ESPAÇO AMERÍNDIO

VOLUME 17 | Nº 2 MAIO/AGOSTO 2023



E-ISSN 1982-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero

i-iii

ARTIGOS

CRÔNICAS DO ELDORADOIMAGENS DE CIDADE DO PARAÍSO ENTRE OS ANDES E A AMAZÔNIA CENTRAL NO SÉCULO XVI

Rafael Moreira Serra da Silva

1-44

POVOS INDÍGENAS, VIVÊNCIA COTIDIANA E RACISMO
FORMAS DE NEGAÇÃO DA IDENTIDADE NO AMBIENTE URBANO

Rodrigo Barbosa Ribeiro

45-86

“EU QUERIA ESTAR NA ALDEIA, MAS TEM QUE SAIR DE LÁ JUSTAMENTE PORQUE É PARA GARANTIR ESSES ESPAÇOS QUE NÓS TEMOS HOJE”
OS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO NA CIDADE DE OIAPOQUE, AMAPÁ

Venâncio Guedes Pereira

87-116

ALDEIAS NA QUEBRADA
NOVAS COMPOSIÇÕES DE CORPOS E TERRITÓRIOS NA CIDADE DE SÃO PAULO

Valeria Macedo, Eduardo Sales de Lima

117-146

MOVIMIENTO, TRAYECTORIAS Y LUCHA
EXPERIENCIAS DEL PUEBLO MAPUCHE-TEHUELCHE EN PATAGONIA SOBRE LA DEFENSA DEL LAWEN (MEDICINA MAPUCHE)

Kaia Santisteban

147-162

RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS DE POVOS INDÍGENAS COM ABELHAS SEM FERRÃO EM TERRITÓRIO BAIANO
ANÁLISE BIBLIOMÉTRICA

Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo, Wbaneide Martins de Andrade, Carlos Alberto Batista dos Santos, Eliane Maria de Souza Nogueira

163-178

CAÇADAS
UMA FOTOGRAFIA DA VIOLÊNCIA SOFRIDA PELAS LIDERANÇAS MULHERES GUARANI KAIOWÁ

Lais Nardon Martins, Gabriela Milani Pinheiro

179-200

“SELVA MÃE DO RIO MENINO”
REPRESENTAÇÃO E RESISTÊNCIA DA MULHER INDÍGENA NA ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

Lorena Rodrigues Tavares de Freitas, Giuliana Adam Tezza da Veiga

201-219

AUTORES INDÍGENAS

MULHERES SEMENTE, ÎNH KÓSIN VY ÎNH MRÉ KONÎN JÉ
EXPERIÊNCIAS DAS MÃES INDÍGENAS ESTUDANTES NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Rejane Nunes De Carvalho, Rosa Maris Rosado, Rosane Azevedo Neves da Silva

220-239

TEKOPORÃ
A PEDAGOGIA GUARANI DAS BELAS PALAVRAS

Isael Silva Pinheiro

240-259

CORPOS E CURA NA CIDADE
CATEGORIZAÇÕES NOSOLÓGICAS RELACIONADAS AO COVID-19 ENTRE MORADORES DE UMA COMUNIDADE TIKUNA DE MANAUS, AMAZONAS, BRASIL.

Fabiane Vinente Santos, Kátia Maria Lima De Menezes, Yang Alfredo Florentino, Clayton Rodrigues, Fabiola Sabino De Castro

260-278

ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

POVOS INDÍGENAS E O CINEMA BRASILEIRO
ANTROPOLOGIA DOS REGIMES IMAGÉTICOS E DISPUTAS UTÓPICAS

João Francisco Kleba Lisboa

279-298

RESENHAS

O AINDA NA PAUTA
O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURAS INDÍGENAS

Peter Schröder

299-303

EXPANDINDO A HISTÓRIA DOS LAKLÃNÕ/XOKLENG NO RIO GRANDE DO SUL

Yves Marcel Seraphim

304-310

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO[1]
EDITOR
http://orcid.org/0000-0003-4111-9895

Um novo número da revista *Espaço Ameríndio* chega aos leitores, desta vez com uma seleção de artigos de temática aberta que promover uma reflexão, em conjunto, sobre a questão indígena em geral e, em particular, acerca de algumas temáticas e problemáticas recorrentes no Brasil e na América Latina. Especificamente, este número contém oito artigos, três artigos de autoras/es indígenas, um ensaio bibliográfico e duas resenhas. É bastante significativo o número cada vez maior de artigos de autores indígenas que a revista vem publicando, algo que honra nossa publicação!

Abrindo a seção de artigos, o trabalho *Crônicas do Eldorado: imagens de cidades e do paraíso entre os Andes e a Amazônia Central no século XVI,* de Rafael Moreira Serra da Silva, adentra-se na obra "Descubrimiento del Rio Amazonas" do missionário espanhol Gaspar Carvajal para caracterizar através da crônica as características das sociedades e assentamentos indígenas da época, que se encontravam entre o Alto Solimões e o pé das montanhas andinas, propondo um mapeamento das organizações sociopolíticas da região.

Em seguida, o artigo de Rodrigo Barbosa Pinheiro, intitulado *Povos indígenas, vivência cotidiana e racismo: formas de negação da identidade no ambiente urbano*, centra-se na análise das violências, de corte racista, sofridas pelos povos indígenas do Brasil, focando nas áreas urbanas. Baseando-se nos relatórios sobre violência contra os povos indígenas realizados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) entre 2003 e 2021, o autor reconstrói as consequências do racismo na vida cotidiana das populações indígenas do país.

Na sequência, o trabalho de Venâncio Guedes Pereira, intitulado *"Eu queria estar na aldeia, mas tem que sair de lá justamente porque é para garantir esses espaços que nós temos hoje": os indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque, Amapá*, debruça-se em uma caracterização das formas e estratégias de mobilidade da população indígena que se desloca entre as urbes fronteiriças do Brasil e da Guiana Francesa no Estado de Amapá. O texto é uma interessante contribuição

[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

tanto para os estudos sobre mobilidade indígena quanto para atualizar os debates sobre etnicidade e parentesco à luz da ocupação indígena das cidades.

Os povos indígenas em contextos urbanos são também o centro dos debates apresentados no artigo *Aldeias na quebrada: novas composições de corpos e territórios na cidade de São Paulo*, de Valeria Macedo e Eduardo Sales de Lima. Desta vez o trabalho foca a população indígena Guarani da TI Jaraguá na cidade de São Paulo, descrevendo o que os autores chamam de "devir-floresta" no contexto da cidade, onde as composições étnicas se abririam na relação com outras formas de existência não-humana.

No seguinte texto *Movimiento, trayectorias y lucha: experiencias del pueblo Mapuche-Tehuelche en Patagonia sobre la defensa del Lawen (Medicina Mapuche)*, a antropóloga Kaia Santiesteban reflete sobre o acesso à saúde da população Mapuche na cidade de San Carlos de Bariloche, no centro da Patagonia Argentina. Neste marco, a autora analisa as estratégias de mobilização reivindicativa tanto pelo acesso aos serviços médicos públicos quanto à defesa intercultural da medicina tradicional Mapuche (*lawen*).

Por sua vez, o artigo de Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo, Wbaneide Martins de Andrade, Carlos Alberto Batista dos Santos e Eliane Maria de Souza Nogueira, denominado *Relações socioecológicas de povos indígenas com abelhas sem ferrão em território baiano: análise bibliométrica*, apresenta um estudo baseado na análise fontes secundárias que tenta jogar luzes sobre as dinâmicas relacionais entre as abelhas sem ferrão e diversos povos indígenas da Bahia.

O seguinte artigo, *Caçadas: um retrato da violência sofrida pelas lideranças mulheres Guaraní Kaiowa,* de autoria de Lais Nardon Martins e Gabriela Milani Pinheiro, consiste em um texto exploratório que descreve a perseguição contra as lideranças indígenas de diversas etnias do Mato Grosso do Sul, incluindo as graves formas de violência física e simbólica que atingem a estas comunidades.

Encerrando a seção de artigos, o trabalho de Giuliana Adam Tezza da Veiga e Lorena Rodrigues Tavares de Freitas, intitulado *"Selva mãe do rio menino": representação e resistência da mulher indígena na arte indígena contemporânea*, representa, em certa medida, o inverso do artigo anterior. Neste sentido, o trabalho de Veiga e Freitas se interessa por explorar a obra da artista Daiara Tukano, focando no mural realizado pela mesma na cidade de Belo Horizonte, e explorando as potencialidades do que as autoras denominam como sendo uma estética descolonizadora.

Abrindo as três contribuições de autoria indígena que se incluem neste número da *Espaço Ameríndio*, o artigo *Mulheres semente, înh kósin vy înh mré konîn Jé: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, foi escrito em coautoria por Rejane Nunes de Carvalho (Rejano Paféj Kanhgág), Rosa Maris Rosado e Rosane Azevedo Neves da Silva. Como o título indica, o trabalho analisa as experiências e trajetórias das estudantes indígenas na UFRGS, que, dada sua condição de mães, tiveram de lutar, ao longo dos seus percursos

acadêmicos, tanto pela permanência quanto pelo direito de estar com seus filhos e parentes.

No artigo seguinte desta seção, o trabalho de Isael da Silva Pinheiro, com o título *Tekoporã: a pedagogia Guarani das Belas Palavras*, expõe as características centrais da pedagogia Guarani Nhandeva através das "Belas Palavras" como fundamento das relações intersubjetivas deste povo indígena. Neste sentido, o artigo aporta subsídios para a compreensão diferençada das pedagogias e, em geral, da educação indígena, tendo como foco o caso Guarani Nhandeva.

Encerrando a seção de Autores Indígenas, o artigo intitulado *Corpos e cura na cidade: categorizações nosológicas relacionadas ao Covid-19 entre moradores de uma comunidade Tikuna da Manaus, Amazonas, Brasil* da coautoria de Fabiane Vinente Santos, Kátia Maria Lima de Menezes, Yang Alfredo Florentino, Clayton Rodrigues e Fabiola Sabino de Castro, reconstrói as caracterizações nosológicas sobre os processos de adoecimento ocasionados pelo Covid-19 em diversos grupos indígenas em contexto urbano amazônico, mais especificamente na cidade de Manaus.

No ensaio bibliográfico deste número, denominado *Povos indígenas e o cinema brasileiro: antropologia dos regimes imagéticos e disputas ontológicas*, João Francisco Kleba Lisboa analisa as representações dos povos indígenas realizadas ao longo da história do cinema brasileiro, destacando as profundas relações existentes entre a produção destas representações e a (re)produção da identidade nacional e das suas alteridades neste contexto de produção imagética.

Finalmente, duas resenhas encerram este número da revista. A primeira delas, *Ainda na pauta: o ensino de história e culturas indígenas*, de Peter Schröder, apresenta a terceira edição da obra de Edson Silva e Maria da Penha da Silva *A temática indígena nasala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008*.

A segunda resenha, de Yves Marcel Seraphim, denominada *Expandindo a história dos Laklãnõ/Xokleng no Rio Grande do Sul*, aborda o livro *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra/RS,* de Lauro Pereira da Cunha.

Como sempre, gostaríamos de agradecer a todas as pessoas que fizeram possível este novo número da revista. Primeiramente, nosso agradecimento a todas/os as/os autores que submeteram seus artigos para o dossiê. Em segundo lugar, agradecemos 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, como sempre, à equipe que fez esta edição possível, especialmente a Guilherme Sant´Ana, pelo excelente trabalho editorial na revisão e diagramação dos textos, e a Jessica Nunes da Silva, pela confecção da capa a partir da fotografia de Pablo Quintero tirada em 2006 no centro de Quito, Equador.

Como de costume, desejamos a todas/os uma proveitosa leitura deste novo número da revista *Espaço Ameríndio*.

CRÔNICAS DO ELDORADO: IMAGENS DE CIDADES E DO PARAÍSO ENTRE OS ANDES E A AMAZÔNIA CENTRAL NO SÉCULO XVI

RAFAEL MOREIRA SERRA DA SILVA[1]
MN/UFRJ, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-3392-3509

RESUMO: *O objetivo deste artigo é discutir certos aspectos descritos pelo frade dominicano Gaspar Carvajal na crônica "Descubrimiento del rio de las Amazonas", escrita no século XVI. Esta é uma das primeiras fontes históricas sobre a conexão entre povos indígenas nos Andes e regiões como o rio Negro e Solimões (Amazônia Central). Aqui trataremos da assunção de grandes povoamentos nessas áreas com produção de cerâmica, fortificações, praças centrais, sistemas agroflorestais complexos e organização análoga ao urbanismo europeu seiscentistas. Estes pontos serão importantes para detalharmos dados arqueológicos, historiográficos e linguísticos sobre a ocupação da região andina e amazônica por parte de colonos e povos indígenas. Além disso, padrões de chefia, comércio, guerra, ocupação e mobilidade territorial, envolvendo estes e outros sujeitos num período marcado pela busca de riquezas e de um paraíso terrestre.*

PALAVRAS-CHAVE: *Amazônia, Andes, cidades, paraíso.*

ABSTRACT: *The goal of this article is to discuss certain aspects described by the friar Gaspar Carvajal in his chronic "Discoveries of the Amazon river", written in the XVI century. This is one of the first historical resources about the connection between indigenous people in the Andes and other regions such as the rio Negro and Solimões (Central Amazon). Here we shall discuss the assumption of great settlements in theses areas with pottery production, central plazas, complex agroforesty system and a analogous sixteenth century European urbanism. These points will be important to detail archaeological, historical and linguistic data about the Andean and Amazonien settling by colonizers and indigenous people. Besides that, patterns of chiefdom, economic exchange, warfare, settlements and territorial mobility, envolving these and other subjects in a period marked by wealth and terrestrial Paradise research.*

KEYWORDS: *Amazon, Andes, cities, Paradise*.

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. E-mail: rafablackflag@gmail.com

Introdução

Em nome da fé cristã e da coroa espanhola, uma navegação sob comando do Gonzalo Pizarro embarcou carregada de armas, pólvora, cavalos, cachorros, porcos, lhamas e duzentos tripulantes desde Quito no Equador. Saindo desta localidade, no ano de 1541, rumaram em busca de canela, ouro, prata e outras riquezas em terras conhecidas somente por meio de rumores, na porção oriental dos Andes. Por uma série de situações, a missão foi assumida pelo tenente coronel de Pizarro, Francisco Orellana, que conduziu a armada até a boca do rio Negro, no ano de 1542, com um pouco mais de cinquenta homens a bordo. Dentre eles, o frade dominicano Gaspar de Carvajal, que escreveu uma famosa crônica sobre a travessia das terras banhadas pelo rio Amazonas, que foram então chamadas de Nova Andaluzia.

O historiador chileno José Toríbio Medina (1894) publicou, no final do século XIX, uma série de arquivos até então inéditos sobre a viagem de Orellana desde Quito até a bacia amazônica. Neste trabalho, ele escreveu uma introdução monumental com mais de duzentas páginas sobre os documentos consultados, contendo detalhes para além da expedição, que serão aproveitados neste artigo. Dentre os materiais citados, teremos oportunidade de discutir documentos da Companhia das Índias, sobretudo passagens de cartas escritas por Pizarro, Orellana e outros cronistas. Além disso, algumas notas da tradução de C. Melo-Leitão da crônica de Carvajal (1941: 13-79).

Ao mesmo tempo, buscaremos cotejar os dados fornecidos por Carvajal com outros registros históricos acerca do encontro de exploradores europeus com populações de origem tupi-guarani[2], entre o Solimões e o rio Negro. Com base nesse material, debateremos algumas expedições desses indígenas desde o Brasil até os Andes, que ocorreram anterior e paralelamente à expedição espanhola de Orellana (CLASTRES, 2011: 91-133; MÉTRAUX, 1927; SWEET, 1974).

Com isso, buscaremos refletir sobre alguns itinerários de colonos e indígenas entre as terras altas e as terras baixas sul americanas[3]. E problematizaremos noções de cidade e paraíso terrestre (ou Eldorado) em circulação no século XVI. Ao mesmo tempo que algumas propostas etnográficas e arqueológicas sobre a ocupação indígena na região andina e na Amazônia Central (NEVES, 2022).

[2] Conforme Catherine Julian (2007: 248), durante o processo de expansão das frentes coloniais no Novo Mundo, o termo tupi foi utilizado pelos portugueses para denominar boa parte dos indígenas sob seu domínio, enquanto os espanhóis preferiram adotar o termo guarani. Pensando no caso brasileiro, Rafael Fernandes Mendes Júnior (2022:24) cita num artigo recente que o termo tupi foi utilizado, entre o século XVI e XVII, em relação aos Tupinambá, Tupiniquim, Tupinaés, dentre outros povos falantes de línguas aparentadas que ocupavam uma grande porção da costa brasileira, desde o sul de São Paulo até o Maranhão. Por sua vez, esses povos indígenas são conhecidos atualmente como membros da família linguística tupi-guarani.

[3] O termo "terras altas sul americanas" diz respeito, basicamente, aos Andes Centrais e a Costa do Pacífico, áreas que foram ocupadas pelos Incas (FAUSTO, 2010: 14). Por sua vez, as "terras baixas" corresponderiam aos territórios indígenas a leste da Cordilheira dos Andes, áreas localizadas em larga medida no planalto central brasileiro e na floresta amazônica (NEVES, 2022: 4; VIVEIROS DE CASTRO, 2020: 77). Segundo alguns autores, existiriam formações políticas estatais no primeiro caso e no segundo organizações indígenas sem o seu registro (CLASTRES, 2011).

