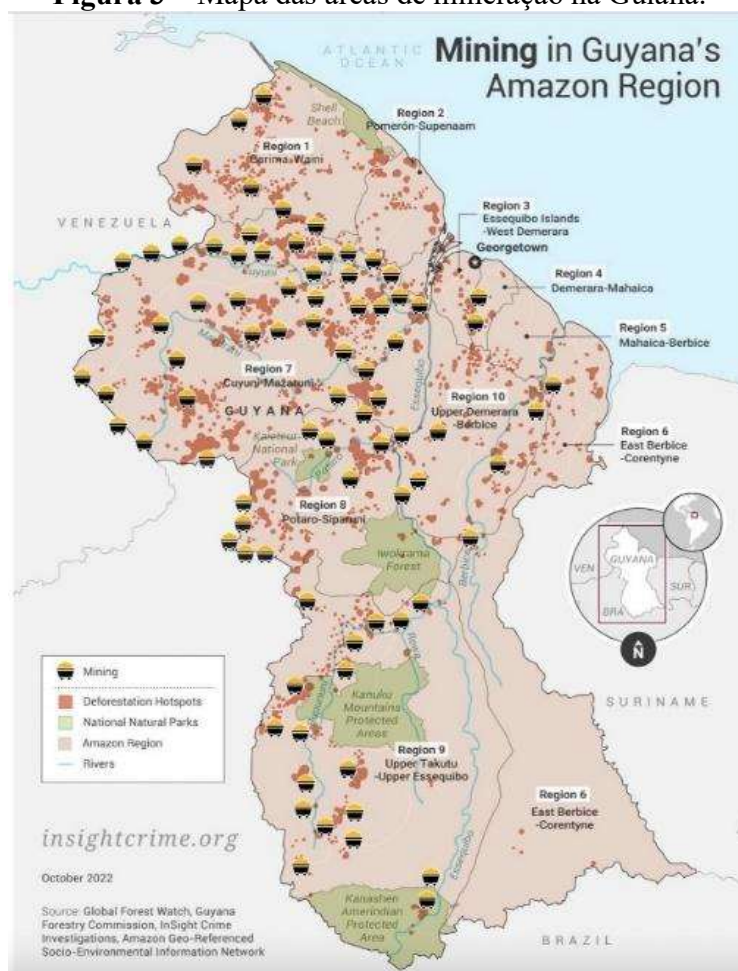
No Brasil, diferentemente da Guiana, ouvi e observei frequentemente os Warao acionarem a categoria *criollo* para se referirem aos não indígenas, sobretudo aos venezuelanos. Durante a colonização das Américas, essa palavra era adotada para classificar os filhos dos europeus que haviam nascido no novo continente. A partir de uma oposição por contraste, os Warao também classificavam os *criollos* como *jotarao* (“*gente de las tierras altas*”): *jota* significa “lugar elevado”, “terra alta ou seca”, e *arao*, como vimos, é “gente”, “habitante”. Ainda que ambos pudessem manter relações amistosas, os *criollos*, fossem eles espanhóis, venezuelanos e até mesmo brasileiros, eram quase sempre representados negativamente: elementos disruptivos cuja presença poderia significar transformações substanciais na vida cotidiana, quer devido à exploração de suas terras, quer pela incorporação de hábitos, práticas e objetos que destoavam de suas formas de vida. Não por acaso, os *criollos* eram desprezados e, ao mesmo tempo, temidos: “*Los criollos nos maltratan. Nos tratan como animales, pero somos personas humanas*”.

Em Mabaruma, durante o trabalho de campo, não ouvi o uso da categoria *criollo*. Em nossas conversas, os Warao se referiam aos “outros” ora como *guianenses*, ora como *ingleses*. Nesses casos, o distanciamento social parecia ser mantido pelas dificuldades de comunicação na língua inglesa, o que não significa que não tenham sofrido discriminação ou que não tenham se sentido ameaçados. A principal liderança do Amerindian Hostel, uma mulher de 40 anos, disse que alguns guianenses assediavam sexualmente mulheres e meninas warao. Em uma comunidade no rio Aruka, mulheres e homens relataram que um “inglês” que falava warao foi até a comunidade para chamar os homens para trabalhar em uma plantação; ao chegarem ao local, porém, descobriram que era mentira: era uma área de garimpo.

O trabalho nas minas de ouro apareceu com frequência nas narrativas dos entrevistados. Encontrei homens e jovens que realizaram essa atividade tanto na Venezuela como na Guiana. Em relação às comunidades de Mabaruma, as minas estão a poucos dias de distância (em alguns casos, menos de uma semana). Eles trabalharam ou trabalham sozinhos ou sob a supervisão de um “chefe”. Alguns disseram que o dinheiro valeu a pena; outros diziam que não, uma vez que podiam não receber nada: as

organizações que controlavam as minas às vezes recusavam-se a pagar pelos dias trabalhados. Todos os entrevistados relataram ter presenciado situações de violência e até assassinatos. Em uma comunidade em SeaKumaka, a família se mudou justamente porque presenciou mortes e sofreu assédio de “sindicatos”, organizações criminosas geridas pelos *pranes*, os quais teriam eliminado os sindicatos propriamente ditos (LEZAMA, 2020).⁶ A família decidiu ir para a Guiana em busca de um lugar seguro. Outro ponto em comum nos relatos diz respeito ao paludismo (ou malária): todos contraíram essa doença nas áreas de garimpo. Poucos disseram ter observado a presença de crianças e mulheres nesses espaços. Mas encontramos relatos de mulheres que foram para as minas trabalhar como cozinheiras. Quando lá chegaram, porém, foram exploradas sexualmente.

Figura 3 – Mapa das áreas de mineração na Guiana.



Fonte: insightcrime.org.

⁶ A categoria *pran* é a sigla de *preso rematado asesino nato* (algo como “prisioneiro acabado assassino e nascido”, em português), isto é, criminosos que controlam os cárceres venezuelanos, além de dominarem áreas de mineração.

Análise situacional das comunidades indígenas warao em Mabaruma

a) *Akubani*

A comunidade Akubani estava no meio da mata, às margens de uma longa e estreita ponte que leva a outras localidades e comunidades. Apesar dessas características, situava-se próxima ao centro de Mabaruma. Havia 10 famílias, divididas em cerca de seis casas. Eram aproximadamente 27 pessoas, que vieram principalmente da comunidade de Cangrejito, nos caños venezuelanos. Durante o trabalho de campo, observei que três casas estavam vazias: algumas famílias haviam retornado temporariamente para a Venezuela há dois meses. Quem me contou foi Manuel, um jovem de 23 anos, que vivia na casa da sogra. “*Aquí en Guyana es un poco mejor. Los que reciben alguna remuneración viven un poco mejor, los que no reciben nada tienen que salir a pescar*”, disse. Ele, como os outros homens da comunidade, trabalhava limpando a plantação de um guianense: recebia 4.000 GYD (dólar guianense) por dia.

Ele disse que tinha familiares na Venezuela. Entre os motivos do deslocamento, ao que tudo indica, o estopim foi o desentendimento que teve com o pai. Não se falavam mais. Resolveu então se mudar para a Guiana: uma viagem que durou quatro dias. Manuel veio em duas canoas com sua família (cada uma com cinco pessoas). Ao longo do caminho, pararam para cozinhar em um pequeno fogareiro. Aliás, ele mandou fazer uma canoa na Venezuela, razão pela qual teria de regressar em breve, pois assumiu o compromisso de entregar roupas em troca da embarcação. Ainda não sabia quando retornaria, assim como não soube dizer se pretendia voltar para a Guiana. Essa resposta que nós poderíamos interpretar como uma suposta incerteza sobre o futuro, falta de planejamento ou de perspectiva, talvez possa ser indicativa da maneira pela qual os Warao percebem o *tempo*. De fato, a palavra “amanhã” pode ser traduzida na língua warao como *jake*. Mas não consegui encontrar uma tradução para a palavra “futuro”. Uma hipótese é que os Warao, como muitos povos indígenas, têm uma representação diferente da representação ocidental do tempo. Segundo Cusicanqui, quando analisamos as cosmologias de muitos povos indígenas, não encontramos um *pós* e um *pré*; eles têm, ao contrário, “uma visão da história que não é linear nem teleológica, que se move em ciclos e espirais, que marca um percurso sem cessar de regressar ao mesmo ponto. O mundo indígena não concebe a história linearmente, e os futuros passados estão contidos no presente” (CUSICANQUI, 2010, 54-55, tradução minha).

Aquela era a segunda comunidade de Manuel na Guiana. Anteriormente, ele e sua família haviam morado em Farm Corps, onde há inúmeras famílias warao oriundas da Venezuela, e sobre a qual falarei mais abaixo. Saíram de lá porque ele havia sido acusado injustamente de furtar um celular. Embora Manuel soubesse quem de fato havia surrupiado o

objeto, preferiu ir para outra comunidade, a fim de evitar brigas e conflitos. No Brasil, também presenciei a mesma estratégia de administração de conflitos em situações semelhantes. Para evitar um confronto direto ou um insulto moral, um indivíduo acusado de cometer alguma violação das regras sociais locais poderia sair sozinho ou com toda a sua família de um abrigo, do bairro ou até da cidade. A decisão era tomada por ele mesmo ou pela coletividade, não implicando em uma “punição perpétua”, isto é, com o passar dos meses, poderiam voltar.

Em sua comunidade nos *caños*, Manuel era convidado a falar com autoridades governamentais. Mas, antes, ele sempre perguntava à comunidade quais eram as reivindicações que deveriam ser repassadas ao governo. Ele me falou um pouco sobre a organização política dos Warao que viviam na Venezuela. Seu tio era *conselheiro*. Quando havia um problema, ele ligava para as pessoas envolvidas para pedir conselhos. Daí o duplo sentido dessa categoria, significando tanto uma instância (o conselho) quanto uma ação (aconselhar). Em casos mais graves, aplicavam sanções, como prender homens e cortar o cabelo de mulheres. As intervenções dos capuchinhos na década de 1920 e do governo venezuelano nos anos 1960 parecem ter contribuído para mudanças substanciais na organização política dos Warao. Novos cargos foram criados, como os de *comisario*, *fiscal* e *policía*, orientados por um modelo disciplinar, conforme relatos dos warao que encontrei no Brasil.

Como veremos em relação às outras comunidades de Mabaruma, Manuel também trabalhou em áreas de mineração por cinco meses. Foi lá que contraiu malária, o que o obrigou a procurar pela primeira vez o serviço de saúde da Guiana. Ele estava com dor de cabeça e febre. Segundo ele, era um local muito violento: em caso de conflito, o patrão podia até matar a pessoa. Além disso, muitas mulheres venezuelanas faziam sexo por sobrevivência. Ele aconselhou seus filhos a não entrarem nas minas. Além disso, no passado, Manuel havia trabalhado na extração de madeira: quando cortou 35 toras, recebeu 60.000 bolívares.

b) *Amerindian Hostel/Port Kumaka*

Na zona portuária visitei uma casa que foi construída pelo governo local com o objetivo de receber indígenas de diferentes etnias que vinham de suas comunidades para fazer diligências ou atendimentos médicos em Mabaruma. Era um espaço temporário. No entanto, nos últimos quatro anos, cerca de 17 famílias warao (68 pessoas) – que contava com pessoas consideradas como “mestiças” –, da comunidade Kuriapo, na Venezuela, usavam a casa permanentemente. Não pagavam nenhum valor pelo espaço. O governo pretendia retirá-los de lá para realocá-los em Farm Corps.

Belkis, uma mulher de 40 anos, era a liderança da localidade. Assim que chegamos, ela organizou uma reunião na varanda da casa, convidando os adultos que estavam presentes. As crianças obviamente circulavam.

Segundo ela, todos os adultos deveriam colaborar para a organização da casa. Quando havia problemas, conversavam para buscar uma solução. Em relação às demais comunidades indígenas, eles não mantinham nenhum tipo de contato. Embora essa comunidade não fosse composta apenas por indígenas warao (havia venezuelanos casados com mulheres warao), as mulheres preferiram ficar longe dos *guianenses*: relataram situações de homens bêbados que invadiram a casa à procura de mulheres com quem pudessem manter relações sexuais.

Lá falavam mais espanhol do que warao, mas manifestaram o desejo de aprender inglês. As crianças não frequentavam a escola, apesar de estarem próximas das instituições de ensino. O principal motivo: não dominavam a língua oficial da Guiana. Mas todos tinham acesso aos serviços de saúde. Em relação à geração de renda, os homens trabalhavam descarregando e carregando embarcações no porto: recebiam de 3.000 a 5.000 GYD por dia de trabalho. Embora pescassem na Venezuela, disseram que não podiam pescar na Guiana porque não disponibilizavam dos petrechos necessários. “*Para mí estamos sobreviviendo, pero es mejor que Venezuela*”, disse Belkis.

c) *White Water*

De Broomes, área mais central de Mabaruma, até a comunidade de White Water leva-se cerca de uma hora de carro. A estrada não é toda pavimentada. Quem faz esse trajeto pode ir de transporte particular, que custa 45.000 GYD. A princípio, trata-se de uma comunidade ameríndia, embora eu não tenha encontrado ninguém que se identificasse assim. As lideranças locais não souberam dizer quando começaram a chegar os *migrantes*. Como aconteceu em todos os locais visitados, as estatísticas eram bastante imprecisas e controversas. Segundo um censo compartilhado pelo *tuxaua* e um dos conselheiros locais, ali viviam 641 indígenas da etnia warao, distribuídos em diferentes comunidades menores.

Politicamente, a comunidade estava organizada por meio da figura do *tuxaua*, eleito para um mandato de três anos e cuja representatividade abarcava toda a comunidade, incluindo pequenos povoados. Havia, ainda, 16 *conselheiros* divididos em oito setores, sendo dois para cada setor. Uma das atribuições dos conselheiros era visitar os povoados semanalmente. O trabalho era voluntário, sem remuneração. Contaram-me que, há alguns meses, um indígena warao chegou a ocupar essa função, mas ele se mudou para Georgetown, onde conseguiu um emprego. Conheci duas conselheiras; ambas, assim como o *tuxaua*, não se reconheciam como ameríndias. Uma delas, no entanto, falava inglês e warao. Além das reuniões mensais e de uma reunião anual, essas pessoas realizavam reuniões semanais para discutir diversos assuntos, como problemas, demandas e encaminhamentos ao poder público. Tais encontros eram realizados em um espaço comunitário chamado White-Water Multi Purpose Hall.

Havia duas escolas lá: berçário e fundamental. As crianças warao que vieram da Venezuela não estudavam nessas instituições de ensino, mas tinham aulas de inglês três vezes por semana, por meio de um projeto de uma agência da ONU. Em White Water, visitei também um posto de saúde para emergências e vacinação e um posto de policiamento comunitário.

A economia local baseava-se na agricultura. Plantavam principalmente mandioca, gengibre, açafrão e banana. Além disso, criavam galinhas e porcos. Algumas famílias também confeccionavam artesanatos. Durante todos os dias que estive lá, o White-Water Multi Purpose Hall estava sendo utilizado para um curso de agricultura e orçamento participativo. Mas não havia a presença de indígenas warao. Segundo o tuxaua, o governo da Guiana apoiava as comunidades, inclusive com a construção de casas. Na parte central de White Water, as casas reproduziam o mesmo modelo arquitetônico visto em Mabaruma e Georgetown: casas de madeira suspensas em pilares. Em comunidades mais remotas, porém, o modelo predominante era o de palafitas.

No povoado de Arakuto, em White Water, havia cerca de 16 pessoas (4 famílias), sendo 11 crianças. Juan Carlos, oriundo da comunidade venezuelana de San José Amacuro, estava na Guiana há cinco anos. Foi morar na casa da mãe da esposa. Levou um dia de viagem em uma canoa a remo. Segundo me contou, a situação na Venezuela não estava boa: não conseguiam comprar alimentos. No país vizinho, podiam comer até três vezes ao dia. Para isso, Juan às vezes viajava até a Venezuela para cortar palmito e vendê-lo no porto de Mabaruma. Em três dias de trabalho, ele conseguia cortar 100 palmitos, o que lhe rendia cerca de 5.000 GYD. Era um trabalho exaustivo. Disse-me que pretendia ir temporariamente para a Venezuela pescar e vender o peixe na Guiana. Reclamou da impossibilidade de ter um konuko. Como o terreno foi cedido por terceiros, não estava autorizado a plantar. Além disso, alguns guianenses contrataram as mulheres da família para ralar a mandioca: recebiam 1.500 GYD por um dia de trabalho.

Em um povoado chamado de Black Water ou Warao Mission,⁷ encontrei Kareli, 27 anos, mãe de quatro filhos. Além destas, ela cuidava de uma criança com microcefalia, filha de sua irmã, que trabalhava em Georgetown. Quando cheguei, o marido estava trabalhando na plantação familiar, a 30 minutos de distância. Mesmo sozinha, ela se sentia segura ali, onde viviam duas famílias: uma com seis pessoas e outra com três pessoas. As casas reproduziam o mesmo modelo das de sua comunidade de origem: palafitas. No konuko, plantavam mandioca; o excedente era vendido. Na cozinha havia um forno à lenha e farinha em vasilhas, bem como os utensílios necessários para prepará-la, como a *arujuba* (*sebukan*), que é feita com o *cejoro* (*mokuro*), a palha de uma árvore. Este instrumento é usado para retirar a água da mandioca. Kareli disse que a família comia pelo menos uma vez por

⁷ A existência desse nome precisa de uma investigação mais aprofundada. Mas pode estar relacionado à forte presença de uma Igreja Adventista em White Water, assim como da Igreja Católica.

dia. As crianças também participavam do projeto de inglês. Kareli acreditava que a situação na Guiana era melhor do que na Venezuela, mas não soube responder se gostaria de ficar ou voltar. De qualquer forma, qualquer decisão seria tomada coletivamente entre ela e o marido. Se eles ficassem, ela gostaria de aprender a ler e escrever em inglês, mas precisaria de apoio para cuidar dos filhos enquanto estuda.

No povoado de Black Water, Corilse foi a minha principal interlocutora. Ela tinha oito filhos, mas quatro eram filhos biológicos de sua falecida irmã (ela morreu no parto; o pai das crianças foi para as montanhas e não voltou). Eles vieram de Amacuro, onde não havia trabalho nem comida. O marido cortava palmito para vender em Mabaruma. Aliás, eles conheceram a Guiana justamente por isso. Infelizmente, não podiam plantar nas proximidades da casa, pois a terra pertencia à outra pessoa. Apesar das dificuldades, Corilse disse que a situação na Guiana estava um pouco melhor, porque às vezes havia comida.

Em casos de problemas de saúde, os Warao eram atendidos no posto de saúde local. Se o quadro fosse grave, o atendimento era feito no hospital de Mabaruma. Uma das mulheres disse que se sentia segura lá: *“Desde que llegué, nadie se ha metido conmigo. No estoy aquí para beber”*, afirmou. Essa afirmação estava relacionada à percepção dela segundo a qual o uso de bebidas alcoólicas podia ser um catalisador de conflitos, como também observei no Brasil. Segundo contou, sábados e domingos havia muita bebedeira na comunidade. Aliás, alguns warao que saíam da Venezuela para vender palmito e compravam bebidas na área portuária.

Essa família frequentava uma igreja pentecostal todos os domingos. O pastor da igreja, inclusive, enviava um carro para buscá-los, além de ajudar com comida e com a cessão de um terreno, que estavam limpando para plantar. Essa personagem, contudo, parece não se imiscuir nas decisões tomadas pela família. *“No sé quién es el aidamo aquí. He estado aquí por un año”*, disse uma mulher, referindo-se ao tuxaua local. Corilse sabia fazer redes – trabalho que dura um mês –, mas não encontrava fibra de buriti na região. Se pudesse, poderia vender uma rede por 3.000 GDY.

Ainda em White Water, fomos a duas comunidades de Bamboo Landing, a cerca de 20 minutos a pé uma da outra. Na primeira, conhecida pela família como Waiwata, a comunidade formou uma roda com mulheres, jovens e crianças para conversar conosco. Viviam ali há quatro anos, embora houvesse pessoas que estavam há dois anos. Ainda que não houvesse um censo, eles acreditavam que o número de habitantes girava em torno de 100 pessoas. Todos vieram da comunidade de Bokabama, na Venezuela. Para elas, a situação nos dois países era igualmente difícil. Eles mesmos construíram a nova casa. *“Aquí somos prácticamente pobres porque los 'ingleses' no nos ayudan. A veces nos levantamos sin comer nada”*, disse uma das mulheres. *Ingleses* é como alguns warao se referiam aos *guianenses*, dos quais não recebiam ajuda ou informações. Durante a entrevista, os homens estavam cuidando das plantações de mandioca e batata.

Em relação ao abastecimento de água, adotavam a mesma estratégia de outras comunidades: armazenavam água da chuva e água do rio. O problema, conforme relataram, era que algumas pessoas utilizavam essa água para tomar banho, o que gerava brigas. Se o conflito fugisse do controle, chamavam a polícia local, por quem havíamos passado no caminho: era um “inglês”, segundo eles. Em relação às decisões, vimos o mesmo padrão: eram tomadas coletivamente “*Aquí no hay jefe. no hay aidamo*”. Disseram que não conheciam o tuxaua de White Water, mas conheciam Rosita, uma conselheira que estava nos acompanhando.

Em outro local em Bamboo Landing, conheci Fred, que havia trabalhado em uma mina em Arakaka (um dia de distância). Ele ficou lá por três meses e ganhou 180.000 GYD. Relatou que se tratava de uma área perigosa, com muitos casos de malária; ele mesmo contraiu a doença. Alguém foi buscá-lo para o trabalho: “*No podría ir solo, porque no tengo dinero para el viaje*”. Sua família extensa era composta por 11 pessoas, distribuídas em sete casas. Oriundos da comunidade venezuelana de San José Amacuro, eles estavam há cinco anos na Guiana. Apesar de possuírem um konuko, solicitaram apoio para poderem desenvolver a atividade agrícola.

Em SeaKumaka viviam 21 pessoas (11 famílias), incluindo oito famílias de indígenas warao que vieram da Venezuela. Em uma delas, falava-se warao e inglês. Em todas, a língua warao era o ponto de convergência entre os que vieram da Venezuela e os que já estavam na Guiana. Deste local até a comunidade venezuelana de Amacuro, leva-se apenas uma hora de canoa. No entanto, leva-se cerca de uma hora a pé para chegar ao centro comunitário de White Water. A poucos metros havia outra casa, onde uma menina estava sozinha com outra criança, pois a família havia saído para buscar comida, o que é bastante comum. Mais à frente, uma mulher cuidava de dois meninos. Estava na Guiana há seis anos, nasceu na Venezuela, mas não falava espanhol, somente inglês e warao.

Também conhecemos um jovem casal: Nork e Junior. Eles vieram da comunidade Aibarumo perto de Kuriapo. Estavam em SeaKumaka há um ano, onde moravam com seus filhos. O pai do rapaz era guianense e a avó da mãe venezuelana. A jovem era filha de pai e mãe warao. Eles aprenderam a falar inglês rapidamente, mas falavam somente em warao com as crianças. Lá também plantavam e criavam galinhas. Quanto ao uso de bebidas alcoólicas, disseram preferir não beber com os guianenses, pois poderia haver brigas. O pai do rapaz vendia bebidas na comunidade, mas parou porque começou a ter problemas com clientes embriagados. Outro problema dizia respeito ao uso da maconha: mesmo longe dos centros urbanos, a droga chegava por via fluvial (um guianense vendia a droga em um barco).

Em um sábado, fomos a White Creek Mouth. Caminhamos por 10 ou 15 minutos pela mata fechada, até chegarmos à entrada de um igarapé. Lá, dentro de uma canoa, um warao nos esperava (não falava espanhol nem inglês). Éramos sete pessoas no barco. Navegamos por um pântano de águas escuras e floresta densa. Após uma hora, chegamos à comunidade, onde

moravam aproximadamente 30 pessoas. As famílias vieram de Amacuro e Invasión (uma viagem de dois dias em uma canoa a remo). Fran Campos, um dos homens com quem conversamos, disse que veio para a Guiana porque havia muitos casos de malária em sua comunidade – provavelmente devido à mineração – e porque estava muito longe da casa da sogra: uma indígena warao que já morava na Guiana. Mas periodicamente ele retornava a Venezuela para visitar o restante da família.

Contaram-me que haviam colhido mandioca recentemente e estavam limpando a terra para poder plantar de novo. Além da mandioca, gostariam de plantar banana e *ocumo*. Como muitos outros warao, eles pescavam no rio. Durante a conversa, uma das crianças acabara de pescar um peixe. Eles também coletavam uma fruta chamada *muji* (*seje*), a qual era vendida em outro lugar. As línguas faladas – não necessariamente por todos os membros – eram warao, espanhol e inglês. Recebiam informações através do tuxaua ou dos conselheiros de White Water. Mas não sabiam dizer qual era o papel de um tuxaua. Ademais, nessa localidade me deparei, pela primeira vez, com um caso de suicídio entre os Warao. Segundo relatos de uma mulher, um homem teria se matado uma semana após ter brigado com a esposa. Ele se enforcou em uma árvore. A conselheira e o tuxaua disseram que era mais comum ter casos assim entre os guianenses.

d) *Farm Corps*

Trata-se de uma área rural relativamente grande, cercada por floresta e com acesso para uma estrada. O governo cedeu esse espaço para os indígenas e os não indígenas que vieram da Venezuela. Ao que parece, havia ali um projeto político em curso que pretendia assentar todos os *migrantes* nessa área. Não obstante, algumas famílias que estavam lá foram para outras comunidades ou voltaram para a Venezuela. Quando cheguei, havia apenas indígenas warao; os venezuelanos foram embora em função de alguns desentendimentos. Nessa comunidade, como em praticamente todas as outras, a maioria dos indígenas possuía um documento que lhes permitia residir na Guiana, ainda que não fossem reconhecidos como cidadãos guianenses. Segundo relataram, funcionários do governo teriam dito que, se permanecessem lá por cinco anos, seriam elegíveis para a residência permanente. Mas, até aquele momento, não haviam obtido esse documento.

Lá, muitos trabalhavam na Guiana e voltavam para a Venezuela. Uma família, por exemplo, havia ficado em Farm Corps por seis meses e depois voltou para seu país de origem. Mas disseram que ainda havia muitas famílias na Venezuela que queriam ir para a Guiana: o açúcar e o sabão estavam muito caros. A referência a esses produtos é bastante significativa: além de apontar para dois possíveis motivos do deslocamento (hiperinflação e escassez de produtos), é indicativa de como o deslocamento de pessoas afeta indivíduos e grupos de forma diferenciada. As desigualdades socioeconômicas também se refletem no que cada pessoa pode ou não

consumir. No Brasil, os Warao orgulhavam-se de poder comprar uma garrafa de refrigerante, quando conseguiam recursos suficientes para a obtenção de gêneros alimentícios.

Em Farm Corps, havia um grande galpão de madeira suspenso em pilares, com teto e paredes até a cintura de uma pessoa adulta. Havia muitas famílias dormindo lá. Além dessa edificação, a poucos metros de distância, havia cerca de oito palafitas construídas pelos próprios warao. No total, a comunidade disse que eram cerca de 21 famílias, somando mais de 100 pessoas. Segundo eles, deveria haver uma casa para cada família, para evitar brigas e desavenças. Havia também uma cozinha comunitária e oito banheiros; mas estes eram inutilizáveis, pois não havia água na comunidade. Embora existissem quatro tanques de armazenamento de água, a comunidade disse que eram insuficientes.

Participei de uma reunião com homens, mulheres, idosos e crianças no dormitório maior. Eles disseram que vieram das comunidades venezuelanas de Joaneida e Cangrejito. “*Allá estaba mal, no había como comprar comida, no había trabajo*”, disse um homem. Na Guiana, apesar das insatisfações, disseram que contavam com o apoio do governo local, que às vezes fazia distribuição de alimentos. Mas reivindicavam outros tipos de comida: “*No somos pollo para comer solo arroz*”. Além disso, 25 homens recebiam um auxílio governamental; mas não ficou claro se essa remuneração se devia à limpeza do espaço ou aos alimentos que eram colhidos na plantação local (mandioca e banana). Como não há nenhum rio nas proximidades, era praticamente impossível pescar. As mulheres também não podiam fazer artesanatos, pois não encontravam facilmente a fibra de buriti.

A princípio, eles viviam em Botero, mas o governo os transferiu para o Farm Corps. Como eram famílias distintas, as quais não necessariamente mantinham vínculos de parentesco, as decisões pareciam ser menos consensuais quando comparadas com comunidades menores. Em relação à limpeza, por exemplo, alguns limpavam, outros não. Assim como em todas as outras comunidades que conheci, não havia um *aidamo*, mas na Venezuela, sim. “*Un cacique manda al pueblo, guía al pueblo, consigue comida*”. Contudo, havia um “chefe inglês” que falava warao, mas, segundo eles, não os ajudava. Era um guianense que trabalhava para o governo, conforme lhe classificaram.

Ora, a configuração dessa comunidade assemelhava-se aos abrigos indígenas que conheci em diferentes lugares do Brasil. Ainda que estivessem majoritariamente situados em áreas urbanas, também eram espaços administrados e/ou cedidos por instituições governamentais; em alguns casos, havendo a atuação de ONGs e agências da ONU. Outras características em comum: alta densidade demográfica, famílias de diferentes perfis e oriundas de localidades diversas da Venezuela, maior possibilidade de conflitos, sensação de insatisfação e ressentimento com as instituições, dificuldade de articulação política, resignificação da figura do *aidamo*, obstáculos para sair desses espaços de maneira autônoma. A meu ver,

apesar da importância que assumem para indígenas que sofrem com deslocamentos forçados, os abrigos, quando oferecidos como única solução possível para os desafios enfrentados por esses povos, podem se constituir em espaços de enclausuramento onde são alocadas populações classificadas como *indesejáveis* (AGIER, 2020; MBEMBE, 2020), a exemplo dos campos de refugiados, casas de passagem, zonas de espera, assentamentos rurais etc.

Como em muitas comunidades que visitei, as famílias de Farm Corps não mantinham contato com os outros warao que vieram da Venezuela. Distantes das áreas mais urbanas, levavam até três horas para chegar ao hospital mais próximo. A viagem era feita a pé. Quando as mulheres tinham filhos, os profissionais de saúde vinham buscá-las. Com o apoio de uma agência da ONU, uma professora dava aulas de inglês três vezes por semana, em uma construção da própria comunidade. Os adultos disseram que também gostariam de aprender inglês e que as crianças estudassem todos os dias: “*Quiero aprender inglés para poder viajar por Guyana*”, disse um homem. Sentiam-se seguro ali. Tiveram problema com os guineenses apenas uma vez: quando caçaram um animal sem a devida permissão do órgão ambiental responsável.

e) *Yarakita*

Em Yarakita havia cerca de 39 famílias warao que vieram da Venezuela. Assim como em White Water, havia ali uma estrutura política baseada nas figuras do tuxaua e dos conselheiros. Como era domingo, muitos estavam na igreja ou fazendo outras atividades. Havia poucas pessoas na comunidade. Apesar disso, conversei com uma família warao que veio da Venezuela e havia sido recebida pela comunidade local. Em termos de distâncias geográficas e socioculturais, Yakarita diferenciava-se de White Water, na medida em que naquela comunidade as famílias ameríndias, guianenses e warao viviam lado a lado.

Desde 2019, Regino morava lá com mais oito familiares. Antes de chegar à Yarakita, estavam em White Creek. Vieram de Arature, perto da comunidade Kuriapo. Disseram que tinham um parente no Brasil, mas não sabiam onde ele estava. O contato com outras comunidades warao da Guiana inexistia. Ovílio, outro indígena warao, falava inglês, assim como sua mãe, que nasceu na Venezuela e se casou na Guiana. Eles já viviam no país, mesmo antes do agravamento da situação econômica e política venezuelana. Foram eles que acolheram a família de Regino. As desavenças ali eram resolvidas da mesma maneira: por meio de reuniões e conversas. Quando perguntei se havia problemas por conta do uso abusivo de bebidas alcoólicas, responderam negativamente, justificando que todos ali eram “cristãos”. As crianças, a propósito, tinham aulas de inglês com um pastor local.

No que diz respeito à relação com a comunidade que lhes acolheu, afirmaram que o tuxaua anterior não os ajudava; mas o atual, sim. Eles não

sabiam como essas comunidades eram organizadas ou quando e como as eleições locais eram realizadas. Para Regino, o papel do tuxaua consistiria em “*ayudar a quien necesita*”. Essa percepção pode estar vinculada às representações que os Warao construíram sobre o papel das autoridades governamentais (também chamadas de *aidamo*), sobretudo durante o governo de Hugo Chávez (1954-2013). Apesar dos avanços constitucionais e ainda que tenha acionado um discurso multiculturalista, exaltando a figura do indígena e seu papel na Revolução Bolivariana, o chavismo não rompeu substancialmente com as políticas indigenistas vigentes há séculos na Venezuela, o que pode ser constatado pelas barreiras do processo de demarcação de terras indígenas e pela cooptação de lideranças indígenas (KELLY, 2011; ARVELO-JIMÉNEZ, 2012; TURÓN, 2012; ARIAS, 2016; ROSA, 2021b).

f) *Aruka River*

Na zona portuária de Mabaruma, encontramos o rio Aruka, cujas margens estão repletas de comunidades indígenas. Muitas delas eram formadas por indígenas que vieram da Venezuela. Havia comunidades que somente falavam a língua warao; outras falavam espanhol e warao, além daqueles que falavam os três idiomas. Em uma delas, por exemplo, encontrei 10 famílias, que estavam há um ano na Guiana. Eles vieram de Cangrejito. Uma mulher disse-me em warao que a situação na Venezuela estava ruim: não havia trabalho nem comida; havia muitos “malandros” e doenças. Na Guiana, as coisas estavam melhores; pelo menos, elas conseguiam comprar açúcar.

Quando chegamos, havia apenas um homem mais velho e cerca de oito mulheres, que falavam mais warao do que espanhol. Os homens foram trabalhar, mas ninguém sabia quando voltariam, embora pudessem se comunicar com eles por telefone. Ao contrário das outras comunidades visitadas, ali não havia caixa d'água: eles bebiam água de um poço. Embora morassem perto das águas do Aruka, diziam que ali não havia peixe, assim como não havia plantação. Ainda em termos de subsistência, as mulheres faziam redes de náilon e as vendiam por 2.000 GYD no porto de Mabaruma (o trabalho levava três dias).

Em outra comunidade havia 15 famílias (cerca de 70 pessoas). Anteriormente, havia mais pessoas, mas elas foram para Georgetown. Conversamos com Horacio, o “chefe” local. Estavam na Guiana há quatro anos e vieram de canoa de Jobure de Kuriapo, perto de Cangrejito: foram três dias de viagem. Assim que chegamos, a liderança disse que estava fazendo uma lista com os nomes das pessoas que moravam lá, para verificar quem precisava de documentos e quem precisava de vacinas. A vida era melhor na Guiana, na opinião deles, uma vez que conseguiam trabalhar nas plantações de outras pessoas. Para tanto, recebiam 1.500 GYD por meio período de trabalho, enquanto por um dia de trabalho recebiam 2.000 GYD.

Com isso, compravam um saco de arroz, que era consumido em uma semana. Além disso, a dieta era complementada com os peixes capturados durante as pescarias, que ocorriam uma ou duas vezes por semana.

Apesar de saberem que outros warao viviam nas redondezas, essas famílias não mantinham contato com as demais. “*Aquí es pura familia: primo, hermano, tío*”, disse Horácio. Havendo problemas comunitários, utilizavam o mesmo método de outras famílias: realizavam reuniões para aconselhar as pessoas envolvidas e chegar a uma decisão coletiva. Se o problema fosse grande (a exemplo de situações que envolvem agressões físicas), contudo, a polícia guianense deveria ser acionada. Quando lhes perguntei se havia algum problema em função do uso de bebidas, eles advertiram que eram “cristãos”. Desde que chegaram a Guiana, passaram a frequentar uma igreja evangélica.

Um jovem chamado Henrique entrou na conversa e disse que trabalhava em uma área de mineração, onde havia muitos casos de malária. Ainda que reconhecesse que se tratava de um lugar muito violento, disse que “*sabía cómo trabajar*”, ou seja, sabia seguir as regras locais. Outro rapaz complementou a narrativa e contou sobre os “sindicatos” venezuelanos que cometiam assassinatos. “*En la mina, si entiendes inglés, te tratan bien; si no, gritan y dicen cosas*”, disse uma mulher, que segurava uma criança nos braços. O marido dela foi trabalhar na mina, por isso não estava na comunidade. Às vezes, eles voltavam com 5.000 ou 20.000 GYD. Outras vezes não auferiam nada, pelo simples fato de que não eram pagos. Um amigo de um jovem morreu em um acidente na mina. Contaram-me que não se pode falar muito sobre o trabalho lá. Às vezes, a comunidade recebia a visita de um “inglês”: ele dizia que estava contratando para plantar coco ou criar galinhas, mas, na verdade, era para trabalhar na mina. “*Hay gente que no quiere ir, entonces mienten para atrapar a la gente*”.

Algumas considerações finais

Nos parágrafos acima, tentei, pela primeira vez, contrastar os dados etnográficos que tenho construído com os Warao, em contextos distintos, no decorrer dos últimos três anos. Sabendo dos riscos das análises comparativas, assim como das sínteses, gostaria de finalizar este artigo com algumas reflexões. Primeiramente, a experiência de campo com essa população indígena, cujos índices demográficos são consideráveis, fez com que eu constataste que estamos lidando com um povo que possui muitas variações internas, não se enquadrando em afãs homogeneizantes. Quando dizemos “os Warao”, estamos nos referindo, na verdade, a inúmeras possibilidades de *ser warao*. Isso se reflete em uma série de variantes: a maior ou menor proximidade com os rios e as florestas, as diferentes formas de se nomear algo ou alguém, as diferentes grafias de uma mesma palavra, os diferentes arranjos de casamento, as diferentes configurações políticas. A lista é interminável.

Tais variações parecem ser evidenciadas em contextos de deslocamento transfronteiriço, quando comunidades warao distantes geográfica e socialmente umas das outras passam a compartilhar um mesmo destino: a busca por melhores condições de vida em outro país. Nas cidades brasileiras, famílias warao de Arawabisi passaram a conviver com famílias warao de Guayo, assim como na Guiana as famílias de Cangrejito conheceram famílias de Arature. Esses nomes referem-se às suas comunidades de origem, nos *caños* venezuelanos. Provavelmente, cada uma delas passou por processos históricos distintos: enquanto algumas foram afetadas por desastres ambientais, outras tiveram que lidar com facções que passaram a controlar áreas de mineração; algumas sofreram diretamente com a exploração petrolífera, outras com a extração de palmito e madeira. O contato com os não indígenas, consequentemente, não foi igual para todas as comunidades, razão pela qual encontrei indígenas que falavam apenas a própria língua, ao passo que outros dominavam a língua espanhola ou a língua inglesa. Apesar disso, os efeitos das políticas estatais venezuelanas das últimas décadas têm gerado os mesmos resultados para praticamente todas as comunidades warao: desterritorialização e deslocamentos para áreas urbanas.

Ao atravessarem as fronteiras nacionais, deparam-se com novos desafios. No Brasil, a despeito das exceções, a maior parte da população encontra-se em áreas mais ou menos urbanizadas, porém, dificilmente em áreas rurais ou que se assemelhem aos *caños* do Orinoco. Vivem em abrigos geridos por ONGs e agências da ONU, em espaços de acolhimento administrados por estados e municípios, em casas alugadas ou em terrenos ocupados. Pouquíssimos se encontram em áreas próximas a terras indígenas habitadas por outros povos. Na Guiana, ao contrário, os Warao passaram a viver com parentes da mesma etnia ou com outros *ameríndios*. Identifiquei apenas um caso em que o Estado parece ter criado uma espécie de abrigo rural. As casas são, majoritariamente, análogas àquelas onde moravam na Venezuela; assim como a paisagem.

Parece haver, ainda, um contraste em termos de distâncias socioespaciais e morais: quanto maior a proximidade com os centros urbanos, maiores são os desafios. Não por coincidência, os problemas são praticamente idênticos nas cidades brasileiras e guianenses: uso abusivo de álcool e outras drogas, aliciamento por organizações criminosas, exploração laboral, exploração e abuso sexual, agressões verbais e físicas. Igualmente, em ambos os países essa população recebe novas classificações estatais: no Brasil, “solicitantes de refúgio”, “refugiados” e “migrantes”; na Guiana, “migrantes”. Mas, seja lá qual for o termo, estão sempre relegados a uma subcidadania ou a uma cidadania de segunda classe, na medida em que nunca são integralmente sujeitos de direitos.

Do mesmo modo, não obstante essa heterogeneidade, tenho observado que, quando chegam nas áreas urbanas, estão sujeitos a discursos e práticas de poder que os classificam, enquadrando-os em estereótipos. Atenho-me aqui a dois deles: “nômades” e “coletores”. Em

diferentes regiões do Brasil, “especialistas” – autoridades governamentais, pesquisadores, trabalhadores humanitários, militares, missionários – têm opinado e afirmado com convicção que essas seriam características da “cultura” warao. Tais essencialismos, contudo, destoam da minha experiência empírica com essa população. O embolorado conceito antropológico de *nomadismo*, além de interpretar de maneira equivocada os deslocamentos dos Warao, encobre a maneira pela qual o poder tem sido exercido sobre os povos indígenas: tutelando-os, suprimindo sua autonomia, exercendo controle e liberando seus territórios para a exploração econômica (SOUZA LIMA, 1995; 2015). Os Warao não saem de suas terras ou mudam-se para outras cidades por um simples prazer de andar por aí, como se fossem turistas. A caminhada está sempre relacionada com uma busca incessante por dias melhores. Como me disse Gardenia, uma mulher warao que encontrei no estado do Pará: “*Somos viajeros, porque siempre estamos buscando un lugar estable*”. De fato, as famílias warao que têm a sorte de encontrar um lugar onde podem viver uma vida digna lá permanecem, seja na Venezuela, no Brasil ou na Guiana. Nesses casos, a busca e as viagens constantes podem cessar.

No que diz respeito ao estereótipo de “coletores”, é preciso fazer uma ressalva. Obviamente, em suas terras originárias, muitos warao coletam ou coletavam plantas silvestres, assim como exercem ou exerciam a caça e a pesca. Mas inferir que essas famílias estariam praticando a “coleta” nos semáforos das cidades é outra história. Em relação à prática de pedir dinheiro e doações nas ruas, nunca ouvi nenhum warao acionar a categoria *coleta*, seja em warao, em espanhol ou inglês. Mas ouvi indígenas passarem a reproduzir essa categoria após profissionais da assistência social, cientistas sociais, antropólogos, ONGs e agências da ONU lhes transmitirem essa noção.

Esse estereótipo, contudo, é anterior à chegada ao Brasil. Por meio de uma analogia inspirada em pressupostos teóricos da ecologia cultural, pesquisadores passaram a defender que as mulheres warao, no processo de “adaptação”, estavam praticando a *coleta* nos semáforos venezuelanos, isto é, reproduziam o extrativismo dos tempos idos (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009; GARCÍA-CASTRO, 2018). A fim de fazer frente às discriminações sofridas pelos Warao, esses autores sustentam que a prática de pedir dinheiro seria, na verdade, uma “inovação cultural” que teria possibilitado a adaptação dessa etnia fora de seus lugares de origem (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). De acordo com García-Castro (2018, p. 36), a depender da região do delta à qual pertenciam, haveria uma variação em relação à percepção dos Warao acerca da prática de pedir dinheiro. Em algumas localidades, seria considerada como uma “técnica de coleta”; em outras, seria algo vexatório.

De fato, no decorrer do meu trabalho de campo em ambos os países, constatei que a percepção de mulheres e homens warao sobre a prática de pedir dinheiro e doações nas ruas destoava tanto dos discursos que os classificavam como “mendigos” quanto daqueles que os viam como

“coletores”. Diferentemente da imagem exotizante elaborada por cientistas sociais e endossada pelas instituições, a tal coleta não era algo percebido como “cultural” ou do qual os Warao se orgulhassem: o sentimento de vergonha era frequente, principalmente quando tinham que exercer essa atividade em locais onde eram moralmente condenados ou onde podiam ser abordados por assistentes sociais, policiais e conselheiros tutelares. Nesse sentido, ainda que tais interpretações tenham sido utilizadas para combater preconceitos e discriminações, penso que podem endossar discursos e práticas coloniais, relegando-os a um passado idílico.

A meu ver, esse tipo de operação está ligado à maneira pela qual o poder é exercido, conforme a perspectiva foucaultiana, isto é, a partir de um vínculo intrínseco com um conjunto de saberes que teorizam, classificam, medem, estipulam, contabilizam, individualizam, orientam, estigmatizam. Entendido como uma relação de força, o *poder* não pode ser dado, trocado ou retomado. O poder só existe em ação. Trata-se de ações sobre ações possíveis; ações que se inscrevem no comportamento dos indivíduos, podendo incitar, induzir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar, limitar, tornar “mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Nesse caso, seria um equívoco ressaltarmos apenas o seu aspecto negativo, uma vez que o poder também é caracterizado por uma dimensão positiva, isto é, ele produz sujeitos, o que implica formas de subjetivação e de submissão (FOUCAULT, 1995). Não se trata de uma coisa controlada por determinada classe ou grupo, mas de algo que se configura de maneira relacional; daí falarmos de relações de poder (FOUCAULT, 2018). A configuração do poder, portanto, não define apenas os campos de atuação, mas as formas de resistência. Em relação aos povos indígenas que têm sido impelidos a saírem de seus territórios, deslocando-se para outros países, é importante observarmos como suas identidades têm sido moldadas nas relações de poder engendradas nesses processos, assim como as estratégias que eles estão elaborando para combater as atualizações do colonialismo, que continua produzindo desigualdades e assimetrias.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. **Managing the undesirables**: refugee camps and humanitarian government. Cambridge: Polity, 2020.

ARIAS, Hortensia Caballero. Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas: una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela. **Revue d'ethnoécologie**, n. 9, p. 366-377, 2016.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Constituições da Venezuela. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 25-33.

CENSO. La población indígena de Venezuela. Instituto Nacional de Estadística, República Bolivariana de Venezuela, v. 1, n.1, p. 1-15, 2013.

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

DIEGO, José Díaz. El delta indígena: los Guaraúnos del Orinoco en la etnografía del obispo Turrado. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 152-177, jul./dez. 2008.

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. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel, **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro A. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PÉREZ, Fernando (coord.). **De Quito a Burgos**: migraciones y ciudadanías. Burgos España: Editorial Gran Vía, 2006.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro A. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. Périplos: **Revista de Estudos sobre Migrações**, v. 2, n. 2, p. 32-55, dez. 2018.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro e HEINEN, Dieter H. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropológica**, 91, p. 31-56, 1999.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro e HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. Tierra, Firme – **Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales**, Caracas, n. 71, jul./sep., p. 1-12, 2000.

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341-370, jan./abr. 2023.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokonoparagoto. Tipití: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 10, n. 1, p. 37-67, 2012.

HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael. **Forasteros en su propia tierra**: testimonio de los ameríndios Warao. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

KELLY, José Antonio. Políticas indigenistas y “anti-mestizaje” indígena en Venezuela. In: BELLO, Luis Jesús (ed.). **El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural**: política públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010). Venezuela: IWGIA, 2011, p. 366-377.

LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. **La mujer Warao**: de recolectora deltana a recolectora urbana. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2008.

LEZAMA, Paula Vásquez. **País fuera de servicio. Venezuela de Chávez a Maduro**. México: Siglo XXI, 2020.

MANGAR, Tota. Conceptualisation and history of the Guianas. In: JEFFREY, Henry e MENKE, Jack (eds.). **Problems of development of the Guianas**. Paramaribo: Anton de Kom University of Suriname, 1991.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

RAMOS, Alcida Rita. Introdução. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 7-17.

RIVIÈRE, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo sobre a Organização Social Ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ROSA, Marlise. **Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes**. Brasília: ACNUR, 2021a.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Rio de Janeiro: E-papers, 2021b.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, n. 21(2), pp. 425-457, 2015.

TIAPA, Francisco. Las relaciones interétnicas entre los Warao de la frontera noroccidental del Delta Orinoco durante la época colonial. **Trocadero**, 19, p. 215-228, 2007.

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341-370, jan./abr. 2023.

TURÓN, Simeón Jiménez. O papel aguenta tudo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 20-24.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Ayala. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. **Anthropos**, Bd. 104, h. 2., pp. 423-444, 2009.

WILLIAMS, Brackette F. **Stains on my Name, war in my veins**: Guyana and the politics of cultural struggle. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

WHITEHEAD, Neil L. Guayana as anthropological imaginary – elements of a history. In: WHITEHEAD, Neil L e ALEMÁN, Stephanie. **Anthropologies of Guayana**: native peoples of the Americas. 2. ed. Arizona: University of Arizona, 2016.

Recebido em: 17/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

REFLEXÕES SOBRE A ATENÇÃO À SAÚDE QUE OS WARAO TÊM NO BRASIL E A NECESSIDADE DE ATENÇÃO DIFERENCIADA À SAÚDE PARA INDÍGENAS EM CONTEXTO DE CIDADE

DASSUEM NOGUEIRA¹

UFSC, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5656-3855>

RESUMO: *O artigo tem como objetivo fazer um exercício de reflexão sobre a atenção à saúde que os Warao têm no Brasil. Na condição de indígenas venezuelanos, em sua maioria inseridos no sistema protetivo de refúgio, eles têm acesso universal à saúde por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). Tal realidade aparenta resolutividade de seus problemas nesse tema. No entanto, garantir-lhes acesso à rede não contempla a atenção diferenciada a que têm direito e necessidade como pessoas indígenas. Mesmo com acesso ao SUS, eles não se esquivam dos problemas relativos a serem migrantes e refugiados de outro país, como não serem fluentes em português e não terem intimidade com a operacionalidade da rede. Como indígenas, eles se encontram em situação semelhante à de seus parentes brasileiros em contexto urbano, ou seja, com acesso à rede, porém desassistidos em relação à atenção diferenciada. Isso implica fundamentalmente não ter um atendimento em saúde pautado por suas especificidades culturais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Warao, Brasil, saúde indígena, atenção diferenciada à saúde, indígenas em contexto urbano.*

ABSTRACT: *The article aims to reflect on the health care that the Warao have in Brazil. As indigenous Venezuelans, most of whom are part of the protective refugee system, they have universal access to health care through the Unified Health System (SUS). This reality appears to resolve their problems in this area. However, guaranteeing them access to the network does not include the differentiated attention they have the right and need as indigenous people. Even with access to the SUS, they do not avoid the problems related to being migrants and refugees from another country, such as not being fluent in Portuguese and not being familiar with the operation of the network. As indigenous people, they find themselves in a situation similar to that of their Brazilian relatives in an urban context, that is, with access to the network, but unassisted in relation to differentiated attention. This fundamentally implies not having health care guided by their cultural specificities.*

KEYWORDS: *Warao, Brazil, indigenous health, differentiated health care, indigenous people in an urban context.*

¹ Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: dassuem.nogueira@gmail.com

NOGUEIRA, Dassuem. Reflexões sobre a atenção à saúde que os Warao têm no Brasil e a necessidade de atenção diferenciada à saúde para indígenas em contexto de cidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 371-380, jan./abr. 2023.

Introdução

O artigo tem como objetivo fazer um exercício de reflexão sobre a atenção à saúde que os Warao têm no Brasil, como parte do desenvolvimento de minha tese de doutorado sobre a temática, estruturada com base em minha atuação como antropóloga em diferentes momentos da presença Warao no país. No segundo semestre de 2018, trabalhei como antropóloga da equipe do abrigo destinado a eles em Santarém, no Pará. E no segundo semestre de 2020, no contexto da pandemia de covid-19, atuei nos abrigos de Manaus.

Como antropóloga formada em torno das questões de saúde, sempre me chamou a atenção o fato de que, na condição de migrantes e refugiados, eles têm acesso universal à saúde por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). No entanto, garantir-lhes acesso à rede não contempla a atenção diferenciada a que têm direito e necessidade como pessoas indígenas, o que significa que devem ter sua visão de mundo e modos de vida respeitados no que tange à saúde. E mesmo tendo assegurado o acesso, eles não se esquivam dos problemas relativos a serem migrantes e refugiados de outro país, como não serem fluentes em português e não terem intimidade com a sua operacionalidade.

As questões que a presença dos Warao no Brasil suscitam, e que pretendo demonstrar a partir de alguns casos em Santarém e Manaus, são da mesma ordem estrutural que os indígenas brasileiros em contexto urbano enfrentam no que tange ao direito à atenção diferenciada fora dos territórios reconhecidos pelo subsistema de saúde indígena.

Os Warao são uma realidade brasileira

Os Warao se consolidaram como uma realidade das cidades brasileiras. Desde 2016, com o agravamento da crise política e econômica na Venezuela, grandes contingentes de famílias dessa etnia atravessaram a fronteira para o Brasil, em Roraima. Indígenas Warao, Eñepa, Kariña, Pemón e Wayuu, e não indígenas, os *criollos*, fugiam, sobretudo, do ápice do desabastecimento, da inflação e da desassistência. Segundo dados compilados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), desde 2016 até hoje, atravessaram a fronteira cerca de 7000 indígenas, dos quais 70% são Warao (ACNUR, 2023).

Diferentemente das outras etnias, parte dos Warao avançou em seu deslocamento para Manaus, capital do Amazonas, já em dezembro de 2016. Ao longo de 2017, seguiram estabelecendo fluxos de mobilidade em Santarém e Belém, no Pará. Em 2019, já se faziam presentes em diferentes cidades de todas as regiões do país em busca de sustentar-se, auxiliarem os familiares que ficaram na Venezuela e trazer para perto os parentes que estão dispersos em cidades nos dois países.

No contexto do deslocamento das cidades da fronteira para Manaus (AM) estavam os conflitos e a concorrência por recursos de diferentes origens causados pela grande concentração de indivíduos em Boa Vista e

Pacaraima (RR). A perícia antropológica feita pelo Ministério Público Federal (MPF), em 2017, com as famílias que se alojaram em casas e hotéis de baixo custo no centro da cidade e no acampamento que se formou no entorno da rodoviária de Manaus, aponta que havia hostilização dos moradores de Boa Vista e Pacaraima, recomendando explicitamente em diferentes canais de comunicação que parassem de fazer doações; os conflitos entre grupos com diferentes origens e trajetórias na história Warao; conflitos com os *criollos*; concorrência na venda de artesanato e arrecadação de doações (Moutinho, 2017). Podemos afirmar ainda que houve demora das diferentes esferas de governo em dar uma resposta para a crise migratória em Roraima, fazendo com que uma parcela dos venezuelanos buscasse, ela mesma, por soluções.

Uma particularidade dos Warao é que ir até outra cidade em busca de trabalho, venda de artesanato e doações é uma das estratégias de sustento que desenvolveram para lidar com a espoliação de seu território na Venezuela, no delta do rio Orinoco, ao longo de todo o século passado. A região sofre com seguidas investidas do desenvolvimentismo venezuelano e do capital internacional desde, pelo menos, a década de 1960, se tomarmos como marco o projeto que levou ao represamento desastroso de um de seus principais rios, o Mañamo, que causou danos ambientais e sociais irreversíveis e de grandes proporções. Fez parte do projeto ainda a implementação da monocultura de arroz e pesca predatória.

Em seguida, na década de 1990, houve a instalação de petroleiras e uma grave crise provocada por uma epidemia de cólera que levou às cidades da região quase toda uma comunidade, onde se formaram os primeiros aglomerados urbanos dos Warao (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004); a partir de 2000, o governo introduziu atividades de mineração na tentativa de burlar a crise provocada pelo embargo americano ao petróleo venezuelano.

A exploração de seu território ao longo dos anos produz conflitos, leva doenças, vícios e prostituição, característicos desses tipos de incursão. Assim, as famílias e comunidades Warao precisam, literalmente, encontrar caminhos para se sustentar e proteger.

A sucessão de empreendimentos em seu território e tudo o que trouxeram foi conformando o caminho dos Warao até as cidades do Delta. Essas passaram a ser também um lugar para buscar sustento por meio da venda de artesanato, da exigência de ação dos governos locais, do trabalho, de estudos, e, a partir de 1980, da prática de pedir dinheiro e doações nas ruas, na figura das mulheres com seus vestidos coloridos acompanhadas de suas crianças pequenas (ROSA, 2021).

Rosa (2021) afirma que os Warao descobriram por acaso a comoção que causam nos não indígenas as mulheres acompanhadas de crianças de colo pedindo dinheiro. Na década de 1980, um grupo de famílias de uma mesma comunidade foi até a cidade cobrar promessas de ajuda que lhes tinham dado. Não foi atendido e não tinha como voltar para casa. Ao amanhecerem na praça principal, as mulheres receberam doações em

dinheiro dos *criollos*. Ao retornarem para a comunidade, espalharam a notícia de que na cidade davam dinheiro aos Warao. Assim, instituiu-se a prática de pedi-lo.

As mulheres passaram a organizar excursões periódicas para diferentes cidades que duravam entre quinze dias e seis meses, a fim de conseguir valores que pudessem lhes sustentar por um determinado período, exercendo importante papel na produção da renda familiar (ROSA, 2021). As excursões de arrecadação das mulheres chegaram até a capital, Caracas, na década de 1990. Muitas famílias se fixaram nas cidades, havendo gerações nascidas e crescidas em contexto urbano.

Portanto, podemos afirmar que movimentar-se entre as cidades em busca de sustentar-se, concretamente e culturalmente, é uma das estratégias que parte dos Warao desenvolveu para lidar com as transformações advindas da empreitada colonial e capitalista sobre seu território e modos de vida ao longo dos anos. A vinda para o Brasil em meio a crise da Venezuela é, literalmente, um caminho. É o protagonismo possível ante condições adversas para caminhar.