Em busca da terra da canela

O período que antecede à expedição do Pizarro foi marcado por revoltas indígenas e expansão colonial espanhola em áreas andinas, sob domínio Inca, desde o Peru até Quito e outras regiões. Nesta região, vários rumores chegavam aos ouvidos de aventureiros, conquistadores e piratas acerca de canela, ouro, prata e outras riquezas. Com a escusa de levar a fé cristã aos indígenas e transformá-los em vassalos do rei Carlos V, Pizarro buscava então novos territórios para exploração econômica. Ao mesmo tempo ele e outros desejavam ganhar fama, fortuna, prestígio e benefícios por meio das conquistas.

As notícias da jornada do Pizarro animaram, sobremaneira, a Francisco Orellana. Este se dispôs a participar dessa empresa na condição de subordinado dele e do rei Carlos V, propondo usar as suas economias para auxiliar na viagem. Prontamente, Pizarro aceitou à oferta de Orellana, que era de uma família aparentada a dele. Além dos laços familiares, este era um velho conhecido dos Pizarro também por outros motivos.

Orellana ofereceu-lhes suporte militar, entre os anos de 1537 e 1538, na contenção de insurreições indígenas em cidades como Cuzco e Lima. Ambas localidades no Peru, que ele auxiliou na conquista. Outra foi Santiago de Guayaquil. Este povoado, fundado por ele no Equador, facilitou o acesso da coroa espanhola ao Pacífico, mas desde Quito. Diante dos serviços prestados aos Pizarro e do anúncio de novas conquistas, Orellana esperava receber como recompensa nada menos que o título de governador. Por meio dessa nomeação, Orellana tinha em vista o direito de cobrar impostos, a posse hereditária sobre as terras e de explorar comercialmente os futuros territórios a serem anexados pelos espanhóis.

Em busca de um capelão para viagem, Pizarro convidou o frade Gaspar Carvajal, que estava em Lima, para execução de serviços sacerdotais na expedição de conquista. Este missionário - assim como Pizarro e Orellana - era natural da região de Extremadura, na Espanha. No ano de 1535, ele foi convocado pela coroa espanhola a se estabelecer no Peru em companhia do bispo Vicente de Valverde, que tinha auxiliado os espanhóis na prisão do imperador inca Atahualpa, que foi morto no ano de 1533 (SZTUTMAN, 2012: 513). Em Lima, Carvajal foi responsável pela abertura do primeiro convento dominicano naquele domínio espanhol, edificação que lhe rendeu prestígio no meio sacerdotal e político local.

Além de Orellana e Carvajal, Pizarro conseguiu um número considerável de recrutas sob o seu comando. Baseado em fontes documentais diversas, Toríbio Medina (1894) comenta que mais de duzentos colonos se alistaram na expedição. Além disso, quatro mil indígenas que Orellana solicitou liberação das prisões locais para incorporação na tripulação como guias, intérpretes e serviçais na viagem. Por fim, Carvajal registrou ao menos dois negros. Estes foram

empregados como remadores na viagem[4].

Diante de um contingente tão expressivo, a organização da logística da viagem exigiu bastante investimento do conquistador espanhol. Primeiro, para construção de bergatins, um tipo de embarcação antiga com dois mastros e uma vela, além de canoas para travessia fluvial. Em seguida, para aquisição de alimentação, armas e munição. Neste sentido, ele embarcou na navegação, além de facões, espadas, machados, espingardas e pólvora, entre dois a cinco mil porcos e outros milhares de cavalos, cachorros e lhamas junto aos tripulantes.

Enquanto os porcos tinham um fim exclusivamente culinário, os demais animais tinham outras funções na viagem. As lhamas e os cavalos no transporte de carga. A população de equinos seria utilizada também na exploração do território e defesa dos colonos diante de ataques dos indígenas. Igual aos cães que, ademais de serem animais de caça, eram um dos itens de troca com os povos locais, junto com objetos manufaturados.

É importante dizer que, apesar dos preparativos, Pizarro dispunha de conhecimento no máximo vago, baseado em relatos indiretos, sobre uma série de elementos que encontraria na viagem. No que concerne ao clima local, os animais que ali habitavam, as árvores, as plantas, as raízes e frutos disponíveis na vegetação local, capazes (ou não) de oferecer alimento. Além disso, medicamentos e insumos para construção de acampamentos, material para o reparo de embarcações, etc.

Mesmo garantindo guias e intérpretes indígenas, Pizarro pouco sabia sobre a variedade de línguas e povos que habitavam ao redor dos rios e matas que atravessaria. Portanto, estando numa posição difícil para se comunicar com possíveis aliados ou inimigos, estabelecer pontos de apoio ou refúgio na viagem. Diante da exposição até aqui, é possível imaginarmos os transtornos que aguardavam Pizarro e a esquadra espanhola.

Assim, no mês de fevereiro de 1541 a expedição saiu de Quito. Pizarro ordenou que alguns tripulantes fossem à frente dele abrindo caminhos. E outros atrás dele fazendo guarnição da expedição. Contudo, tendo percorrido poucos quilômetros, cerca de cem indígenas morreram de frio ao atravessarem uma região com serras nevadas, na região andina. Aqueles que seguiram viagem sofreram com a baixa temperatura e outros percalços. Alguns trechos fluviais exigiram pontes improvisadas, que foram construídas para o carregamento dos animais e da bagagem da viagem. Naquela ocasião, uma tarefa necessária e tão inglória quanto a abertura de matas fechadas, empunhando facões e machados, em busca de áreas de acampamentos e rotas acessíveis.

Tendo passado vários dias viajando lentamente e de maneira fatigosa, os expedicionários buscaram suprimentos e descansar, em companhia dos animais, no sítio mais povoado que tinham encontrado

[4] No relato do frade dominicano, disponível na obra de Toríbio Medina, não há informações sobre o nome e a origem desses dois remadores. Ao contrário de outros tripulantes. Contudo, é possível que eles tivessem o status de escravizados. Adiante, trataremos de outras expedições europeias subsequentes a de Orellana, que cruzaram a bacia amazônica e tiveram uma composição análoga a descrita por Carvajal. Isto é, colonos europeus, indígenas e negros empregados nos serviços braçais.

até então: o Vale de Zumaco. Baseado num estudo de Toribio de Ortiguera, o historiador Toríbio Medina (1894) cita que essa localidade estava situada na cidade de Ávila, no Equador. Foi perto dessa região, num povoado chamado Quema, que Orellana e um pequeno grupo de espanhóis conseguiram se juntar aos demais colonos[5]. Após ser recepcionado por Pizarro, Orellana foi então nomeado como tenente-coronel da expedição.

Contudo, os dias seguintes a chegada do grupo de Orellana foram de desalento. As chuvas não paravam de cair - dificultando a saída da tripulação - que estava há vários dias acampada e com pouca comida. Uma vez que não era possível andar de cavalo, num solo lamacento, liso e alagado, Pizarro decidiu sair a pé com guias indígenas e oitenta homens numa expedição na floresta. Após setenta dias de fome e desgaste físico, alguns espanhóis morreram. Em compensação, Pizarro encontrou o que tanto buscava: algumas árvores de canela bastante dispersas e escassas, cuja comercialização parecia duvidosa e pouco rentável.

Insatisfeito com a descoberta, Pizarro mandou interrogar antes de retornar a Zumaco, nas palavras de Toríbio Medina, uns indígenas "selvagens" que viveriam em habitações "miseráveis" na montanha, se existiria um caminho apropriado para travessia de cavalo. Talvez sem entender o que ele dizia – estes não forneceram a resposta desejada pelo Pizarro – que num acesso de cólera mandou alguns serem queimados e outros devorados pelos cães.

O dia avançava e os membros da expedição buscavam algum lugar para pernoitar. Numa decisão infeliz, montaram acampamento num barranco à beira de um rio. Enquanto dormiam o volume de água subiu, carregando parte de suas bagagens. Por isso, eles saíram em retirada até Zumaco, local onde estavam os demais expedicionários. No caminho, Pizarro ordenou que seus subordinados avistassem o "povoado de Capua", nome provavelmente de um chefe indígena.

Mas, pelo fato do rio estar bastante caudaloso, eles não chegaram a esse destino. Porém, eles avistaram de longe outros indígenas desconfiados, remando canoas. Os espanhóis buscaram acenar para eles e dizer para não temerem. Após esse contato pacífico, os indígenas teriam conduzindo-os até o seu cacique, um senhor chamado Delicola. Ao conversar com Pizarro, este teria afirmado existir terras abundantes em riquezas e povoadas sob domínio de chefes poderosos, seguindo adiante o curso do rio.

Animado com a notícia, Pizarro mandou prender o chefe indígena para que ele servisse de guia na viagem. Logo depois, ao seguir caminhando na mata, ele atirou em outros indígenas que bloqueavam à margem do rio e mandou montar um acampamento, onde descansaria. Desde aí, ordenou seus subordinados que trouxessem os demais companheiros que estavam em Zumaco.

[5] Segundo Toríbio Medina (1894), Pizarro saiu de Quito quando Orellana estava em Santiago de Guayaquil. Nesta localidade, ele estaria preparando os necessários ao título de governador, que planejava receber pela conquista de novos territórios. Ao saber sobre a saída da armada, Orellana teria decidido marchar de Quito junto a um grupo de vinte e três pessoas rumo ao encontro de Pizarro.

Após reorganizar seus expedicionários, Pizarro mandou cinquenta homens explorarem novamente o território ao redor e fazerem um inventário. Após quinze dias, estes retornaram dizendo que avistaram mais indígenas em canoas. Estes, ao contrário dos demais indígenas vistos até então, andariam vestidos. Com base nessas informações, Pizarro continuou viagem até encontrar o território do povo Omágua. Desta localidade em diante, ele não seguiu mais como comandante da armada espanhola. Ao contrário de Orellana. Por isso, cabe apresentar alguns detalhes sobre esse evento.

Um banquete indigesto

Numa carta datada de 3 de setembro de 1542, encaminhada ao rei Carlos V, Pizarro menciona um território que ele ouviu ser bastante povoado e rico, em suas palavras, a "província da Canela" e do "lago Dourado" (PIZARRO apud TORÍBIO MEDINA, 1894: 85-94). Com o objetivo de conquistar essas terras em nome da coroa espanhola, ele arcou com os elevados custos da expedição. Após sair de Quito, tendo atravessado com dificuldade montanhas e serras nevadas, ele decidiu aportar em Zumaco, localidade citada anteriormente. Apesar de ter encontrado fartura de alimento nesse local, Pizarro descreveu ter visto até ali somente aldeamentos bastante dispersos e pouco povoados. Além disso, lamentou não ter encontrado canela suficiente e de qualidade, conforme amostra que ele próprio coletou e enviou ao rei em anexo à carta.

Contudo, ele comenta que ao passar num povoado nas montanhas, chamado Guema, os indígenas teriam descrito que este cenário mudaria completamente descendo o rio. Dali em diante, existiria muita riqueza e povoamentos. Pizarro enviou alguns homens ao caminho, indicado pelos indígenas, a fim de confirmarem essa informação. Estes retornaram dizendo avistar indígenas em canoas, "vestidos" e "bem tratados", que viviam na "província" dos Omágua.

Foi com apoio desses indígenas - que hospedaram os espanhóis durante várias semanas, que Pizarro decidiu construir um novo bergatim para viagem. Uma vez que esse trabalho demandou bastante tempo, os suprimentos da expedição escassearam. Tendo finalizado a nova embarcação, Orellana solicitou a Pizarro o uso dela para buscar comida para tripulação, prometendo retornar entre dez ou doze dias. Para tomar essa decisão, ele teria se baseado em informações de guias indígenas. Estes teriam afirmado não existir povoados perto de onde estavam, mas somente na confluência de dois rios. Ali teria comida. Pizarro teria averiguado essas informações com os indígenas, que teriam confirmado. Por isso, ele concedeu ao Orellana, além da embarcação, armas, munição e tripulantes, combinando de encontrá-lo, mais adiante, no encontro dos rios. Evento que não ocorreu.

Pizarro acusou Orellana de deserção e afirmou ter encontrado somente rastros de sua passagem no local combinado. Por conta própria, ele teria decidido seguir viagem, deixando Pizarro e os seus subordinados sem comida e proteção. Num cenário de fome e desgaste

físico, a tripulação de Pizarro foi obrigada a comer sementes, frutos e raízes locais. Além disso, tiveram que sacrificar mil cachorros e a população de cavalos para consumo. Nesta situação, muitos indígenas teriam adoecido e outros morreram.

Com isso, vimos até aqui que o itinerário de Pizarro foi decepcionante. Marcado, acima de tudo, pela acusação de deserção de Orellana. Além disso, pelo cansaço e a fome, a chuva e o frio, morte de indígenas e espanhóis, um punhado de canela e nada de ouro. Diante deste cenário de desolação, após tantos meses de viagem, qual seria a justificativa para Orellana e seus subordinados terem seguido adiante sem comida a um destino à primeira vista incerto? Passemos a um relato desse conquistador, em resposta as acusações de Pizarro.

O barulho de tambores e o chefe Apária

Numa carta ao Conselho das Índias, datada de 7 de junho de 1543, Orellana relatou seus infortúnios. Nesta epístola, o rei foi informado que Pizarro deixou ir com ele, em busca de comida, somente as pessoas debilitadas, em suas palavras, "estragadas". Além disso, que eles não descobriram suprimentos no local esperado, conforme desejavam. Diante disso, Orellana ainda tentou convencer seus homens a mandarem mensagem a Pizarro, com o apoio de dois negros remando. Estes teriam recusado, temendo retornar ao acampamento onde muita gente perecia de fome e doença. Por isso, eles tomaram outra decisão, seguir em busca de comida.

Neste momento, conforme a desembocadura do rio aumentava, uma forte correnteza teria afastado-os definitivamente do grupo do Pizarro. Sem forças para remarem contra a corrente, segundo o relato do Orellana, a tripulação de cinquenta e sete homens, que restou com ele, decidiram continuar viagem. Estes teriam ainda encaregado-lhe o posto de capitão da navegação. Esta decisão foi firmada e juramentada diante do escrivão da armada, Franciso de Isásaga, que testemunhou o ato em nome da Santa Cruz, de Deus e do rei da Espanha. Por meio destes protocolos burocrático-religiosos, Orellana foi outorgado o posto de capitão, o direito de conquista de novos territórios e de tornar súditos da coroa espanhola os indígenas.

Com efeito, pouco tempo depois de seguirem sem Pizarro, segundo o relato de Carvajal, o barco de Orellana viajava perdido no meio do rio, em razão de ter colidido num toco de árvore, que rompeu um pedaço do bergatim. Este dano obrigou Orellana a buscar madeira e um local para consertar a embarcação. Após conseguir repará-lo, a correnteza do rio aumentou. Acelerando o ritmo da embarcação. Sem encontrar povoado algum e distante dos companheiros, que estavam com Pizarro, a viagem de Orellana continuou. Sem comida para sobreviver, eles teriam consumido pedaços de "couro", "cintos", "solas de sapato", "raízes" e "ervas desconhecidas" que, em vez de matarem a fome, teriam os entorpecidos (CARVAJAL *apud* MEDINA, 1894: 9).

Imaginando talvez estarem sob efeito de alucinações, em virtude

do desgaste físico, no dia do ano novo de 1542, alguns membros da armada de Orellana disseram escutar barulho de tambores. Porém, os dias seguiram e nenhum povoado indígena surgia. Desmaiando de fome e rezando, viajavam. Porém, no começo de janeiro, dessa vez Orellana ouviu o barulho de tambores. Assim como o restante da tripulação. Sinal de que avançavam sob uma terra bastante povoada.

Acalmado os ânimos, Orellana ordenou que a tripulação se mantivesse em estado de alerta. Pois, quem sabe, os indígenas estariam anunciando uma emboscada à noite? Vigilantes e, cansados de comerem raízes, a armada aguardava o raiar do dia. De manhã cedo, com armas em mãos, eles começaram a se organizar para pisar no povoado. Um grupo de indígenas, remando canoas, foi visto. E ao serem identificados, deram volta e saíram com pressa. Em seguida, Carvajal descreveu: (...) "em menos de um quarto de hora ouvimos nos povoados muitos tambores que tocavam a rebate. Eles são ouvidos de muito longe e são tão bem afinados que têm o seu contrabaixo, tenor e tiple" (CARVAJAL apud LEITÃO, 1941: 21).

Contudo, em vez de guerrear, os indígenas fugiram dos espanhóis quando eles chegaram no povoado. Aproveitando a situação, Orellana ordenou aos seus subordinados que averiguassem ao redor do local. E, após se assegurarem que os indígenas não estivessem amotinados, que carregassem todos suprimentos disponíveis. Em posição de guarda, durante horas os espanhóis se fartaram da bebida e da comida dos indígenas. Cansados de tanto esperar, estes resolveram temerosamente retornar. Diante disso, Orellana tentou pacificar os ânimos dos indígenas, da seguinte forma:

> Avistando-os o Capitão, poz-se na barranca do rio e na sua língua, pois um pouco os entendia, começou a falar com eles e a dizer que não tivessem temor e que se chegassem, que queria lhes falar. E assim chegaram dois índios até onde estava o Capitão, que os animou e lhes tirou o medo e lhes deu o que tinha, dizendo-lhe que fosse chamar o seu chefe, que queria lhe falar, e que o mesmo nenhum receio tivesse de que lhe viesse a fazer algum mal. (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1941: 28).