Assim como na Venezuela, mover-se em busca de soluções também tem sido uma estratégia no Brasil. Rosa (2021) relata que, em 2017, as mulheres reproduziam os modos de fazer excursões de arrecadações deslocando-se entre as cidades do norte. Esse padrão foi mudando com a pressão intolerante dos Conselhos Tutelares sobre a presença das crianças nessa atividade. Os Warao passaram a viajar em família, seguem movimentando-se em busca de melhorias e, não raro, movem-se para recusar péssimas condições de vida.

Nas cidades brasileiras, os Warao encontram trabalho informal como o de ambulantes, estivadores, auxiliares de cozinha, barbeiros, guardadores de automóveis, trabalhos temporários em colheitas, entre outras atividades que exigem pouca formação e pouca fluência em português. Seguem pedindo dinheiro e doações em sinais de trânsito e espaços públicos, mas além de mulheres acompanhadas de suas crianças pequenas, nota-se também a presença de homens sozinhos realizando essa atividade.

Os Warao são uma responsabilidade brasileira

Até o momento, o país tem assegurado aos Warao os direitos que lhes são devidos como refugiados e migrantes, com base na Lei 9.474 de 1997, por meio da qual o Brasil incorporou ao seu ordenamento jurídico a convenção internacional do Estatuto do Refugiado de 1951; e na Nova Lei das Migrações (Lei 13.445 de 2017) que atualizou os direitos dos migrantes e também institucionalizou a política de vistos humanitários. Em sua maioria, os Warao são solicitantes de refúgio e refugiados. Essa condição lhes assegura acesso às políticas públicas e programas de governo em igualdade de condições com os nacionais. No entanto, tais políticas e programas são estruturados para a população em geral. Não sendo possível ignorar na ponta dos serviços o fato de os Warao serem

indígenas, sua aplicação é feita com alguma adequação manejada pelos governos locais, quando há vontade política para tal e/ou pressão por parte da sociedade e de instituições fiscalizadoras como os ministérios públicos, procuradorias, defensorias, ouvidorias e etc.

Ainda assim, mesmo no âmbito dessas políticas, não se têm obtido os resultados com amplitude suficiente para superar a situação de vulnerabilidade social em que se encontram. Isto pode ser observado, por exemplo, na longa permanência nos abrigos de parte considerável dessa população, especialmente nas cidades do norte, onde está o seu maior contingente; na quase inexistente inserção de crianças, adolescentes e adultos na rede pública de ensino; e na dificuldade de inseri-los no mercado de trabalho formal.

Certamente, o acesso às políticas e programas sociais amortiza a situação dos Warao no Brasil, assegurando-lhe o mínimo, como moradia e alimentação (quando há abrigos, programas ou ações para isso); o acesso universal ao Sistema Único de Saúde (SUS) quando necessário; o recebimento de políticas da previdência social como o Benefício de Prestação Continuada (BPC) e programas como o Bolsa Família. Ouvi diversas vezes dos Warao em Santarém e Manaus que, embora sua situação no Brasil fosse difícil, ainda estava melhor do que era na Venezuela, pois aqui tem acesso a alimentação e apoio, e, assim, conseguem ajudar seus parentes naquele país. No entanto, é fato que continuam vivendo em situação precária e sem acesso a políticas públicas diferenciadas a que tem direito e, sobretudo, necessidade.

Sobre o direito à atenção diferenciada à saúde em contexto urbano

Sendo realidade e responsabilidade do Brasil enquanto indígenas, os Warao têm direito à atenção diferenciada à saúde tal como preconiza a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI). Em resumo, isso significa que a atenção à saúde indígena deve fundamentalmente respeito aos modos de vida de cada povo, devendo articular-se aos saberes e sistemas médicos indígenas, com participação da comunidade no planejamento e execução das ações. O que por si só tem sido um imenso desafio (LANGDON, 2004).

A execução da PNASPI se dá basicamente por meio da estrutura do subsistema de saúde indígena, que se distingue principalmente pela operacionalidade da atenção primária à saúde ofertada nas terras indígenas, possuindo para tal um orçamento próprio e sua gestão municipalizada, porém de maneira integrada ao SUS.

Os Warao, assim como os cerca de 42,3% da população indígena brasileira, vivem em contextos urbanos fora dos territórios homologados (IBGE, 2012). E estes não são contemplados pela estrutura do subsistema, salvo raríssimas exceções. Eles têm acesso universal ao SUS, assegurado pelo seu status jurídico de migrantes e refugiados tal como é ofertado para todos os nacionais, inclusive aos indígenas brasileiros em contexto urbano.

Assim como é para todos os usuários, os Warao, mesmo os que vivem em abrigos, têm como referência de atenção primária o posto de saúde correspondente ao território da moradia. Na atenção de média e alta complexidade, são referenciados nas unidades correspondentes, tais como maternidades, hospitais, unidades de pronto atendimento e clínicas de especialidades ambulatoriais. No entanto, esses espaços não são preparados para atender prontamente as especificidades culturais dos Warao ou qualquer outra etnia.

A partir de alguns casos que acompanhei em diferentes momentos em Santarém e Manaus, gostaria de apontar o quão problemático pode ser não lhes assegurar direitos como pessoa indígena no âmbito da saúde.

Acompanhar Sandra em sua consulta de puerpério foi meu primeiro trabalho como antropóloga do abrigo destinado aos Warao em Santarém no Pará, em julho de 2018. Sandra tinha 16 anos e era casada com Leandro, 44 anos. Tinha parido há um mês o seu segundo filho. Ela só falava a língua warao, compreendia espanhol, mas falava pouco com a equipe. Estava visivelmente contrariada por ter que ir à consulta. Chamamos a atenção das demais mulheres logo que chegamos. Da sala de espera foi possível ver Sandra desembarcando do carro da prefeitura acompanhada de duas funcionárias. Uma das mulheres chegou a perguntar a razão de nossa presença e eu respondi que ela era indígena e não falava português. Sandra notou quando uma das mulheres olhou para os seus pés empoeirados e os recolheu para trás no banco onde esperamos por cerca de duas horas.

Quando chegou nossa vez, a enfermeira fez as perguntas de praxe e eu as traduzia, mas Sandra apenas balançava a cabeça para sim e não. A cuidadora respondia com mais detalhes sobre a mulher. Com dois filhos aos 16 anos, a indígena recebeu orientações sobre métodos contraceptivos – ela se assustou quando expliquei em espanhol que o dispositivo intrauterino (DIU) que a enfermeira lhe deu em mãos ficaria em seu útero. Mas manifestou vontade de não ter mais filhos e foi inserida no programa de planejamento familiar. Duas semanas depois, a acompanhei, dessa vez sozinha, a uma palestra em português sobre métodos contraceptivos que, por mais que eu me esforçasse em traduzir simultaneamente, não a interessou em nenhum momento.

Sandra era tida como uma usuária colaborativa no abrigo. Seu último filho foi o primeiro nascimento Warao realizado em hospital. Os membros da equipe mais antigos contaram que o primeiro nascimento ocorreu no próprio abrigo durante a noite, tão rápido e silencioso, que o vigilante só soube que uma mulher estava parindo pela movimentação atípica durante a noite. No dia seguinte, a equipe encaminhou mãe e filho ao hospital para fazer exames e providenciar o registro de nascimento.

No segundo caso, ocorrido à tarde, na presença da equipe, chegaram a chamar o Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU) para levar a mulher ao hospital. Porém, quando a ambulância chegou, ela já havia parido e apenas a conduziram para o hospital a fim de realizar os protocolos padrão para a situação. A equipe do abrigo avaliava que

não era adequado parirem sem atenção hospitalar, temendo ser responsabilizados caso algo acontecesse. Por isso, faziam o possível para que as indígenas parissem no hospital e não no abrigo “como gato”, nos termos de um colega.

O parto de Sandra foi o primeiro a ser completamente hospitalizado. Foi-me relatado que, deitada no leito, a parturiente se recusava a abrir as pernas para fazer os exames. Em certo momento, fez entender que queria ir ao banheiro. Lá se trancou e pariu sozinha. Quando abriu a porta, segurava a criança ainda ligada ao cordão umbilical. Quem a atendia retomou o imaginário que as indígenas pariam de cócoras e pediu desculpas a Sandra por não a ter compreendido.

Da narrativa sobre partos, podemos apreender que as indígenas Warao têm seu modo de parir e que tal experiência poderia ser articulada com o sistema médico vigente. No entanto, ao contrário, havia um esforço de controle sobre seus partos por parte da equipe pelo receio de que pudessem ser responsabilizados de alguma maneira e, por fim, demitidos, já que ali não eram concursados. Além disso, os funcionários na ponta dos serviços, não são preparados para assistir ao parto indígena. Nesse caso específico, nem a cuidadora nem a equipe médica.

O que se seguiu depois com Sandra em sua inserção no programa de planejamento familiar, embora de acordo com seu desejo de não ter mais filhos, era totalmente inadequado. Primeiro, porque não era traduzido para o espanhol. Mas mais do que uma questão de tradução, não havia uma abordagem adequada para apresentar métodos contraceptivos para uma mulher Warao, articulada aos saberes e aos interesses dessa etnia sobre o tema.

Em outra situação, no abrigo em Manaus, eu e minha colega de trabalho perguntamos a um importante colaborador do nosso projeto o motivo de estar abatido. Marlon nos contou que teve sangramento na urina acompanhada de forte dor que progredia em intensidade com o passar dos dias. Ele buscou o *bahanaroto* (uma especialidade xamânica Warao) e esse lhe retirou a dor. Porém, o sintoma voltou. Então ele procurou a equipe do abrigo para ir ao hospital, que providenciaria um carro da prefeitura para levá-lo ao Serviço de Pronto Atendimento (SPA), unidade da média complexidade, no dia seguinte. Mas mostrava insatisfação com o encaminhamento, pois interpretou como má vontade da equipe o fato de ser levado ao SPA e não ao Hospital. Dissemos-lhe que era o mais adequado, explicando-lhe que, infelizmente, se ele fosse a um hospital, mesmo com dor, ele provavelmente esperaria muitas horas para ser atendido, pois não teria prioridade no atendimento. O mais adequado para o seu caso era, de fato, o SPA.

Da queixa de Marlon, podemos apreender que além de serem indígenas e conceberem a partir de outra chave explicativa os seus problemas de saúde, os Warao são também de um país diferente. Isso quer dizer que a operacionalidade do serviço de saúde difere do país de origem. Portanto, o acesso à saúde que prescinde do conhecimento mínimo sobre seu fluxo é absolutamente inédito para eles no Brasil. Desse

modo, não está claro o papel e a operacionalidade de cada unidade de referência.

Outra vez em Manaus, presenciei o imbróglio com uma família que fazia o acompanhamento do tratamento de tuberculose na unidade de referência em Manaus. Não sendo possível alguém da equipe acompanhá-los, por não ser a primeira vez que faziam o acompanhamento, resolveram que eles iriam sozinhos a consulta a fim de que não a perdessem. Foram conduzidos em um carro da prefeitura que os deixou na unidade e combinaram com o motorista que telefonariam tão logo terminassem os procedimentos. A família fez a consulta de rotina. O médico, depois soubemos, lhes entregou guias de exames para que fossem coletados naquele momento. A família entregou os exames na recepção. O pai, que intermediava a situação, entendeu que a recepcionista lhe orientava para voltar outro dia. Eles telefonaram para o motorista que retornou para buscá-los. O médico, no final do seu expediente, ao notar que a família não havia retornado, procurou deles saber, descobrindo o engano.

Desse caso, evidencia-se que as dificuldades com a comunicação podem tornar a experiência na rede de saúde bastante confusa. Os Warao falam língua materna e tem o espanhol como sua segunda língua, com variados graus de fluência e alfabetização. Atualmente, alguns dos que vivem no Brasil desenvolvem o português, mas não são fluentes. É notável que mesmo nos procedimentos mais simples, como uma consulta médica, os Warao tenham muitas dúvidas quanto aos protocolos de atendimento e tratamentos.

O que os Warao enfrentam é semelhante ao que ocorre com indígenas brasileiros em contexto urbano. Até mesmo com o que enfrentam os indígenas amparados pelo subsistema quando precisam seguir no fluxo das redes de média e alta complexidade, comuns para toda a população. Como aponta Langdon (2004) o conceito de atenção diferenciada ainda precisa ser operacionalizado no SUS, pois não se trata apenas do acesso ao sistema biomédico, como se esse fosse capaz de substituir os modelos indígenas, e sim que os complemente; articulando-se a eles, não apenas incorporando-os.

Em Manaus, desde novembro de 2019, existe o projeto Promotores de Saúde, desenvolvido pela Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA) com recursos do ACNUR. Destinado à população venezuelana indígena e não indígena dos abrigos, o projeto tem como objetivo formar e contratar promotores de saúde da própria comunidade para que desenvolvam monitoria de saúde semelhante àquela realizada pelo agente comunitário de saúde (ACS). Eles auxiliam na vigilância dos casos de saúde e realizam a tradução de Warao e espanhol para o português. Até o momento não existe vinculação do projeto à rede SUS municipal. O reporte de vigilância realizado pelos promotores de saúde é feito para a equipe do projeto ADRA que, por sua vez, reporta para a pessoa de referência na equipe do abrigo. A equipe do ADRA é composta por uma nutricionista e uma enfermeira e os próprios promotores.

Foi notável a melhoria do monitoramento de saúde nos abrigos de Manaus a partir da atuação dos promotores e o projeto foi replicado para Boa Vista e Belém. Contudo, reconhecido o mérito positivo do projeto, ainda não se trata de uma abordagem pautada pela interculturalidade.

Algumas considerações

A ampliação de políticas públicas diferenciadas em contexto urbano tem sido importante bandeira de luta dos povos indígenas brasileiros nos últimos anos. No que tange à saúde, isso ficou em evidência durante a pandemia de Covid-19. Por exemplo, quando os indígenas em área urbana, mesmo após a recomendação do Supremo Tribunal Federal para que fossem incluídos como prioridade na vacinação, não a tiveram operacionalizada pelo Ministério da Saúde.

Os governos estaduais vacinaram prioritariamente indígenas, fazendo ampla propaganda, dada a visibilidade que a questão teve no momento. Contudo, apenas os que eram profissionais de saúde foram vacinados com prioridade. Tal como ocorreu em Manaus (AM), cuja primeira pessoa vacinada, com transmissão ao vivo pelo governo, foi a indígena Vanda Witoto, liderança marcante na organização do atendimento aos indígenas residentes no bairro Parque das Tribos. Todavia, a liderança foi vacinada na condição de auxiliar de enfermagem e não por ser pessoa indígena.

No tocante aos Warao, sua condição de refugiados os encaminha pelo SUS, dando a falsa impressão de resolutividade de suas questões de saúde. No entanto, quando damos enfoque à sua existência indígena, precisamos considerar seus próprios entendimentos de bem nascer, bem viver e bem morrer, o que, até o momento, tem sido feito de maneira incipiente.

Atendê-los segundo suas especificidades de pessoas indígenas é obrigação do país segundo legisla a Constituição brasileira e acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário, tais como a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas. Porém, o Estado brasileiro, na figura de seus governos locais, não dá respostas além de abrigos públicos (quando há) e da rede de serviços de assistência social, saúde e educação já existentes. Não o fazer implica reproduzir condições de vida difíceis que dificultam que vivam de acordo com sua cultura usufruindo de boas condições de vida, trabalho, nascimento, adoecimento/tratamento e morte.

Por fim, gostaria de ressaltar que os Warao não são apenas demandantes de problemas difíceis de resolver. São um povo com grande riqueza cultural e antigo no mundo. E tem muito a contribuir no exercício de repensar as questões relativas às garantias de direitos e políticas públicas de indígenas em contexto de cidade no Brasil.

Referências bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR), POPULAÇÃO INDÍGENA. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/indigenas/#:~:text=Entre%20os%20grupos%20%C3%A9tnicos%20presentes,em%20v%C3%A1rias%20partes%20do%20pa%C3%ADs.>

BRASIL. Senado Federal. Lei N.º 9.474 de 22 de julho de 1997 (lei nacional sobre refugiados). Brasília, 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm

BRASIL. Senado Federal. Lei 13.445 de 24 de maio de 2017 (lei de migração). Brasília, 2017. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13445-24-maio-2017-784925-publicacaooriginal-152812-pl.html>

BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. **Las historias en los tiempos del cólera**. Caracas: Nueva Sociedad, 2004.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas. Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LANGDON, Esther. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther, GARNELO, Luiza. **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Brasília: Contracapa/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico Nº 10/2017 – SP/MANAUS/SEAP**. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus - AM e de Belém - PA**. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

Recebido em: 23/03/2023 * Aprovado em: 10/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

A PROTEÇÃO SOCIAL VOLTADA À POPULAÇÃO INDÍGENA EM CONTEXTO URBANO NO BRASIL

GHEYSA DANIELE PEREIRA MOURA¹

UEA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4341-6586>

SILVIA CARLA MACEDO CARDOSO FURTADO²

UFAM, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-9451-9222>

RESUMO: *Este artigo tem o objetivo de analisar como a negação da identidade indígena por meio do antagonismo aldeado e não aldeado dificultaria a garantia da proteção social aos indígenas que vivem em contexto urbano no Brasil. Tendo em consideração este propósito, realizamos um estudo bibliográfico, documental e observacional. A análise dos dados seguiu a perspectiva crítica. No primeiro momento, vamos historicizar o processo de negação da identidade indígena no imaginário social. No segundo momento, analisaremos as leis e normativas que visam garantir o mínimo de proteção social aos povos indígenas. No terceiro, voltaremos nosso olhar para o trabalho social no âmbito da Assistência Social destinado à população indígena que vive em contexto urbano. Por fim, apresentaremos uma possível leitura sobre os desafios para garantir aos indígenas que vivem em cidades o reconhecimento de sua identidade e o acesso às políticas de proteção social específicas para essa população.*

PALAVRAS-CHAVE: *Aldeado e não-aldeado, indígenas, proteção social.*

ABSTRACT: *This article aims to analyze how the denial of indigenous identity through village and non-village antagonism would make it difficult to guarantee social protection to indigenous people living in an urban context in Brazil. With this purpose in mind, we carried out a bibliographical, documental and observational study. Data analysis followed the critical perspective. At first, we will historicize the process of denial of indigenous identity in the social imaginary. In the second moment, we will analyze the laws and regulations that aim to guarantee the minimum of social protection to indigenous peoples. In the third, we will turn our gaze to social work within the scope of Social Assistance for the indigenous population living in an urban context. Finally, we will present a possible reading on the challenges to guarantee indigenous people living in cities the recognition of their identity and their access to specific social protection policies for this population.*

KEYWORDS: *Village and non-village, indigenous, social protection.*

¹ Mestra em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: gheysa1@gmail.com

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: silviacarladainfancia@gmail.com

Introdução

O tema proposto no presente artigo nos desafia a repensar nossa própria ideia de bem-estar e/ou bem-viver, considerando o processo de constituição das Américas que em conformidade com Bjarne Furtado (2022, p. 34) “criou um padrão de poder colonial que levou a uma lógica eurocentrada de classificação social”.

Inegavelmente, permanece no imaginário social brasileiro a imagem exotizada da população indígena, como pessoas que vivem nas florestas, cobertas por penas e peles de animais, pinturas corporais, incapazes de falar e decidirem por si, dependentes da tutela do Estado ou das instituições religiosas.

Essa perspectiva ou imagem exotizada do indígena influencia o acesso às políticas de proteção social destinadas a essa população, já que se declarar indígena não seria suficiente para que os sujeitos tivessem o reconhecimento de sua identidade, sendo preciso “parecer indígena”. No geral, os indígenas são categorizados em aldeados e não aldeados. Mas o que diferencia indígenas aldeados dos não aldeados? Como essa categorização balizaria o acesso da população indígena que vive em contexto urbano às políticas de proteção social?

Os termos aldeados e não aldeados são fontes de tensão no cenário político e social, estão carregadas de preconceito e representam o poder colonial sobre a população indígena. Assim, para responder os questionamentos que direcionam nossa reflexão, faz-se necessário despirmos do pensamento colonial para compreendermos os meandros do processo de dominação dos povos indígenas. Logo, objetiva-se com este estudo analisar como a negação da identidade indígena por meio do antagonismo aldeado e não aldeado dificultaria a garantia da proteção social aos indígenas que vivem em contexto urbano.

Considerando nosso intento, optou-se pela realização de um estudo bibliográfico em que analisamos estudos anteriores que buscaram problematizar a categorização dos indígenas em aldeados e não aldeados através de um estudo documental sobre a instituição dos direitos dos povos indígenas, bem como das políticas de proteção social destinada aos indígenas. Por meio da observação indireta, buscamos aprender a compreensão dos Assistentes Sociais sobre o tema.

Acreditamos que o processo político e jurídico de dominação dos povos indígenas, bem como de definição exotizada da identidade étnica e sua consequente categorização em aldeados e não aldeados, dificultaria o acesso dos indígenas que vivem em contexto urbano às políticas de proteção social específicas para essa população.

O apagamento étnico dos indígenas em contexto urbano

Trazer a discussão sobre os indígenas que vivem em contexto urbano é necessário quando se pensa a necessidade de efetivação dos direitos. Com o devido reconhecimento de sua origem étnica, significa ainda debater a categorização da população indígena entre aldeado e não

aldeado, exigindo-se uma reflexão sobre o processo político e jurídico que envolve essa categorização.

A história, na perspectiva dos dominadores, nos conta que o então Padre Manuel da Nobrega teria definido como aldeamentos os espaços nos vilarejos e cidades em que os indígenas contatados teriam que se manter fixados para que os jesuítas pudessem efetivar a conversão dos indígenas em cristãos. No entanto, essa estratégia de aldeamentos serviu tanto às missões catequéticas quanto aos planos de Portugal para ocupação da colônia.

Esses aldeamentos foram geridos pelos jesuítas e outras ordens religiosas até o início do governo do Marquês de Pombal. Durante a era pombalina foi criado o Diretório Geral dos Índios ou Diretório Pombalino, tendo como objetivo a gestão dos aldeamentos e a manutenção da soberania portuguesa na colônia, por meio de ações interventivas para inserção dos indígenas à sociedade colonial, tais como: o ensino da Língua Portuguesa em substituição à Língua Geral (Nheengatu); o incentivo ao casamento entre brancos e indígenas; e o desenvolvimento da agricultura entre os indígenas. “O Diretório foi revogado após o Marquês de Pombal sair da cena política, conforme Carta Régia de 12 de maio de 1798” (BEPARTELI, 2017, p. 268)

Evidente que na falta de uma política voltada à população indígena, o Diretório permaneceu em funcionamento até 1845, quando o “Tenente-Coronel José Toledo de Arouche Rendon foi promovido ao cargo de Diretor Geral dos Índios pelo então governador da Província de São Paulo, o Capitão-General Antônio Manuel de Melo Castro Mendonça” (BEPARTELI, 2017, p. 268)

Embora as ações do Tenente-Coronel José Toledo de Arouche Rendon tenham se concentrado na província de São Paulo, seus relatórios sobre os aldeamentos serviram de base para formulação de uma política voltada aos povos indígenas quando da chegada da Família Real Portuguesa ao Brasil. O desenvolvimento de uma política para os povos indígenas foi motivado pelo conflito entre a Coroa e os índios bravos ou botocudos e bugres, sendo adotadas as seguintes medidas:

- 1 – Revogação dos cargos de diretores na administração dos aldeamentos;
- 2 – Os indígenas estariam sujeitos a ingressar no Corpo das Ordenanças, poderiam viver onde quisessem e se tornariam cidadãos comuns;
- 3 – O uso de expressões “aldeamentos” e “índio aldeados” não seriam mais permitidos (BEPARTELI, 2017, p. 271)

Essas medidas políticas e jurídicas objetivavam o apagamento da existência dos aldeamentos nos vilarejos e cidades do imaginário social, incutindo na sociedade brasileira uma imagem exotizada dos indígenas, como sendo aqueles que vivem em meio a florestas, não usam vestimentas, cobrem o corpo com pinturas, penas e peles de animais, etc. Todos aqueles que não se enquadrassem neste padrão exótico e estivessem residindo nas vilas e cidades não seriam mais indígenas.

Para Manoel Inácio de Oliveira (2022, p. 64) “a imagem caricata que a população não indígena possui, constitui-se como pontapé para uma relação desigual pautada na ideia de superioridade e inferioridade”, que pode ser observada com a adoção dos termos mestiços, mamelucos ou caboclos para se referir aos filhos gerados da união entre brancos e indígenas, utilizados de forma análoga a impureza, poluição. Com isso, passam a ideia de pessoas degeneradas e fracassadas que, sem dúvida, são termos que ressaltam o pensamento social da época.

Para Coroa Portuguesa, o grande número de indígenas na colônia representava um risco à soberania e ao poder político português no Brasil, de forma que os termos mestiços, mamelucos ou caboclos também foram utilizados para justificar a redução no número de indígenas e dos aldeamentos, mascarando as ações genocidas praticadas contra essa população. Além disso, era um “argumento amplamente utilizado pelas autoridades para se apropriar das terras dos aldeamentos, pois alegavam que não haviam mais índios nestes estabelecimentos ou que estariam inseridos à sociedade local” (BEPARTELI, 2017, p. 274)

Com a edição da Lei nº. 601, de 18 de setembro de 1850, a chamada Lei de Terras, houve a incorporação dos aldeamentos aos Próprios Nacionais, ou seja, as terras indígenas (TIs) passaram a pertencer ao Governo Imperial. Essas terras deveriam ser somente aquelas em que as autoridades reconheciam que os indígenas já estariam inseridos na sociedade ou já viviam em centros urbanos, seguindo as normas sociais de conduta e convívio dos brancos, pois se entendia que haviam deixado de ser indígenas.

Dos primeiros anos da colonização até a Lei de Terras (séculos XV-XIX) ocorre uma destruição radical das populações originárias, bem como a dispersão e diversas formas de migrações compulsórias, produto da expulsão de seus territórios. A Lei de Terras exerceu a função de institucionalizar formas de expropriações. Os povos que resistiram e adentraram os sertões e outras regiões de difícil acesso no país, durante o século XX, continuam ameaçados com os avanços de formas de exploração capitalista no campo (ARAÚJO SILVA, 2018, p. 484)

Na contemporaneidade, nenhuma análise sobre esse tema espinhoso de aldeado e não aldeado, ou melhor, sobre indígenas vivendo em contexto urbano, pode ser realizada sem considerar os motivos que levam ao que podemos chamar de deslocamento interno forçado ou nas palavras de Saskia Sassen (2016) às “formas complexas de expulsão” dos indígenas de seus territórios para os centros urbanos.

Para Sassen (2016, p. 9) “o conceito de expulsões leva-nos além daquela ideia que nos é mais familiar de desigualdade crescente como forma de entender as patologias do capitalismo global atual”. No caso das populações indígenas, muitos fatores influenciam no seu deslocamento para os centros urbanos, tais como: aprimoramento acadêmico e profissional; serviços de saúde e educação ofertados nas comunidades ou aldeias de forma precária; além das formas clássicas de expulsão devido

ao uso e exploração de suas terras por mineradoras, madeireiras, caçadores; avanço da criminalidade, ação de facções e carteis de drogas nas TIs, etc.

Para Elizângela Cardoso de Araújo Silva (2018, p. 484) “os processos constantes de expulsão de indígenas levam-nos a compor uma massa de trabalhadores espoliados e em condições de extrema precariedade, seja nas pequenas ou nas grandes cidades”. Uma vez negada a existência étnica desse grupo populacional nos centros urbanos, esses indígenas estão sujeitos a outras expressões da questão social, tais como: uso abusivo de álcool e outras drogas; fome; exploração sexual; violência sexual; entre outros. Tal realidade pode ser interpretada como o retrato da desigualdade social no Brasil que se aprofunda no decorrer de sua história.

“Essa situação de desigualdade relacional, seja no âmbito social ou de trabalho, faz com que desperte em alguns indígenas a possibilidade de não assumir a própria identidade étnica, por receio de uma exclusão maior da sociedade não indígena” (INÁCIO DE OLIVEIRA, 2022, p. 65), já que permanece no imaginário social a imagem do indígena selvagem (índio bravo, botocudos ou bugres), uma imagem exótica de indígenas que não sabe viver em sociedade e, portanto, precisam ser mantidos distantes física e socialmente.

Essa marginalização social da população indígena estabelece fronteiras simbólicas nos centros urbanos que, ao mesmo tempo, excluem e incluem as pessoas no contexto capitalista. Nas palavras de Sandro Mezzadra e Brett Neilson (2005, p. 25) “as fronteiras também constituem um dispositivo de inclusão que selecionam e filtram homens e mulheres, assim como diferentes formas de circulação, de formas não menos violentas que as empregadas nas medidas de exclusão”. Isto é, a partir de fronteiras simbólicas entre aldeados e não aldeados, criadas para limitar a circulação dessa população pelas cidades e limitar o seu acesso aos serviços públicos, os indígenas, ao migrar para os centros urbanos, são postos à margem da sociedade.

Assim, concorda-se com Mezzadra e Neilson (2005, p. 36) que “as fronteiras permitem o estabelecimento tanto de taxonomias quanto de hierarquias conceituais que estruturam o próprio movimento do pensamento”, sobretudo quando se pensa em uma definição conceitual para os termos aldeados e não aldeados. Esses termos ainda hoje seguem sendo amplamente utilizados por diferentes atores sociais, inclusive gestores públicos, com o objetivo de negar a existência da enorme parcela da população indígena que vive em contexto urbano e justificando a negação dos direitos e a falta de políticas públicas específicas.