Mais adiante problematizaremos o conhecimento de Orellana acerca do idioma dos indígenas, tema que aparece mais de uma vez no relato de Carvajal. Por enquanto, passemos a outros detalhes. Segundo Toríbio Medina, o conquistador espanhol foi recebido por um chefe Omágua que habitaria o curso superior do rio Napo, que é um tributário que nasce no Equador, atravessa o Peru e desemboca nos Solimões. Este indígena teria recebido de Orellana algumas mudas de roupas. Em troca deste presente, ele teria mandado os indígenas darem aos espanhóis mais comida: "carnes", "perdizes", "perus" e "pescados"[6].

[6] Na crônica de Carvajal, notamos que ele se baseou em animais e plantas conhecidos pelos europeus para

Antes de sair do povoado, Orellana manifestou o seu agradecimento. E disse que desejava conversar no dia seguinte com os trezes "senhores" daquela região, que ele dizia existir. Depois disso, ao retornar ao bergatim, ele ordenou mais uma vez que seus compatriotas se mantivessem preparados em caso de ataques.

Conforme combinado, o dito "cacique" aparecera, segundo Carvajal, acompanhado de três ou quatro "senhores" indígenas. Foi diante deles que, investido do poder de capitão - sob os auspícios do rei e de Deus – Orellana realizou o seu primeiro ato - tomar posse do território Omágua. No caso, falando longamente sobre a majestade espanhola e de Deus.

Tomando proveito da hospitalidade dos indígenas, que não paravam de oferecer comida aos colonos, Orellana propôs aos seus subordinados a construção de um novo bergatim para seguir viagem. Durante vinte dias, os espanhóis e os indígenas trabalharam no corte de madeira e na manufatura de utensílios de metal, que foram moldados fazendo fogueiras. Neste período, Orellana ficou bastante impressionado com a quantidade de adornos de ouro utilizado pelos indígenas. Além disso, ele teria escutado de um velho indígena, chamado Apária, informações sobre mais ouro e outras riquezas rio abaixo, nas terras das lendárias Amazonas.

Porém, dizendo estar preocupado com o estoque de comida que escasseava, Orellana ordenou seguir viagem carregando as ferramentas produzidas, para construção do bergatim mais adiante na viagem. Tendo passado vinte léguas, um chefe indígena chamado Irrimorrany ou Irimara remou ao encontro da armada espanhola, convidando Orellana a conhecer suas terras. A correnteza forte e os redemoinhos, no entanto, impediram os espanhóis de fazê-lo. Por isso, eles decidiram seguir remando mais de duzentas léguas até outro povoado que tinham notícias, mesmo sabendo que o trajeto até lá seria despovoado.

Neste percurso, duas canoas com onze espanhóis que viajavam com Orellana se perderam. Porém, mais tarde conseguiram se reencontrar com os demais expedicionários. Este detalhe sinaliza que, apesar da pequena tripulação, Orellana viajou certos trechos do rio em grupos separados, realizando funções distintas, e outros com a tripulação reunida no bergatim. De qualquer forma, um dia após o reagrupamento dos tripulantes, Carvajal registra que os espanhóis alcançaram um povoado indígena.

Passando fome e cansados, Orellana ordenou que seus subordinados não embarcassem diretamente em terra, a fim de não assustarem os indígenas. Em vez disso, ele propôs que relatassem o sofrimento que enfrentavam sem comida e que dissessem que tinham presentes a oferecer ao seu chefe. Mostrando contentamento diante da fala dos espanhóis, segundo Carvajal, os indígenas teriam escutado e

descrever outros nunca vistos na viagem. Uma vez que não existiriam perdizes e perus nas regiões cobertas pelo relato, Melo-Leitão (1941: 22) sugere que provavelmente elas seriam outras aves, repectivamente, a mucucaua (*Cryturellus undulatus*) e o mutum-assú (*Crax Globulosa)*. Contudo, veremos que Carvajal escutou rumores sobre naufrágos de origem européia que teriam viajado à região amazônica antes de Orellana, quem sabe, carregando animais do Novo Mundo.

entregando-lhes papagaios e tartarugas para comer. Além disso, disseram para se alojar num povoado perto, dizendo que o chefe deles apareceria no dia seguinte.

No povoado indicado, os espanhóis foram atacados por nuvens de mosquitos. Por isso eles rumaram a outro vizinho - onde pernoitaram três dias - mesmo sem terem consultado os indígenas. Saindo dali, começaram a buscar outros povoamentos quando foram surpreendidos por quatro ou cinco canoas indígenas, cheias de pescados, tartarugas enormes e carnes de outros animais, oferecidos em nome do chefe Apária. Em seguida:

> Agradeceu-lhe o Capitão e lhe deu aquilo que tinha, e depois de ter dado, ficaram os índios muito contentes em ver o bom tratamento que se lhes fazia, assim como em ver que o capitão lhes entendia a língua, que não foi pouco para que saíssemos a porto do salvamento, pois se não entendesse teríamos por muito difícil nossa saída. Quando os índios se queriam despedir, disseram ao Capitão que fosse à aldeia onde residia o seu senhor que, conforme já expuz, se chamava Apária (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1941: 28).

Foram esses indígenas que guiaram os expedicionários até seu chefe. Logo ao vê-lo, os espanhóis desconfiaram terem caído numa emboscada, em função da movimentação de vários indígenas em canoas "parecendo homens de guerra". Por isso, os espanhóis colocaram-se em posição de guarda e atracaram:

> Saltou o Capitão em terra com as suas armas, e atrás dele todos os demais, ficando os índios, muito espantados, chegando-se mais para o interior. Entender o capitão a sua língua foi, depois de Deus, o que nos ajudou a ficar no rio. Porque se os não entendesse, nem os índios ficariam em paz conosco, nem teríamos acertado com estas povoações (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1941: 29).

As palavras de Orellana teriam acalmado os ânimos dos senhores e dos indígenas daquelas terras, que começaram a se aproximar dos espanhóis e entregar-lhes grande quantidade de "tartarugas como manatis e outros peixes e perdizes, gatos e monos assados"[7]. Buscando agradecer pela comida, Orellana começou a discursar. Então ele disse que os espanhóis eram vassalos do rei Carlos V, responsável pelo envio deles até ali, e a quem deveriam prestar contas do que viram. Além disso, que eles eram cristãos e adoravam Deus, ao contrário dos "ídolos" e "pedras" cultuados pelos indígenas. Escutando atentamente, segundo Carvajal, os indígenas teriam aconselhado os espanhóis a viajarem até

[7] Melo-Leitão (1941: 30) supõe que as tartarugas citadas sejam fêmeas da espécie *Podoenemys expansa* e os manatis sejam um tipo de peixe-boi da espécie *Trichechus inunguis.* Sobre os macacos e gatos citados por Carvajal, não dispomos de informações.

as terras das Amazonas.

Após a exortação de Orellana, um chefe indígena teria intercedido querendo saber mais sobre o rei espanhol. Ele teria então escutado serem os espanhóis "Filhos do Sol", que seria chamado pelos indígenas de *Chise*. Conforme Porro (2007: 156), Metráux teria sugerido este é um termo no idioma guarani que significaria estrelas e não sol. Contudo, se Carvajal quis realmente afirmar o nome desse último astro, nesse sentido, em vez de *Chise*, talvez seja *Inti*, nome da divindade que remonta ao império Inca, conforme discutiremos adiante.

De qualquer forma, satisfeitos com as explicações, os chefes locais teriam prometido servir aos espanhóis no que fosse preciso, dizendo ainda que eles poderiam se alojar no território deles o tempo que necessitassem. Conforme os colonos recebiam mais comida, Orellana ordenou que todos os chefes indígenas fossem convocados e uma cruz erguida. Diante de vinte e seis "senhores", Orellana tomou posse do território Omágua. Pela segunda vez, já que ele tinha performado com os esses indígenas, num outro trecho de rio, essa cerimônia de forma menos solene.

Depois desse ritual de posse, Orellana ordenou aos seus subordinados a fabricação de um novo bergatim, capaz de aguentar futuros ataques de indígenas e a travessia do oceano Atlântico, que esperavam logo realizar. Após quarenta dias, foi possível fabricar o barco com apoio dos indígenas, que auxiliaram na obtenção de comida, madeira local e outros insumos como o bréu, uma resina vegetal utilizada, dentre outras coisas, na calefação de embarcações. Com os mosquitos atacando os espanhóis dia e noite, Orellana mandou sus tripulantes se preparem para retomar a jornada. Antes disso, ele recebeu uma visita inesperada:

> Neste interim vieram ver o Capitão quatro índios, tendo de altura um palmo a mais que o cristão. Eram muito brancos, de cabelos bastos que lhe chegavam até a cintura, com roupas e joias de ouro, e trazendo muita comida. Chegaram com tanta humildade, que todos ficámos pasmos de suas disposições e boa educação. Tiraram muita comida e puzeram diante do Capitão e lhe disseram que eram vassalos de um grande senhor, e que por seu mandado vinham ver que éramos ou o que queríamos e para onde íamos (MELO-LEITÃO, 1941: 33).

Orellana recebeu os indígenas e presenteou-lhes com várias joias. Em seguida, ele repetiu o mesmo discurso feito diante dos Omágua. Segundo Carvajal, eles teriam se impressionado com a fala e se prontificado a contar as novidades ao seu chefe, que Orellana desejava conhecer, por isso deu-lhes mais joias a serem encaminhadas ao seu senhor. "Foram- se eles e nunca mais soubemos de onde eram nem de que terra tinham vindo", expressou afinal Carvajal sobre o desfecho do encontro com esses indígenas, cujos nomes e povos não foram identificados.

Nota-se, em suma, que a expedição espanhola mudou radicalmente a partir do encontro com os Omágua. Primeiro de comandante, passando de Pizarro a Orellana. Depois de possíveis destinos, com os espanhóis recebendo desde convites para visitarem chefes indígenas desconhecidos até conselhos para se aventurarem na terra das Amazonas. Por último, em termos de ambição, de paisagens descritas, variedade de alimentos e organização política dos indígenas, ponto que retomaremos a seguir.

O feiticeiro e a guerra

Por conseguinte, quando a expedição espanhola entrou em contato com os Omágua, nota-se que eles tinham superabundância de alimentos. Numa passagem do relato de Carvajal, esse aspecto surge de modo nítido: "Sábado e domingo de Páscoa e domingo de Quasimodo foi tanta a comida que trouxeram, que jogámos fora" (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1941: 34).

Com isso, por cerca de dois meses, os indígenas foram capazes de abrigar e prover mais do que necessário aos espanhóis em seu território, durante o período que construíram um novo bergatim para viagem. O conhecimento dos indígenas foi essencial nessa tarefa, uma vez que auxiliaram os colonos na extração de madeira e na calefação da embarcação com algodão e bréu. Itens misturados num óleo a base de peixe desenvolvidos por eles.

Saindo do território Omágua, a comida logo escasseou e os espanhóis viajaram semanas sem verem povoados até chegarem ao território dos Machifaros. Antonio Porro (2007: 60) descreve que, entre 1538 e 1560, esses indígenas viveriam na margem direita do Solimões, ao redor de Tefé e do Coari. Por volta do século XVII, no entanto, nessa área foram identificados indígenas com os nomes de Asuari ou Curucirari[8].

Numa passagem do relato do Carvajal, ele informa que Machifaro seria o nome de um grande chefe, tão importante quanto dos Omáguas. Estes povos teriam entre si relações fraternas e se juntariam para atacar outros povos ao redor. Apesar dessa afirmação, as relações dos Machifaro com os espanhóis foram pouco cordiais.

Segundo o frade, esses indígenas viveriam numa área escarpada perto do rio e teriam muitos povoados que abrigariam até cinquenta mil pessoas, em larga medida na faixa dos trinta e setenta anos. Destes, os jovens não participariam de expedições de guerra, ao contrário dos velhos. Pouco antes de alcançarem o território Machifaro, Carvajal descreve que os indígenas teriam atacado povoados vizinhos. Tocando tambores e flautas, eles faziam muito barulho e ameaçavam avançar também sobre os espanhóis, a fim de matá-los.

[8] Baseado em fontes do século XVI e XVII, Antonio Porro (2007:15) descreve que esses indígenas surgem identificados com nomes distintos: Aisuari, Aiçurane, Achouari, Axuarizes e Carapuna. Além de Tefé e Coari, outros relatos sobre esses indígenas indicam que eles teriam migrado ao redor das margens do Solimões, por volta de 1689, entre a foz do Juruá e o Japurá (no rio Negro).

Ao verem o bergatim dos colonos, muitos indígenas vieram rio acima em canoas. Eles carregavam escudos que cobriam todo corpo, feitos com couro de anta e jacaré. Orellana ordenou que os espanhóis, que viajavam em duas embarcações, se reunissem numa única. Os indígenas, então, passaram a cercá-los. Uma vez que a pólvora estava úmida, não podendo ser utilizada, os espanhóis se defenderam dos indígenas com balestas, uma espécie de arco e flecha, que lança dardos. Com essa arma, foi possível afugentar momentaneamente dos indígenas, mas estes logo se reorganizavam e passavam a contra-atacá-los, parecendo querer tomar o bergatim espanhol.

Pelejando dessa forma, Orellana conseguiu atracar na terra dos Machifaros. Ali, ele pensava descansar cinco ou seis dias e saquear todo alimento possível. Enquanto metade dos seus homens se apossava do território a outra guardava o bergatim. Porém, os indígenas não paravam de se defender por terra e água. Com isso, os espanhóis adentraram o território Machifaro, mas sem avançar muito além do porto. Foi o suficiente para perceberem como o povoado era grande e tinha muitos indígenas. E, também, como existia grande quantidade de alimento: beiju, variedades de carne de caça, peixe e inclusive tartarugas estocadas vivas, em currais e tanques. Como expressa Carvajal, "tudo em tal abundância, que daria para sustentar um batalhão de mil anos durante um ano" (MELO-LEITÃO, 1943: 39).

Observando esse cenário, dez espanhóis tentaram roubar mais de mil tartarugas, recebendo a fúria de dois mil indígenas, que os cercaram. Vários foram gravemente feridos até receberem ajuda de Orellana, que teria avistado uma praça com cerca de quinhentos indígenas em guerra, ordenando que toda tripulação os enfrentasse. Nesta batalha, os expedicionários conseguiram vencer usando espadas e armas de fogo. Porém, um deles morreu e outros dezoito saíram feridos. Estes tiveram que se curar somente com "ensalmos"[9].

Os indígenas, no entanto, não queriam deixar os espanhóis partirem ilesos. Milhares de teriam os atacados por terra e água, desde o amanhecer até o anoitecer. Tendo passando por grandes povoamentos, Carvajal descreve que os indígenas se revezavam na batalha, se alternando em combate entre fatigados e descansados. Com isso, os espanhóis não conseguiam nenhuma pausa para se alimentarem ou pernoitarem num local. Numa dessas ocasiões, porém, o frade dominicano relata que a chegada de cento e trinta canoas de guerra com mais de oito mil indígenas, e no meio delas:

> (...) andavam quatro ou cinco feiticeiros, todos pintados e com as bocas cheias de cinza que atiravam para o ar, tendo nas mãos uns hisopes com as quais atiravam águas no rio, à maneira de feitiços, e depois de contornar nossos bergatins, chamavam a gente de

[9] Baseado no relato de Toríbio Medina (1894:272), os "ensalmos" eram um tipo de oração utilizada pelos indígenas e negros nas Américas, prática que foi perseguido pelo tribunal do Santo Ofício desde Cartagena, na Colômbia, até Lima e regiões no México. Segundo Carvajal, foi por meio dessas palavras de cura, que os espanhóis conseguiram se recuperar das feridas.

> guerra, e logo começavam a tocar seus tambores e cornetas e trombetas de pau, e com grande gritaria nos atacavam. (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO 1941: 43).

Após o encontro com esses feiticeiros, os indígenas teriam preparado uma emboscada num trecho estreito de rio. Supondo ver o chefe indígena à frente, um espanhol teria atirado no meio do peito dele. Enquanto os indígenas buscavam socorrê-lo, os espanhóis conseguiram alcançar uma faixa de rio mais larga e fugir. Durante dois dias, os indígenas não deixaram de perseguir à expedição de Orellana, que atravessou uma região bastante povoada. Algumas se estenderiam até cinco léguas com habitações postas umas ao lado das outras, "o que era coisa maravilhosa de ver", segundo Carvajal. Porém, em nenhum momento os espanhóis conseguiram explorar o território Machifaro. Contudo, eles imaginaram que ali existiria muito ouro e prata, sob o domínio de um chefe poderoso, que os Omágua teriam dito se chamar Ica[10].

Formas de urbanismo

Passando bastante fome, os espanhóis decidiram seguir viagem e tomar um povoado menor, numa porção alta do rio, denominado Oniguayal ou Omagucei, onde os indígenas estariam em posição de guerra. Orellana ordenou então que sua tripulação atirasse nos indígenas, a fim de aportar em terra. Neste local, os indígenas começaram a fugir. Porém, logo eles contra-atacaram os espanhóis, sem sucesso, pois eles conseguiram atracar e depois roubar os mantimentos dos indígenas: beiju de milho e mandioca, além de várias frutas.

Ao observarem a existência de vários caminhos para o interior da floresta, possíveis rotas de novas investidas, os espanhóis decidiriam sair desse povoamento. Após viajarem pouco mais de duas léguas, os espanhóis viram um rio que eles chamaram de Trindade, pelo fato da sua boca se formada por três ilhas. Cotejando com outras fontes quinhentistas, Melo-Leitão supõe que essa localidade era o rio Purus. Ali, segundo Carvajal, existiria uma série de povoados com muitos indígenas e terra fértil, sob domínio dos Omáguas.

Desta vez, esses indígenas não teriam deixado os espanhóis sequer se aproximarem de suas terras. Por isso, eles tiveram que navegar no meio do rio. Ali, uns indígenas teriam navegado em canoas e "se punham a conversar conosco, e como não o entendíamos, não sabíamos o que eles diziam" (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1943: 46). Somente mais tarde, ao chegarem numa aldeia de menor porte no alto de uma "barranca", que parecia um local de passagem, os espanhóis conseguiram descansar após batalharem mais uma vez contra os indígenas.

[10] Antonio Porro (2012: 149) descreve que esse chefe indígena habitaria, provavelmente, entre o Javari e o Ucayali e especula se, por acaso, o seu nome não seria derivado de inca.

Neste local, Carvajal descreve que os indígenas viviam no interior da floresta. Ali, os espanhóis conseguiram entrar e explorar um pouco o entorno. Nesta ocasião, puderam observar a existência de estradas muito amplas na mata, sinal que era uma terra muito povoada, por isso eles não arriscaram avançar muito distante do seu bergatim. Contudo, na aldeia, avistaram um centro ritual com dois "ídolos" muito altos feitos de palha, adornados com braceletes nos braços, nas panturrilhas e perfurações nas orelhas "muito grandes, parecendo as dos índios de Cuzco". Além disso, viram muitos utensílios de cerâmica - como pratos e vasilhas - "tudo da melhor louça que já se viu no mundo, porque a ela nem a de Málaga se iguala".

Uns indígenas teriam afirmado aos espanhóis que era possível extrair além do barro utilizado nos artefatos, ouro e prata, perto da aldeia. Porém, eles decidiram seguir viagem após conseguirem algum suprimento de comida. Remando sem parar, pois, fugindo dos indígenas, os espanhóis se espantaram com a quantidade de povoamentos no caminho. Tendo passado cem léguas sob domínio dos Omágua, os espanhóis foram bem recebidos somente por um chefe chamado Paguana.

Este não morava à beira do rio, mas num território extenso no interior da floresta cheio de trilhas e com centenas de indígenas habitando, que trataram logo de oferecer bastante comida aos espanhóis. Segundo Carvajal, eles teriam disponibilidade de abacates, ameixas, guanas e criariam ovelhas[11].

A estadia dos espanhóis foi breve na terra do Paguana. Dali em diante os espanhóis receberam nenhuma hospitalidade dos indígenas, que não cessaram de atacá-los na travessia fluvial, alguns fazendo uso de escudos de madeira. Sem poder atracar o barco, os espanhóis avistaram de longe uma série de aldeias, que pareciam estruturadas em "bairros".

Viajando muito tempo sem comida, os espanhóis não tiveram outra escolha a não ser invadir um povoado, onde teriam encontrado, nas palavras de Carvajal, galinhas. E nas redondezas, saindo do povoado, notaram que começaram a navegar num trecho com "água negra como tinta", que por isso recebeu o nome de rio Negro. É provável que os espanhóis estivessem viajando entre esse rio e o Solimões, pois como expressa Carvajal: "Corria ele tanto e com tal ferocidade que em mais de vinte léguas faziam uma faixa na outra água, sem mistura- se a mesma" (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1943: 46).

Nesta região, existiriam povoados menores. Um deles tinha uma muralha feita com toras de madeira e uma porta no meio. Após atirarem nos indígenas e arrombarem a porta da muralha, os espanhóis saquearam novamente comida. Ali pouco tardaram a sair. Seguindo viagem, outros povoamentos de grande porte foram vistos. Porém, eles decidiram atacar mais uma vez outro de menor tamanho.

Neste local existiria uma praça grande com uma parede alta de

[11] Vemos, mais uma vez, que o frade classificou as frutas que não existiam na Amazônia, com base naquelas conhecidas na Europa. Embora improvável, quem sabe a espécie de animal relatada talvez seja a alpaca (*Lama glama*) ou lhama (*Lama glama pacos*), ambos animais de regiões andinas.

madeira na qual figuraria colorida e esculpida uma cidade murada com duas torres elevadas com portas, janelas e colunas, além de dois leões vigiando-a e segurando-a entre os braços e garras. Os indígenas dançariam e fariam sacrifícios em torno dessa escultura usando vestimentas de penas, que ficariam armazenadas numa casa pequena. Ainda nessa praça se destacaria um buraco onde os indígenas cultuariam seu Deus, o Sol, oferecendo-lhe um tipo de vinho: a chicha[12].

Bastante impressionado com a obra de madeira, Orellana perguntou a um indígena qual era o significado da cidade murada. Assim, este indígena desconversou dizendo ser vassalo das Amazonas - senhoras daquelas terras – e que apenas cobriria com algumas penas de papagaios e de outras aves, o telhado do centro ritual. Dizendo que as demais povoações que ele conheceria também teriam o mesmo padrão de organização, isto é, parede de madeira esculpida com a mesma figuração.

Um guia "trombeteiro"

Ao sair da localidade acima descrita, Orellana seguiu adotando a mesma estratégia de guerra de outrora. Ou seja, ao mesmo tempo que ele fugia de confrontos com povoamentos grandes - que eram muitos - ele investia em ataques rápidos em outros menores buscando comida, poupar esforço e munição. Mesmo nestes povoamentos reduzidos foram possíveis encontrar abundância de suprimentos.

Num deles, os espanhóis notaram que os indígenas secavam peixes para "vender terra adentro". Pelo fato dessa localidade ter sido tomada sem grande dificuldade, os subordinados de Orellana solicitaram-lhe para pernoitar ali. Ao contrário dos "montes" onde geralmente dormiam, quando tinham trégua, "pois era véspera de uma grande festa". Em geral, Carvajal marcou os dias da viagem com os relatos sobre uma série de feriados católicos. Nesta ocasião, contudo, não temos informações sobre o festejo. De qualquer forma, apesar da resistência inicial, Orellana autorizou seus homens a dormirem no povoado.

Cedo, no dia seguinte, os indígenas retornaram e viram suas habitações ocupadas. Cena que os deixou impaciente e que motivou conflitos com os espanhóis. Durante o dia e a noite os indígenas buscaram cercar os membros da armada espanhola que além de atirarem neles, fizeram alguns prisioneiros. Estes foram enforcados, segundo Carvajal, para os indígenas terem medo dos espanhóis e assim não os atacarem. Esta estratégia aparentemente não funcionou conforme previsto, pois mais canoas começaram a remar em direção aos expedicionários que conseguiram fugir antes de uma nova batalha.

Após um dia de descanso, num "monte", os espanhóis conseguiram alcançar um afluente ainda maior do que aquele que

[12] Trata-se de uma bebida comum entre os povos andinos, mas imaginando os indígenas amazônicos suponho como Leite-Melo, que Carvajal tenha observado o caxiri. Agora sobre os leões mencionados anteriormente, tendo a pensar que sejam onças.

navegavam, que foi por isso chamado de "Rio Grande". Melo-Leitão (1941: 54) sugere que esse local na verdade é o rio Madeira. De longe, ao avistarem os espanhóis entrarem nessa região, cerca de cinco mil indígenas começaram a fazer bastante barulho, batendo suas armas. Os espanhóis, contudo, conseguiram escapar da emboscada dos indígenas, pois teriam notado que eles tinham limpado o caminho por terra para cercá-los, uma vez que aportassem em terra.

Sem outra alternativa a não ser continuar viagem, os espanhóis teriam observado uma série de aldeias com trilhas para o interior da mata, árvores frutíferas ao redor e cabeças cortadas expostas em picotas, um tipo de pelourinho. Por isso, os espanhóis chamaram essa região de "Província dos Picotas". Num povoamento com as características citadas acima, eles buscaram comida e mais uma vez os indígenas atacaram. Porém, eles logo fugiram ao terem suas casas incendiadas e tiveram seus suprimentos saqueados: beiju, milho, papagaios, tartarugas, etc.

Foi perto dessa localidade, numa ilha onde os espanhóis teriam buscado descanso, que uma mulher indígena teria aparecido e informado que existiriam outros cristãos igual a eles numa aldeia. Segundo ela, ali existiriam duas mulheres "brancas" e outros homens casados com indígenas, com quem teriam filhos.

Pensando nessa notícia, Carvajal estipula que seriam náufragos que se perderam da expedição de Diego de Ordaz. Segundo Melo-Leitão (1941: 56), no ano de 1531, esse conquistador espanhol saiu de Sevilha e navegou até o rio *Marañón*[13]. Porém, em função das dificuldades de travessia fluvial da região e medo de ataque dos indígenas, ele decidiu fugir. Ao fazê-lo, ele abandonou o seu tenente Juan Carnejo e parte da tripulação, num barco encalhado. Outros relatos quinhentistas, como de Juan Catellanos, dariam conta que eles foram agregados pelos indígenas[14]. De qualquer forma, mesmo sendo avisado pelos indígenas sobre o local onde estariam seus compatriotas, Orellana preferiu seguir adiante, em vez de arriscar o resgate deles.

Durante quatro ou cinco dias os espanhóis viajaram até se apossarem de outra aldeia, onde não tiveram resistência alguma. Por isso, eles buscaram mais comida e se fartaram do caxiri dos indígenas, bebida abundante no local, que foi bastante apreciado pelos colonos. Outros detalhes interessantes encontrados foram algumas mudas de roupa de algodão e dois chapéus num estilo parecido ao das mitras dos bispos, segundo Carvajal, elaborados em tecidos colorido, cuja composição os espanhóis não souberam identificar. Estes artefatos estariam num "adoratório", segundo o cronista, com várias armas de

[13] Conforme Toríbio Medina (1894), por ocasião da expedição de Orellana o rio Marañón passou a ser identificado, no Brasil, como Amazonas. Segundo esse autor, contudo, esse rio nasceria numa província chamada Guamalíes e alcançaria até rio Ucayali (Peru), recebendo nesse percurso vários nomes.

[14] Num outro documento, citado por Toríbio Medina (1894: clxxxiii), Orellana mostrou ter ciência que a coroa portuguesa tinha organizado uma expedição três ou quatro anos antes dele. No caso, sob comando de Hernán Dalvarez, que naufragou provavelmente pela região atravessada por Orellana. As notícias desta expedição e de Diego de Ordaz, suponho, forneceram algumas notícias preliminares sobre a região amazônica. Porém, há outras mais robustas. Aqui teremos oportunidade de tratar de expedições anteriores ao dos espanhóis pelo Amazonas. No caso, chefiadas por indígenas tupi-guarani.

guerra ao redor.

Mais adiante, os espanhóis encontraram um povoado com um padrão diferente, distribuído numa extensa planície, com muita comida e casas dispostas umas aos lados das outras, por isso chamada de "povoação da Rua". Outros de tamanho médio eram habitados somente por pescadores. Ali não decidiram passar. Pouco tempo depois, seguindo o rio, logo souberam ter chegado à terra das Amazonas. Segundo Melo-Leitão, o relato do Carvajal permitiria dizer se tratar de uma área na foz do rio Jamundá, afluente do rio Trombetas.

Nesta localidade, os indígenas já saberiam da vinda dos espanhóis. Após um primeiro contato pacífico, Orellana mandou atirar neles, após estes terem sorrido das palavras do capitão da nau. Com isso, eles reagiram. No meio do conflito, Carvajal levou uma flechada no olho. Os demais se protegerem com os escudos que foram roubados dos Machifaros. Segundo o frade dominicano, as Amazonas foram responsáveis por chefiar os esquadrões indígenas:

> Estas mulheres muito alvas e altas, com o cabelo comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra quanto dez índios. E em verdade houve uma destas que meteu um palmo de flecha por um dos bergatins, e as outras um pouco menos, de modo que nosso bergatins pareciam porcos espinhos (MELO-LEITÃO, 1941: 60).

Nota-se, então, que várias flechas foram atiradas nos espanhóis antes deles aportarem em terra. Quando assim o fizeram, os subordinados do Orellana teriam prontamente matado com armas de fogo seis ou sete Amazonas, o que afugentou os demais indígenas. Aproveitando essa ocasião, os espanhóis embarcaram novamente em seus bergatins, enquanto mais frotas de indígenas chegavam em canoas para batalha. Um indígena dessa aldeia, porém, foi aprisionado e serviu como guia de Orellana. Este "indígena trombeteiro"[15], teria cerca de trinta anos de idade e contado acerca das riquezas no interior de suas terras.

Ao passarem cerca de duas léguas, Carvajal afirmou ter visto "grandes cidades", onde "a terra é boa e fértil e tão natural como a de nossa Espanha, pois entrámos nela por São João e já começavam os índios a queimar os campos". Pensando nesse registro, é provável que os espanhóis estivessem viajando por volta de junho, num mês de estação seca, período no qual os indígenas estariam queimando suas roças para plantar.

De qualquer forma, baseado no feriado católico, esse local foi chamado pelos espanhóis de "Província de São João". Ele seria bastante povoado e teria cento e cinquenta léguas de extensão. Em outra passagem do relato, Carvajal oferece algumas características sobre o

[15] Conforme Porro (2007:146), esse informante indígena era do rio Trombetas. Suponho que, por essa razão, ele foi denominado de "trombeteiro".

relevo local e a disponibilidade de alimentos: " A terra é alta e faz lombas, todas de sávanas, com erva que apenas chega ao joelho, e há muita caça de toda espécie". É possível, pela descrição da vegetação do tipo baixa, imaginar ser uma área de caatinga com caça disponível. Porém, Carvajal afirmou ter visto também uma série de ilhas altas e de grande extensão na região, surgidas talvez em função da flutuação do regime do rio no período da seca.

Mais adiante, o cronista se mostrou interessado na forma como como aquelas terras, no futuro, poderiam ser transformadas em pastagem para gado e áreas de cultivo de trigo. Além disso, para exploração de plantas, como o orégano e outras ervas, que ele imaginou existirem ali igual na Espanha. Porém, ele observou que os espanhóis não puderam descer naquele território, em razão dos constantes ataques dos indígenas. Ali, eles guerreavam em canoas e tocavam também tambores, trombetas e outros instrumentos de sopro, que não foram identificados no texto.

Após atravessar a Província de São João, Orellana decidiu conversar com o guia indígena - que ele tinha aprisionado anteriormente - sobre as terras adiante e a natureza das Amazonas, previamente combatidas. Na crônica é informado que o comandante da nau espanhola tomava nota de palavras indígenas e que entendia o idioma do seu guia. Por isso, ele teria compreendido que ele era do povoado onde foi tornado cativo pelos espanhóis e que tinha um senhor chamado Couynco, um grande chefe que estendia o seu domínio até as terras onde estavam viajando.

Sobre as Amazonas, Orellana teria perguntado ao indígena se eram casadas e tinham filhos. Este teria respondido: sim e não. Segundo ele, as mulheres seriam férteis. No entanto, elas teriam relações sexuais eventuais com homens, especialmente inimigos de guerra, que seriam "altos de corpo e muito brancos". No caso de terem bebês de gênero masculino, elas cometeriam infanticídio ou então os enviariam aos seus pais, mantendo sob sua proteção e cuidado somente as meninas. De modo geral, elas viveriam solteiras ao redor de povoados que, em vez de terem habitações de palha, eram de pedra e fortificadas.

Ali, elas andariam com os cabelos longos e soltos e mantas de lã (de alpaca ou lhama), deixando os seios descobertos. A chefe principal das Amazonas se chamaria Conhorí, que viveria na cidade principal, onde existiria cinco habitações grandes, camelos e fartura de artefatos de ouro e prata. Além disso, casas rituais dedicados ao sol, chamadas de caranaí, com tetos cobertos de pinturas femininas.

Mais adiante, o guia indígena ofereceu detalhes sobre outro povo. Numa passagem da crônica, Carvajal imagina ter esgotado as áreas povoadas, quando de repente foi surpreendido novamente por grandes povoações, "na terra mais vistosa e alegre que vimos e descobrimos em todo rio, porque era terra alta, de lombas e vales muito povoados". Ao atravessarem essa região, os espanhóis foram perseguidos por várias indígenas em canoas, em busca de atacá-los. Dessa vez, Carvajal notou que os indígenas eram "grandíssimos" e mais altos "que nossos homens mais altos". Além disso, eles andariam "tosquiados e tisnados de negro, pelo que as chamamos Província dos Negros".

Estando em desvantagem numérica, Orellana decidiu não invadir essa terra, mas buscou mais informações sobre o local com o indígena que lhe acompanhava. Este então teria dito que aquelas terras e outras não vistas pelos espanhóis eram de um grande chefe que teria muita prata, mas não ouro, chamado Arripuna[16]. No caso, um "grande guerreiro" que estaria em posse dos cristãos - relatado pela mulher indígena anteriormente - e que comandaria indígenas que consumiriam carne humana. Em todo relato de Carvajal, os únicos indígenas informados como antropófagos.

Desde aqui suponho que podemos encerrar o relato sobre a viagem de Orellana, que contornou ainda regiões no rio Tapajós até alcançar o mar e aportar na cidade de Cádiz, na Espanha. Neste trajeto, como anteriormente, a maioria dos chefes e povoamentos identificados foram hostis aos espanhóis. O que nos interessa, no entanto, é pensarmos no repertório conceitual mobilizado por Carvajal.