Para os indígenas, não há distinção entre aqueles que migram para os centros urbanos (não aldeado) e aqueles que permanecem em seus territórios ou comunidades (aldeados). Essa distinção existe apenas no imaginário social brasileiro por ter sido incutida por um processo jurídico e político de apagamento étnico e de negação da existência da população indígena, baseado em uma ideia de dominação racial dentro de um projeto colonizador eurocêntrico.

Os direitos dos povos indígenas no Brasil

A questão dos direitos dos povos indígenas está em discussão desde o período colonial no Brasil, estando intimamente relacionada ao direito à terra e à preservação da natureza, uma vez que conforme a cosmovisão indígena, a natureza seria a essência da vida. Como lembra Bjarne Furtado (2022, p. 40), “todos os entes existentes no planeta como animas, plantas e seres humanos são um só espírito que se divide entre vários corpos diferentes e em muitos territórios, mas que possuem o mesmo valor e importância para manutenção da vida no planeta”.

Assim, pensar o direito dos povos indígenas exige que se tenha em consideração a sua relação com o espaço que habita, tanto em seus territórios ou comunidades quanto em centros urbanos, uma vez que viver nos espaços urbanos “não significa que os povos indígenas passam de um estado identitário a outro, como se o ser indígena estivesse limitado apenas ao espaço geográfico da floresta” (INÁCIO DE OLIVEIRA, 2022, p. 65).

Evidente que o direito em seu sentido positivado necessita ser reconhecido por meio de processos políticos e jurídicos que, no caso dos povos indígenas brasileiros, desde o período colonial objetivam o apagamento étnico e a negação do direito baseada em uma ideia integracionista e, muitas vezes, vista como o ponto nevrálgico de disputas econômicas sobre a posse e exploração de terras.

As invasões, expropriações e incursões violentas à vida humana provocaram a retirada involuntária de povos de seus territórios, causaram opressão, silenciaram culturas, tradições, modos de vida e trouxeram consigo o sêmen para a construção de um arcabouço ideológico calcado na superioridade do homem branco europeu sobre os demais grupos humanos vítimas das investidas coloniais (FURTADO, 2022, p. 35)

A proteção dos direitos dos povos indígenas só entrou de fato na pauta do governo brasileiro após diversas denúncias internacionais sobre violações praticadas contra essa população, o que levou à criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que, diante da dificuldade para atendimento de demandas de diferentes grupos, foi reformulado passando a se chamar Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no ano de 1918.

É nesse momento que, de acordo com Araújo Silva (2018, p. 487), “o índio passa a ser visto como um ser digno, mas permanece a visão da inferioridade cultural e evolutiva”. Isso significa que a presença de indígenas nos espaços urbanos passou a ser tolerada pelos não indígenas, não havendo por parte do governo o rompimento com as políticas de apagamento étnico. Os indígenas continuavam sendo vistos como infantis e com atraso cognitivo, necessitando da tutela do Estado para sobreviver e para evoluir cultural e economicamente, de forma que fosse possível a sua efetiva integração social.

Em 27 de junho de 1928 foi publicado o Decreto nº 5.484 que regulava a situação dos indígenas nascidos no território nacional. Esse decreto emancipava os indígenas e os classificavam conforme seu artigo 2º em:

- 1º, índios nômades;
- 2º, índios arranchados ou aldeados;
- 3º, índios pertencentes a povoações indígenas;
- 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.

No entanto, a sua capacidade intelectual, laboral e de socialização era questionada. Caso o indígena fosse considerado não totalmente integrado à sociedade, o artigo 5º do Decreto nº 5.484/1928 previa a possibilidade de restrições. O referido decreto estabelecia em seu artigo 6º que,

Os índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o grau de adaptação de cada um, por intermédio dos inspetores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, sendo facultado aos ditos inspetores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos índios, perante as justiças e autoridades, praticando para o referido fim todos os atos permitidos em direito.

Esse decreto em seus artigos 11º ao 22º estabelecia o direito ao registro civil (nascimento, casamento e óbito). No capítulo 1 do Título IV, os legisladores definiram quais seriam os crimes contra o índio. O artigo 23º estabelecia que

Os crimes de qualquer natureza, cometidos por civilizados contra índios, considerar-se-ão sempre como praticados por superior contra inferior, e, como tais, terão suas penas agravadas pela circunstância do art. 59, § 9º, in fine, do Código Penal vigente, além das demais em que porventura incorram os autores.

O referido decreto em seu artigo 27 deixava explícita a percepção social do indígena como uma pessoa ingênua e com atraso cognitivo.

Todo aquele que, abusando da boa-fé, ingenuidade ou atraso mental do índio, sujeita-lo à exibição ou espetáculos, diante de terceiros, com o fim de tirar disto lucro ou proveito, será punido de acordo com os arts. 180, 181, ou 182 do Código Penal. (Dos crimes contra a liberdade pessoal, segundo as circunstâncias).

Dada a percepção de incapacidade dos indígenas, o artigo 27 equipara os crimes praticados por indígenas aos de menor potencial ofensivo e o artigo 32 estabelecia que os indígenas que residissem nos centros agrícolas e centros urbanos estariam sujeitos ao mesmo regime de direito dos não indígenas.

No Título V, Capítulo I, Artigos 33 ao 36, o Decreto nº 5.484 de 1928, trata dos direitos aos bens dos indígenas, consideradas isenções e regalias, que se referiam apenas a isenções de qualquer pagamento federal, tais como: “de imposto, selo, custas e outros, todos os papeis, requerimentos, escrituras, certidões e documentos promovidos pela inspetoria competente e que tratem de questões relativas aos índios ou que sejam do legítimo interesse deles” (Art. 34). O Capítulo II trata da gestão dos bens, que era exercida pelo Estado, por meio da inspetoria até que os indígenas fossem considerados integrados à sociedade, ou seja, normatizava a tutela dos indígenas.

Deve-se considerar que, nesse período, não havia políticas de proteção social, que só irão ser instituídas com a Constituição de 1934 que, em seu artigo 121, limita essa proteção ao trabalhador. A referida Constituição define em seu artigo 5º, parágrafo 19, alínea *m*, que “a União será responsável pela incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”, ou seja, mantém a visão integracionista dos indígenas, embora seja favorável à não alienação das TIs, apresentando em seu artigo 129 a seguinte redação: “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”. A Constituição de 1934 não apresenta nenhuma outra menção aos povos indígenas.

A Constituição de 1937, no artigo 154, definia: “Será respeitada aos silvícolas a posse da terra em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas”. Nos termos da Constituição de 1946, o artigo 216: “Será respeitada aos silvícolas a posse da terra onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não se transferirem” (ARAÚJO SILVA, 2018, p. 489)

Nota-se que, no geral, o direito dos indígenas estava constitucionalmente limitado ao direito à terra, embora já houvesse discussões no meio político, acadêmico e religioso sobre a responsabilidade do Estado em relação aos indígenas. Essa responsabilidade muitas vezes era interpretada como um sentimento, ou seja, no campo das emoções e abstrações, sendo utilizada como justificativa para falta de ação do Estado brasileiro.

A partir de 1964, após a implantação do Regime Militar, houve diversas denúncias internacionais relatando ocorrência de torturas e massacres contra os indígenas, além de omissões do SPI. No entanto, apenas em 1967, na perspectiva de desenvolvimento associado à ideia de segurança e defesa nacional, que o SPI foi extinto e foi então criada a

Fundação Nacional do Índio (Funai)³, que deveria dar continuidade à missão de integrar os indígenas à sociedade brasileira e assimilá-los culturalmente. Para os governos militares, os indígenas não eram brasileiros, sendo necessário transformá-los em cidadãos brasileiros para garantir a soberania nacional, sobretudo na região Norte onde havia uma presença maior de indígenas.

Em 19 de dezembro de 1973, foi aprovada Lei nº 6.001, conhecida como Estatuto do Índio, ainda em vigor, que regulamenta aspectos jurídico-administrativos dos indígenas e das comunidades indígenas, buscando a preservação de suas culturas, mas objetivando integrar progressivamente à comunhão nacional. Em seu Artigo 1º, Parágrafo Único, determina que “aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei”, garantindo aos indígenas o acesso a todas as políticas públicas, sempre respeitando suas culturas.

Diferente da primeira categorização legal dos indígenas, baseada no local de residência, o Estatuto do Índio irá categorizá-los a partir da sua relação com a sociedade não indígena, apresentando a seguinte redação:

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Esse dispositivo não rompe com a visão exotizada do indígena quando afirma que serão considerados *em vias de integração* aqueles que “conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional”; e *integrados* aqueles em que o Estado considere em “pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”. Considerando a conjuntura política e social da década de 1970 no Brasil, podemos dizer

³ Por meio da Medida Provisória nº 1.154 de 1º de janeiro de 2023, a Funai passou a ser denominada Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

MOURA, Gheysa Daniele Pereira; FURTADO, Sílvia Carla Macedo Cardoso. A proteção social voltada à população indígena em contexto urbano no Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 381-405, jan./abr. 2023.

que o legislador ainda mantinha a perspectiva colonial do indígena como o bom selvagem que precisa ser integrado à sociedade e tutelado pelo Estado, conforme o Artigo 7º:

Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

§ 1º Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber, os princípios e normas da tutela de direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou fidejussória.

§ 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

O Artigo 9º garante aos indígenas o direito de requerer a liberação da tutela, desde que o juízo considerasse que o requerente atende aos seguintes critérios:

- I - idade mínima de 21 anos;
 - II - conhecimento da língua portuguesa;
 - III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;
 - IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.
- Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Implicitamente, mantém-se a ideia de infantilização do indígena, não sendo considerada sua vontade manifesta, visto a exigência da manifestação do órgão de assistência ao índio e do Ministério Público. Vale ressaltar que a Funai passa a ser o principal órgão de assistência e proteção da população indígena. No entanto, está envolta em tensões – por ação ou omissão – relacionadas às demandas dessa população.

O Estatuto do Índio dedica o Título III à questão da terra: demarcação, posse, usufruto domínio e defesa. Em seu Artigo 34, define que o “órgão federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas”. Evidencia-se, portanto, que a questão indígena durante o Regime Militar era considerada um problema que envolvia a Segurança e Defesa Nacional, por entender que colocavam em risco a soberania nacional, seja pela invasão das terras por nacionais de outros países, seja pelo conflito entre indígenas e não indígenas brasileiros pela posse e usufruto da terra, tensão que ainda se mantém na contemporaneidade.

Diferente das legislações anteriores, o Estatuto do Índio estabelece o direito dos indígenas à educação, à cultura e à saúde, sendo respeitadas

as suas diferenças. Não há no referido estatuto nenhuma menção direta à Assistência Social, uma vez que esse Direito do cidadão só vai aparecer como o conhecemos na contemporaneidade no conjunto normativo brasileiro com a Constituição Federal de 1988.

De fato, a Constituição Federal de 1988 representa um marco no que se refere aos direitos dos brasileiros, sobretudo para os grupos minoritários historicamente vilipendiados, entre eles a população indígena, que passou a ser respeitada enquanto ser social. A Constituição de 1988, rompe a perspectiva integracionista e assimiladora que negava aos indígenas o direito de ser indígena se estivessem fora das suas terras ou comunidades, retirando a distinção entre indígenas que vivem em contexto urbano e os indígenas que vivem em seus territórios, localizados, de modo geral, em áreas rurais e florestas.

Conforme o artigo 231 da Constituição de 1988, o Estado brasileiro reconhece aos indígenas:

Sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Historicamente, como se pode notar, os legisladores trataram ou limitaram os direitos dos povos indígenas à questão da posse da terra, de modo que, com a Constituição Federal de 1988, esse direito se amplia, garantindo aos indígenas o direito à saúde, à educação, à assistência social, à previdência social, à mobilidade, etc. Ou seja, garante aos indígenas o direito de existir e de ser atendido em suas necessidades, respeitando sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras. O direito à diferença em relação à população não indígena é assegurado juridicamente.

Embora, constitucionalmente não se faça diferença entre indígenas em contexto urbano e indígenas que vivem em comunidades ou territórios, o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), os diferencia ao considerar em seu artigo 3º para fins da referida política,

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição
II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da

Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e,

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Nota-se que a PNPCT não se refere aos indígenas que vivem em contexto urbano. Desse modo, a depender da interpretação, contribui para a ideia de que uma vez que os indígenas estejam fora das suas comunidades, territórios ou áreas de desenvolvimento sustentável, não haveria mais a necessidade de realizar qualquer tipo de ação diferenciada, sendo estendidas a eles as mesmas políticas e ações destinadas aos não indígenas. Nessa ótica, o direito à diferença, na prática, seria aplicado somente à conveniência do Estado quando relacionado ao indígena que vive em contexto urbano.

O Brasil é considerado uma nação plural, pois concentra uma diversidade cultural digna de um continente e, embora tenha modificado seus dispositivos jurídicos constitucionais para atender e reconhecer os direitos das populações indígenas em conformidade com os dispositivos jurídicos internacionais, esses direitos ainda não foram efetivados em sua totalidade.

Para que a população indígena tenha reconhecidos seus direitos, faz-se necessário garantir a sua reprodução física e social, que implica diretamente a relação das pessoas com a terra e com seu modo de criar, fazer e viver independente do contexto em que estejam vivendo.

Para fins de proteção social, nenhuma declaração ou convenção influencia tanto quanto a Convenção de n.º 169 adotada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1989 e ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. O documento foi revogado, dando lugar ao Decreto nº 10.088 de 5 de novembro de 2019.

Essa Convenção foi outorgada e reconhecida por diversos países por incluir a noção de permanência da vida dos povos indígenas e tribais. Dada a complexidade do conceito de cultura, sua interpretação é variável e, em essência, busca a defesa da diversidade cultural, mantendo o respeito aos direitos dos povos indígenas e tribais.

Apesar de sua importância para o reconhecimento dos direitos das populações indígenas, a Convenção n.º 169 da OIT possui duas omissões. A primeira diz respeito à propriedade intelectual – em outras palavras, ao omitir-se a propriedade intelectual desses povos, permite-se que esse conhecimento seja usurpado por qualquer outra pessoa ou indústrias farmacêuticas e de cosméticos – e a segunda à não previsão de formas de controle social.

Essa Convenção não faz distinção em relação aos indígenas que vivem nas florestas e os que vivem em contexto urbano, ou qualquer outro grupo social, o que permite a igualdade de direitos. Assim, o critério de distinção entre os indígenas, critério arbitrário, por sinal, é somente a imagem incutida no imaginário social no contexto do projeto de dominação colonialista.

No Brasil, as narrativas políticas de grupos econômicos ligados ao agronegócio, extrativismo e mineração reforçam no imaginário social a ideia de que já não temos indígenas, pois eles já teriam modificado seu modo de viver, seja pelo contato com a sociedade não indígena ou por muitos viverem em contexto urbano. A Convenção 169, em seu artigo 1º, determina que a autoidentificação é o critério para o reconhecimento de grupos indígenas. Porém, no que toca à garantia dos direitos, deve-se observar cuidadosamente, pois a Convenção n.º 169 também indica que compete a cada país a decisão sobre quais grupos sociais recairão seus dispositivos de proteção.

Sem dúvida, o maior impasse para o reconhecimento da população indígena em nosso século não é mais se os indígenas possuem ou não alma, mas se essa população é detentora de direitos diferenciados. Esse questionamento se mantém, sobretudo, devido à continuidade da vigência do Estatuto do Índio, que considera integrados os indígenas que vivem em contexto urbano, sendo, portanto, dispensada a atenção diferenciada no acesso aos serviços. Embora o princípio integracionista do Estatuto do Índio não tenha sido recepcionado pela Constituição Federal de 1988, sabemos que, na prática do atendimento, essas categorias e lógicas ainda se reproduzem. Entendemos, porém, que se o princípio da igualdade passa pelo reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais, significa que o Estado deve realizar mudanças não somente na sua legislação, mas na sua forma de organização e operacionalização das ações destinadas às populações indígenas que vivem em contexto urbano.

A proteção social voltada aos indígenas em contexto urbano

Já sabemos que a ideia da instituição de um sistema de proteção social tem seu aparecimento no século XIX com a industrialização e a expansão das situações de risco e vulnerabilidade social, que acabaram refletindo em todas as esferas das relações sociais e de produção.

No livro *Necessidades Humanas*, Potyara Pereira (2011) descreve proteção social como um conceito amplo que surge em meados do século XX e que abarca a seguridade social:

A primeira constitui um sistema programático de segurança contra riscos, circunstâncias, perdas e danos sociais cujas ocorrências afetam negativamente as condições de vida dos cidadãos. O asseguramento identifica-se com as regulamentações legais que garantem ao cidadão a seguridade social como direito. E as políticas sociais constituem uma espécie de política pública que visa concretizar o direito à seguridade social, por meio de um conjunto de medidas, instituições, profissões, benefícios, serviços e recursos programáticos e financeiros (PEREIRA, 2011, p. 16, nota de rodapé n. 2).

Já para Maria Carmelita Yazbek (2009), proteção social é o resultado prático das ações públicas voltadas para proteção da sociedade e do indivíduo em situações de maior dependência e insegurança social:

Proteção social é um conjunto de ações coletivas voltadas para proteger os indivíduos e a sociedade dos riscos inerentes à condição humana ou atender necessidades geradas em diferentes momentos históricos relativos a múltiplas situações de dependência. Associada às necessidades de segurança em situações de risco e vulnerabilidade social (YAZBEK, 2009, p. 141).

Em ambas interpretações, a política de proteção social diz respeito ao aprofundamento da desigualdade, risco e vulnerabilidade social, desdobrando-se em novas expressões da questão social que vai além das formas clássicas (fome, desemprego e violências).

As políticas de proteção social no Brasil, seguindo orientações de organismos internacionais, passaram a focalizar suas ações, principalmente, nas mulheres, crianças e idosos, além de grupos minoritários como LGBTQIA+, quilombolas e indígenas.

Para fins de acesso às políticas de proteção social, a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) considera o espaço territorial e a localização geográfica dos assistidos para elaboração e definição de suas ações, pois o Brasil apresenta uma elevada densidade populacional em alguns territórios e baixa densidade em outros, além do alto grau de heterogeneidade e desigualdade socioterritorial.

Assim, para fins de atendimento das especificidades de cada município brasileiro, optou-se por definir as prioridades de serviços, programas e projetos a partir do território, o que exige dos profissionais uma maior compreensão histórica da constituição desse espaço, da dinâmica cotidiana e do universo cultural dos grupos humanos ali presentes. Em outras palavras, buscar conhecer e compreender a totalidade espacial e as relações estabelecidas, ultrapassando a perspectiva da simples adesão à política, considerando as múltiplas expressões da questão social e a forma como se manifestam, o que leva à efetivação das ações de forma interdisciplinar, integrada e articulada com as demais políticas, serviços e equipamentos.

A proteção social no âmbito da PNAS é dividida em Proteção Social Básica (PSB) e Proteção Social Especial (PSE) que, por sua vez, subdivide-se em média e alta complexidade. A Proteção Social Básica (PSB) tem como objetivo “prevenir situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições e do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários” (BRASIL, 2008, p. 34). Essas ações são executadas pelos municípios principalmente por meio dos Centros de Referência da Assistência Social (CRAS).

As ações ofertadas nos CRAS são destinadas às pessoas que se encontrem em situação de vulnerabilidade social relacionada à pobreza, à ausência ou baixa renda, à dificuldade de acesso precário ou nulo aos

serviços públicos, etc., além da fragilização dos vínculos de forma relacional e/ou de pertencimento (geracional, étnico, gênero, deficiência, religião, entre outras).

São considerados serviços de proteção básica: Programa de Atenção Integral às Famílias (PAIF); programa de inclusão produtiva e projetos de enfrentamento à pobreza; centros de convivência para idosos; serviços para crianças de 0 a 6 anos, que visem o fortalecimento dos vínculos familiares, o direito de brincar, ações de socialização e de sensibilização para a defesa dos direitos das crianças; serviços socioeducativos para crianças, adolescentes e jovens na faixa etária de 6 a 24 anos, visando sua proteção, socialização e o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários; programa de incentivo ao protagonismo juvenil e de fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários; e centro de informação e de educação para o trabalho, voltado para jovens e adultos.

Já a Proteção Social Especial (PSE) atende principalmente as situações de violações de direitos relacionadas à pobreza e à desigualdade social em que se revela de forma mais contundente a complexa dimensão da exclusão social.

A proteção social especial é a modalidade de atendimento assistencial destinada à família e indivíduos que se encontram em situação de risco pessoal e social, por ocorrência de abandono, maus-tratos físicos e, ou, psíquicos, abuso sexual, uso de substâncias psicoativas, cumprimento de medidas socioeducativas, situação de rua, situação de trabalho infantil, entre outras (BRASIL, 2008, p. 39)

Considerando a complexidade das situações de violações, a PSE entende como sendo de média complexidade os casos em que famílias e indivíduos violados em seus direitos ainda mantenham os vínculos familiares e comunitários. Os serviços ofertados envolvem: serviço de orientação e apoio sociofamiliar; plantão social; abordagem de rua; cuidado no domicílio; serviço de habilitação e reabilitação na comunidade das pessoas com deficiência; medidas socioeducativas em meio-aberto (Prestação de Serviços à Comunidade (PSC) e Liberdade Assistida (LA)); e o Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS), que se diferencia dos CRAS por atender diretamente os casos de violações de direitos.

Os serviços de PSE de alta complexidade garantem a proteção integral de famílias e indivíduos atingidos por situações de emergência e calamidade pública ou outras situações em que necessitam de forma temporária de moradia, de alimentação, de higienização e de trabalho protegido, por estarem sem referência, ou por situações de ameaças que exijam a retirada do núcleo familiar e/ou comunitário. São serviços de alta complexidade: atendimento integral institucional; casa lar; república; casa de passagem; albergue; família substituta; família acolhedora; medidas socioeducativas restritivas e privativas de liberdade

(semiliberdade, internação provisória e sentenciada); e trabalho protegido.

Todas esses serviços de proteção social são extensivos à população indígena, devendo-se respeitar o direito à diferença. Em particular, voltamos nosso olhar para a proteção social destinada aos indígenas que vivem em contexto urbano, o que significa perguntar “por que” e “para quem”, considerando que essas respostas não são fáceis de fornecer em função da política de apagamento étnico instituído no Brasil desde o período colonial. Cabe aqui, uma breve reflexão sobre a ideia de urbano.

“O termo urbano está relacionado à urbe que significa cidade. A constituição histórica das cidades revela aspectos abstratos e materiais que caracterizam a organização social e econômica de cada território” (MOURA, 2022, p. 159). No entanto, as cidades devem ser consideradas como um organismo vivo para fins de análise, já que o espaço ocupado em si só encontra significação a partir da interação das pessoas com o meio. Logo, não podemos limitar a reflexão de urbano aos aspectos econômicos, políticos, demográficos e arquitetônicos baseados no antagonismo campo *versus* cidade ou urbano *versus* rural, para não incorrer no risco de reduzir o debate à relação de urbano e urbanização. As diferentes formas de se relacionar com o espaço, com a terra, com a natureza, com o meio também são elementos que caracterizam e identificam os grupos humanos.

A vida urbana, na perspectiva de Henri Lefebvre (2011, p. 22), estaria relacionada aos “encontros, confrontos das diferenças, conhecimento e reconhecimentos recíprocos (inclusive no confronto ideológico e político) dos modos de viver, dos padrões que coexistem nas cidades”. Nesse sentido, devemos pensar em urbano a partir da urbanidade, isto é, da forma como os diferentes grupos humanos convivem e dividem os espaços, sem que um grupo anule ou apague a identidade do outro.

Por isso, quando pensamos na proteção social dos indígenas em contexto urbano, significa que nossas ações devem garantir a proteção do direito à diferença e da sua existência enquanto indígena, respeitando sua organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças e suas tradições.

A vida na cidade tem evidenciado grande vulnerabilidade social e cultural para os indígenas. A procura por melhores condições de educação escolar, emprego e renda, serviços de saúde quase nunca é bem sucedida. Ainda assim, a urbanização indígena tem crescido nos últimos anos: cidades crescem dentro das Terras Indígenas, bairros indígenas florescem dentro de cidades de todos os portes e em metrópoles como Manaus, Porto Alegre e São Paulo. Para estes, resta reivindicar do poder público a adoção de medidas político-administrativas que lhes garantam melhores condições de vida (moradia, saúde, educação, renda), com o devido respeito à sua reprodução física e cultural (BRASIL, 2017, p. 27)

Evidente que garantir o acesso de indígenas que vivem em contexto urbano às políticas diferenciadas não é algo que se realiza em poucas horas e de forma simples, devido tanto à complexidade das relações sociais entre indígenas e não indígenas quanto às relações entre indígenas que vivem em contexto urbano e os que vivem nas TIs.

No geral, as ações de proteção destinadas às populações indígenas que vivem em comunidades, territórios ou áreas de desenvolvimento sustentável são diferenciadas conforme a PNPCT, contribuindo, de certo modo, para a falsa ideia de que os indígenas que vivem nos centros urbanos não necessitariam da mesma atenção e respeito ao direito à diferença.

O Censo Indígena de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontou que havia no Brasil o total de 896.917 indígenas, dos quais 379.534 viviam fora de TIs, a maior parte na Região Nordeste com 126.597 pessoas autodeclaradas indígenas. Um total de 8% dos indígenas declarou residir em TIs nas áreas urbanas e 92% fora das terras, apresentando o inverso quando analisado as áreas rurais – 85,9% estavam nas terras e 14,1% fora delas.

Em relação à situação do domicílio, o Censo Indígena de 2010 apontou que 491.420 pessoas residiam em TIs localizadas na zona rural, sendo que 422.108 se declararam indígenas e 69.312 não se declararam, mas se consideravam indígenas. E 80.663 indígenas viviam fora das TIs.

Quando considerada a situação do domicílio localizado em contexto urbano, apenas 25.963 declararam residir em TIs existentes em contexto urbano, sendo que 16.321 se declararam indígenas e 9.642 não se declararam, mas se consideravam indígenas. E 298.871 se declararam indígenas, porém residiam fora da TIs. Embora sejam números muito inferiores em relação à presença da população indígena residente na zona rural, os indígenas que vivem em contexto urbano não podem ser aviltados de seus direitos.

As 10 cidades com maior presença indígena conforme o Censo Indígena de 2010 são: São Gabriel da Cachoeira/AM (29.017), São Paulo de Olivença/AM (14.974), Tabatinga/AM (14.855), São Paulo/SP (12.977), Santa Isabel do Rio Negro/AM (10.749), Benjamin Constant/AM (9.833), Pesqueira/PE (9.355), Boa Vista/RR (8.550), Barcelos/AM (8.367), e São João das Missões/MG (7.936).

Entre essas 10 cidades, seis são municípios do Estado do Amazonas, sendo cinco dessas cidades localizadas na faixa de fronteira com a Colômbia, Peru e Venezuela. Ou seja, são indígenas que estão vivendo em contexto urbano, mas que a sociedade brasileira pensa estar vivendo em TIs devido à localização geográficas dessas cidades. Esses indígenas estão em elevado grau de vulnerabilidade e risco social e pessoal pela própria compreensão – ou da falta de compreensão dos técnicos da rede de proteção social – acerca das especificidades relacionadas à sua organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças e suas tradições indígenas, sobretudo por não serem hegemônicas.

Conforme a orientação técnica do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) de 2017,

O trabalho social com as famílias indígenas deve ter caráter preventivo, protetivo e proativo. Recomenda-se a adoção de uma abordagem metodológica clara, que promova uma reflexão crítica sobre a sua situação de vida e suas prováveis condicionantes socioeconômicas e culturais e favoreça a percepção das dimensões individuais e coletivas da situação vivenciada, a definição de estratégias e de projetos individuais e coletivos de superação da situação de vulnerabilidade social, com vistas ao efetivo usufruto dos direitos e a melhoria da qualidade de vida (BRASIL, 2017, p. 40)

Entretanto, alguns entraves são observados na realização do trabalho social com as famílias indígenas. No geral, os profissionais apresentam dificuldade na abordagem com as famílias e indivíduos, sobretudo no que tange a temas sensíveis como a violência sexual e uso abusivo de álcool e outras drogas. Há um entendimento errôneo de que, pelo fato de a TI estar em contexto urbano, os indígenas deveriam buscar os equipamentos da Assistência Social por considerarem essa TI como um bairro das cidades. Sob essa perspectiva pautada numa visão exotizada do indígena como aldeado e não aldeado, não seria responsabilidade dos profissionais se deslocarem para realizar o atendimento por não haver necessidade de um atendimento diferenciado.

Mesmo nas cidades do estado do Amazonas que apresentam o maior número de indígenas vivendo em contexto urbano, evidencia-se frequente, na narrativa dos profissionais que atuam nos equipamentos da Assistência Social, a ausência de orientações técnicas e de conhecimento sobre a questão indígena, embora o próprio MDS mantenha disponível na versão digital de livre acesso orientações técnicas para a realização do trabalho social com famílias e indivíduos indígenas.