Um arco tupi-guarani entre os Andes e a Amazônia Central

Se a busca pela terra da canela fracassou, a procura por ouro se mostrava ainda promissora. Porém, quem eram os Omágua? Será que Orellana realmente falava a língua desses indígenas ou de outros povos?

Proponho então uma breve pausa na descrição da viagem do Orellana, cujos detalhes expostos até aqui serão cotejados com outros dados a fim de construirmos um cenário histórico e linguístico capaz de oferecer algumas evidências diante das perguntas que expomos acima. Com isso, por meio dos Omáguas, buscaremos pontes com o Solimões e o rio Negro.

Por conseguinte, Toribio Medina (1894) supõe que os Omágua eram um povo de origem caribe habitante do Napo ou Santa Ana, afluentes que desaguariam no curso do rio Coca, no Equador. Segundo ele, os Irimarais, Irimais, Irimarases, dentre outros indígenas com nomes semelhantes, descritos na crônica de Carvajal, eram membros dos Omágua, povo chefiado por Aparia. É importante notar que Carvajal descreve na crônica dois chefes Omágua com esse nome. Eles foram denominados pelo frade de "Aparia Menor" e "Aparia Maior", respectivamente, pelo fato de habitarem o médio e o alto curso do Curaray, um tributário do Napo. O primeiro foi anfitrião de Pizarro e o segundo de Orellana.

Baseado noutras fontes coloniais, sobretudo entre o século XVI e XVIII, Antônio Porro (2007:18; 75-76) descreve que, no período da viagem do Carvajal, na verdade o Apária Menor viveria no médio rio Napo e o Apária Maior entre Loreto (Peru) e Tabatinga (Brasil). Segundo ele, existiriam ao menos dois povos Omágua, distribuídos em diferentes regiões.

Primeiro, entre o Coari e o Purus, na margem direita do médio

[16] Porro (2007: 146) cogita que o nome desse chefe conteria o sufixo *una,* que no idioma tupi significaria "preto". No caso, talvez pelas pinturas corporais dos indígenas descritas. Outra possibilidade é que a grafia correta desse nome seria Caripuna, povo indígena que habitava essa região.

Solimões. Estes indígenas, cujo tronco linguístico o autor não registra, seriam distintos daqueles falantes do idioma tupi-guarani, conhecidos como "Omágua das ilhas" ou "Gran Omáguas"[17]. Porro propõe que esses indígenas ocupariam cerca de setecentos quilômetros entre a porção amazônica do rio Amazonas e o alto Solimões. Atravessando uma faixa desde a foz do Atacuary, perto de Tabatinga, até Fonte Boa, localidade no sentido da foz do Jutaí e Juruá. Em seguida, Porro registra outros no alto rio Napo (Equador), que foram aqueles descritos na crônica de Carvajal. Estes indígenas se autodenominariam Omagua Yeté ("Omagua verdadeiro"), um nome de origem tupi-guarani[18].

Num artigo de Alfred Metráux - que será melhor descrito adiante - ele cita fontes do século XVI (posteriores ao Carvajal), que descreveram os Omágua como indígenas belicosos. Da mesma forma que os Cocama, povo tupi-guarani habitante entre o médio e alto Solimões, que teria língua semelhante ao dos Omágua do rio Napo e do alto Amazonas.

Ambos os povos, denominados por Metráux como "piratas dos rios", teriam o costume de realizar incursões de guerra contra povos inimigos. Por volta de 1649, o padre Laureano de La Cruz teria avistado, ao descer o rio Napo, dez canoas com cinquenta Omágua vindo do alto Amazonas. No caso, a fim de atacar os indígenas Icagnates, na porção sul do rio Aguarico, no curso superior do Napo, no Equador.

Essas expedições dos indígenas ocorreriam com frequência. Elas seriam motivadas pela busca de crânios para elaboração de troféus, emplumados e adornadas com pinturas. Ou, então, pela busca de vingança, novos territórios para ocupação, como alguns registros apontam no alto Putumayo, obtenção de mercadorias, ou simplesmente fuga da escravização dos colonos espanhóis e portugueses, conforme relatos disponíveis entre o final do século XVII e XVIII.

É possível presumir, então, que nos primeiros três séculos de colonização os Omágua habitariam desde a região do alto rio Napo até o alto rio Amazonas, atravessando áreas no Brasil, Equador e Peru. Até onde disponho de informações, encontramos dados mais recentes sobre essa população em território brasileiro e peruano. No caso, vivendo na periferia de Lima, no limite com o oceano Pacífico. Além do distrito de Nauta, na confluência dos rios *Marañon* e Ucayali, na região de Loreto, onde existiriam somente três falantes da língua omágua[19]. Em território brasileiro, por sua vez, eles se autodenominariam Kambeba. Apesar de terem perdido o seu próprio idioma em função do contato com as frentes coloniais, eles ainda preservariam vocabulários de origem tupi-guarani[20]. E viveriam bastante dispersos, habitando áreas no médio e alto Solimões, na cidade de Manaus e ao redor do baixo rio Negro, junto aos Baré, num

[17] Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba acesso em 27. Out. 2022.
[18] Neste idioma, segundo fontes do governo peruano, o heterônimo Omágua agregaria *umawa*, termo composto pelo cognato *umi* traduzido como "ver", "observar", "escutar", "espiar", além de *awa*, "gente". Por isso, Omagua significaria "gente que espia, observa", etc. Disponível em: https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/655440-loreto-ministerio-de-cultura-inicia-proceso-de-documentacion-linguistica-y-cultural-del-pueblo-omagua-en-la-amazonia acesso em: 27 out. 2022.
[19] Disponível em: https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/omagua, acesso em 27 out. 2022.
[20] Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba acesso em 27 out. 2022.

afluente chamado Cuieras[21].

Por conseguinte, diante de uma distribuição territorial tão ampla, sugiro discutir outros autores que possam auxiliar a entender à mobilidade Omágua/Kambeba. Na tese do Eduardo Neves (1998: 42-43), cujo foco é o rio Negro (sobretudo o Uaupés), encontramos um resumo bastante interessante do trabalho do arqueólogo José Brochado, defendida na década de 1980. Este antigo membro do Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica (PRONAPA) propôs estudar, baseado num modelo de Donald Lathrap, a difusão de cerâmica entre a Amazônia e a porção ocidental da América do Sul. Para alcançar esse objetivo, ele propõe que a Amazônia Central - área que abrange o rio Negro e o Solimões - seria o centro originário das línguas guarani e tupi. Idiomas que teriam se subdividido há cerca de 2.500 anos Antes do Presente (AP).

Os remanescentes do proto tupi-guarani seriam os responsáveis pela manufatura da cerâmica da tradição Guarita. Em função do aumento demográfico, eles teriam se dispersado da Amazônia Central e atravessado o rio Madeira. Desde aí, os proto-tupi teriam migrado ao Brasil Central e seguido rumo ao sudoeste da costa brasileira, antes da chegada dos europeus.

Este debate é de grande interesse por dois motivos. Primeiro, uma vez que trataremos de outro trabalho do Eduardo Neves (2022), que propõe repensar a ocupação indígena na Amazônia Central. Adianto, no entanto, que ele recorrerá de argumentos mais amplos do que a pressão demográfica para avaliar o padrão de habitação e mobilidade territorial dos indígenas amazônicos no passado e no presente. Segundo, pois discutiremos mais adiante, brevemente, expedições tupi-guarani que saíram da costa brasileira ao Andes, no século XVI. Há registros que esses indígenas exploraram rotas passando pela Amazônia Central, localidade de onde teriam surgido há milênios, segundo Brochado, assumindo papel de guias de expedições coloniais.

Por outro lado, se a hipótese desse arqueólogo sobre a origem tupi-guarani for válida, é um debate em aberto a avaliação sobre a influência desses idiomas, numa longa duração, na estrutura linguística dos povos do rio Negro e Solimões. Se este for o caso, há pistas a serem exploradas no artigo de Alfred Metráux chamado "*Migrations Historiques des Tupi-Guarani*" ("Migrações históricas dos Tupi-Guarani"), publicado no ano de 1927, no qual encontramos outros detalhes sobre os Omáguas e a adoção de cognatos tupi-guarani por parte de certos povos no Noroeste Amazônico.

Neste trabalho, Metráux afirma que a migração desses indígenas, desde os Andes ao Altos Amazonas, remonta ao período pré-colombiano. E que ela teria continuado após a conquista europeia. Num período que não foi informado, um contingente Omágua teria se refugiado da violência de colonos europeus na vizinhança de indígenas

[21] Na obra do naturalista Alexandre Rodrigues de Ferreira (2008: 199-206), publicada no século XVIII, há uma interessante crônica sobre um indígena Kambeba que circularia entre Barcelos, no baixo rio Negro, o Solimões e regiões mais distantes, como Pará e Mato-Grosso.

Záparo, que habitariam perto dos pés dos andes equatorianos[22]. Por ocasião desse contato, estes indígenas teriam incorporado cognatos guarani.

Num artigo de Paul Rivet, citado por Metráux, é proposto a existência de afinidade linguística entre os Záparo e Miranha. Neste último caso, povos com registros históricos na região do Caquetá-Putumayo, Japurá, Solimões, etc (FAULHABER, 2021; FERREIRA, 2008: 247-251; LUCAS, 2019: 17; PORRO, 2007: 69). Estes indígenas também apresentariam termos guarani. Com isso, Rivet teria concluído a influência desse idioma sobre populações andinas, "ou seja, muito mais alto na direção do noroeste do que supomos até aqui" (METRÁUX, 1927: 37, tradução nossa).

Se pensarmos na distribuição territorial Miranha, é possível dizer que a região citada acima passaria pela Amazônia Central, quem sabe pela área do Caquetá-Putumayo. Algumas fontes históricas apontariam que ambas regiões são importantes no cenário do rio Negro. Neste caso, o trabalho mais discutido sobre a ocupação indígena dessa região é do Curt Nimuendajú. Este etnólogo alemão, que esteve na região no final da década de 1920, desenvolveu a hipótese do povoamento da bacia do rio Negro desde o período pré-colombiano até o início da colonização européia, baseado na teoria das três camadas de civilização (NIMUENDAJU, 2015 [1927]: 68-70). Aqui, tratemos brevemente dessa proposta. Mais tarde, buscaremos retomá-la para cotejar outros debates de natureza histórica e arqueológica envolvendo os Andes, o rio Negro e outras regiões amazônicas.

No modelo de Nimuendajú, os primeiros habitantes da região corresponderiam aos indígenas Makú, Uaicá e Xiriána[23]. Eles foram caracterizados como caçadores rústicos, sem cerâmica, cultura têxtil, canoas, etc. Segundo Nimuendajú, eles foram precedidos e conquistados por outros povos. Definidos, sobretudo, como agricultores, ceramistas, habitantes de malocas, que conheceriam o manejo da fibra de tucum, produção de canoas, escudos de guerra, urnas funerárias, etc.

Primeiro, os indígenas de origem Arawak, como os Baré, que teriam vindo do Norte cruzando à região do alto Orinoco e Guainia, na Venezuela, alcançando até a bacia do Uaupés. E depois por uma leva de indígenas falantes do Tukano, vindos do Oeste. Estes teriam parentesco com povos na região do rio Içа (Putumayo) e Napo, entre o Equador e Peru. Por fim, a última migração para a bacia do rio Negro, que ganhou força somente no século XVIII, foi dos colonos europeus. Estes teriam

[22] Num artigo de Fernando Carvalho (2013: 91-116) é descrito que, baseado em analogias lexicais e gramaticais, foi pressuposto uma família linguística Záparo (ou Zaparoa) compreendendo idiomas indígenas como Iquito, Arabela e Záparo – localizados desde o norte do Peru até o Sudoeste do Equador.

[23] Makú é um termo perjorativo de origem arawak dado a um conjunto de povos caçadores do Noroeste Amazônico, dentre eles os Däw, Nadëb, Hupd´äh e Yuhupdëh. Estes povos estão concentrados entre as regiões do médio e alto rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas) e são conhecidos atualmente como membros da família linguística Naduhup ou Naduhupy (FOIRN, 2021). Por sua vez, Nimuendajú localiza os Uicá e Xiriána na margem direita do rio Negro. Porém, baseado em fontes do século XVII, Antonio Porro (2007: 99) descreve os primeiros indígenas, também grafados como Waiká, como habitantes do rio Branco. Por outro lado, até onde disponho de informações, Xiriána era o nome dado a um dos sub-grupos Yanomami.

conquistado domínio sobre todos os povos indígenas.

Portanto, no modelo de Nimuendajú existiram três estratos civilizatórios que ocuparam o rio Negro em ondas migratórias originárias de distintas regiões. O interessante aqui é pontuar que um dos centros de migração dos povos Tukano ao rio Negro, conforme o Nimuendajú, foi o Napo. Região que foi atravessada por Orellana no século XVI[24].

Se pensarmos no trabalho de Metráux - citado anteriormente - é possível imaginar certa influência guarani na região do Putumayo, ao menos no idioma dos Miranha. Dito isso, se a hipótese de Nimuendajú for verdadeira, será possível dizer a mesma situação de contato com o idioma tukano registrado no rio Negro, porém, numa maior profundidade histórica?

Não tenho resposta. Cabe dizer, no entanto, que na década de 1940 Irving Goldman (1948: 763-798) publicou o artigo "*Uaupés-Caquetá region*" ("região do Uaupés-Caquetá"), no *Handbook of South American Indians* (HSAI). Neste trabalho, esse autor propõe uma sistematização preliminar dos traços culturais dos povos que habitam essas áreas entre o Brasil e a Colômbia. Na unidade socio-cultural proposta por Goldman, foram descritos os povos de origem Arawak, Caribe, Murui-Muina[25], Bora, Miranha, Tukano Oriental e Ocidental.

Ao propor como centro de análise as bacias do Uaupés e Caquetá, Irving Goldman baseou-se nos trabalhos de Köch-Grunberg [1909] 2005) e do oficial inglês Thomas Whiffen (1915), que esteve em ambas as regiões realizando registros de povos diversos desde os Cubeo até os Nadëb. Foi com base nesses autores, que Goldman destacou à dominância dos povos Tukano Ocidentais na região, ressaltando, no entanto, que: "Nenhuma implicação histórico cultural é assumida por esse tratamento" (tradução nossa). O foco nesse grupo foi justificado uma vez que: (...) Mais informações detalhadas são disponíveis sobre os grupos tukano do que qualquer outro (...) (GOLDMAN, 1948: 763, tradução nossa).

É possível imaginar outro cenário regional baseado no artigo já citado de Metráux. Numa nota de rodapé, esse autor menciona que o explorador alemão Phillip Von Hutten, no século XVI, chegou perto do Japurá (rio Negro). Nesta ocasião, os indígenas que guiaram eles teriam contado ao explorador sobre a abundância de ouro no "país das Amazonas", uma terra de "homens imortais". Segundo Metráux, é provável que essas informações foram prestadas por indígenas tupi-guarani ou falantes desse tronco linguístico. Ou por povos como os Miranha, que habitariam perto do Japurá, indígenas que ele supôs serem guarani. Ou, em suas palavras, bastantes "guaranizados" (METRÁUX, 1927: 12).

[24] É interessante notar que Köch-Grunberg ([1909] 2005), no começo do século XX, apresenta no rio Negro descrições de tambores, conhecidos como trocanos, utilizados pelos indígenas em ocasiões de alarme, festa ou guerra, utilizados de modo semelhante ao descrito por Carvajal no Napo. Não tenho condições de afirmar, contudo, que os artefatos descritos na viagem do Orellana, como "trombetas" (provavelmente aerofones) e escudos de guerra, sejam os mesmos que aqueles destacados pelo explorador alemão quatro séculos depois no Noroeste Amazônico. Trata-se de um tema a ser investigado.

[25] Trata-se dos povos conhecidos antigamente como Witoto, Itoto, Uitoto, etc (Lucas, 2019: 1).

Não obstante, a expressão "terra das Amazonas" parece reafirmar, como vimos, algumas descrições de Carvajal. Por sua vez, o relato sobre a existência de "homens imortais" foi tratado por Metráux a partir da terra sem mal, esquema mítico associado por excelência aos povos tupi-guarani entre o século XVI e XX. Neste artigo, teremos condições somente de apontar alguns desdobramentos desse debate no trabalho de Pierre Clastres e David Sweet[26] (mais adiante).

Por conseguinte, diante dos pontos expostos, podemos imaginar indígenas tupi-guarani no papel de guias de exploradores europeus entre o século XVI e XVIII. Ao mesmo tempo, os dados até aqui expostos sugerem que existiria um arco tupi-guarani entre os Andes e a Amazônia Central de longa duração.

Outras vias de tradução

Vimos que Carvajal ora buscou classificar animais, frutas e plantas a partir daqueles conhecidos na Espanha, ora a partir dos Andes e até da África (como é o caso dos camelos). Em suma, a partir do seu repertório nativo ao mesmo tempo que do mundo colonial. Já em relação aos indígenas, Carvajal sumarizou:

> Toda gente que há nesta parte do rio é de muito entendimento e engenho, pelo que vimos e pareciam por todas as obras que fazem, tanto de escultura como desenhos e pinturas de todas as cores, dos mais vivos tons, que é coisa mais maravilhosa de ver (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO: 1941: 77).