Para a assistente social indígena de Manaus (AM) Jacimar Gouvêa, da etnia Kambéba, um dos grandes desafios para o serviço social é combater o caráter assistencialista que ainda marca a profissão em algumas regiões. “Isso se reflete em nossa atuação, que muitas vezes acaba tolhida, já que somos profissionais fundamentais para garantir o acesso aos direitos pela população indígena”, ressalta Mara Kambéba, como é conhecida (CFESS, 5 de dezembro de 2013)

Considerando os anais do nascimento do Serviço Social, torna-se justificável a identificação da assistência social com a filantropia e a benemerência, lembrando que assistência significa auxílio, socorro, que pelo senso comum tem a conotação de bondade por parte de quem assiste para com aquele que é assistido. Somente a partir da institucionalização do Serviço Social e, mais precisamente, com o processo de reconceituação iniciado na década de 1970, que o Serviço Social, acompanhando a tendência das ciências humanas, apropriou-se da

teoria crítico-marxista rompendo no meio acadêmico o paradigma da filantropia, da benemerência e, principalmente, da imagem da “moça boazinha” que gosta de ajudar. Todavia, no senso comum, essa ideia de caridade está profundamente enraizada em função das ações da Igreja (em especial a Católica) e, mais tarde, pelo *primeiro-damismo* que vai relacionar a assistência social à vontade do governante por meio de práticas clientelistas e assistencialistas.

O próprio conjunto do Conselho Federal de Serviço Social (CFESS) e dos Conselhos Regionais de Serviço Social (CRESS) reconhece a necessidade de maior apropriação da questão social indígena por parte dos Assistentes Sociais. Por essa razão, em seu 42º Encontro Nacional, realizado na cidade de Recife – PE, em setembro de 2013, aprovou entre suas deliberações:

- 1) Articular e apoiar as lutas dos movimentos sociais pelo direito à terra, pela moradia digna, pelos direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais, da população em situação de rua e catadores/as de materiais recicláveis, para acesso às políticas sociais e ao direito de usufruto e permanência nos seus territórios;
- 2) Intensificar a discussão, no Conjunto CFESS/CRESS, sobre os povos indígenas e outras comunidades tradicionais, tendo em vista o aparato legal que as regem e a violação de direitos que impactam os grupos étnicos e outras comunidades discriminadas por raça, etnia e/ou origem.

No entanto, durante o 49º Encontro Nacional do Conjunto CFESS-CRESS, realizado no ano de 2022, na cidade de Maceió - AL, observou-se que houve pouco avanço na apropriação do debate sobre a questão indígena, com poucas produções acadêmicas e muitas dúvidas dos profissionais sobre a realização do trabalho social junto às famílias e indivíduos indígenas, principalmente quanto à sua identificação e reconhecimento social em virtude dos diversos grupos étnicos e da questão da terra.

Como encaminhamento, deliberou-se durante o referido encontro dos Assistentes Sociais, a adoção das recomendações da Carta-Compromisso resultante do Seminário Latino-Americano e Caribenho: Serviço Social, Povos Indígenas e Direitos Humanos, realizado nos dias 14 e 15 de julho de 2022, na modalidade virtual. Assim, os Assistentes Sociais do Brasil assumem e reafirmam os seguintes princípios:

- 1) Defesa das lutas pela demarcação dos territórios indígenas;
- 2) Conhecer e respeitar as diferentes cosmologias indígenas e a história de cada povo, suas culturas, crenças, modos de vida e organizações sociais e políticas próprias;

- 3) Reconhecimento e garantia do protagonismo e participação indígena na proposição, elaboração, planejamento e avaliação de políticas sociais;
- 4) Superação da visão integracionista e tutelar que ainda constituem as organizações governamentais e não governamentais na relação com os povos indígenas;
- 5) Efetivação dos direitos indígenas presentes nos marcos legais nacionais e internacionais, tais como nas Constituições Nacionais, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), dentre outras, que garantem a consulta e a participação ativa e direta dos povos indígenas;
- 6) Diálogos permanentes com as organizações e movimentos sociais indígenas, bem como com seus representantes nos territórios indígenas;
- 7) Superação de todas as expressões do racismo contra os povos indígenas e comunidades tradicionais.

Apesar de apresentar como princípio a luta pela demarcação dos territórios indígenas, os Assistentes Sociais, por meio dessa Carta-Compromisso, não diferenciam a forma de atendimento entre indígenas que vivem em TIs e em contexto urbano. Ao contrário, buscam superar a visão integracionista e a tutela, bem como a superação das diversas expressões do racismo contra os povos indígenas. Isso significa que, independente do contexto em que o indígena esteja vivendo, cabe ao Assistente Social lutar para que o direito à diferença em relação aos não indígenas seja respeitado.

A efetivação destes princípios impõe aos Assistentes Sociais uma agenda a ser executada pelas organizações representativas do Serviço Social brasileiro e internacional, a saber:

- 1) Propor a criação de espaços de debates sobre Serviço Social, Povos Indígenas e Direitos Humanos na América Latina e Caribe em conjunto as organizações internacionais, nacionais e regionais;
- 2) Constituição de uma rede latino-americana e caribenha de Serviço Social e Povos Indígenas, articulando esforços de organizações de assistentes sociais indígenas e não indígenas;
- 3) Elaboração de documentos orientadores para atuação profissional junto aos povos indígenas, considerando a diversidade étnica, linguística e territorial nos distintos países da América Latina e Caribe;
- 4) Fomentar a produção e disseminação acadêmica acerca do Serviço Social e Povos Indígenas nos periódicos da nossa área de conhecimento;
- 5) Visibilizar a questão indígena por meio de estratégias de comunicação, dando a conhecer as realidades e as lutas dos povos indígenas na América Latina e Caribe;

- 6) Desenvolvimento de uma agenda de ações voltadas à educação permanente junto às organizações profissionais acerca da questão indígena;
- 7) Fomentar e fortalecer a participação de assistentes sociais indígenas nos espaços de representação da categoria profissional.

O ponto nevrálgico da referida agenda seria a elaboração de documentos orientadora para atuação profissional, considerando a própria falta ou pouco conhecimento dos Assistentes Sociais que compõem as diretorias do conjunto CFESS-CRESS, uma vez que o próprio Serviço Social precisa passar por um processo de decolonização de seu pensamento e de suas práticas, não sendo apenas um movimento jurídico e político suficiente para ultrapassar a visão colonial exotizada dos indígenas, que leva ao apagamento étnico daqueles que vivem em contexto urbano.

Considerações finais

Quando se projeta a proteção social dos indígenas estamos colocando em discussão, espacialmente, a própria identidade indígena e o direito constitucional à diferença e à autodeterminação dos povos indígenas. Reconhecemos que a classificação dos indígenas como aldeados e não aldeados, em sua perspectiva de dominação e apagamento étnico colonial, ainda se mantém no imaginário social, influenciando o acesso dos indígenas que vivem em contexto urbano às políticas públicas destinadas a esse grupo populacional.

Nota-se que os avanços e modificações na legislação brasileira para garantir o direito dos indígenas à manutenção de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, não são suficientes para garantir a proteção social aos indígenas que vivem em contexto urbano. Isso decorre da ideia integracionista que compreende que os indígenas vivendo em contexto urbano não seriam mais indígenas, pois já estariam integrados e não necessitariam mais de um atendimento diferenciado, esquecendo-se que ao migrarem para os centros urbanos os indígenas não modificam a sua auto-identificação, não apagam a sua história e nem abandonam sua cosmologia, costumes, línguas etc.

Entende-se que mesmo os Assistentes Sociais, por meio de seu conjunto CFESS-CRESS, assumindo e reafirmando a importância de se apropriar dos debates relacionados à questão indígena e se propondo a efetivar uma agenda que coaduna com as pautas dos movimentos indígenas, principalmente no que diz respeito à sua autodeterminação e demarcação de terras, deparam-se com alguns entraves, sobretudo no plano ideológico. Mostra-se necessário, portanto, um processo de decolonização do próprio pensamento do Serviço Social, uma vez que apenas mudanças normativas e de discursos políticos não são suficientes para modificar a visão exotizada dos indígenas que ainda se mantém

entre os Assistentes Sociais e tem efeito direto na efetivação das políticas de proteção social destinada aos indígenas que vivem em contexto urbano.

Referências bibliográficas

ARAÚJO SILVA, Elizângela Cardoso de. Povos Indígenas e o Direito à Terra na Realidade Brasileira. **Revista Serviço Social e Sociedade** – Questão Étnico-Racial e Serviço Social. Edição Especial. São Paulo, Ano XXXIX, nº 133, p. 480-500, setembro/dezembro 2018.

BEPARTELLI, Vladimir. A Miscigenação como Negação do Outro: Os “índios aldeados” e o fim dos aldeamentos paulistas. **Revista História e Cultura**. Franca, v. 6, nº 1, p. 262-288, 2017.

BRASIL, Império. **Lei nº. 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm#:~:text=L0601%2D1850&text=LEI%20No%20601%2C%20DE,sem%20preenchimento%20das%20condi%C3%A7%C3%B5es%20legais. Acesso em 20 de fevereiro de 2023.

BRASIL, República do. **Decreto nº. 5.484, de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html> Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

BRASIL, República do. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm Acesso em 09 de março de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm Acesso em 11 de março de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em 11 de março de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Medida Provisória nº 1.154, de 01 de janeiro de 2023**. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/medida-provisoria-n-1.154-de-1-de-janeiro-de-2023-455350581> Acesso em 03 de abril de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Decreto nº 10.088, de 05 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72 Acesso em 12 de março de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em 12 de março de 2023.

BRASIL, República Federativa do. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 de Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre povos indígenas e tribais. Disponível em https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Decreto_5051_2004.pdf Acesso em 03 de abril de 2023.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Política Nacional de Assistência Social** – Versão Oficial. Cortez: São Paulo, 2008.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. **Trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica.** MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2017. Disponível em https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/cartilhas/OrientacoesTecnicas_TrabalhoSocialcomFamiliasIndigenas.pdf Acesso em 14 de março de 2023.

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social. **Assistentes sociais debatem a política de saúde indígena.** Brasília, 2013. Disponível em <http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/1043> Acesso em 15 de março de 2023.

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social. Por uma Saúde que Respeita a Cultura Indígena. **CFESS Manifesta** – 5º Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília, 2 a 6 de dezembro de 2013. Disponível em http://www.cfess.org.br/arquivos/cfessmanifesta_confindigena2013_site.pdf Acesso em 15 de março de 2023.

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social. **Carta-Compromisso Seminário Latino-Americano e Caribenho:** Serviço Social, Povos Indígenas e Direitos Humanos. Brasília, 2022. Disponível em <https://www.cfess.org.br/arquivos/Carta-Compromisso-Final-SeminarioLatino.pdf> Acesso em 15 de março de 2023.

FURTADO, Bjarne. Humanidade e Cosmovisão Indígena. In: Alexandre de Oliveira; Guilherme Gitahy de Figueiredo; Michal Justamond (Orgs) **Amazônia Insubmissa.** Alexa Cultural: São Paulo; EDUA: Manaus, 2022, p. 31-50.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico: 2010:** características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf Acesso em 13 de março de 2023.

INÁCIO DE OLIVEIRA, Manoel. **Educação Escolar Indígena no Município de Manaus (2011-2021):** percursos e desafios em torno das políticas públicas municipais. 2022, 196 f. Dissertação (Mestrando Interdisciplinar em Ciências Humanas) – PPGICH, UEA, Manaus, AM, 2022.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito a Cidade**. (Trad.) Rubens Eduardo Frias. 5º ed. São Paulo: Centauro, 2011.

MEZZADRA, Sandro. NEILSON, Brett. **La Frontera como Metodo**. Madri: Traficantes de Sueños, 2005.

MOURA, Gheysa Daniele Pereira. **A Infância Migrante no Brasil**: A Percepção dos operadores do Sistema de Garantia de Direitos a partir da migração infantil venezuelana. 2022, 421 f. Dissertação (Mestrando Interdisciplinar em Ciências Humanas) – PPGICH, UEA, Manaus, AM, 2022.

PEREIRA, Potyara A. P. **Necessidades Humanas**: Subsídios à crítica dos mínimos sociais. 6º ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SASSEN, Saskia. **Expulsões**. Brutalidade e complexidade na economia global. Trad. Angélica Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

YAZBEK, Maria Carmelita. O significado sócio-histórico da profissão. In: **Serviço Social**: Direitos sociais e competências profissionais. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009, p. 126-141.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 03/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

OCUPAÇÕES URBANAS INDÍGENAS: OBSERVAÇÕES SOBRE O CASO DOS INDÍGENAS DO VALE DO JAVARI EM ATALAIA DO NORTE (AMAZONAS, BRASIL)

JOSILENO ESTEVÃO MARUBO¹

UFAM, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0009-9982-2664>

RESUMO: *Este artigo resulta de uma pesquisa etnográfica realizada com indígenas Marubo, Mayoruna, Kanamari e Matis, da Terra Indígena Vale do Javari, que residem na sede do município de Atalaia do Norte (Amazonas). O local escolhido para desenvolvimento da pesquisa foi o beco Júlio Maurício, onde realizei prática de campo, através de observação participante e coleta de depoimentos. Nos últimos anos, a saída de indígenas desta terra indígena tem aumentado e inclusive causado alguns problemas na área urbana do município, sendo o beco Júlio Maurício uma das ocupações recentes dos indígenas do Vale do Javari. Observei que os indígenas moradores desta área vieram com o objetivo de estudar, aprender a falar português e pela falta de estruturas das escolas; às vezes criticamos sem ter conhecimento e sem ter diálogo com as pessoas, mas cada um deles tem um objetivo para ser alcançado. Nos últimos anos, estima-se que quase a metade dos estudantes indígenas da TI já saíram das suas aldeias para estudar na cidade. No entanto, alguma coisa precisa ser feita para minimizar os problemas e criar outras alternativas, especialmente, para os jovens.*

PALAVRAS-CHAVE: *ocupações urbanas, indígenas, Vale do Javari.*

ABSTRACT: *This article is the result of an ethnographic research carried out with Marubo, Mayoruna, Kanamari and Matis Indians from the Javari Valley Indigenous Land, who live in the city of Atalaia do Norte (Amazonas). The place chosen for the development of the research was the alley Júlio Maurício, where I carried out field work by means of participant observation and collection of testimonies. In recent years, the movement of indigenous people from this indigenous land has increased and has even caused some problems in the urban area of the municipality, with the Júlio Maurício alley being one of the recent occupations of indigenous people from Javari Valley. I observed that the indigenous residents of this area came with the objective of studying, learning to speak Portuguese, and because of the lack of school structures; sometimes we criticize without having knowledge and without having dialogue with people, but each one of them has an objective to be reached. In recent years, it is estimated that almost half of the indigenous students of this Indigenous Land have left their villages to study in the city, however, something needs to be done to minimize the problems and create other alternatives, especially for the young people.*

KEYWORDS: *urban settlements, indigenous people, Javari Valle.*

¹ Bacharel em antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: maruboa90@gmail.com

Introdução

Este artigo trata de uma pesquisa etnográfica, realizada com indígenas das etnias Marubo, Mayoruna, Kanamari e Matis, da Terra Indígena (TI) Vale do Javari, que residem na sede do município de Atalaia do Norte (Amazonas). O local escolhido para desenvolvimento da pesquisa foi o beco Júlio Maurício. No decorrer do texto, irei abordar os motivos da saída das aldeias para a cidade, como, por exemplo, a busca por uma educação de qualidade.

A ideia do tema surgiu de um trabalho acadêmico da disciplina “Etnografia Indígena das Américas”, uma matéria ofertada como optativa para discentes do curso de Bacharelado em Antropologia, do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas (INC/UFAM), no segundo semestre de 2022.

Durante as aulas, os professores pediram para que cada aluno realizasse uma pesquisa etnográfica em comunidades indígenas ou áreas indígenas dos municípios da região. No meu caso, o município de Atalaia do Norte não possui comunidades indígenas próximas à cidade, sendo que as que ficam menos distante são necessários no mínimo dois dias para chegar, como as aldeias Irari II (comunidade Kanamari), Lago Grande (comunidade Mayoruna) e Lago do Tambaqui (comunidade Kanamari), localizadas no médio rio Javari. Portanto, a escolha para o trabalho acadêmico foi realizá-lo na sede do município, por falta de condições devido à distância para chegar às aldeias indígenas da TI. Sendo assim, durante a realização da prática de campo no beco Júlio Maurício foram coletados dados através da observação participante e de entrevistas.

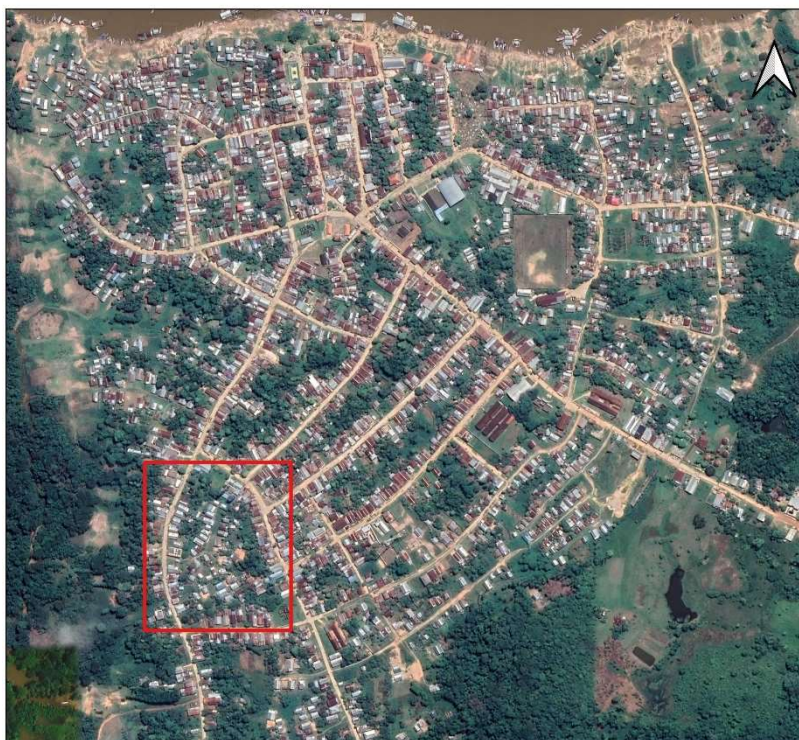
Atalaia do Norte é um município brasileiro localizado no interior do Estado do Amazonas, fundado no dia 23 de fevereiro de 1955, vizinho aos municípios de Benjamin Constant e Tabatinga, na região de fronteira com o Peru e a Colômbia. O município é conhecido por abranger grande parte da Terra Indígena Vale do Javari, a segunda maior reserva indígena brasileira.

Nos últimos anos, a saída de indígenas das aldeias tem aumentado e inclusive causado alguns problemas contínuos no município de Atalaia do Norte. Dentre várias ruas, o beco Júlio Maurício é uma das ocupações recentes dos indígenas do Vale do Javari. Os moradores do beco são das etnias Matis, Kanamari, Mayoruna e Marubo. O beco fica localizado entre duas ruas, Santa Luzia, conhecida como rua do Quixito², e estrada do Bóia³ (Imagem 1). A escolha da pesquisa etnográfica neste lugar teve como objetivo identificar a que etnias pertencem e observar a situação dos moradores indígenas.

² Nome foi dado pelo fato de que os moradores que vinham do rio Quixito, após demarcação de terra indígena do Vale do Javari, saíram de lá para morar nesse lugar. Por isso o nome foi colocado rua do Quixito.

³ Em referência ao Assentamento do Bóia passou a ser chamada de rua do Bóia, pelo aumento de moradores naquela rua. A estrada continua sendo parte do Assentamento, mas só algumas partes onde têm vários moradores e o prédio escola Municipal que contemplam o que é chamado de rua do Bóia.

Imagem 1 – Imagem de satélite da área urbana do município de Atalaia do Norte com indicação da área de estudo.



Fonte: Elaborado com software QGIS 3.26.3-Buenos Aires por Rodrigo Reis, 2023

Observações sobre o caso dos indígenas do Vale do Javari em Atalaia do Norte

Para a produção deste trabalho utilizei caderno de campo, caneta e aparelho celular para registros. No dia 18 de janeiro de 2023 realizei o levantamento da quantidade de casas e identifiquei as etnias. Em um segundo momento, no dia 23 de janeiro, foram realizadas entrevistas com indígenas e coleta de dados para compreender o motivo do deslocamento da aldeia para a cidade.

Conforme uma moradora da área, o antigo proprietário do beco Júlio Maurício era o senhor Walter Paiva de Souza, mais conhecido por Paraibinha, pai de Denis Paiva, atual prefeito do município. Segundo essa antiga moradora me relatou, era um sítio bonito, onde o proprietário tinha plantações de banana, milho, roças de macaxeira, cana-de-açúcar, entre outros tipos de plantações. Ela terminou dizendo que o Paraibinha era um dos homens que tinham muito dinheiro no município. Ele trabalhava com a madeira e era bem conhecido pelas pessoas. Depois de alguns anos, o dono vendeu algumas partes do terreno.

Dito isso, o beco Júlio Maurício também foi um local de casas de farinha. Perto dessas casas as pessoas faziam plantação de macaxeira para produção de farinha, principalmente no período de cheia dos rios no início mês de novembro até março. Quando chegava essa época, os moradores se reuniam para descascar macaxeira para fazer farinha.

A rua recebeu o nome de Júlio Maurício em homenagem ao antigo

vice-prefeito do município de Atalaia do Norte, que faleceu em um acidente fluvial por volta de 1990 junto com a comitiva do prefeito, e o beco recebeu o mesmo nome.

Imagem 2 – Entrada do beco



Foto: Arquivo pessoal, 2023.

Com o passar do tempo, devido ao aumento da população, houve mudanças. As pessoas que não tinham casas próprias invadiram o local começando a construir casas no meio do que antes era um matagal. Outros fizeram a limpeza do terreno para apropriar do local e assim surgiram moradores no beco com várias casas ao redor.

Durante o levantamento, eu identifiquei que os primeiros indígenas a morarem no local eram da etnia Kanamari, da família de Raimundo Dias Kanamari, pais do finado Edilson Kanamari, que se estabeleceram do lado da rua do Quixito, logo na entrada da rua que faz parte do beco Júlio Maurício, por volta do ano de 1998. Edilson começou sua luta juntamente com os Marubo, desde o início da luta do movimento indígena, mas não chegou a ver o resultado, pois morreu de hepatite. Sua família continuou morando na cidade até os dias atuais e deixou suas sementes para que seja lembrado pelas pessoas queridas:

Na Segunda Assembleia Indígena do Vale do Javari, em 1995, ocorrida em São Sebastião, o Clóvis foi eleito Coordenador Geral do CIVAJA, ao lado de Gilson Mayoruna, (Vice-Coordenador), de Manoel Barbosa Marubo (Secretário), do Marubo Jorge Oliveira Duarte

(Tesoureiro), Edilson Kanamari e Tumi Matís (Conselheiros) (MATOS, 2006, p.207).

No entanto, depois da família do Raimundo Dias, vieram mais indígenas comprando terreno. Dentre as pessoas que compraram o terreno, a maioria era de professores indígenas para permitir seus filhos estudarem na cidade, além de outros com dinheiro de aposentadorias e do bolsa família. A partir do ano de 2014, indígenas da etnia Marubo começaram a comprar terrenos naquele local. Os brancos vendiam pedaços de terreno a um preço acessível, que cabia no bolso de qualquer pessoa.

Sobre a compra das casas por indígenas na cidade, dados de uma pesquisa realizada em 2018 indicam que, de 110 casas, 42 foram compradas com salário, 19 foram compradas com o dinheiro de aposentadoria e apenas três respostas afirmam ter adquirido a casa com recurso do Bolsa Família (REIS, 2020; REIS, et. al., 2020). Os indígenas quando querem comprar alguma coisa de valor como casa vão para aldeia e passam aproximadamente seis ou sete meses esperando acumular dinheiro para comprar casa na cidade.

Após o levantamento das etnias que residem no beco Júlio Maurício, identifiquei a origem por aldeias e relacionei com as casas existentes e as respectivas famílias. A maior quantidade de casas é dos Marubo da aldeia Rio Novo, no médio rio Ituí (Quadro 1).

Quadro 1 – Distribuição dos domicílios por Etnia e aldeia de origem

Nº	Etnia	Casa	Aldeia	Família
01	Kanamari	1	Massapê	1
02	Kanamari	1	Irari	1
03	Matis	1	Rio Branco	2
04	Matis	1	Tawaya	1
05	Mayoruna	1	Nova Esperança	1
06	Marubo	4	Rio Novo	4

Fonte: Elaboração própria, 2023.

Por conta disso, o beco ganhou apelido de “bairro indígena Rio Novo”. Os próprios Marubo colocaram apelido porque moram neste beco todos os Marubo que vieram da aldeia rio Novo. A maioria das casas são construídas de madeira, contendo 1 ou 2 quartos, TV, geladeira e fogão, banheiro fora, tem energia, instalação de água, água somente com caixa d’água no chão.

O beco não tem asfalto e por isso fica muito melado no período de chuva. Durante a noite, os usuários de drogas tomam de conta do beco. Por isso, é muito perigoso andar à noite. Segundo relatos, os moradores já sofreram várias vezes furtos em suas casas, roubo de sandálias, TVs e objetos pessoais. Os moradores do beco afirmam que não tem segurança: dormem e acordam com medo

No segundo momento da minha atividade de pesquisa visitei casas. Saí cedo da minha casa para fazer entrevistas com moradores

indígenas sobre o motivo de terem saído da aldeia para cidade. Como já os conhecia, eles me receberam bem nas suas casas. Tivemos até momento de brincadeiras para não tornar a entrevista chata e tensa. Durante a visita, até tomei café junto com eles em algumas casas de parentes.

Minha primeira entrevista foi com Sebastiana Kanamari, 35 anos. Ela falou que o seu irmão Edilson trouxe mãe, pai e 4 irmãos para morar no município:

Meu irmão trabalhava no movimento indígena com Clóvis [Rufino Reis] e Darcy [Duarth Comapa]. Ele veio primeiro pra Atalaia, comprou a casa e voltou pra pegar nós. Ele não queria deixar a gente morando na aldeia. A gente morava na aldeia São Luís, no rio Javari. Por isso, foi buscar nós. Quando chegamos na cidade, a gente passou necessidades porque na cidade é tudo pago. Meu pai começou pescar, caçar e vendia pra sustentar a gente. Depois que meu pai e minha mãe se aposentaram, começou melhorar as coisas, minha história foi um pouco triste quando cheguei em Atalaia.

A Sebastiana mora com os pais, cuida da família, trabalha no Dsei/Javari como técnica em enfermagem na área indígena Vale do Javari e tem uma filha adolescente, que, segundo ela, está dando muito trabalho. Sebastiana tem ensino médio completo, é formada em técnico em enfermagem pelo Centro Educacional Guarany⁴, tendo concluído o curso no município vizinho de Benjamin Constant. Os dois irmãos construíram famílias com mulheres não indígenas, passaram a morar em outra rua da cidade e nunca mais voltaram para a aldeia de origem.

O segundo entrevistado foi um professor da etnia Marubo formado em magistério indígena pelo Projeto Pira-Yawara⁵ (2013). Ele também foi recentemente formado no primeiro curso de Licenciatura Intercultural Indígena em Pedagogia (2022), oferecido pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) em parceria com a prefeitura municipal e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Depois de muitos obstáculos e desafios, os professores indígenas do Vale do Javari concluíram o curso. Trabalha como professor na aldeia rio Novo, médio rio Itu e tem 40 anos. Ele e seus irmãos têm casas no beco Júlio Maurício. No momento da entrevista, ele disse que veio passar férias com os filhos na cidade.

Eu comprei terreno aqui no ano de 2017. Quando comprei terreno não tinha muita casa e não tinha saída e entrada de Beco. Depois que construí casa para meus filhos morarem e estudarem na cidade, começaram a

⁴ O Centro de Educação Guarany é uma instituição privada que oferece cursos como: Técnico em Enfermagem, Análises Clínicas, Técnico em Nutrição e Saúde Bucal. Tem sedes nos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte.

⁵ Pira-Yawara é um projeto do governo do estado do Amazonas criado para atender especificamente a formação de professores indígenas.

chegar mais pessoas pra morar aqui. Na cidade tem muita oportunidade para jovens. Eu e meus irmãos já temos casa; compramos casa pensando no futuro dos nossos filhos. Não quero que meus filhos passem necessidades, dificuldades como eu tive. Só quero que eles estudem e façam boa faculdade, depois voltem para aldeia ajudar os parentes. Só isso eu quero (...).

O professor Marubo e seus irmãos compraram terreno e construíram casas. Cada um deles tem sua própria casa. Durante a fala do professor percebi que ele está preocupado com os estudos dos filhos. Ele quer que seus filhos estudem na cidade e tenha formação para ajudar seu povo. Ele é professor da aldeia Rio Novo e só vem para a cidade no final do ano. Às vezes os filhos vão para a aldeia passar as férias.

Relatou que o motivo de ter construído casa na cidade foi pensar no futuro dos filhos, pois não quer que eles passem necessidade por falta de oportunidade. Segundo Reinaldo, a saída de alguns alunos para o município ocorre por falta da oferta do ensino médio na aldeia: “os jovens querem aprender falar português, eles querem aprender conhecimento dos brancos por isso eles vão para a cidade”.

Imagem 3 – Casa de indígenas da etnia Marubo.



Foto: Arquivo pessoal, 2023.

Durante minha observação, percebi que os jovens estudantes que moram nesse beco não tinham muito interesse em estudar. Eles se interessam mais em jogar bola, na diversão e no consumo de bebida

alcoólica. O assunto deles está mais relacionado ao futebol. Talvez esses jovens não tenham compreendido o anseio dos pais, por morarem sozinhos. Muitos jovens são influenciados pelos colegas não indígenas a fazer coisas erradas, incluindo o envolvimento com uso de drogas. Assim age a maioria dos jovens Marubo que moram no município de Atalaia do Norte.

A terceira entrevista foi com um indígena Matis chamado Baritsiká, da aldeia Tawaya, o primeiro Matis a se envolver com o movimento indígena. Atualmente trabalha no Distrito Sanitário Especial Indígena do Vale do Javari (DSEI-VAJ) como microscopista e passou a morar na cidade a partir do momento em que começou a ter emprego. Só vai pra aldeia no final de ano. Antigamente, ele morava na aldeia Aurélio, no médio rio Ituí. Têm filhos estudantes. Quando ele vai para permanência em área indígena, precisa passar 60 dias na aldeia e os filhos ficam com a mãe na cidade.

O Bari, como é mais conhecido, é um dos Matis mais compreensíveis, pois ele fala a língua dos Marubo, português e a língua Matis. Além disso, sabe se posicionar diante de qualquer problema, ao contrário de pessoas de outras etnias, como Mayoruna e Kanamari que são mais raivosos.

Imagem 4 – Casa de indígena da etnia Matis



Foto: Arquivo pessoal, 2023.

Durante a observação, percebi que os Matis passaram a consumir muitas bebidas alcoólicas que antes não consumiam – a maioria são jovens estudando na cidade. Os Matis homens, apesar de terem contato

interétnico recente com a sociedade branca, não deixaram de usar ornamentos faciais feitos de concha do caramujo aruá, enquanto as mulheres usam mais tatuagens faciais. É uma das etnias que tem maior facilidade de aprender as coisas muito rapidamente. Alguns deles já dominam a língua materna dos Marubo frequentemente, pois, após o contato, eles passaram um certo tempo morando perto das aldeias do rio novo, no médio rio Ituí. A tendência a buscar maior contato com o conhecimento dos brancos já havia sido registrada em outros trabalhos, como o de Ladeira, Nascimento e Matos (2006), no qual afirmam que os Matis, contatados no ano de 1976, decidiram aumentar seus conhecimentos sobre a sociedade nacional, entender melhor o português falado e escrito para dominarem os códigos de comunicação e estabelecer relações mais simétricas nas suas idas à cidade. A escola é o local privilegiado para atingirem esses objetivos e o professor branco fundamental para esse processo. (p.8)

Foi identificada uma casa onde moram três estudantes Matis – dois irmãos e um primo. Segundo eles, a casa é própria, é mantida com Bolsa Família e não tem ajuda de custo dos vereadores e nem da prefeitura. Na maioria das vezes, os pais mandam bananas e macaxeiras da aldeia, mas, às vezes, não é suficiente para eles se alimentarem. A casa tinha 3 quartos, rede, TV, fogão a gás, geladeira, banheiro fora e, como meio de comunicação, um aparelho celular.

Durante a conversa, observei que logo no começo eles ficaram tímidos, demoravam muito para responder as perguntas realizadas. Ficaram até envergonhados com minha presença, mas aos poucos foram deixando de lado a timidez.

O Mayoruna que entrevistei não quisera que eu colocasse o nome dele neste trabalho. Então inventei o nome pra ele de “*Tumi Mayoruna*”, para facilitar a descrição. Segundo *Tumi Mayoruna*, ele veio para cidade estudar, aprender a falar português. Atualmente está trabalhando, um emprego que o prefeito conseguiu para ele estudar e se manter na cidade. Ele mora com esposa, filhos e 2 irmãos que também são estudantes.

Relatou que antes morava na aldeia Fruta Pão, médio rio Curuçá. Veio para cidade estudar e ter boa formação para trabalhar na aldeia, ajudar seus familiares. Ele disse que sente falta da aldeia, das comidas, carnes e ele falou que na cidade é muito quente. Os “*txota*” (branco) já são acostumados a morar assim. Terminou dizendo:

Quando cheguei, estranhei tudo. Pensava que não ia acostumar e pensei em voltar para a aldeia. Mas não quis abandonar os estudos. Meus filhos choravam querendo comer banana e tomar mingau de banana. Já até coloquei eles pra estudar, agora tão aprendendo falar português (...)

Durante a fala deste indígena, percebi que não foi fácil para ele se acostumar a morar na cidade. A experiência dele não foi diferente da de outras pessoas; todos já passaram por isso. A esposa do Mayoruna

também falou das necessidades enfrentadas na cidade; ela está acompanhando o esposo.

Os dois irmãos que moram com o *Mayoruna Tumi* são jovens de 16 e 18 anos. Eles não consomem bebida alcoólica, diferente de outras etnias, pois frequentam a igreja Batista. Também fazem parte do grupo de jovens do Pepe Mayoruna. O Pepe mora no beco Cunha Gomes. Lá tem casa de estudantes do povo Matsés onde eles ensinam os jovens indígenas a aprender a palavra de Deus. Ele é casado com mulher não indígena, cor da pele morena e cabelo cacheado, uma missionária do Rio de Janeiro. Os irmãos do Tumi, acima mencionados, frequentam diariamente esse lugar aos finais de semana.

Os depoimentos que coletei neste exercício etnográfico corroboram informações do recenseamento sociodemográfico participativo da população indígena na área urbana do município de Atalaia do Norte, realizado em 2018 (REIS, 2020; REIS et.al., 2020) no qual se verifica que os indígenas vêm para cidade estudar e concluir ensino médio. A quantidade de alunos nas escolas acaba chamando atenção pelas políticas públicas.

Observei que os indígenas moradores do beco Júlio Maurício, no município de Atalaia do Norte, vieram para a sede do município com objetivo de estudar e aprender a falar português. Pela falta de estrutura das escolas do estado, às vezes criticamos sem ter conhecimento e sem ter diálogo com as pessoas, mas cada um deles tem algum objetivo para ser alcançado. Nos últimos anos, a metade dos estudantes indígenas da TI já saíram das suas aldeias para estudar na cidade. No entanto, alguma coisa precisa ser feita para minimizarem os problemas, mas as autoridades, lideranças e caciques parecem não ligar para essa situação.

De acordo com trabalho de conclusão realizado por mim (MARUBO, 2023), foram identificadas em algumas falas de alunos indígenas os problemas enfrentados e as necessidades vivenciadas dos estudantes indígenas do município de Atalaia do Norte.

Nos últimos anos, a saída de alunos indígenas da aldeia para o município, tem afetado aldeias Marubo com a diminuição dos alunos na escola. Eles saem das aldeias para estudar no município de Atalaia do Norte-AM, em busca de melhorias no aprendizado, principalmente para aprender falar português, muitos deles falam assim: "quero aprender falar português, por isso quero estudar na cidade". Mas acabam se encontrando em situações completamente diferentes, moradia, alimentação, eles não têm o domínio de língua portuguesa, por se alfabetizaram na língua materna, entretanto, não dispõem de recursos para se manter na cidade, alguns ficam pouco tempo e voltam para aldeia. (MARUBO, 2023, p.34)

Com isso, os problemas também têm aumentado como uso de bebidas alcoólicas, envolvimento com drogas e prostituição. Não sabemos até que ponto vão deixar isso acontecer. Atualmente, já tem

jovens indígenas viciados, já aconteceram mortes provocadas por indígenas e não indígenas no município, já houve assassinato de um jovem não indígena (branco) provocado por um jovem da etnia Mayoruna, morador da cidade, em 2017 – ele matou um jovem de 15 anos a facadas durante uma briga; e assassinato de um jovem indígena Kanamari pelo cunhado não indígena (branco) durante uma briga em que levou várias facadas no corpo e acabou não resistindo, morrendo na hora, fato este que ocorreu no ano de 2022, na rua do Quixito. Vejo que a cada dia que passa, os problemas só aumentam.

Essas duas situações relatadas acima foram provocadas pelo uso de bebidas alcoólicas pelos indígenas. Na maioria das vezes ficam agressivos e valentes. Vale ressaltar que nem todos tem esse temperamento de valentia, mas os problemas são sérios e devem ser discutidos pelos representantes indígenas.

Na concepção dos não indígenas, o beco Júlio Maurício foi invadido pelos indígenas. Alguns relatos de não indígenas mencionavam que os índios tinham que voltar para suas aldeias. Outros reclamam que nós, indígenas, temos terra demarcada e que, por isso, não é certo morarmos na cidade. É um assunto muito delicado, mas que deve ser discutido pelas autoridades do poder público.

Se pararmos para refletir, percebemos que muitas coisas faltam nas comunidades indígenas para permitir essas pessoas a continuar morando na Terra indígena. Após ter contato com a sociedade branca, os indígenas tiveram alterações dentro da cultura: eles querem adquirir conhecimento dos brancos, seja no trabalho e nos estudos ou em outros tipos de conhecimento científico. Por isso, acabam saindo das aldeias. Muitos deles já praticam esse conhecimento e comportamento adquirido durante as convivências com brancos.

Outra coisa importante a ressaltar corresponde aos enfrentamentos dos moradores indígenas na cidade. Primeiro, às vezes a própria Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI) que trabalha com saúde no Vale do Javari nega-lhes atendimento no caso de algumas doenças. Eles procuram atendimento na saúde do posto municipal e muitos sofrem discriminação e racismo pelos profissionais de saúde por serem indígenas.

Eles têm lei ou regra que os atendimentos da SESAÍ são para indígenas aldeados. Os moradores indígenas na cidade devem ser atendidos pelo hospital e posto de saúde do município. Porém, as lideranças já vem sendo discutindo esse assunto várias vezes nas reuniões e assembleias, embora tenham pessoas lá dentro que não aceitam.

Considerações finais

Enfim, a instalação de moradores indígenas no município de Atalaia do Norte, de certa forma, não é aceita pela sociedade branca. Outros acabam fingindo que aceitam, mas na realidade não é verdade, pois há várias situações e motivos que os brancos têm contra os

indígenas. Essa não aceitação de indígenas na cidade já vem acontecendo desde o processo da demarcação da terra indígena Vale do Javari, quando os moradores não indígenas ribeirinhos foram retirados dos rios Ituí, Curuçá, Itacoai e Quixito.

Nesse período de demarcação, os indígenas sofriam ameaças, preconceito e discriminação nas ruas e em outros locais, eram chamados de “comedor de gente”, “seus índios”, “caceteiros”, palavras que deixavam os indígenas constrangidos e com medo. Com passar dos anos, entre 2005 a 2010, esses tipos de xingamento foram minimizados aos poucos devido à maior presença de indígenas no município; depois de algum tempo, os jovens indígenas já faziam amizade com os brancos. Porém, muitos indígenas ainda sofrem discriminação e preconceito verbal, seja no comércio, na lotérica ou nas escolas, onde os alunos indígenas sofrem com o bullying.

Há vários motivos que trazem os indígenas para morar na cidade. A maioria dos jovens vem para estudar e concluir o ensino médio; outros partem em busca de melhoria de vida e alguns pelos familiares empregados. No entanto, isso causa várias discussões e consideráveis preocupações para os representantes das associações indígenas, afinal, a visibilidade indígena também está ganhando espaço nas políticas públicas do município.

O Relatório do “recenseamento sociodemográfico participativo da população indígena na área urbana do município de Atalaia do Norte-AM”, realizado em 2018, indica os principais motivos para a saída dos indígenas das suas respectivas aldeias. De acordo com questionários aplicados durante o censo, destaca-se a busca por melhores condições de educação (REIS, 2020; REIS, et.al., 2020). Também foram identificadas casas de indígenas que já se adequaram como moradia dos brancos, vivem em casas de madeira, outros poucos têm casa de alvenaria, criaram hábitos de convivência e se alimentam de comidas industrializadas. Ou seja, os indígenas que moram na cidade já vivem conforme a realidade dos brancos, mas nunca deixaram de lado sua língua materna. As mulheres indígenas produzem artesanatos e vendem para sustento próprio.

Uma grande preocupação para os representantes indígenas é como minimizar a saída dos indígenas da aldeia, pois muitos deles não querem mais retornar ao local. Com isso podemos identificar os principais fatores: 1) A vinda de indígenas para cidade é pela falta de melhores condições de vida, principalmente a educação de qualidade, visto que os indígenas querem ter acesso ao conhecimento científico, ao manuseio da área digital (conhecimento de informática) e formação superior; 2) O atendimento da saúde, pois muitos deles não têm melhores atendimentos disponíveis nas aldeias – o Dsei/Javari só faz atendimento básico, com medicamentos antibióticos.

Acredita-se que uma escola com estrutura padronizada para atender alunos indígenas do ensino médio na aldeia e um melhor atendimento em saúde no local, com medicamentos para qualquer tipo de doença, mudariam algumas das condições que hoje motivam a saída de estudantes e outros indígenas da aldeia. Vale ressaltar que os povos

indígenas, assim como qualquer cidadão, têm direito de buscar melhores condições de vida, sendo assim, eles também têm direito de ir e vir para qualquer lugar, conforme garantido na Constituição Federal de 1998.

Referências bibliográficas

LADEIRA, Maria Elisa; NASCIMENTO, Hilton S.; MATOS, Beatriz Almeida. Escolas Indígenas: o porquê de uma ação pedagógica na Terra Indígena Vale do Javari. 2006. Disponível em: <https://www.trabalhoindigenista.org.br>. Acesso em 20 junho 2022.

MARUBO, Josileno. Trajetória de Luta e Conquistas do povo Marubo sobre a política escolar indígena no Vale do Javari/AM. Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Natureza e Cultura-UFAM/INC, 2023.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari. 2006. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

REIS, Rodrigo Oliveira Braga. Das “aldeias” à “cidade” e da “cidade” às “aldeias”: mobilidade, política e presença indígena em Atalaia do Norte-AM. **Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia - RBA**, 2020.

REIS, Rodrigo Oliveira Braga. et. al. Povos indígenas do Vale do Javari e o perfil sociodemográfico na cidade de Atalaia do Norte – AM. **Cadernos de Estudos Socioambientais**, v. 1, n. 1, p. 1–31, 2020. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/ces/article/view/1825>. Acesso em: 24 ago. 2020.

Recebido em: 22/03/2023 * Aprovado em: 24/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

A URBANIZAÇÃO DOS INDÍGENAS À LUZ DA TEORIA URBANA CRÍTICA: INTERPRETAÇÕES A PARTIR DOS PATAXÓ NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE (MINAS GERAIS, BRASIL)¹

MARDEN BARBOSA DE CAMPOS²

UFMG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7397-5453>

THIAGO BARBOSA DE CAMPOS³

UFMG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-6337-9869>

RESUMO: *A presença de indígenas nas cidades tem crescido em todas as regiões do Brasil. Esse fenômeno apresenta uma série de desafios para esses indivíduos, que enfrentam dificuldades para encontrar moradia, acessar serviços básicos e inserirem-se nos mercados de trabalho locais, além de viverem situações de discriminação, violência e privação. Apesar de crescente, a relação entre indígenas e ambientes urbanos ainda passa ao largo dos estudiosos da realidade urbana do país. Acreditamos que os arcabouços analíticos desenvolvidos nas últimas décadas por estudiosos da questão urbana podem contribuir significativamente para uma melhor compreensão do modo como os indígenas ocupam e interagem com os ambientes urbanos. Destacam-se, nesse sentido, as elaborações teórico-metodológicas surgidas no campo da teoria crítica urbana. O presente artigo tem como objetivo apresentar os resultados de uma pesquisa colaborativa realizada com um grupo de indígenas Pataxó que vive entre as aldeias da Bahia e a Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais), analisando-a à luz da teoria crítica urbana. As evidências mostram o alcance explicativo dessa abordagem e sua adequação para o entendimento do caso em questão.*

PALAVRAS-CHAVE: *Indígenas, cidades, urbanização, Pataxó, RMBH.*

ABSTRACT: *The presence of indigenous people in cities has grown in all regions of Brazil. This phenomenon presents a series of challenges for these individuals, who face difficulties in finding housing, accessing basic services and entering the local labour markets, as well as experiencing situations of discrimination, violence and deprivation. Despite growing, the relationship between indigenous people and urban environments is still neglected by scholars of the urban reality in the country. We believe that the analytical frameworks developed in recent decades by scholars of the urban question can contribute significantly to a better understanding of how indigenous people occupy and interact with urban environments. In this sense, we highlight the theoretical and methodological elaborations that have emerged in the field of critical urban theory. The present article aims at presenting the results of a collaborative research carried out with a group*

¹ Marden Campos contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (Processos 313883/2021-1; 402922/2021-2; 402907/2022-1). Thiago Campos contou com apoio via bolsa de pesquisa (doutorado) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG.

² Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mardencampos@gmail.com

³ Doutorando no Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: titocampostito@gmail.com

CAMPOS, Marden Barbosa de; CAMPOS, Thiago Barbosa de. A urbanização dos indígenas à luz da teoria urbana crítica: interpretações a partir dos Pataxó na Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 420-440, jan./abr. 2023.

of Pataxó indigenous people who live between the villages of Bahia and the Metropolitan Region of Belo Horizonte (Minas Gerais), analyzing it in the light of critical urban theory. The evidence shows the explanatory reach of this approach and its suitability for the understanding of the case in question.

KEYWORDS: *Indigenous people, cities, urbanization, Pataxó, RMBH.*

Introdução

A presença de indígenas nas cidades brasileiras não é, historicamente falando, uma novidade. Apesar disso, ainda causa estranhamento em parte da população, principalmente entre aqueles que residem fora da Região Norte. Mesmo que o fenômeno tenha se tornando cada vez mais presente em todas as regiões do País, os indígenas ainda enfrentam dificuldades para se estabelecer nos contextos urbanos, em grande parte fruto de sua invisibilidade e, conseqüentemente, do despreparo das cidades em acolher essas populações.

A relação entre indígena e cidade também passa por um estranhamento em parte da comunidade acadêmica, notoriamente aqueles situados fora do campo de estudos da antropologia. Nos últimos anos, pesquisadores de outros campos disciplinares como Sociologia, Demografia e Saúde Pública foram atraídos ou intensificaram seus estudos do tema, principalmente após os resultados dos últimos dois censos demográficos realizados pelo IBGE, em 2000 e 2010, mostrarem que um contingente significativo de indígenas residia nas áreas urbanas do país.

Apesar desse interesse crescente, a questão ainda passa ao largo dos estudiosos da questão urbana no país, sendo raros os estudos realizados por geógrafos, urbanistas e planejadores urbanos. Os arcabouços analíticos desenvolvidos nesses campos disciplinares, entretanto, apresentaram elaborações significativas nas últimas décadas que permitem entender a dinâmica espacial dos ambientes citadinos e sua interação com outras porções do território, assim como compreender os modos de apropriação e as relações das populações com os locais que habitam e por onde circulam. Destacam-se, nesse sentido, as elaborações teórico-metodológicas surgidas no campo da teoria crítica urbana.

O presente artigo parte do pressuposto de que o arcabouço analítico da teoria urbana crítica pode contribuir para o entendimento da relação dos indígenas com as cidades no Brasil. O objetivo central do artigo é apresentar os resultados de uma pesquisa colaborativa realizada com um grupo de Pataxó que vive entre as aldeias da Bahia e a Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais), analisando-a à luz da teoria crítica urbana.

Urbanização das populações indígenas

A presença dos indígenas nas cidades de todo mundo vem ganhando destaque recentemente, devido tanto ao crescimento do fenômeno propriamente dito quanto ao interesse crescente por parte de pesquisadores de diversos países (UN HABITAT, 2010; MCSWEENEY e JOKISCH, 2015).

A migração para as cidades tem sido relacionada, principalmente, ao aumento de pressões exercidas sobre os territórios tradicionais dos indígenas (PELUSO, 2015). Ao mesmo tempo, sua inserção nos ambientes urbanos tem sido tratada como um processo problemático e difícil.

Em muitos casos, a ida para as cidades amplifica a vulnerabilidade dos indígenas em termos de condições de saúde, moradia, violência e dificuldades de subsistência (PADOCH, BRONDIZIO, *et al.*, 2008; TRUJANO, 2008; CIELO e DURAN, 2012; SANTOS, BORGES *et al.*, 2020). No caso latinoamericano, grande parte dos indígenas habitam favelas ou periferias pobres, vivendo em locais densamente povoados, com acesso precário, saneamento inadequado e sob ameaças de violência e discriminação (TRUJANO, 2008; CAMPOS, CORDEIRO *et al.*, 2019). No caso das regiões andinas, por exemplo, Cielo e Duran (2013) têm descrito a “periurbanização” das populações indígenas que vivem nas grandes cidades na Bolívia, processo articulado à sua inserção precária no mercado de trabalho local.

As dificuldades de inserção dos indígenas nas cidades fazem com que algumas dessas populações adotem um padrão espacial “multilocal”, que envolve constantes deslocamentos entre cidades, zonas rurais e terras tradicionais. Tais estratégias de ocupação do espaço configuram o que alguns estudiosos têm chamado de “espaços híbridos” de sobrevivência indígena (ALEXIADES e PELUSO, 2015).

O interesse dos estudiosos sobre as condições de vida dos indígenas que vivem nas cidades brasileiras também tem crescido nos últimos anos (BRASIL, TEIXEIRA e MAINBOURG, 2009; HORTA, 2017; CAMPOS e DAMASCENO, 2019), embora a quantidade de estudos sobre os que habitam as áreas rurais ainda seja relativamente bem maior (NUNES, 2010). Esse aumento do interesse pelo tema, principalmente por não-antropólogos, decorre em grande parte dos resultados dos últimos censos demográficos nacionais, que mostraram que um número significativo de indígenas vive nas áreas urbanas do País. Desde a reinserção da categoria indígena como opção de resposta dos quesitos de cor ou raça dos censos, em 1991, seus dados tornaram-se uma importante fonte de informação sobre o tema, principalmente sobre aqueles que habitam as cidades. Segundo o Censo de 2010, por exemplo, 315 mil indivíduos foram declarados como indígenas nas cidades do Brasil, o equivalente à 39% dos mais de 800 mil indígenas captados pela pesquisa (CAMPOS e ESTANISLAU, 2016; WONG, 2016).

A compreensão e o entendimento desse fenômeno obrigam-nos a regressar algumas décadas, destacando os estudos realizados por Roberto Cardoso de Oliveira sobre a presença dos índios Terena nas cidades no Estado do Mato Grosso na década de 1960 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Nesses trabalhos o autor apresenta uma perspectiva original, em dissonância com as teorias da aculturação vigentes no período, afirmando que a ida dos indígenas para as cidades não implicaria sua dissolução cultural, mas sim uma reprodução e adaptação do “tribalismo” a um novo contexto. Segundo defendia, os indígenas estavam integrando-se à sociedade nacional sem serem, contudo, completamente assimilados por ela. Nesse processo, haveria a mescla entre os costumes dos indígenas e a necessidade de se inserir no ambiente urbano, a partir de práticas cotidianas típicas do ambiente social citadino.

Diversos estudos foram realizados sobre o tema desde então. Estudos recentes, partindo de diferentes abordagens interpretativas, têm

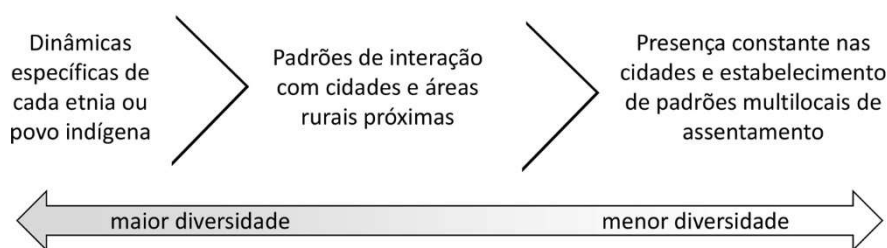
destacado a ocorrência de processos semelhantes aos pontuados pela literatura internacional.

Um dos aspectos importantes mostrados nesses estudos refere-se à intensa mobilidade espacial apresentada por populações indígenas que transitam pelas cidades brasileiras. Em linha com o que tem sido destacado pela literatura latino-americana, pesquisas destacam a alta mobilidade dos indígenas tanto no contexto amazônico (FERRI, 1990; HORTA, 2017; SERTÃ, 2022) como em outras regiões do país (ESTANISLAU, 2014; ARRUTI, 2019; CAMPOS e DE CAMPOS, 2022). Alguns estudos destacam também a intensa circulação interna às cidades por grupos de indígenas (FERRI, 1990; MAGNANI, 2002).

Os padrões de ocupação e circulação entre cidades, zonas rurais e terras tradicionais têm levado, também no Brasil, à criação de categorias analíticas como “culturas em movimento” (ARRUTI, 2019) ou “espacialidades fluidas” (SERTÃ, 2022) dos povos indígenas.

É importante ter em mente que a construção de abordagens sintéticas ou gerais sobre o tema deve incorporar a complexidade do fenômeno. Oliveira Filho (1996) destaca, por exemplo, que são comuns entre muitas sociedades indígenas as saídas temporárias das Reservas, a migração de trabalhadores temporários para lavouras, a curiosidade de conhecer outros lugares, além do espírito de aventura, que muitas vezes faz parte do processo de amadurecimento de muitos indígenas. Segundo afirma, não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade e, por isso, a ida para as cidades não é um fenômeno exótico ou estranho para alguns povos. É preciso, nesse sentido, evitar os perigos das simplificações dos arcabouços interpretativos desenvolvidos sobre o tema.

Grande parte dos estudos desenvolvidos sobre o tema no Brasil dedicam-se a uma única etnia ou a um contexto espacial específico, sendo raros aqueles que buscam analisar a presença indígena nas cidades sobre uma perspectiva ampla. Embora haja trabalhos que, utilizando dados estatísticos, tentem tratar do tema em termos agregados (CAMPOS e ESTANISLAU, 2016; CAMPOS e DAMASCENO, 2019), desconhecem-se esforços que busquem discutir os processos e mecanismos que fazem com que diferentes povos indígenas, com características ou dinâmicas sociais específicas e que vivem em contextos espaciais totalmente diversos, apresentem, quando analisados em uma perspectiva mais ampla, padrões de deslocamento e ocupação espacial muito parecidos, como o aumento da interação com as cidades e o estabelecimento de padrões multilocais de assentamento espacial, conforme sintetizado no diagrama abaixo:

Figura 1 – Dinâmicas espaciais da relação entre indígenas e cidades

Fonte: Elaboração própria.

No presente ensaio buscamos trazer à luz uma perspectiva analítica que pode nos ajudar a compreender a manifestação do fenômeno em escala nacional, sem prejuízo para o entendimento das idiossincrasias identificadas em contextos locais, respeitando as especificidades de cada povo ou situação de contato.

As teses da urbanização completa da sociedade e a relação dos indígenas com as cidades

A tese da completa urbanização da sociedade forma a base do paradigma denominado teoria urbana crítica, cujos trabalhos atualmente giram em torno dos conceitos de “urbanização extensiva” (MONTE-MÓR, 2006) e “urbanização planetária” (BRENNER e SMITH, 2015). Essa perspectiva analítica tem como origem os trabalhos de Henri Lefebvre (LEFEBVRE, 1999). Esse autor foi quem primeiro postulou a referida tese – vista ainda como possibilidade virtual na época de seus escritos – de surgimento de uma sociedade urbana, produto da era industrial que predominou nos primeiros séculos da expansão do modo de produção capitalista. Nela, todo o planeta estaria englobado por uma malha ou tecido (*tissue*) urbano ininterrupto, expressão ou manifestação da dominância da cidade, *locus* original do modo de vida urbano, sobre o campo.

Sua expansão, segundo Lefebvre (1999), configurara-se a partir de dinâmicas – momentos – de explosão e implosão. A rede urbana tenderia a se espalhar por todo o planeta, através da justaposição diferenciada de processos com níveis de alcance e intensidade distintos.

O momento da explosão seria representado por uma completa reconfiguração do *hinterlândia*, a região afastada de áreas urbanas ou metropolitanas. Essas áreas seriam completamente operacionalizadas e passariam a funcionar como apêndice dos centros de comando e concentração, invariavelmente localizados nas cidades. O processo solidifica-se no momento em que práticas urbanas, instituições, infraestruturas e ambientes construídos projetam-se sobre o não-urbano, conectando as economias locais aos fluxos globais de matérias-primas, trabalho e capital (BRENNER, 2013). Uma casa de campo, um escritório em home office na floresta, um centro de distribuição, as estruturas de transporte, comunicação, os sistemas agroindustriais, as zonas turísticas, minas ou usinas, dentre outros, são todos exemplos concretos do

processo. Além disso, conforme pontua Monte-Mor (2006), a extensão do tecido urbano decorre, e é acompanhada, do transbordamento do aparato do Estado, sua legislação, as redes de comunicações e serviços urbanos e sociais por todo o espaço planetário.