Notamos em algumas passagens desse cronista, citados anteriormente, suas reprovações e de Orellana em relação a aspectos da religiosidade indígena, que foram associados ao sacrifício e a adoração de pedras e outros objetos. Portanto, um culto animista do ponto de vista cristão. Ao mesmo tempo eles se impressionaram com alguns indígenas de pele alva e mais altos do que os próprios europeus. Além disso, com os adornos, cerâmicas, pratos, vasilhas e motivos geométricos desenhados em madeira, elaborados pelos indígenas, que em alguns casos seriam superiores aos encontrados na Espanha. Por isso, suponho que em geral os indígenas foram descritos como seres dotados de razão, antes do que como animais, seres selvagens ou sub-humanos.

Esta avaliação dos indígenas não é trivial. Lembremos que, após a expedição de Orellana, entre 1550 e 1551, ocorreu a "Controvérsia de Valladollid". Trata-se de um grande debate teológico envolvendo Frei Bartolomé de Las Casas e Juan Gines de Sepúlveda. Ambos eram favoráveis ao processo de evangelização dos indígenas nas Américas,

[26] No trabalho de Renato Sztutman (2012) há uma discussão densa sobre a terra sem mal partindo de antropólogos como Héléne Clastres e Pierre Clastres. Por sua vez, Catherine Julien (2007) e Rafael Júnior (2022) apresentam perspectivas contrárias ao casal Clastres sobre esse tema mítico.

mas a partir de argumentos opostos. O primeiro defendendo à liberdade dos indígenas e à noção que eles teriam alma, ao contrário do segundo, que os teriam como seres inferiores e objeto de escravização. O que estava em jogo neste debate, consequentemente, era o fato dos indígenas serem portadores de direitos ou não.

É importante dizer que Carvajal era da mesma congregação religiosa que Bartolomé de Las Casas. Ciente dessa relação, Toríbio Medina cita uma carta escrita pelo Carvajal, enviada a coroa espanhola no ano de 1575, na qual ele se contrapõe ao trabalho forçado dos indígenas no Peru, dizendo:

> (...) sendo, como é, tão contrário ao direito divino e natural que homens livres sejam forçados e compelidos a trabalhos tão excessivos e prejudiciais a sua saúde e vidas e impeditivos da predicação evangélica e fé que pretende persuadi-los (...) (CARVAJAL apud TORÍBIO MEDINA, 1894: xxxviii, tradução nossa).

Neste documento, Carvajal utiliza o argumento religioso para reivindicar o fim da escravização dos indígenas a cabo em minas de exploração de metais. Numa outra passagem desse documento, ele faz questão de relembrar o rei espanhol da existência de leis desfavoráveis ao trabalho forçado indígena e o papel de destaque da ordem de São Domingos na proteção dos direitos dessas populações.

Num período anterior a esse documento, é importante destacar que a crônica de Carvajal não apresenta argumentos no sentido de justificar a escravização dos indígenas, mas algumas reticências dos espanhóis sobre a própria natureza humana. Este me parece o principal mote da conversa entre Orellana e o guia indígena sobre as Amazonas.

Segundo Toribio Medina, uma série de historiadores censuraram a descrição sobre elas como pura fantasia. Aqui não vale repetir esses argumentos, mas sublinhar alguns aspectos. Primeiro, suponho que Orellana imaginou se as mulheres teriam capacidade de reprodução, talvez, pelo fato de buscar provas sobre a essência humana ou sobre-humana das guerreiras.

Em outras palavras, trata-se de uma questão no imaginário europeu que ganhou um novo patamar com a conquista da América, e que envolve a propriedade de direitos, o estatuto, a extensão e a capacidade de aperfeiçoamento da humanidade, mediante a doutrina cristã[27]. Por outro lado, vimos na crônica de Carvajal o caso dos náufragos que, segundo o relato de uma mulher indígena, seriam cristãos igual aos tripulantes de Orellana. Estes já viveriam entre os indígenas e inclusive teriam filhos. Por isso, talvez a pergunta de Orellana tenha como pano de fundo certa dúvida se os indígenas já conheceriam os padrões compartilhados pelos cânones católicos. Isto é,

[27] Cabe dizer que os povos africanos não receberam defesa da igreja católica sobre a existência de alma. Nesta tradição religiosa e na islâmica, a escravização negra foi assentada basicamente na cor da pele (MOORE, 2007).

uma família nuclear com pai, mãe e filhos. De qualquer forma, o ponto mais interessante a ser sublinhado acerca das Amazonas é a seguinte passagem do diálogo envolvendo o informante indígena:

> Tudo o que este índio disse já nos haviam contado a umas seis léguas de Quito, porque ali falam muito nessas mulheres, e para vê-las vê muitos índios 1.400 léguas rio abaixo. Assim nos dizia lá em cima os índios, quem tivesse de descer a terra destas mulheres tinha de ir rapaz e voltar velho (CARVAJAL apud MELO-LEITÃO, 1941: 67).

No relato do frade dominicano, ele afirma que ora eles não entendiam nada dos que os indígenas falavam e ora que Orellana tomava notas linguísticas e tinha capacidade de se comunicar com alguns deles. Por isso, chama atenção à descrição das Amazonas, pois seria uma tradução das informações prestadas pelo seu guia indígena. Portanto, um relato direto antes do que uma observação de fontes secundárias. Em todo caso, é no meio desse diálogo que encontramos alguma pista sobre o idioma falado pelo indígena que, aparentemente, Orellana teria certa familiaridade.

Vejam, então, que Carvajal diz na crônica que os indígenas denominavam as Amazonas de *Coniupuiara* que, segundo ele, significaria "grandes senhoras". Baseado num trabalho de Alfred Métraux, Antônio Porro (2007: 37;57) afirma que *Coniupuyara* é um termo equivalente a "mulher" no idioma guarani e que Orellana teria aprendido expressões nessa língua ainda no Equador. Por sua vez, o historiador David Sweet (1974:36) apresenta o mesmo ponto baseado num comentário de Donald Lathrap, segundo o qual a Orellana teria conquistado alguma proficiência nessa língua ainda no rio Coca. Neste período, ele esteve junto aos Omágua, ainda sob o comando de Pizarro. Por outro lado, numa tímida nota de rodapé, o historiado cita a possibilidade de Orellana ter aprendido um pouco de guarani anteriormente, durante o período que ele serviu à coroa espanhola no Paraguai[28].

Independente dos cenários acima, vimos que o guia indígena de Orellana teria sugerido um fluxo migratório intenso desde as terras altas até as terras baixas, em função das Amazonas. Se pensarmos na distribuição territorial Omágua, comentada anteriormente, suponho que parentes desses indígenas, do tronco linguístico tupi e guarani, cruzassem áreas no Brasil, Equador e Peru antes mesmo da colonização européia.

Não é parte do escopo desse trabalho traçar todas as rotas desses indígenas, mas explorar sobretudo algumas entre os Andes e o Brasil, num período concomitante à conquista espanhola. Disto isso, imagino

[28] Do meu ponto de vista, é possível imaginar caminhos alternativos ao destacado no trabalho de Sweet. Talvez Orellana e o seu informante indígena tenham se beneficiado de uma língua de contato, cujo desenvolvimento seria anterior a relação entre ambos. Isto é, uma espécie de *pidgin* que foi utilizado para o estabelecimento de alguma comunicação entre ambos. Trata-se de uma hipótese, contudo, que não terei espaço para desenvolver nesse artigo.

que Orellana e outros colonizadores tinham alguma familiaridade com termos de origem-guarani. Além disso, alguma noção sobre territórios longínquos, e quiçá sobre a existência de um Eldorado, em função do contato com esses indígenas que circulavam perto do território andino, conforme veremos brevemente em paralelo a outras questões.

Suponho que há certo contraste entre a noção de "povoado" e "província" na obra de Carvajal. Ele teria utilizado o primeiro como sinônimo de um território de pequeno porte e outro como uma área central com regiões administrativas subordinadas a chefes específicos. Neste caso, destaca-se mais a organização territorial do rio Negro, Solimões, etc, conforme a descrição do frade espanhol, que pressuporia certa racionalidade urbana (cidades, fortes, praças, ruas, tributos, etc).

Por outro lado, é interessante notar que os dados apresentados por Carvajal sobre os povoados indígenas andinos sugerem, em geral, um padrão de habitação igual ao que conhecemos atualmente no rio Negro. Isto é, assentamentos bastante dispersos e com contingente populacional pouco expressivo (FOIRN, 2021: 28). Por sua vez, na descrição do frade dominicano, as áreas nas terras baixas surgem, ao contrário, como uma espécie de paisagem andina. Me explico. No primeiro caso, temos traços comumente associados a sociedades simples: baixa densidade populacional e ausência de chefia. No segundo, aspectos geralmente associados a emergência de sociedades complexas, por exemplo: concentração demográfica e estratificação social (MARQUES & RAMOS, 2019).

Trata-se de uma divisão que vem sendo problematizada, conforme destacaremos primeiro a partir do trabalho de David Sweet, citado anteriormente, em seguida de Eduardo Neves (2022). Por conseguinte, se a descrição de Carvajal acerca de alguns aspectos das Amazonas parece insustentável, talvez não podemos dizer o mesmo sobre a existência de chefias e estruturas monumentais relatadas por ele.

Outras expedições na Amazônia Central

Encontramos no trabalho de David Sweet (1974) uma análise cuidadosa da viagem de Orellana. Além disso de Pedro Ursúa e Lope de Aguirre. Estes exploradores comandaram outra expedição de conquista espanhola. Desta vez, com cerca de novecentos homens e mulheres. Dentre eles, escravizados negros, quarenta cavalos, vários cachorros e muitas armas, saindo da região do rio Hullaga e *Marañón* no Peru. Desde aí, atravessaram o rio Iça (Putumayo), tendo percorrido à bacia Amazônica entre 1560 e 1561, entre o Solimões e o rio Negro, em busca de ouro e outras riquezas na terra dos Omáguas.

Durante a viagem, os espanhóis encontraram num povoado itens manufaturados como um chapéu branco e utensílios de ferro, que Sweet especula serem "relíquias" da viagem de Orellana. E num outro assentamento galinhas brancas "igual da Espanha" (1974:20). Este é o mesmo animal descrito anteriormente por Carvajal, que possivelmente sinaliza alguma forma de contato dos indígenas amazônicos com

europeus antes mesmo de Orellana, conforme a própria descrição de Carvajal deixa antever.

De qualquer forma, dessa vez, os Omágua trataram os membros da armada espanhola de Pedro Ursúa e Aguirre de modo menos hospitaleiro. Conforme Sweet, talvez pela avidez dos indígenas pelas mercadorias introduzidas anteriormente por Orellana. Apesar do fato que, nesta nova expedição, um antigo subordinado deste colonizador tenha participado da expedição. Por isso, suponho que, possivelmente, ele já conhecesse alguns Omágua e o roteiro da viagem.

Participaram ainda dessa empresa colonial - segundo Sweet - alguns indígenas Tupinambá, vindos da costa brasileira, membros do mesmo tronco linguístico dos Omágua. Estes teriam assumido a posição de guias e intérpretes. Porém, logo desertaram em função dos maus tratos dos espanhóis e pela incapacidade deles em ajudá-los a se vingarem de velhos inimigos, conforme veremos (SWEET, 1974: 17;18; 25).

Estes dados foram incorporados por esse historiador norte-americano a partir de um artigo do Alfred Metráux (1927), mencionado anteriormente. Por sua vez, este trabalho também foi discutido pelo etnólogo Pierre Clastres (2011:91-131), autor que ainda será tratado. Por isso, proponho retornar mais adiante o debate sobre os tupi-guarani na expedição de Pedro Ursúa e Aguirre a partir destes autores. Por enquanto, sumarizemos alguns pontos das crônicas destes conquistadores e Orellana, que são de interesse arqueológico e histórico.

Segundo Sweet, os relatos de ambas viagens dariam conta que, numa grande extensão do Solimões, sobretudo na porção sul - passando desde a boca do Napo até do rio Negro, existiriam áreas densamente povoadas. Em razão das cheias do rio, os povoamentos estariam localizados, geralmente, à beira dos rios em torno de morros e outras áreas de relevo elevado. Estes assentamentos teriam comunicação por meio de trilhas com outros povoados no interior da floresta, por meio do qual se evidenciaria uma rede de trocas econômicas e rituais.

Algumas estimativas informariam que os Omágua teriam a maior população indígena da região, alcançando até vinte mil indígenas. Por sua vez, entre cinquenta e cem mil indígenas ocupariam ao redor das áreas de várzea, no Solimões, que é a maior cifra demográfica registrada, desde então, nessa região.

Os indígenas conheceriam uma variedade de cultivos: amendoim, abóbora, batata doce, mandioca amarga e doce, milho, pimenta, etc. Além de roças, os indígenas teriam ao redor das habitações uma gama de frutos sazonais e extrairiam mel para consumo. E teriam disponível carne de anta, iguana, queixada, macaco, papagaio, peixe-boi, etc. Os indígenas utilizariam, ademais, tecnologias para o processamento e armazenamento de alimento. Dentre elas, produziriam à base de mandioca a farinha e o caxiri, defumariam peixe para manter conservado, enquanto as tartarugas seriam criadas em reservatórios, para consumo no período de cheia do rio. Com isso, os indígenas teriam abundância de alimento durante a estação seca e de chuvas, tendo

disponibilidade de comida e bebida para organizar festas, estabelecer trocas comerciais, receber visitantes, etc.

Outro conhecimento de destaque seria a produção de utensílios, como arcos e flechas envenenadas, canoas, escudos, flautas, tambores, trompetes, etc. E, sobretudo, peças de cerâmica como vasos e pratos de diferentes tamanhos, de origem Arawak, Carib e Tupi. Alguns indígenas saberiam fazer adornos de ouro. No caso dos Omágua, eles cultivariam algodão para produção de roupas[29].

As habitações indígenas teriam organização plurifamiliar. E os povoados um padrão retangular ou redondo, contendo obras de engenharia como canais, estradas e praças, por onde circularia entre três mil a quatro mil indígenas. Cada um deles teria um chefe principal. No entanto, alguns teriam maior prestígio e um raio de influência sobre vários povoados. Dentre eles, estariam os chefes Omágua e Machifaro, povo cujo tronco linguístico não foi identificado por Sweet. Segundo ele, porém, esses indígenas manteriam entre si relação de hostilidade.

Os Machifaro teriam xamãs liderando expedições de guerra. Por outro lado, nos relatos históricos analisados por Sweet, encontramos uma série de estratégias bélicas: ataques coordenados em grupo, uso de tambores de comunicação, escudos, flechas envenenadas, emboscadas pela água e por terra, etc. Os indígenas, no entanto, teriam maior habilidade em atacar via fluvial, por meio de canoas, do que por via terrestre[30]. De qualquer forma, se os indígenas conheceriam táticas de ataque e defesa sofisticadas, Sweet aponta que as crônicas sobre as expedições espanholas não apontariam evidências sobre a prática do canibalismo entre os indígenas e nem a existência de cativos de guerra[31].

Para além do caráter belicoso dos indígenas, se quisermos, hoje em dia, recompor os detalhes sobre os artefatos a base de algodão, couro e madeira, por exemplo, que compunham as roupas, escudos e tambores descritos pelo Carvajal na terra dos Omágua e Machifaros, a única saída é por meio de registros escritos. Existiram indígenas de origem Inca que produziram relatos dessa natureza no século XVI. Este é o caso de Garcilaso de La Vega, contemporâneo de Orellana (TORÍBIO MEDINA, 1894). E, mais tarde, no século XVII, de Guaman Poma de Ayala (ADORNO, 1989).

Não obstante, a maioria dos indígenas amazônicos produziram (e ainda produzem) artefatos a partir de materiais com durabilidade limitada: pedaços de madeira, palha, pena, resinas vegetais, etc. E não deixaram anotações em papel. Porém, se buscarmos antigos locais de assentamentos dos indígenas, é possível cotejar o estudo de arquivos escritos e outras inscrições na paisagem, a fim de investigarmos a organização dos indígenas no passado e no presente. Vejamos esse

[29] Segundo Alexandre Ferreira Rodrigues (2008), o material utilizado pelos indígenas era fibra de tapoeirana.

[30] Apesar desse ponto ser levantado por Sweet, é importante destacar as dificuldades que os espanhóis enfrentaram para atracar nos povoados indígenas que - em alguns casos - mostravam ter conexão com outros no interior da mata.

[31] Contudo, encontramos descrições e análises sobre essas práticas entre os Tupi antigos. Por exemplo, na obra "A Função Social da guerra na sociedade Tupinambá" escrita por Florestan Fernandes, na década de 1950, com base em documentos do século XVI.

tema.

Marcas na terra

Em boa medida, a diversidade da paisagem da floresta amazônica resulta de um prolongado processo de co-evolução. No caso, envolvendo o manejo humano em conjunto a ação de uma gama de animais, insetos, microorganismos e plantas. Além de variáveis diversas como o regime de chuvas, queimadas, ventos, etc que incidem sob a floresta (BALÉE, 2013; CLEMENT ET AL, 2016; ERIKSON, 2006).

Um local privilegiado para observar essa articulação inter-específica é a formação das terras pretas (ARROYO-KALIN, 2010; ROSTAIN, 2014; SCHMIDT, 2016). Isto é, restos de matéria orgânica acumulados na superfície da terra como cacos de cerâmicas, cinzas de fogueira, ossos de animais, sementes, etc. A decomposição desses detritos fornecem nutrientes ao solo como cálcio, magnésio, cobre, etc. Alterando o seu pH. Porém, mais do que fazer uma avaliação físico-química desse processo, cabe pensar como estes extratos telúricos são capazes de fornecer evidências sobre sistemas econômicos, políticos e rituais na Amazônia.