Ao mesmo tempo, o momento da implosão seria representado pelo aumento da concentração de processos decisórios, da densidade populacional nas cidades, do êxodo rural, da intensificação da especulação imobiliária e da centralização das cadeias de decisão e controle.

Como resultado das dinâmicas de implosão e explosão do espaço urbano, importantes transformações socioambientais em zonas que não estavam ligadas às cidades passam, através de circuitos de agronegócios, áreas extrativas, redes de infraestruturas, oleodutos subterrâneos e órbitas de satélites, dentre outros aspectos, a subordinarem-se aos ritmos de controle e influência ditados pelas centralidades presentes nas aglomerações. Conforme exemplificam Amin e Thrift:

A cidade está em toda parte e em todas as coisas. Se o mundo urbanizado agora é uma cadeia de áreas metropolitanas ligadas por corredores de comunicação (aeroportos e vias aéreas, estações e ferrovias, estacionamentos e autoestradas, teleportos e rodovias de informação), então o que não é urbano? É a cidade, a vila, o campo? Talvez, mas apenas de forma limitada. As pegadas da cidade estão por todos esses lugares, na forma de viajantes da cidade, turistas, teletrabalho, mídia e urbanização dos estilos de vida. A divisão tradicional entre a cidade e o campo tem sido cada vez mais perfurada. (AMIN e THRIFT, 2002, p. 1)

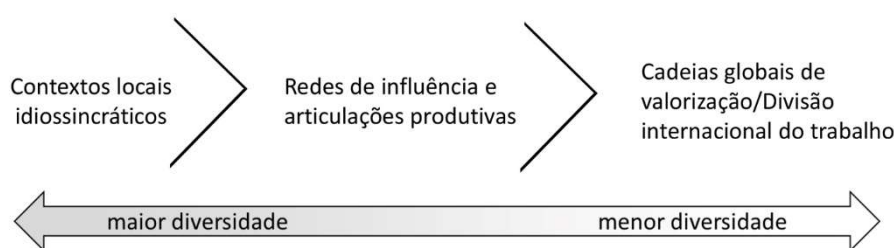
No caso brasileiro, isso se dá com maior intensidade a partir dos anos setenta, quando a urbanização se estende virtualmente a todo território nacional, integrando os diversos espaços regionais à lógica urbano-industrial. A expansão do tecido urbano teria partido, conforme Monte-Mor (2006), das regiões metropolitanas e carregado com ele a “práxis urbana” para os rincões do país. Esse processo articulou os centros industriais às regiões fontes de matérias-primas, levando, além da infraestrutura de transportes, energia e comunicações, o “sentido” de modernidade e cidadania a cada rincão.

A completa urbanização da sociedade aniquilaria, do ponto de vista analítico, toda possibilidade de estabelecer uma diferenciação clara entre a cidade e o campo. Concomitantemente, desautorizaria a atribuição de qualquer tipo de conteúdo ou essência a tipos determinados de localidades. A diversidade dos locais, sua posição no tempo (história) e espaço (geografia) seriam não apenas preservados, mas intensificados a partir das formas peculiares de inserção na rede urbana global. Não haveria mais um tipo de cidade e nem uma fronteira entre ela e a não-cidade, mas sim uma miríade de pontos peculiares articulados em uma trama planetária em constante transformação.

Nesse sentido, os autores que trabalham sob essa perspectiva vêm propalando o fim do pensamento espacial a partir contrastes (BRENNER e SMITH, 2015; BRENNER, 2013). Não seria mais possível falar de um “exterior” ou de um “lado de fora” da cidade. Ficaria desautorizado pensar a cidade em geral como “container” ou algo que carregasse um conteúdo compartilhado por formas espaciais aparentemente semelhantes. Preocupações com tipologias de assentamentos (essências nominais) seriam substituídas pela análise dos processos socioespaciais (essências constitutivas).

Conforme sintetizado na Figura 2, os contextos locais específicos preservam suas especificidades ao mesmo tempo que se articulam a redes espaciais regionais, representadas pelas zonas de influência dos processos de decisão e produção originados nas aglomerações urbanas. Tais redes se articulam ao tecido urbano planetário, constantemente reconfigurado pelas cadeias globais de valorização e ao processo de divisão internacional do trabalho.

Figura 2 – Dinâmica de articulação das cidades com o processo de urbanização extensiva.



Fonte: Elaboração própria

Os desdobramentos da perspectiva defendida pela tese da completa urbanização da sociedade são complexos, fragmentados e multifacetados. Eles tenderiam a redesenhar o tecido urbano planetário de forma estratificada, atingindo-o cada local conforme tanto às suas características peculiares como ao modo peculiar com que cada localidade é englobada pelo tecido urbano mais amplo. Conforme pontua Brenner (2013), sob essa perspectiva as geografias do capitalismo estariam tornando-se cada vez mais diversificadas, criando um espaço crescentemente heterogêneo e variegado. Em termos interpretativos, tal fato exigiria o desenvolvimento de um novo léxico da diferenciação espacial do planeta.

No que tange às populações indígenas, sua incorporação à trama urbana global tende, grande parte das vezes, a se dar de maneira desfavorável e precarizada, conforme postulado pela literatura apresentada na seção anterior. Partindo do pressuposto de que o processo de urbanização ocorre de forma desigual e compartimentada, defendemos a perspectiva de que os indígenas são incorporados nos estratos sociais inferiores à sociedade urbana. Isso ocorre através do que podemos denominar de processo de “favelização” dessas comunidades, conforme discutido a seguir.

Favelização planetária ou pulverização da pobreza

Inseridos na perspectiva da teoria urbana crítica, Soja e Kanai (2015) discutem as facetas do processo de diferenciação espacial observado nas últimas décadas. Os autores defendem a ideia de que estaríamos vivendo um período caracterizado pela “explosão” planetária da pobreza, fenômeno que atinge áreas que anteriormente estariam imunes aos problemas “internos” às grandes cidades. Segundo os autores, isso decorre da ampliação do alcance das forças de mercado e da adoção de políticas neoliberais de governança por quase todos os países do mundo.

Em sua apresentação, Soja e Kanai (2015) fazem alusão às ideias de Mike Davis, em seu livro “planeta favela”, para caracterizar, dentro do processo de urbanização, o que poderíamos denominar de “favelização planetária”.

É importante entender o argumento central de *Planeta Favela* (DAVIS, 2006) para melhor caracterizar o processo de diferenciação socioespacial que emerge das teses da urbanização planetária. Embora o autor não esteja estritamente alinhado com essa abordagem teórica, Davis (2006) descreve os mecanismos de produção em massa de moradias precárias observados desde a década de 1960 e que, ao adquirir alcance global, forma cidades instáveis e radicalmente apartadas internamente em todo o mundo. Sua perspectiva, contudo, ainda trata o território como sendo dividido em áreas rurais e urbanas e, internamente a essas últimas áreas, entre favelas e não-favelas.

Se articuladas às perspectivas da urbanização planetária, entretanto, a perspectiva da favelização pode adquirir elevado alcance explicativo. A chave para realizar essa mescla interpretativa é pensar que não apenas as cidades (conteúdos) apresentam-se concretamente como ambientes diferenciados e fragmentados, mas que a urbanização da sociedade (processo) reflete e engloba sob essa mesma lógica estratificante todas as áreas que atinge. A diferenciação proposta entre as categorias “favela” e “favelização” é a mesma que, no seio da teoria crítica urbana, interpõe-se entre os conceitos de “cidade” e “urbanização”. Se a cidade é forma particular do processo de urbanização, a favela é forma e expressão do processo de favelização.

É importante destacar que não estamos tratando das favelas como um contêiner espacial específico e nem como local onde habita um tipo de habitante com características bem definidas. O termo aqui é utilizado como tropo para designar qualquer tipo de espaço onde se manifesta uma condição de ausência relativa ou precariedade, segundo o ponto de vista urbano ou “da cidade”. O que nos interessa, ao criar esse estereótipo ou tipo categorial, é associá-lo a um processo que pode se manifestar em locais externos àqueles tradicionalmente reconhecidos como favelas, incluindo aqueles que podem estar localizados fora do ambiente das cidades. Ao mesmo tempo, tal processo pode não se manifestar, em termos concretos, no interior das próprias favelas, à medida em que pode haver – e de fato há – ausência das condições de precariedade no interior de muitas favelas. O argumento central de nossa perspectiva é que,

espaços que antes eram regidos por lógicas socioespaciais distintas daquelas presentes na sociedade urbana, ao serem englobados por ela, passam a estar subordinados, tanto na prática como na teoria, a uma lógica diferenciadora que os impõe uma condição de precariedade. Esse processo, conforme se quer defender, é e foi experimentado por diversos grupos populacionais, entre eles os indígenas. Para além de uma definição precisa de condições locais de existência e sua adequação ou não ao que conceitualmente – ou mitologicamente (VALLADARES, 2005) – é entendido como “favela”, nosso foco dirige-se para o processo de “favelização extensiva” que, similarmente ao que postula Lefebvre (1999), ocorre quando o mundo urbano promove a corrosão dos remanescentes da vida agrária ou rural.

Ao alcançar as terras indígenas, estendendo até elas o tecido urbano, esse processo insere suas populações nos estratos mais baixos da hierarquia social. O mundo urbano, na medida que impõe aos indígenas sua lógica de estado, suas instituições e modos de subsistência, transforma-os em pobres e os insere nos estratos inferiores da sociedade.

A partir da produção global da precariedade e da pulverização da pobreza por todo o planeta, a “favela” chega aos indígenas antes deles chegarem, literalmente, às favelas das grandes cidades. Não por acaso habitam esses lugares, uma vez que o lugar e o local ocupados por um agente no espaço físico espelham, conforme Bourdieu (2013 [1991]), sua posição no espaço social.

Estudo de caso: a favelização dos Pataxó e a busca pela sobrevivência urbana

As evidências discutidas no presente artigo foram obtidas ao longo de seis anos de pesquisa colaborativa realizada com um grupo indígena Pataxó que vive entre as aldeias na Bahia e a Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). O envolvimento dos pesquisadores com esse grupo teve início em encontros realizados por lideranças Pataxó residentes em Belo Horizonte, quando buscavam iniciar um processo de “retomada” e fundar uma aldeia indígena na RMBH. Esse movimento, posteriormente, culminou na criação da Aldeia Naô Xohã no município de São Joaquim de Bicas, localizado a 53 quilômetros do centro de Belo Horizonte (DE CAMPOS, 2019).

Embora a fundação da aldeia tenha sido realizada por indígenas de diversas etnias, ela hoje abriga apenas indivíduos pertencentes aos povos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe. Segundo relatam, o local foi escolhido após uma liderança Pataxó Hã-Hã-Hãe tomar conhecimento da existência de um terreno com mata preservada na margem esquerda do Rio Paraopeba, contíguo a um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, no município de São Joaquim de Bicas.

Os primeiros indígenas foram para lá em outubro de 2017, naquele tempo apenas acampando no terreno. Daí em diante passaram a manter presença constante no local, deslocando-se continuamente entre a cidade

e a aldeia e criando condições iniciais para permanência definitiva no local. Durante os primeiros meses, poucas famílias conseguiram permanecer na aldeia de forma contínua. Os abrigos não ofereciam proteção satisfatória, principalmente no período chuvoso, sendo difícil obter água e alimentos. As primeiras ocas foram construídas com materiais disponíveis na mata e produtos doados.

Nossas primeiras atividades com os indígenas visavam auxiliá-los a ganhar visibilidade entre os moradores da região, ajudar no mapeamento do terreno, além de apoiá-los em demandas junto à prefeitura do município. Também participamos da articulação de campanhas de arrecadação de recursos e materiais para melhorar suas condições de vida. No transcurso dessas atividades fizemos visitas frequentes à aldeia, auxiliamos na documentação do processo de retomada e na produção de material audiovisual para a comunidade. Além disso, ao longo do tempo de convivência com o grupo, realizamos entrevistas com membros da comunidade e lideranças, com vistas a compreender a história de vida da comunidade e entender suas formas de ocupação espacial e relação com a população da RMBH.

Essas entrevistas compuseram, junto com observações de campo, as bases de dados sobre as quais construímos nossas análises. Vale ressaltar que membros da comunidade tiveram participação ativa na pesquisa, principalmente os que tinham vínculos com instituições de ensino. Isso foi importante para que eles se apropriassem das informações produzidas sobre a comunidade, além de funcionar como um modo de subsistência para os que puderam se inserir como bolsistas remunerados dos projetos.

Os dados aqui discutidos tiveram origem, principalmente, nos resultados de entrevistas semiestruturadas com líderes indígenas e residentes na Aldeia. Buscando alinhar nossa perspectiva com a noção de soberania de dados (KUTUTAI e TAYLOR, 2019), as transcrições das entrevistas foram devolvidas à comunidade. Além disso, seus resultados foram discutidos com membros da aldeia, na busca de adequar as informações produzidas e conferir validade ao processo analítico (CARETTA, 2015; CHO e TRENT, 2006; ADU, 2019).

O material produzido foi gravado, transcrito e, posteriormente, passou por um tratamento analítico baseado num processo de codificação em dois ciclos (SALDAÑA, 2013; CHARMAZ, 2014). Esse procedimento favoreceu a sistematização dos resultados e a possibilidade de identificação de padrões entre as respostas de diferentes entrevistados (MILES, HUBERMAN e SALDAÑA, 2014). Com isso, foi possível organizar os padrões de respostas em eixos-temáticos, os quais passamos a apresentar em seguida.

O primeiro eixo-temático que emergiu da pesquisa foi classificado em termos das referências territoriais e dos modos de deslocamento espacial e ocupação do território descritos pelos membros desse grupo indígena. Três localidades-chave foram destacadas pelos indígenas como articuladoras de sua territorialização atual: as aldeias de origem, pertencentes às terras Indígenas no sul da Bahia; os bairros do município de Belo Horizonte; e a Aldeia Naô-Xohã. Os membros do grupo transitam

por essas localidades com regularidade, às vezes de forma permanente, quase sempre de modo temporário. Esses deslocamentos ocorreram tanto antes como após terem fixado sua residência em algum dos pontos citados, configurando um modo de vida estruturado sobre uma rede espacial composta por uma multiplicidade de pontos territoriais.

Dentro do município de Belo Horizonte foram destacados dois tipos de lugares centrais que estruturavam sua dinâmica de mobilidade e migração. O primeiro deles são seus pontos de moradia, localizados em favelas ou bairros periféricos do município, com destaque para o Bairro Jardim Vitória, às margens da BR-381. Segundo relatam, o local abriga uma comunidade Pataxó, composta por moradores de longa data assim como por recém-chegados da Bahia. Além desses locais de moradia, os indígenas destacaram a maior feira de artesanato do município, a Feira Hippie, realizada aos domingos, como um local central para a venda de artesanato Pataxó. A Praça Sete de Setembro, no centro da capital, é outro ponto onde expõem permanentemente seu artesanato, para onde se dirigem muitos membros do grupo indígena, acompanhando o elevado trânsito de pedestres e as boas condições de venda de seus produtos. Não são poucas, entretanto, as dificuldades que enfrentam para conseguir se estabelecer nesses locais. Suas respostas indicam que algumas vezes são impedidos por fiscais municipais de realizar a comercialização, tendo inclusive sido vítimas de violência física, com seus produtos danificados. A resposta de um entrevistado resume o problema, quando ele nos conta como se deu a chegada de um fiscal, parafraseando-o: *“ei índio, pode tirar que aqui não é aldeia não. Tira seu artesanato senão eu vou levar”*.

O segundo eixo-temático destacado nas entrevistas foram os aspectos considerados como “elementos dinamizadores” dos movimentos espaciais dos indígenas. Nessa categoria foram englobados os aspectos destacados pelos entrevistados em termos de motivações e desejos que os levavam a se mudarem para os locais citados ou para permanecerem em constante trânsito entre essas localidades.

No caso da saída das aldeias da Bahia, os indígenas relatam ter sofrido diversos tipos de pressões econômicas e populacionais na região, motivando-os a buscar outros locais para viver. A elevada densidade populacional e as dificuldades de garantir a sobrevivência econômica dos indígenas foram os dois principais motivos descritos por eles como razões da saída das aldeias em busca de outros locais para viver.

Em primeiro lugar, surge a questão da comercialização do artesanato para não-indígenas, em sua maioria turistas, que há algumas décadas é tida como a principal atividade econômica dos Pataxó nas aldeias da Bahia (SAMPAIO, 2000; CUNHA, 2012). Segundo os relatos do grupo, com o passar dos anos, houve uma intensificação da concorrência entre os indígenas na venda de artesanato, diminuindo as possibilidades de subsistência na região, mesmo em face do aumento da atividade turística. Além disso, a alta sazonalidade da temporada de turismo limita as possibilidades de suporte financeiro para muitas famílias, que não encontram outras formas de sobreviver na região.

Segundo relata um dos entrevistados, ao se depararem com um grupo de turistas na Bahia: *“todo mundo ia pra poder vender a mesma coisa, então não tinha um lucro pra manter os familiares”*. Essa foi a justificativa dada pelo informante para tentar vender o artesanato em outros lugares do Brasil. Conforme relata: *“muitas famílias da nossa aldeia tomam essa atitude de sair pelo Brasil vendendo artesanato, expondo o seu trabalho, apresentando a cultura”*.

Outro tipo de pressão sofrida pelos indígenas nas aldeias da Bahia é o aumento da violência local, em grande parte ligada a ampliação do tráfico de drogas na região em paralelo com a atividade turística, como tem sido destacado pelos próprios estudiosos Pataxó (SANTOS, 2018; SOUZA, 2018)

O deslocamento para algumas cidades para a venda de artesanato foi recorrentemente apontado como estratégia de sobrevivência do grupo entrevistado, principalmente para grandes metrópoles nacionais como Brasília, São Paulo e Belo Horizonte. Isso ocorre, segundo eles, devido ao fato de haver um grande número de compradores nesses locais durante todo ano, não dependendo da temporada de verão, como ocorre nas aldeias da Bahia.

Nesse processo, a presença anterior de alguns Pataxó residindo em Belo Horizonte atuou como elemento direcionador do fluxo migratório desse grupo de indígenas para a RMBH, sendo categorizada como “redes familiares” em nosso modelo analítico. Essa rede atuou a partir do oferecimento de moradia inicial no município de Belo Horizonte – geralmente em zonas periféricas– e por ofertas de trabalho ou indicação de emprego em alguma atividade no município.

Além da comercialização do artesanato, foram recorrentes as referências ao trabalho em ocupações informais em diferentes ramos de atividade ao longo de sua permanência na RMBH. As principais possibilidades de trabalho citadas para os homens foram o trabalho na construção civil e nos setores de comércio e serviços. No setor de comércio, relataram terem trabalhado em restaurantes como petisqueiros e pizzaiolos. Embora a referência à atividade de pedreiro tenha surgido algumas vezes nos relatos, foi dada maior ênfase ao trabalho como ajudante de pedreiro, assim como ajudante de carpinteiro. Alguns membros do grupo migraram para Belo Horizonte durante as obras de reforma do Mineirão, principal estádio de futebol do município, em decorrência da realização da Copa do Mundo de Futebol no Brasil em 2014. Outra atividade a que se referiram foi a de jardinagem em hotéis da região ou no Museu Inhotim, museu de arte contemporânea localizado no município de Brumadinho, RMBH, cuja ênfase foi dada à ocupação de ajudante de jardineiro.

Com relação às mulheres, a principal ocupação foi o serviço de faxina. Ao ser perguntado sobre seu trabalho e de sua companheira nos primeiros dias de chegada à RMBH, um informante relatou: *“aí eu comecei a fazer uns bicos, saía de casa cedo, chegava à noite. Ela começou a fazer faxina para ajudar a renda de casa”*.

Apesar da atração exercida pela capital, principalmente devido às maiores oportunidades de emprego, os indígenas reclamaram

recorrentemente do elevado custo de vida na cidade, principalmente dos valores de alugueis. Também há relatos sobre as condições inadequadas de moradia, o espaço reduzido das residências, e a discriminação e violência sofrida no entorno das moradias. Foram recorrentes os relatos de aglomerações nas residências, com muitos moradores dividindo pequenos espaços, além de condições inadequadas para a sobrevivência das crianças.

A fundação da aldeia Naô Xohã surgiu como uma nova possibilidade desse grupo de indígenas permanecer vivendo na RMBH. Na aldeia, poderiam viver em um local sossegado, em meio a natureza, perto do rio, aspectos bastante valorizados pelos entrevistados. Livraram-se também dos pagamentos dos aluguéis e das péssimas condições de habitação e insegurança em que viviam no Jardim Vitória.

Por outro lado, a falta de estrutura de saneamento, ausência de serviços de educação e saúde e dificuldades de abastecimento na aldeia recém-inaugurada, fez com os indígenas seguissem deslocando-se continuamente para os municípios do entorno e, principalmente, retornando ao município de Belo Horizonte. Mesmo entre os que moravam na Aldeia, a comercialização de artesanato na região central da capital permaneceu como principal meio de subsistência.

O plano inicial dos indígenas era transformar a Aldeia em um centro de referência da cultura indígena na RMBH, recebendo turistas e vendendo artesanato no próprio local, o que evitaria a necessidade de se deslocarem para outros municípios da região.

Porém, um acontecimento repentino mudou completamente os planos da comunidade e alterou o curso de vida da Naô Xohã. Em 25 de janeiro de 2019 houve o rompimento da barragem da mina do Córrego do Feijão, localizada em Brumadinho (MG), poucos quilômetros rio acima do local onde foi estabelecida a Aldeia. Poucas horas após o rompimento da barragem, o grande volume de lama de rejeito de minério também atingiu o rio Paraopeba, tornando-o impróprio para qualquer tipo de uso, causando uma imensa devastação ambiental e impactando diretamente o futuro da Naô Xohã.

Inicialmente, muitos moradores da aldeia mudaram novamente para Belo Horizonte, e alguns deles voltaram para a Bahia por não conseguirem se reestabelecer na capital. Houve a quebra da rotina da Aldeia, com interrupção da realização de rituais, impossibilidade de uso do rio, de plantação de hortaliças e interrupção do acesso de visitantes à aldeia.

Os projetos da comunidade foram interrompidos. Além disso, os indígenas passaram a receber auxílio financeiro da Vale S.A., mineradora responsável pela barragem, o que, segundo eles, alterou completamente a dinâmica social do local. Novos tipos de conflito surgiram na Aldeia, tanto internos como externos.

Os conflitos em torno do rompimento da barragem seguem ocupando o cotidiano da Aldeia, assim com segue indefinido o futuro de seus moradores, que continuam se deslocando entre o local, o município da capital e as aldeias da Bahia, em busca de condições adequadas de sobrevivência e preservação de suas tradições.

Discussão: a inserção dos Pataxó na RMBH à luz da teoria urbana crítica

O aumento da migração dos indígenas para as cidades é um fenômeno que vem despertando interesse de pesquisadores em todo o mundo. Dentre suas várias facetas, merecem destaque as dificuldades enfrentadas pelos indígenas no ambiente citadino e a consequente inserção precária dos mesmos nesses locais.

Muitas etnias, tanto do Brasil como em outros países, têm adotado como estratégia de sobrevivência a formação de padrões multilocais de ocupação do espaço, com constantes idas e vindas entre cidades e terras tradicionais. Esse fenômeno tem sido observado mesmo tendo em conta as especificidades de cada contexto espacial em que vivem os indígenas, assim como as diferenças culturais observadas entre elas.

No presente artigo, partimos do pressuposto de que o arcabouço da teoria crítica urbana, ancorado na tese da completa urbanização da sociedade, ajuda a compreender a formação de padrões de territorialização e ocupação espacial exibidos por diversos grupos indígenas que vivem ou que circulam pelas cidades brasileiras, na medida em que descreve as especificidades do processo de urbanização experimentado por todas essas populações.

O pressuposto central da teoria urbana crítica pode ser articulado com base na sobreposição de fenômenos que ocorrem em múltiplas escalas, conforme ilustrado na Tabela 1. Mantêm as especificidades ou idiossincrasias de cada contexto local, ditadas por sua localização espaço temporal, ao mesmo tempo que enxergam sua inserção em redes de localidades articuladas a cadeias produtivas e zonas de influências múltiplas. Em conjunto, essas redes inserem-se nas cadeias globais de valorização e divisão do trabalho que caracterizam a sociedade urbana contemporânea.

Ao ser englobado pelo processo de urbanização, um contingente significativo de indígenas é levado a se deslocar para as cidades, estabelecendo padrões de territorialização que conectam esses espaços às suas terras tradicionais. Esse processo articula redes de interação entre as terras indígenas, redes de cidades, e áreas rurais próximas às Reservas, num processo que é, ao mesmo tempo, ditado pela urbanização dessas populações como pelas dinâmicas de assentamento e mobilidade espacial específicas de cada povo, etnia e contexto local.

Tabela 1 – Articulação das dinâmicas multiescalares de urbanização de populações indígenas e cidades

Escala	Cidades	Indígenas	Diversificação
Global	Inserção em cadeias globais de valorização e no processo de divisão internacional do trabalho	Presença constante nas cidades e estabelecimento de padrões multilocais de assentamento	Baixa

Regional	Formação de redes de influência e articulações produtivas amplas	Deslocamentos e interação com cidades e áreas rurais próximas	Média
Local	Contextos idiossincráticos, ditados pela posição espaço-temporal de cada localidade	Dinâmicas de assentamento e mobilidade espacial específicas de cada etnia ou povo indígena	Alta

Fonte: Elaboração própria

O processo de urbanização da sociedade tem como característica ocorrer de forma variegada, atingindo cada contexto espacial de forma particular, articulando-o diferencialmente a rede urbana global. No caso das populações indígenas, estas têm sido inseridas na sociedade urbana a partir de seus estratos inferiores, a elas sendo impostas uma série de carências e deficiências aqui denominadas como um processo de “favelização” dessas populações.

No estudo de caso em questão, representado pela inserção de um grupo de indígenas Pataxó na RMBH, observamos que a urbanização atingiu primeiramente o ambiente das terras indígenas dessa etnia, no sul do Estado da Bahia, através da chegada a esses locais das cadeias do turismo global, assim como dos circuitos de consumo e tráfico de drogas. Esses processos exerceram pressões sobre indivíduos que migraram para a RMBH, onde se inseriram, inicialmente, a partir de aluguéis nas favelas e regiões periféricas do município, enfrentando pressões de diversas ordens. Alguns indígenas precisaram se inserir no mercado de trabalho – geralmente em ocupações precárias – tanto nos ramos de serviços e comércios como na construção civil e no ramo de turismo. Setores esses que, na época de sua chegada à região, eram dinamizados por cadeias globais de turismo e esporte, relacionadas à realização da Copa do Mundo no Brasil em 2014. Como alternativa de subsistência no local, os indígenas fundaram a Aldeia Naô Xohã, onde buscavam reestabelecer seu modo de vida, nos moldes do que haviam experimentado nas aldeias de origem, livrando-se das pressões sofridas no ambiente na capital. O rompimento da barragem de uma mineradora próxima ao local da Aldeia (desta vez a cadeia global de mineração) redefiniu o futuro da aldeia e manteve os indígenas em uma situação de incerteza quanto às possibilidades de sobrevivência no local.

Apesar de sua história peculiar, a inserção desse grupo de indígenas em uma região metropolitana no Brasil guarda semelhanças com o que muitas populações têm vivenciado quando passam a ocupar os ambientes das cidades. Os arcabouços analíticos dos estudos espaciais, nomeadamente da teoria crítica urbana contemporânea, ajudam a compreender esses processos, devendo, segundo julgamos, serem trazidos para os estudos sobre a urbanização das populações indígenas no Brasil. Seu potencial analítico precisa, nesse sentido, ser confrontado com outros estudos de caso para termos uma exata noção de sua aplicabilidade e de suas limitações analíticas. O presente estudo pretendeu se colocar como um primeiro esforço nessa direção.

Referências bibliográficas

ADU, Philip. **A step-by-step guide to qualitative data coding**. New York: Routledge, 2019.

ALEXIADES, M. N., PELUSO, D. M. Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, (20), p. 1-12, 2015.

AMIN, A; THRIFT, N. **Cities: Reimagining the Urban**. London: Polity, 2002.

ARRUTI, José M. Apresentação dossiê presença indígena no Rio de Janeiro: uma introdução. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 14-31, agosto 2019.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço apropriado. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2013 [1991].

BRASIL, M., TEIXEIRA, P.; MAINBOURG, E. M. T. (2009). Migração do povo indígena Sataré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. **Caderno CRH**, 22(57), p. 531-546, 2009.

BRENNER, Neil; SCHMID, Christian. Planetary Urbanization. In: Brenner, Neil. **Implosions / Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization**. Berlin: Jovis, 2015.

BRENNER, Neil. Theses on Urbanization. **Public Culture**, 25(1): 69, p. 85–114, 2013.

CALDEIRA, T.P.R. Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. In: **Novos Estudos**, 47, 1996

CAMPOS, M. B.; DE CAMPOS, T. B. Migração e mobilidade espacial em uma rede multilocal: o caso dos Pataxó na RMBH. **REDES** (Santa Cruz Do Sul, online), v. 27, p. 1-2, 2022.