Áreas com concentração de árvores bem conhecidas do bioma amazônico como açaí, buriti, castanha, palmeira, pupunha, urucum - são indicativas de antigas capoeiras manejadas pelos indígenas. Estes locais atraem uma variedade de animais em busca de alimento. E, atrás deles, caçadores. Um estudo de referência sobre esse tema é do arqueólogo argentino Gustavo Politis (2007). Este realizou, na década de 1990, uma investigação com os Nukak, caçadores habitantes de áreas de terra firme entre o Guaviare e Inirida (Vaupés)[32].

Neste trabalho, Politis descreve como os Nukak conheceriam um repertório de cento e treze plantas não cultivadas. Dentre elas, consumiriam setenta e seis variedades na sua dieta, distribuídas num amplo território. Ao alternarem os locais de acampamentos - o que ocorreria com frequência - os indígenas descartariam restos de animais e frutos consumidos. Com isso, favorecendo o surgimento de porções de terra preta perto dos sítios. Outros frutos como açaí, apesar de serem comestíveis, não seriam manejados para consumo próprio. Ao contrário, serviriam apenas de banquete aos animais.

Se em razão de conflito armado, na região habitada pelos Nukak, a pesquisa de Gabriel Politis foi interrompida, por motivos diferentes, outros estudos arqueológicos nem possibilidade tiveram de observação direta dos indígenas. Principalmente, pelo fato de vários povos terem sido dizimados durante o processo de expansão colonial, que teve início por volta do século XVI.

No caso do rio Negro, é possível traçar algum parentesco entre os povos do passado com os do presente por meio de evidências

[32] Trata-se de um dos povos no Noroeste Amazônico, em território colombiano, chamados pelos povos falantes do tronco linguístico Arawak e Tukano (Oriental e Ocidental) como Makú.

arqueológicas, históricas e linguísticas (ANDRELLO, 2006; CHACON, 2017; EPPS, 2008; HILL, 2013; WRIGHT, 2005; SARMIENTO, 2019; dentre outros). Sobretudo, buscando remontar a origem deles a partir do relato oral dos indígenas contemporâneos, do estudo de habitações, antigos povoamentos e áreas de manejo, dos petróglifos existentes em conjuntos rochosos associados a narrativas míticas sobre a criação do mundo, etc (C. HUGH-JONES,1979; KOCH-GRÜNBERG; [1909] 2005; NEVES, 1998; TASTEVIN [2008] 2014; STRADELLI, 2009). Diante destes e outros
elementos, que sugerem continuidades entre os indígenas do passado e do presente, alguns autores têm proposto pensar esse conjunto de povos como uma "civilização amazônica" (NEVES, 2022; S. HUGH-JONES apud LASMAR & GORDON, 2015; SILVA, 1977).

Neste sentido, pesquisas têm mostrado de forma bem convincente a antiguidade da ocupação indígena na bacia do rio Negro e regiões adjacentes. Inclusive em áreas que, atualmente, tem uma feição urbana. Assim, recentemente no âmbito de um projeto chamado Parinã, investigações arqueológicas têm ocorrido no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira. No caso, em parceria de universidades, organizações não governamentais, movimento indígena e povos indígenas de origem Arawak e Tukano. Nesta localidade, os estudos arqueológicos revelaram sob camadas de solo de terra preta, cacos de cerâmica compreendendo entre 2.000 e 2.700 anos AP (Antes do Presente)[33].

Num trabalho recente, Neves (2022: 115-116) revela que escavações arqueológicas, entre o rio Negro e Solimões, registraram cerâmicas classificadas como Manacaparu e Paredão, que são as mais antigas na Amazônia Central[34]. Nesta obra, ele propõe fornecer um quadro analítico bastante amplo sobre a formação da região da Amazônia Central, área de confluência entre o rio Negro, Madeira e Solimões. Sobretudo, percorrendo desde o início do Holoceno, há 10 mil anos AP, até o início da colonização, no século XVI.

Por conseguinte, ele circunscreve ao primeiro milênio AP a formação de tradições ceramistas ao redor da Amazônia. Neste período, o autor descreve a existência de sítios arqueológicos na Amazônia Central, além do alto Xingu e alto Purus, que indicariam assentamentos de grande porte. Por meio deles, estudos arqueológicos têm revelado, sob as camadas de terra preta, indústrias líticas, cerâmicas e estruturas monumentais como estradas radiais, geoglifos retangulares, praças centrais, etc, que evidenciariam um processo de concentração demográfica dos indígenas (NEVES, 2022: 80-85).

Suponho que esses registros justificam que sumarizaremos outros aspectos importantes abordados pelo Eduardo Neves. Em paralelo aos dados acima destacados, esse autor sugere que, no período do encontro

[33] Disponível em: https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/arqueologia-e-narrativas-indigenas-se-encontram-na-historia-do-rio-negro acesso em 08 nov. 2022.

[34] Foge ao escopo deste artigo entrar em detalhes sobre as principais características dessas tradições ceramistas, descritas no trabalho Eduardo Neves, autor que oferece fotografias e um quadro das principais características delas, baseado em estudos de Helena Lima Pinto (2008) e Claide de Paula Moraes (2007).

de expedição de Orellana com os indígenas em território amazônico, estes viveriam um ponto auge de crescimento populacional. Logo precedido de um decrescimento demográfico vertiginoso em função da conquista e das epidemias. Com isso, afetando a manutenção dos assentamentos em larga escala.

Num outro artigo - Neves afirma em parceria do Carlos Fausto - que na Amazônia existe uma variedade de plantas não cultivadas consumidas pelos indígenas. Além disso, outras que passaram a ser cultivadas somente num período relativamente recente, existindo um grande intervalo entre o consumo de variedades de plantas e o desenvolvimento da agricultura na região. Por isso, estes autores sugerem na Amazônia a formação de um padrão de cultivo e manejo indígena bastante distinto do paradigma da revolução neolítica, ocorrida na Europa (FAUSTO & NEVES, 2018).

Este debate foi rediscutido por Neves, mais tarde, na obra "Sob o Tempo de Equinócio. Oito mil anos de História na Amazônia Central", citada anteriormente. Numa passagem desse trabalho, vemos que mesmo com o desenvolvimento da agricultura na Amazônia, as populações indígenas não teriam se transformado exclusivamente em agricultores:

> Parece, de fato, cada vez mais evidente, sob a perspectiva econômica, não é possível enquadrar as sociedades amazônicas antigas em categorias fechadas ou mutuamente exclusivas, como "caçadores coletores" ou "agricultores", já que, aparentemente, estratégias baseadas na diversificação parecem ter sido próprias dos modos de vida da região desde o começo (NEVES, 2022: 58).

Ou seja, o trecho acima é interessante pois permite reavaliar, por exemplo, a assunção evolutiva de Nimuendaju segundo a qual o rio Negro foi ocupado, primeiro, por populações predominantemente caçadoras, em seguida por agricultoras. E, num outro plano, permite refutar o argumento do Lévi-Strauss ([1952] 2018: 113-131) acerca do caráter primitivo de determinados povos indígenas, exposto no artigo "noções de arcaísmo na etnologia".

Neste trabalho, ele propõe que uma série de populações caçadoras foram submetidas por povos vizinhos - com cultura material mais elevada - a habitarem áreas com solos pobres. Nesta situação ecológica desfavorável, esses povos teriam regredido a formas de organização mais rústicas. Por isso, esses indígenas seriam na verdade "pseudo-arcaícos".

As evidências arqueológicas discutidas por Neves sugerem, ao contrário de Nimuendaju e Lévi-Strauss, a coexistência de múltiplas estratégias indígenas de produção econômica desde o período pré-conquista até o presente. Além disso, em vez de elencar a agricultura como condição para irrupção dos povoamentos monumentais nas terras baixas, esse autor especula que, na verdade, no final do Holoceno Médio

(entre 8.000 e 4.200 anos AP) transformações climáticas como a alteração da umidade a níveis similares aos atuais, teriam favorecido de alguma forma a formação de assentamentos de larga escala.

Num período anterior, segundo Neves, os indígenas teriam um padrão de mobilidade bastante alta, a exceção de algumas regiões no baixo Amazonas e Guaporé que serão brevemente discutidas. Além disso, um padrão alimentar que consistiria na caça, pesca e coleta de variedades de plantas cultivadas e não cultivadas. Portanto, vivendo num regime econômico de alternância em vez de dependência da agricultura. Vejamos o caso do sítio Dona Stella, que apresenta outras nuances sob esse modelo.

Localizado num afluente entre o rio Negro e Solimões, este é registro arqueológico mais antigo da Amazônica Central, ocupado pelos indígenas desde o início do Holoceno, há cerca de
6.500 anos A.P. Segundo Neves, essa localidade provavelmente foi uma área de acampamento, habitada sazonalmente por uma população de baixa densidade. Estes indígenas percorreriam uma longa distância entre esse assentamento e o Escudo das Guianas (cerca de 200 km), em busca não de alimentos, mas de material lítico para manufatura de pontas de lanças bifaciais encontradas no sítio.

Ao contrário do sítio Dona Stella, na cidade Manaus existiriam registros de sítios arqueológicos - que evidenciaram grandes assentamentos indígenas – possivelmente indicando ocupações mais permanentes. Uma vez que eles foram destruídos por grandes empreendimentos, antes de serem devidamente estudados, passemos a outros exemplos.

Por conseguinte, baseado no sítio Pedra Pintada, que é o mais antigo da bacia amazônica (11.200 AP), localizado na região de Santarém, além do sítio Teotônio, na porção do alto rio Madeira, é possível imaginarmos alguns traços desses assentamentos de grande porte pré- coloniais. Neles, encontramos a presença de uma indústria lítica datada entre 7 mil e 20 mil anos. Ademais, um padrão econômico baseado na caça, pesca, consumo de plantas (cultivadas e não cultivadas) e coleta de frutos sazonais. Em suma, práticas de agrobiodiversidade vistas até hoje entre os povos indígenas.

Este cenário de diversidade econômica e política amazônica, entre o intervalo do Holoceno e do século XVI, despertou em Neves o interesse numa questão ao mesmo tempo antiga e incontornável entre as terras baixas e altas sul americanas. Afinal, o que teria conduzido os indígenas andinos à organização política de Estado, ao contrário dos povos amazônicos?

Primeiro, ele descarta a hipótese de Betty Meggers e outros autores sobre a pobreza dos solos, a carência de recursos protéicos e outras limitações ecológicas como impeditivo à formação estatal na Amazônia. Preferindo adotar com suporte do Robert Carneiro, Descola e Sahlins, o paradigma da abundância e da sub exploração de recursos, em vez da escassez, como característica fundamental dos povoamentos

amazônicos pré-coloniais[35].

Suponho que o povo Nukak que, segundo Politis não consumiriam cultivos como o açaí, seja um exemplo relativamente contemporâneo do aproveitamento seletivo dos recursos disponíveis no território amazônico. Por sua vez, nota-se que o predicado da fartura e o modelo de organização dos assentamentos indígenas lançam uma profundidade histórica maior a alguns traços bem sublinhados por Sweet, baseado no relato de Carvajal. No entanto, e o tema da chefia?

Neves propõe que num horizonte marcado pela disponibilidade de alimentos numa ampla extensão territorial, onde os indígenas alternariam a prática da caça, pesca e coleta, a pressão para domesticação de plantas não teria existido de antemão. Por isso, o grande hiato entre o cultivo de plantas e o desenvolvimento da agricultura na região. Ao contrário dos Andes que, pelo fato de ter características ecológicas distintas, marcadas pela concentração de áreas férteis na costa do Pacífico e nos vales andinos, teria favorecido à dependência da agricultura, maior estratificação social e o surgimento do Estado.

Porém, se a Amazônia ofereceu nenhuma restrição ecológica a ocupação humana, ao manejo de plantas (cultivadas e não cultivadas), a sedentarização e formação de grandes assentamentos, conforme expõe Neves, como explicar as estruturas monumentais na região senão pela centralização política? Apesar desse traço hierárquico existir, como próprio autor admite, os dados arqueológicos desde o período pré-conquista demonstrariam maior inclinação à fragmentação e à instabilidade social, do que a verticalização política.

Segundo Neves, as evidências arqueológicas amazônicas estariam em acordo com uma disposição centrípeta indígena, proposta anteriormente pelo Pierre Clastres, de recusa do Estado. Isto é, uma tendência contrária a organização de uma estrutura centralizada e permanente fundada em relações de comando e obediência. Sem dispor de meios coercitivos, o chefe indígena teria a seu favor o dom das palavras para incentivar trabalhos coletivos, em tempos de guerra e paz. Pela capacidade de convencimento e circulação de bens, ele ganharia prestígio na comunidade, recebendo em troca o privilégio da poligamia. No entanto, mesmo dispondo dessas qualidades, o chefe indígena teria pouca capacidade de conter processos de dissolução e fragmentação social, que frequentemente ocorreriam.

Clastres desenvolveu essa tese - no começo da década de 1960 - num ensaio intitulado “Independência e Exogamia”. Neste trabalho, ele buscou se contrapor a uma corrente da ecologia cultural, sobretudo norte-americana, que justificava a ausência do Estado, nas terras baixas sul americanas, em razão de limitações ambientais. Por outro lado, de maneira contrária a uma corrente da antropologia política, derivada de

[35] Outro autor importante incorporado por Eduardo Neves foi Lévi-Strauss. Empregando a noção de sociedades frias e quentes desse etnólogo, Neves especula acerca de diferentes regimes de historicidade indígena, que teriam ocupado a Amazônia Central nos dois primeiros milênios A.P. No primeiro caso, formações indígenas marcadas pela maior estabilidade social e transformação lenta e no segundo por um ritmo de mudança acelerada. Neste artigo, não aprofundaremos esse debate.

estudos africanistas, que tenderia a descrever os povos amazônicos pelo horizonte da falta: sem chefe, sem Estado, sem economia, etc. Definição que, do ponto de vista do Clastres, atualizaria a assunção quinhentista do padre Antônio Vieira segundo a qual os indígenas seriam: "gente sem fé, sem lei, sem rei".

Mais adiante, num artigo intitulado "Mitos e Ritos dos índios da América do Sul", publicado no ano de 1981, Clastres refinou os seus argumentos ao realizar uma comparação entre as terras altas (Andes) e as terras baixas sul americanas (Amazônia), com dados arqueológicos e etnográficos disponíveis até então.

Em busca da terra sem mal

Hoje há um acúmulo de evidências arqueológicas que corroboram - como dissera Clastres no ensaio citado acima - que no período da conquista, no século XVI, a região da América do Sul era amplamente ocupada por indígenas (HECKENBERG ET AL, 2006. Anteriormente, Lévi-Strauss (apud HECKENBERG, 1999: 125) tinha proposto isso baseado no relato da expedição de Orellana, que motivou durante bastante tempo mais descrédito do que confiança em função de relatos considerados fantasiosos, como das Amazonas (TORÍBIO MEDINA, 1894: xxxxv).

Em vez de crônicas de conquista, Clastres preferiu apostar em dados demográficos para argumentar em favor da existência de ocupações antigas com alta densidade populacional, numa faixa continental, muito além dos Andes. E, desde aí, desdobrar algumas hipóteses sobre o desenvolvimento do Estado ou de um proto-Estado.

Por volta de 1530, segundo Clastres, o império Inca contaria com uma população expressiva, entre doze e quinze milhões de habitantes. Apesar de terem em larga medida uma economia agrícola e pastoral, outros componentes importantes na base alimentar inca eram extraídos da caça, da pesca e da coleta. Contudo, em termos de organização religiosa os rituais associados ao cultivo, a colheita e outras práticas agrícolas tinham um papel central na vida incaica. Norteadas, sobretudo, pelo culto da *Pacha-Mama* ("Terra-Mãe") e *Viracocha*, demiurgo criador do cosmos e da humanidade. Divindades, até hoje, reverenciadas por populações andinas diversas como os Aymaras, na Bolívia, e Quichua, no Perú. Segundo Clastres, sob a forma de um catolicismo popular.

Como expressa o etnólogo francês, a preferência agrícola teria influenciado o desenvolvimento de técnicas agronômicas sofisticadas no mundo inca. Este é o caso de obras de engenharia como a construção de canais de irrigação e patamares elevados - desde o nível do mar até o altiplano andino - visando o cultivo de plantas selecionadas a micro-climas específicos.

Apesar de disporem dessas tecnologias e possibilidade de expansão agrícola, conforme Clastres, os incas teriam preferido se concentrar numa área com farta disponibilidade de terras férteis, caça, pesca, frutos e raízes. Sobretudo, pelo "menor esforço que requer a exploração *predatória* (grifo nosso) de um ambiente ecológico amiúde

muito generoso (...)" (CLASTRES, 2011: 82).

Num outro plano, em termos de organização política, os incas dispunham de uma estrutura centralizada, contando com uma elite aristocrática, aparato militar, sacerdotes, etc sob comando de um imperador, que assumia uma natureza divina. Este era o filho do deus Sol, Inti. Ao redor do império, uma série de templos eram dedicados a essa divindade. O principal deles estava localizado em Coricancha, sede do império e de grandes peregrinações políticas e religiosas.