CAMPOS, M. B, ESTANISLAU, B. R. Demografia dos povos indígenas: os Censos Demográficos como ponto de vista. **Revista Brasileira de Estudos de População**, 33(2), p. 441-449, 2016. <https://doi.org/10.20947/S0102-30982016a0042>

CAMPOS, M. B., DAMASCENO, M. De quem estamos falando? Indígenas residentes no Rio de Janeiro segundo o Censo Demográfico de 2010. **Revista do Arquivo Geral da cidade do Rio de Janeiro**, 16, p. 97-114, 2019.

CAMPOS, M. B.; CORDEIRO, B. B.; MATOS, O. I.; MACEDO, D. R. Indígenas em Belo Horizonte: o uso dos dados de setores censitários para estudos interurbanos. In SANTOS, R. V., GUIMARÃES, B. N., CAMPOS, M. B & AZEVEDO, M. M. A (Orgs.), **Entre Demografia e Antropologia: povos indígenas no Brasil** (23, p. 123-139). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

CARETTA, M. A. Member checking: A feminist participatory analysis of the use of preliminary results pamphlets in cross-cultural, cross-linguistic research. **Qualitative Research**, 16(3), p. 305-318, 2015.

CHARMAZ, Kathy. **Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis**. 2. ed. [S.l.]: SAGE, 2014.

Cho, J.; Trent, A. Validity in qualitative research revisited. **Qualitative research**, 6(3), p. 319-340, 2006.

CIELO, C.; DURÁN, N. A. Ciudad Sin Frontera. La Multilocalidad Urbano-Rural Em Bolívia. Eutopía. **Revista De Desarrollo Económico Territorial**, 3, p. 11-29, 2013.

CUNHA, Renata V. D. **Artesanato Pataxó: diversidade de materiais, práticas culturais em processo**. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Belo Horizonte. 2013. (Dissertação Mestrado).

DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

DE CAMPOS, Thiago B. **Retomar a terra: como ser indígena na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura. Belo Horizonte. 2019. (Dissertação Mestrado).

ESTANISLAU, Barbara Roberto. **A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2014. (Dissertação Mestrado).

FERREIRA, V. C. **Índios na cidade: perfil sociodemográfico dos autodeclarados indígenas residentes na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte, UFMG/CEDEPLAR, 2015.

FERRI, Patrícia. **Achados ou Perdidos: a imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAL, 1990.

FORREST, R; MURIE, A. Differential accumulation: wealth, inheritance and housing policy reconsidered. In: **Policy and Politics**, 17 (1). 1989.

FREITAS, A. A. Bem-estar e estratificação social no Brasil contemporâneo. In: **Revista brasileira de sociologia**, 9(22). 2021.

HARVEY, D. **Social Justice and the City**. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 216-241, 2017.

HUBERMAN, A. M.; MILES, M. B. Data management and analysis methods. In: DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. (Eds.), **Handbook of qualitative research** (pp. 428–444). Sage Publications, 1994.

IBGE. **Tipologia intraurbana: espaços de diferenciação socioeconômica nas concentrações urbanas do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

ISA. **Povos Indígenas do Brasil**. Brasília: Instituto Sócio Ambiental, 2011

KUTUTAI, T.; TAYLOR, J. **Indigenous data sovereignty: toward an agenda**. Canberra, Australian National University Press, 2016.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução Urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 17(49), Jun. 2002.

MCSWEENEY, K.; JOKISCH, B. D. Native Amazonian's Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, 20(1), p. 13-33, 2015.

MILES, Matthew B.; HUBERMAN, A. Michael; SALDAÑA, Johnny. **Qualitative data analysis: a methods sourcebook**. 3. ed. [S.l.]: SAGE, 2014.

MONTE-MÓR, Roberto Luís. O que é urbano, no mundo contemporâneo. **Revista Paranaense De Desenvolvimento**, Curitiba, p. 09-18, jul./dez. 2006.

NEVES, S. C. Produção, Circulação e Significados do Artesanato Pataxó no Contexto Turístico da aldeia Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabrália-BA. **PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, 9(3), p. 45-58, 2011.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan/jun 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco D. Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: Os Movimentos Migratórios e as Sociedades Indígenas. **Travessia**, São Paulo, v. 24, p. 5-9, 1996.

PADOCH, C.; BRONDIZIO, E.; COSTA, S.; PINEDO-VASQUEZ, M., SEARS, R. R.; SIQUEIRA, A. Urban forest and rural cities: multi-sited households, consumption patterns, and forest resources in Amazonia. **Ecology and Society** 13(2): 2. 2008.

PELUSO, D. M. Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, Vol. 20, No. 1, p. 57–79, 2015.

RIBEIRO, L. C. DE Q.; KOSLINSKI, M. C. Efeito metrópole e acesso às oportunidades. **Revista Eure**, v. XXXV, n. 106, p. 101–129, 2009.

SALDAÑA, Johnny. **The coding manual for qualitative researchers**. 2. ed. [S.l.]: SAGE, 2013.

SAMPAIO, José A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, jul. 2000.

SANTOS, Ricardo Ventura; BORGES, Gabriel Mendes; CAMPOS, Marden Barbosa De; QUEIROZ, Bernardo Lanza; COIMBRA, Carlos E.A.; WELCH, James R. Indigenous children and adolescent mortality inequity in Brazil: What can we learn from the 2010 National Demographic Census? **SSM - Population Health**, v. 10, p. 100537, 2020.

SANTOS, Kevin Robert Dias. **O Crescimento Populacional de Aldeia Velha entre 1998 e 2010: Desafios para a Comunidade**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SAUNDERS, P. Beyond Housing Classes: the sociological significance of private property rights in means of consumption. In: **International Journal of Urban and Regional Research**, 8(2), 1984.

SERTÃ, Ana L. Following Seeds: circuits and paths of the Sateré-Mawé craftwork in urban Amazonia. **Bulletin of Latin American Research**, v. 41, n. 1, p. 85-101, Jan 2022.

SOJA, Edward W.; KANAI, J. Miguel. The Urbanization of the World In: Brenner, Neil. **Implosions / Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization**. Berlin: Jovis, 2015.

SOUZA, Leidiane da Silva. **Estatísticas e Narrativas: Olhares e sentimentos sobre a morte de pessoas jovens da população indígena da aldeia pataxó coroa vermelha**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SPILERMAN, S. Wealth and Stratification Processes. In: **Annual Review of Sociology**, 26. 2000.

TESCH, R. **Qualitative research: Analysis types and software tools**. New York: Falmer Press, 1990.

TRUJANO, C. Y. A. **Indigenous routes: a framework for understanding indigenous migration**. Geneva: International: Organization for Migration, 2008.

UN HABITAT. **Urban indigenous peoples and migration: a review of policies, programmes and practices**. Nairobi: United Nations Human Settlements Programme, 2010.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem a favela.com**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

WONG, L. L. R. Tendências da fecundidade dos povos indígenas nos Censos Demográficos brasileiros de 1991 a 2010. **Revista Brasileira de Estudos de População**, 33, p. 399-421, 2016.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 17/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023

ÀS MARGENS DO PENSAMENTO DE MARX, POR UM MARXISMO ANTICOLONIAL

JÉSSICA NUNES DA SILVA¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-3914-6907>

RAQUEL SANTOS FRANCKINI²

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2008-577X>

RESENHA

ANDERSON, Kevin. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

Tão incontáveis quanto persistentes, as críticas a certo caráter intrinsecamente eurocêntrico, universalista e homogeneizante direcionadas ao pensamento de Karl Marx encontram hoje um entrave. Trata-se da publicação de *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*, obra de Kevin B. Anderson, que chega ao Brasil no ano de 2019 pela Boitempo Editorial. Entrave, na medida em que o extensivo e rigoroso trabalho de Anderson (2019) nos conduz a um desvelamento preciso dos escritos de Marx sobre sociedades pré-

¹ Doutoranda em Antropologia Social (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: jessica.bolsista@gmail.com

² Graduanda em Ciências Sociais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: leditbe14@gmail.com

capitalistas e não-ocidentais, como meio e argumento para contrapor tais críticas.

Assim, é sabido que no bojo de tradições de pensamento pós-modernas e/ou pós-coloniais, por exemplo, alude-se frequentemente à obra de Marx traços supostamente distintivos e, conseqüentemente, limitantes: menções a um determinismo econômico e eurocentrismo inerente, à preconização da categoria de classe (em detrimento de raça, gênero, nacionalidade, dentre outras) e/ou à tomada do Ocidente como referência em suas análises acerca das dinâmicas contraditórias do Capital, para citar apenas retóricas correntes. Dos círculos acadêmicos à esquerda dos movimentos sociais, esse escopo de argumentação encontrou forte ressonância, consolidando-se em teorizações irreduzíveis e motivando debates acalorados. Precisamente por essas razões (e mesmo que não esteja balizando-se especificamente por elas), o aporte fornecido por Anderson (2019) em *Marx nas Margens* prova-se necessário e decididamente incontornável.

Nas páginas que se seguem são destacados os elementos de maior relevo nesta exposição, da metodologia ao produto final de seu compilado – desvendando, junto ao autor, o modo pelo qual o pensamento de Marx conflui de premissas unilineares (por vezes calcadas em uma noção eurocêntrica de progresso), em direção a leituras multilineares de diferentes movimentos históricos, atentas a heterogeneidade dos processos que ocorrem a partir das/nas *margens*, e que nos permitem reivindicá-lo, ao final, enquanto um *teórico global*. Como um movimento inicial, vale grifar dois aspectos bastante centrais, que diferenciam e alocam o trabalho realizado em *Marx nas Margens* dentro de um escopo específico de reflexões sobre a obra e pensamento de Marx.

O primeiro deles refere-se à metodologia. Conforme Guilherme L. Gonçalves bem sintetiza em sua apresentação ao livro, "o objeto de Anderson não é o marxismo, mas Marx" (p. 9). Esse detalhe importa, e torna-se nítido ao longo dos seis capítulos que compõem a obra. Neles, alcançamos integral e progressivamente o desenvolvimento (ou "evolução", para citar o autor) do pensamento de Marx acerca de problemas, eventos e teorizações costumeiramente deslocadas daquilo que se pode julgar ser o ponto nevrálgico, *canônico*, de sua crítica máxima. Para tornar isso possível, Anderson (2019) parte da segunda *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²), esquadrinhando textos jornalísticos, manifestos para a Internacional, cartas e cadernos (alguns deles inéditos) que continham anotações e reflexões de Marx sobre sociedades não ocidentais, nacionalismo e questões de viés étnico e racial.

Alinhado a tal premissa emerge nosso segundo aspecto de destaque: o "cânone marxiano" e suas respectivas transformações. Ao trabalhar com as fontes listadas anteriormente, o autor remete-se a materiais que estão, eles próprios, *à margem* dos escritos de Marx – e, por conseguinte, da tradição marxista que se desenvolve em uma notória multiplicidade de direções e sentidos. Do modo como opera na relação com suas fontes primárias, Anderson (2019) segue no sentido de (i-)

adensar e alargar o entendimento em torno deste cânone; e (ii-) reivindicar o desvelamento da imagem de um Marx *multilinear*. Ambas as premissas se traduzem em sua defesa de “uma noção de Marx adequada ao século XXI” (p. 40). Veremos agora como pode se dar essa adequação.

Em seu primeiro capítulo, intitulado *Encontros coloniais na década de 1850: o impacto europeu na Índia, na Indonésia e na China*, Anderson (2019) destaca o desenvolvimento do pensamento de Marx, do “apoio qualificado” ao colonialismo europeu, em direção a uma perspectiva bastante crítica de seus desdobramentos nocivos e possibilidades de emancipação dos povos colonizados. Nesse sentido, por desenvolvimento, leia-se então o notável aprofundamento da compreensão de Marx, tal como se desvela no decorrer da década de 1850, acerca das dinâmicas de expansão do colonialismo ocidental e seus impactos geopolíticos em países da Ásia.

Partindo dos escritos jornalísticos de Marx publicados no *New York Tribune* a partir de 1853, Anderson (2019) inicia suas considerações apontando para a perspectiva reconhecidamente eurocêntrica endossada naquele momento por Marx e Engels – cuja primeira e polêmica referência dá-se no *Manifesto Comunista*, em 1849. E é também a partir de 1849 que Marx passa a dedicar sua atenção para sociedades não ocidentais, razão pela qual vale destacar a necessidade de se percorrer o tecido teórico marxiano, seguindo para além da menção elogiosa sobre o colonialismo contida no *Manifesto* – responsável, em boa medida, pela cristalização de uma imagem da obra de Marx como sendo intrinsecamente etnocêntrica.

Os escritos de Marx de 1853 sobre a Índia foram, nesses mesmos termos, objeto de profundas controvérsias e incisivas críticas. Dentre estas, destacou-se aquela proferida por Edward Said em *O Orientalismo* (1978), que enfatiza a noção de um *progresso necessário* atribuída por Marx ao imperialismo britânico na Índia. O que Anderson (2019) busca enfatizar é justamente a mudança efetiva na concepção de Marx acerca do tema, à medida em que o filósofo alemão passa a identificar as contradições inerentes ao caráter supostamente *progressista* do colonialismo. Analisando desde eventos como o Levante dos Cipayos na Índia (1857) e as guerras do ópio na China, até aspectos da estrutura política em Java, inverte-se também o argumento inicial endossado no *Manifesto Comunista*: tomando os colonizadores britânicos por “bárbaros”, Marx se distancia de evocações ao caráter “civilizado” de seus domínios, métodos ou resultados.

No segundo capítulo, intitulado *Rússia e Polônia: a relação entre emancipação nacional e revolução*, Anderson (2019) segue se dedicando a analisar as mudanças no pensamento de Marx, sobretudo no que tange à Rússia. Notamos como, no início da década de 1850, os escritos de Marx são balizados por um entendimento unidimensional, retratando a Rússia como sendo uma potência fundamentalmente contrarrevolucionária. A partir de 1858, momento em que se amplificam os temores de uma contestação revolucionária no país, sua perspectiva modifica-se e segue na direção daquilo que futuramente viria a se

consolidar enquanto uma compreensão multilinear da realidade social, pautada pela correlação entre emancipação nacional e revolução.

Conferindo importante destaque à luta do povo polonês para restaurar sua independência nacional, Marx apoiou fortemente a causa polonesa³, compreendendo-a enquanto uma contradição interna específica dos impérios Russo, Prussiano e Austríaco. Situando a emancipação nacional polonesa no centro da política revolucionária europeia, nos escritos a partir de 1860 já é possível vislumbrar as relevantes mudanças em sua concepção: se antes a independência da Polônia era lida como consequência da revolução proletária, agora Marx passava a encará-la como uma condição para o desenvolvimento do movimento de trabalhadores. Conforme argumenta Anderson (2019), a articulação entre lutas nacionais e de classe estava decididamente presente nas elaborações de Marx deste período.

Alinhado a isso, em *Raça, classe e escravidão: a Guerra Civil como segunda revolução americana*, são enquadrados textos de Marx acerca da Guerra Civil Americana (1861-1865), tópico através do qual a intersecção entre raça e classe foi amplamente debatida pelo autor. Apesar disso, observa Anderson (2019), além de não terem tido maior repercussão dentro da literatura marxista, estes escritos foram objeto de discordância: ora lidos em termos de um suposto alinhamento de Marx a ideias liberais da época, ora tomados como estando de fora do “cânone”. Na contracorrente de tais indicações, Anderson (2019) opta por ressaltar a dialética entre raça, classe e escravidão apreendida por Marx no curso do desenvolvimento de sua crítica máxima ao capitalismo.

Assumindo uma posição marcadamente abolicionista, Marx refletiu sobre a correlação direta e indissociável entre a escravidão e a exploração capitalista, pautando, inclusive, o racismo dos trabalhadores brancos nos EUA. E o fez travando fortes divergências com Engels, que discordava do caráter revolucionário conferido por Marx à guerra e às lutas pela abolição da escravidão – ao final, a síntese de sua posição acerca do tema é reiterada por Anderson (2019). Em uma carta de 1866 a François Lafargue, Marx concluiria: “*Os trabalhadores do Norte haviam finalmente entendido muito bem que o trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro*” (p.183-184). Trata-se de uma importante e reconhecida constatação, que também se faria presente n’*O Capital*, em 1867.

Já no quarto capítulo, intitulado *Irlanda: Nacionalismo, classe e o movimento dos trabalhadores*, Anderson se dedica à análise dos escritos de Marx sobre a Irlanda e o crescente movimento pela libertação nacional irlandesa. Além de breves menções em textos jornalísticos e correspondências com Engels, Marx começaria a explorar de maneira mais sistemática a situação social e política da Irlanda, cujas análises constaram também em textos jornalísticos publicados no *Tribune* na década de 1850. A partir de 1855, Marx passa a discutir os crescentes movimentos sociais construídos pelos trabalhadores e trabalhadoras irlandesas como consequência da Grande Fome.

³ Apoio este que não foi isento de discussões, tendo sido pautado dentro da Internacional.

É aqui que, segundo Anderson (2019), observamos a mudança do posicionamento de Marx acerca da potência do movimento social por libertação nacional na Irlanda, assim como aconteceu em relação aos demais movimentos emancipatórios de nações não ocidentais. Se antes Marx entendia ser necessário um movimento de trabalhadores e trabalhadoras organizados proveniente da Inglaterra para que a libertação irlandesa pudesse ocorrer, a partir dos textos jornalísticos de 1869 ele passa a argumentar que seria justamente através do movimento popular irlandês crescente que não somente se alcançaria a libertação da Irlanda e da classe trabalhadora irlandesa, como o mesmo também poderia atuar enquanto uma “alavanca” para o surgimento de revoluções sociais por toda a Europa – dada a agudização das contradições de classe no contexto do país.

Dessa forma, Anderson (2019) chama atenção para o fato de que, ao contrário do que ficou estabelecido por uma determinada leitura hegemônica de Marx, a pressuposição de que uma revolução social somente se alastraria pelo restante da Europa caso partisse de um contexto onde o capitalismo já se encontrava amplamente estabelecido é contraposta no curso de desenvolvimento da própria obra marxiana.

No quinto capítulo da obra, *Dos Grundrisse a O Capital: temas multilíneares*, o autor se propõe a explorar como as discussões acerca de raça, etnia, nacionalismo e sociedades não ocidentais apareceram em duas das principais obras teóricas de Marx – *O Capital* e os *Grundrisse*. Ele argumenta que não somente tais temáticas foram, de fato, contempladas nessas obras, como foram igualmente centrais para o desenvolvimento da análise empreendida por Marx no livro I d' *O Capital* – fato que, segundo o autor, pode ser observado destacadamente na edição francesa de 1872-1875.

Compreendemos como Marx, ao tratar das diferentes formas comunitárias *primitivas* por ele estabelecidas nos próprios *Grundrisse*, analisa distintivamente o desenvolvimento histórico específico das mesmas. Ou seja: Marx realiza não mais uma análise unilinear e eurocentrada de tais formas sociais, mas, sim, uma análise dialética de seus respectivos desenvolvimentos históricos. Abordando de modo consonante a relação entre estes processos e um contexto mais amplo de expansão do capitalismo, e partindo de referenciais históricos específicos para cada uma das circunstâncias analisadas. Ao observar o desenvolvimento da acumulação primitiva na Inglaterra em *O Capital*, Marx procura justamente estabelecer um quadro explicativo para a Europa ocidental, em lugar de um horizonte único de desenvolvimento a ser seguido pelas demais regiões do globo.

Nesse ponto é importante ressaltar um dos argumentos centrais de Anderson (2019) acerca da temática de sociedades não ocidentais e não capitalistas, do modo como são pautadas no primeiro volume de *O Capital*. Na edição francesa de 1872-1875, editada pelo próprio Marx, é possível encontrar diversas correções no que tange aos temas em questão; correções estas que não aparecem na edição alemã editada por Engels e/ou em edições mais difundidas da obra. Trata-se de um detalhe

que parece reforçar uma leitura generalizada (generalizante) de Marx como um autor inerentemente etnocêntrico, em diversos sentidos.

Sexto e último capítulo da obra, em *Escritos tardios sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas* Anderson (2019) explora os cadernos de citações de Marx, datados dos anos 1879-1882, que versavam sobre sociedades não ocidentais e “pré-capitalistas”. E neste ponto vale destacar a relação entre a defasagem em termos de circulação dos cadernos de citações de Marx, com os inúmeros desdobramentos de organização da obra de Marx e Engels para publicação.

O primeiro grande esforço para a organização e posterior publicação do conjunto da obra de Marx-Engels ocorreu sob o recém formado Estado Soviético, a partir do trabalho do estudioso de Marx, David Riazanov, e demais colegas. Assim, no início dos anos 1920 na União Soviética, deu-se início à primeira *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA¹). Riazanov, como diretor da primeira MEGA, recusou-se a publicar trabalhos que entendia ter ‘pouco valor teórico’. Alocados sob este escopo estavam os cadernos de citações de Marx. Nesse sentido, desde o início dos esforços de divulgação da obra marxiana, seus cadernos de estudos foram legados a segundo plano e/ou simplesmente deixados de lado.

Os escritos utilizados como fonte por Anderson (2019) no capítulo aqui explorado tratam-se, justamente, de cadernos de citação de Marx. São os chamados *Cadernos Etnológicos*, publicados pela primeira vez em 1972, por Lawrence Krader. É no conjunto de anotações realizadas nestes seus cadernos de estudos que, novamente, pode-se observar uma perspectiva amadurecida e multilinear acerca de sociedades não ocidentais.

Ao abordar os escritos posteriores de Marx sobre a Rússia, nota-se sua mudança radical de posicionamento sobre o potencial revolucionário das aldeias comunais agrárias russas, passando agora a encará-las como possível ponto de partida para uma revolução social mais ampla em toda a Europa. Logo, em lugar de argumentar a favor dos efeitos “positivos” do capitalismo, sobretudo no que concerne ao desenvolvimento tecnológico que tal ordem social poderia proporcionar, Marx destaca progressivamente e de modo consistente o potencial revolucionário de movimentos sociais autônomos de trabalhadores e trabalhadoras nos mais diferentes contextos sócio-históricos.

Estudando a obra *A Sociedade Antiga* (1877) do antropólogo Lewis Morgan, Marx demonstra ainda a preocupação em explorar diferentes fontes históricas, visando uma compreensão mais aprofundada de questões contemporâneas ao capitalismo moderno ocidental – em detrimento de pressupostos evolucionistas alinhados à ideia da necessidade de um sentido de desenvolvimento único da humanidade, por exemplo. Anderson (2019) demonstra, por fim, que com base na análise das anotações que compõem os *Cadernos Etnológicos*, podemos atestar que Marx se propunha a realizar uma análise questionadora e informada das sociedades não ocidentais por ele estudadas.

A leitura do cuidadoso trabalho bibliográfico e teórico conduzido em *Marx nas Margens* proporciona o acesso a aspectos da obra marxiana

que, de fato, comprovam o argumento central do autor: Marx não somente não era alheio às questões de raça, etnia, nacionalismo e suas intersecções com classe, como estes foram pontos centrais para o desenvolvimento do seu pensamento. Aspecto este que culminou, ao final, em uma obra ampla, coerente e multilinear, cuja complexificação em direção a um maior refinamento deu-se a partir do contato com diferentes fontes e eventos ocorridos em sociedades não ocidentais e não capitalistas. As margens aqui exploradas por Anderson (2019) possuem um duplo sentido: tratam tanto das *margens da obra* de Marx – seus cadernos de citações, cartas e textos jornalísticos – quanto das sociedades situadas *nas margens* do capitalismo ocidental, tal como aparecem na obra marxiana.

A partir do conjunto das fontes citadas por Anderson (2019), há que se reivindicar Marx como um autor cuja obra não é, de forma alguma, intrinsecamente eurocêntrica e/ou etnocêntrica; como um autor que reconhecia profundamente a centralidade de questões relacionadas à raça, etnia e nacionalidade para se compreender, na totalidade, o funcionamento do capitalismo – como uma ordem social fundamentalmente perversa e nociva ao desenvolvimento das potencialidades humanas. Sem ter de apelar a uma imagem de Marx como sendo necessariamente anticolonial ou decolonial, Anderson (2019) reitera e defende em sua obra a viabilidade concreta da elaboração de um pensamento marxista anticolonial, tomando por base fundante o pensamento marxiano.

Marx nas Margens propõe (e concretiza) uma leitura séria e comprometida da obra de Marx, contemplando as transformações e o perceptível amadurecimento em seu pensamento, nos conduzindo, por fim, a um “velho Marx” (MUSTO, 2018) que entendia o desenvolvimento de sociedades não ocidentais e não capitalistas de maneira multilinear e multifacetada. Portanto, em um sentido contrário àquele hegemonicamente estabelecido nas Ciências Sociais brasileiras, entende-se ser a obra de Marx tão pertinente quanto incontornável ao pensarmos questões contemporâneas, sobretudo no que se refere aos entrelaçamentos entre raça/etnia e nacionalidades em contextos capitalistas. O espantinho de um Marx etnocêntrico e eurocentrado não mais se sustenta após a publicação de *Marx nas Margens* – não sem ao menos buscar reconhecer e/ou estabelecer um diálogo com a obra de Kevin Anderson.

Referências bibliográficas

MUSTO, Marcello. O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883). São Paulo: Boitempo, 2018.

SAID, Edward. Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo. Companhia das Letras, 2007 [1978].

Recebido em: 24/03/2023 * Aprovado em: 27/03/2023 * Publicado em: 30/04/2023

ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

A Espaço Ameríndio aceita colaborações nos seguintes formatos e normas:

6.1. A revista eletrônica publicará trabalhos inéditos (ou de relevância acadêmica, a critério do editor) sob a forma de artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas de livros, em português ou espanhol, ou, ainda, em inglês ou francês, condicionada à verificação da possibilidade de tradução;

6.2. Os artigos devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.3. Os ensaios bibliográficos devem ter no máximo 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.4. As resenhas deverão ser de livros que tragam importante contribuição para a área de estudos ameríndios e deverão conter até 3.000 palavras, incluindo notas de rodapé e referências;

6.5. Os textos de autores indígenas devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.6. As palestras transcritas devem ter no máximo 15.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé, e devem ser submetidas pelo próprio autor;

6.7. Os artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas deverão ser enviados completos e revisados pelo autor em arquivo Word com a seguinte formatação: fonte Times New Roman, tamanho da letra (corpo) 12, espaçamento duplo, margem superior 3 cm e inferior de 2 cm, margem esquerda 3 cm e direita 2 cm, em papel A4; É RESPONSABILIDADE DO AUTOR A REVISÃO ORTOGRÁFICA/GRAMATICAL.

6.8. Os artigos e ensaios bibliográficos devem vir acompanhados de um resumo (em espaço simples), no mesmo idioma do texto, de no máximo 180 palavras e mais três (mínimo) palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com três (mínimo) palavras-chave (Keywords). A disposição deverá obedecer a seguinte ordem: Título do trabalho, nome do autor, instituição, resumo, palavras-chave, abstract e keywords;

6.9. Em todas as modalidades de as notas explicativas devem vir no rodapé da página (em números arábicos) e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente (conforme as normas vigentes da ABNT);

6.10. No corpo do texto as referências bibliográficas devem seguir o sistema “autor-data”. A indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s) (AUTOR, Ano, página); nas citações indiretas a indicação de página é opcional (AUTOR, Ano, Página);

6.11. As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de 4 cm à esquerda e corpo de letra 11, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Ao final de cada citação indicar a referência (AUTOR, Ano, página[s]);

6.12. O recurso itálico deve ser utilizado em palavras estrangeiras, nos títulos (livros, eventos, etc.) e para dar ênfase. As “aspas duplas” são utilizadas em citações diretas com menos de três linhas (no corpo do texto), citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque. Os recursos negrito e sublinhado devem ser evitados;

6.13. Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em separado (como documento suplementar), numeradas na sequência em que aparecem, (sem compressão) e resolução mínima de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels). A localização exata das figuras/gráficos deve ser indicada no corpo do texto e indicadas as fontes (autores) em letra 11, com alinhamento centralizado;

6.14. A soma dos tamanhos de todos os arquivos não deve superar 5MB, limite para o correto funcionamento na plataforma SEER;

6.15. As referências bibliográficas devem ser configuradas conforme os seguintes modelos:

6.15.1. Livros considerados no todo:

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres**: histórias beduínas. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2020.

6.15.2. Capítulos de livros:

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. p. 149-204.

6.15.3. Artigos em revistas:

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

6.15.4. Artigos na internet:

MEDRANO, María Celeste; ROSSO, Cintia Natalia. Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuitas (SIGLO XVIII). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>. Acesso em: 25 dez. 2010.

6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'lexa Úti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em www.firb.br/abntmonograf.htm);

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista ad hoc, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título do artigo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. [*intervalo de páginas*], jan./abr. 2023 Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

MARUBO, Josileno Estevão. Ocupações urbanas indígenas: observações sobre o caso dos indígenas do Vale do Javari em Atalaia do Norte (Amazonas, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 406–419, jan./abr. 2023.

Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/131050>

Acesso em: 01 mai. 2023.