Por conseguinte, esses traços de organização política e ritual já estariam presentes desde o período pré-incaico. Assim, no primeiro milênio da nossa era, os Chavin já dispunham de templos e uma organização com feição urbana. Até o século XVIII, porém, os Incas eram uma pequena população de agricultores e pastores, que viveriam nos arredores de Cuzco.

No século anterior, por motivos que Clastres afirmou desconhecer, estes indígenas teriam iniciado uma expansão imperialista, em suas palavras, baseado na anexação de territórios de outros povos, que eles consideravam selvagens. Após conquistá-los, os novos concidadãos incas eram recenseados pelo império. Passando, então, a serem objeto de tributos. E cobrados a admitir a autoridade do imperador e a religião oficial estatal. Esta tinha, contudo, traços semelhantes aquelas pré-incaicas, que nem eram completamente abandonadas pelos indígenas conquistados e nem objeto de perseguição dos Incas.

Se pensarmos nos modos de possessão territorial europeu nas Américas, semeados desde o século XVI com base na doutrina cristã, o horizonte religioso inca parece demonstrar maior abertura política. Contudo, Clastres define esse império andino como um ambiente marcado pela estratificação social e relações envolvendo comandantes e comandados. Esta formação imperial, contudo, teria durado somente um breve intervalo, desde o século XIII até a conquista dos espanhóis, três séculos depois. Segundo esse etnólogo, o império Inca foi o último de uma série de teocracias que teriam surgido e ruído desde o período pré-incaico.

Clastres advertiu os leitores e leitoras acerca do desequilíbrio entre as fontes disponíveis sobre os Andes e a Amazônia. Mesmo assim, esse etnólogo decidiu traçar paralelos entre as terras altas e baixas sul americanas. Sobretudo, com base no seu material etnográfico e relatos quinhentistas sobre povos tupi-guarani.

No período pré-conquista, esses indígenas estariam bastante dispersos territorialmente e alcançariam a cifra de milhões de pessoas. Segundo Clastres estes indígenas apresentariam grande homogeneidade cultural, política e econômica. Assim, em larga medida, eles teriam um ethos guerreiro e uma organização social fundada na patrilinearidade. Além disso, praticariam majoritariamente a agricultura e de maneira complementar a caça, pesca e coleta.

Em meados do século XVI ocorreram os primeiros contatos dos europeus com esses povos na costa brasileira. Desde então, cronistas espanhóis, franceses e portugueses sobressaltaram entre esses indígenas uma série de traços. Dentre eles, a prática da antropofagia e

da guerra, além da existência de sujeitos proeminentes como os *karai,* profetas indígenas.

Tal como chefes e xamãs, os *karai* teriam o domínio das palavras. Porém, estes fariam o uso dela para fins outros que a cura, a iniciação, a proteção ou a manutenção da ordem tradicional. Ao contrário, estes seduziriam uma multidão de indígenas com um discurso em favor da ruptura das normas e regras conhecidas. Além do abandono do mundo em que viveriam, condenável, corrompido e hostil, em busca da terra sem mal. Isto é, um paraíso terrestre que alguns indígenas imaginavam localizado em algum lugar rumando além do oriente, no caminho das montanhas andinas, na direção do nascer do sol. Outros, porém, acreditavam que ele estava no sentido do mar Atlântico, tomando o sentido poente. De qualquer forma, grandes expedições teriam ocorrido em ambos os lados com o objetivo de alcançar esse paraíso, habitável em vida e não no destino pós-morte, como na doutrina cristã.

Os *karai* lideraram uma série de marchas. Uma delas, segundo Clastres, teria reunido até dez mil indígenas no começo do século XVI. Estes saíram desde a foz do rio Amazonas até o Peru, que já estava sob domínio espanhol, quando trezentos peregrinos chegaram a essa localidade, após uma década de caminhada. O restante dos indígenas pereceu em razão de cansaço e fome, num estado de fervor religioso indiferente à morte.

Por outro lado, Clastres especula que o os *karai* entreviam um conjunto de transformações em curso entre esses povos, como o crescimento demográfico, o adensamento populacional em grandes aldeamentos e o surgimento de fortes chefias supralocais, os morubixabas. Em suma, assistiam o fim da sociedade primitiva, tal como definida por ele, sem divisão social entre comandantes e comandados.

Esta interpretação clastreana da migração tupi-guarani seiscentista surgiu à luz de comentários de Metráux, num artigo sobre a terra sem mal citado anteriormente. Ao tratar dos Andes, este etnólogo incorporou a maioria dos dados desde um trabalho anterior, de natureza histórica, publicado pelo etnólogo norueguês Erland Nordenskiöld no ano de 1917. Ao mesmo tempo, ele endossou em grande medida, conforme sugerido anteriormente por Gandavo, a explicação desse evento tendo como mote a perseguição da imortalidade na terra sem mal. Ao contrário de outros cronistas que teriam elencado como causas desse acontecimento histórico desde a fuga dos indígenas da submissão portuguesa até o espírito de conquista dos povos tupi- guarani antigos.

Nesta última perspectiva, com algumas modificações, se assentou David Sweet. Este historiador traz que Virazú, o profeta que guiou os tupi-guarani desde a costa brasileira até os Andes, começou a caminhada ao lado de dez ou quinze mil indígenas, que desejavam escapar da escravização portuguesa. Nesta expedição somente trezentos sobreviveram. A maioria foi morta em razão de conflitos com outros povos. Outros ergueram um assentamento numa ilha chamada Tupinambaranas, perto da boca do rio Madeira. Os que chegaram aos Andes teriam como meta conduzir os colonos numa nova expedição bélica, por isso: “Estes indígenas contaram aos espanhóis sobre um rico

fabuloso `Omágua´ na Amazônia, com a esperança de convencê-los a retornarem até lá como seus aliados na tentativa de vingança contra seus inimigos" (SWEET, 1974: 18, tradução nossa).

Como vimos, os indígenas tupi-guarani foram incorporados como guias e intérpretes numa expedição espanhola, no ano de 1560, comandada por Pedro Ursúa e Aguirre. Em algumas cenas da crônica dessa viagem, há indígenas, colonos e negros numa atmosfera festiva, dançando e se fartando de beiju e mel. Além disso, preparando e bebendo bastante caxiri (SWEET, 1974: 23; 28). Mesmo assim, os indígenas Tupinambá logo desertaram em função do tratamento violento dos espanhóis. E uma vez que, segundo o historiador, fracassaram na tentativa de convencê-los a compor o seu plano de vingança contra povos que os atacaram quando saíram da costa brasileira.

Será, então, que os Tupinambá não acreditavam na profecia da terra sem mal? Apenas fugiam da exploração portuguesa? Ou estavam buscando somente seduzir os espanhóis com a narrativa sobre a riqueza dos Omágua, a fim de atraí-los para uma guerra de vingança? Até aqui, não disponho de uma resposta a essa pergunta. Contudo, já temos elementos suficientes para fechar o artigo.

A língua do paraíso

No artigo "Imagens de índios no Brasil: o século XVI", Manuela Carneiro da Cunha apresenta que, à época do Tratado de Tordesilhas, os limites entre Portugal e Espanha eram bem incertos. Neste cenário colonial, os rios amazônicos estariam sob maior domínio da Espanha do que Portugal. Contudo, o primeiro império investia nesse período maior atenção sobre a ocupação dos Astecas e dos Incas no Novo Mundo. Enquanto o segundo estaria mais preocupado com o Oriente, sobretudo, com as Índias. E, no Brasil, com a ocupação da costa antes do que propriamente do extremo norte do país.

Por sua vez, o conhecimento sobre o Brasil nas primeiras epístolas coloniais, de Pero Vaz de Caminha, Gandavo e Américo Vespúcio - segundo Manuela da Cunha, demonstraria acima de tudo o repertório conceitual europeu. Apesar dos colonos dizerem se comunicar com os indígenas sabe-se lá em qual língua, nas palavras da etnóloga, estes apenas buscariam confirmar suas próprias premissas antes do que dialogar com os povos locais:

> Por mais exatas que sejam (e certamente são mais escrupulosas do que muitos relatos posteriores), as primeiras cartas já se assentam em ideias propagadas desde o Diário da Primeira Viagem de Colombo, elas próprias enraizadas nos relatos de viagens − reais ou imaginárias − de Marco Polo, de Mandeville, do Preste João: ideias de Paraíso Terrestre e de fonte da juventude à sua proximidade, de Amazonas e de seus tesouros, mitos de origem medieval ou clássica que

> povoam o imaginário dos "descobridores" (CUNHA, 1990: 92).

Nesta passagem vemos que os europeus teriam retratado o Brasil com detalhes variados. Ao mesmo tempo com apuro realístico e sob uma aura de epopeia, fantasia e narrativa mítica própria do seu mundo colonial para ilustrar as crônicas de viagens. Contudo, discutimos baseado em alguns autores e autoras a possibilidade dos colonos espanhóis e portugueses falarem tupi-guarani. Ao menos Orellana.

Ademais, vimos por meio de relatos produzidos no século XVI notícias sobre a existência entre as terras baixas e altas de um paraíso terrestre cheio de riquezas. Alguns especialistas e cronistas teriam imaginado ser a mítica terra sem mal, no caminho do oceano Atlântico e alhures, outros a terra dos Omágua, das Amazonas, etc. É possível especular que Orellana tenha escutado rumores sobre mais de um Eldorado por várias vias. Quiçá ainda em território paraguaio ou andino, por meio de colonos e indígenas falantes do guarani. Aqui, uma hipótese citada por David Sweet e Lathrap.

Por sua vez, tanto Clastres quanto Sweet utilizaram como fonte Metráux para discutir, desde ponto de vista distintos, alguns desdobramentos das expedições dos povos de origem tupi-guarani desde a costa brasileira até os Andes. Trata-se de uma rota que apenas sublinhamos neste artigo, uma vez que focamos por meio da crônica de Carvajal num outro corredor, desde as terras altas até as terras baixas, ambas as áreas habitadas por povos tupi-guarani.

Vimos, então, um conjunto de evidências baseadas em relato de cronistas, arqueólogos e antropólogos acerca de povoados com feição urbana entre os Andes e a Amazônia Central. Por um lado, Eduardo Neves sugeriu o adensamento populacional inca em função da abundância de recursos em locais específicos. Clastres apresenta um raciocínio análogo, porém, afirmando que os indígenas além de terem se concentrado numa região específica, poderiam ter expandido sua produção agrícola, caso quisessem, pois teriam muita terra fértil disponível.

Por conseguinte, se os povos amazônicos teriam adotado uma estratégia de sub- exploração do território, em função da abundância existente, conforme propõe Neves, pela mesma razão os incas teriam preferido hiper explorá-lo visando poupar esforço. Apesar das estratégias distintas, os dados discutidos pelo arqueólogo e Clastres acerca dos Andes e da Amazônia Central confluem sob sistemas econômicos marcados pela afluência, em maior ou menor grau, pela estratificação social e instabilidade política ao redor de grandes povoamentos, conforme Neves (2022), com feição urbana.

Referências bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade de Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê.** São Paulo: Editora Unesp: Instituto Socioambiental (ISA); Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

ADORNO, Rolena. Cronista y príncipe. **La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala.** Lima: Pontificia Universidad Catolica del Peru. Fondo Editorial, 1989 [1992].

ARROYO-KALIN, Manuel. The Amazonian Formative: Crop Domestication and Anthropogenic Soils. **Diversity** 2(4):473-504, 2010.

BALÉE, William. Cultura na vegetação da Amazônia brasileira. In: NEVES, W. (Org.) **Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p 95-109, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil: o século XVI**. Estudos Avançados** 4 (10), p. 91-110, 1990.

CARVAJAL, Gaspar; ROJAS, Alonso.; ACUÑA, Cristobal. **Descobrimentos do rio Amazonas**. Tradução de C. de Melo-Leitão. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/ Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.

CARVAJAL, Gaspar. Descubrimiento del rio de las Amazonas. In: J. T. Medina. **Descubrimiento del rio de las Amazonas. Según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal com otros documentos referentes à Francisco de Orellana y sus compañeros.** Sevilha: Imprenta de E. Rascos, Busto Tavera, número 1, 1894.

CARVALHO, Fernando. On Zaparoán as a valid genetic unity: preliminary correspondences and the status of Omurano. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 5, n. 1, p. 91-116, 2013.

CHRISTINE, Hugh-Jones. **From the milk river.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

CLASTRES, Pierre. Mitos e ritos dos índios da América do Sul. In: **Arqueologia da Violência.** Pesquisas de Antropologia Política. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 91-143.

CLEMENT, Charles; DENEVAN, W.; HECKENBERG, M.; JUNQUEIRA, A.; NEVES, E.;TEIXEIRA, W., WOODS, W. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B***,* vol. 282, no 1812. p. 1-9, 2015.

EPPS, PATIENCE**. A grammar of hup.** Berlin: New York. Mounton grammar library 43. 2008.

ERIKSON, Clark. The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. In: **Time and complexity in historical ecology** (Ed. William Balée e Clark L. Erickson). New York: Columbia University Press, p. 235–278, 2006.

JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: sixteenth century expeditions from Pantanal to Andes. **Ethnohistory**, 54 (2), p. 245-272, 2007.

JÚNIOR, Rafael Fernandes Mendes. Cartografias do deslocamento guarani: século XVI e XVII. **Mana**, 28 (2), p. 1- 31, 2022.

FAULHABER, Priscila. **Miranha.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Miranha. Acesso em 27 out. 2022.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil.** 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Plano de gestão indígena do alto e médio rio Negro: PTA WASU.** SCOLFARO, Aline; DIAS, Carla (Org.). 1.ed. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2021.

FERNANDES, Florestan. **A Função Social da Guerra**. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1952.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905**). Manaus. EDUA/FSDB, [1909] 2005.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo. Was there ever a neolithics in Neothropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, p. 1604-1618, 2018.

GOLDMAN, Irving. Uaupés-Caquetá Region. In: **Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes.** Volume 3. J. Steward (org.). Smithsonian Institution. Bureau of American Anthropology, Bulletin 143, p. 861-867, 1948.

HECKENBERG, Michael. O enigma das grandes cidades: corpo privado e estado na Amazônia. In: **A outra margem do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras. p. 125-152, 1999.

HECKENBERG, Michael; KUIKURO; A., Kuikuro; U.T., RUSSEL, J.C.; SCHMIDT, M.; FAUSTO, C.; FRANCHETO, B. Amazônia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? **Science** 301, p. 1710-1714. 2003.

HUGH-JONES, Stephen. Um antropólogo da civilização amazônica: entrevista com Stephen Hugh-Jones. Entrevista concedida à Christine Lasmar e César Gordon. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 05.03, p. 627-658, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de arcaísmo em Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 121-153, 2003.

LUCAS, Maria Luisa. O Oriente e o Amanhecer. História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia Colombiana. **Tese** (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

MACIEL, Benedito. **Kambeba.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba. Acesso em 27 out. 2022.

MARQUES, Bruno; RAMOS, Danilo. Dissoluções necessárias. A perspectiva dos Hupd´äh nas relações do "Sistema regional do Alto Rio Negro". **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p.104-131, 2019.

METRÁUX, Alfred. Migrations Historiques des Tupi Guarani. In: **Journal de La Société des Américanistes.** Tome 19, p. 1-15, 1927.

MINISTERIO DE CULTURA. **Loreto: ministério de cultura inicia processo de documentación linguística y cultural del Pueblo Omagua em la Amazonía**. Disponível em: https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/655440-loreto-ministerio-de-cultura-inicia-proceso-de-documentacion-linguistica-y-cultural-del-pueblo-omagua-en-la-amazonia. Acesso em: 27 out. 2022.

MINISTERIO DE CULTURA. **Banco de datos de pueblos indígenas u Originarios Omagua.** Disponível em: https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/omagua, acesso em 27 out. 2022.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade.** Novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

NEVES, Eduardo. Paths in dark waters: archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro bassin, Northwest Amazon. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) - Indiana University, Indiana, 1998.

NEVES, Eduardo**. Sob os tempos do equinócio. Oito mil anos de história na Amazônia Central.** São Paulo: Ubu editora, 2022.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. Apontamentos linguísticos e ensaios fotográficos**. R. Athias (Org.). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

POLITIS, Gustavo. **Nukak: ethnoarcheology of an Amazonian people.** University College London. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

PORRO, Antonio. **Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial.** São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 2007.

RODRIGUES, Alexandre Ferreira. **Viagem filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato-Grosso e Cuiabá**. Manaus: Editora Valer, 2008.

ROSTAIN, Stéphen. Pre-Columbian earthworks in coastal Amazonia. **Diversity** 2(3), p. 331- 352, 2010.

SCHMIDT, Morgan J. A Formação de Terra Preta: Analise de Sedimentos e Solos no Contexto Arqueológico. In: **Amazônia Antropogênica**. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi, p. 121- 176, 2016.

SILVA, Alcioníllio Brüzzi Alves. **A civilização indígena do Uaupés. Observações**

SWEET, David Graham. A rich realm of nature destroyed: the middle amazon valley, 1640- 1750. **Tese** (Doutorado em História) - University of Wisconsin, Wisconsin, 1974.

STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermano Stradelli.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal.** São Paulo: Edusp, 2012.

TASTEVIN, Constatin. **Tastevin e a etnografia indígena.** Rio de Janeiro; Ed. Museu do Índio, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 24/04/2023 * Publicado em: 31/08/2023

POVOS INDÍGENAS, VIVÊNCIA COTIDIANA E RACISMO: FORMAS DE NEGAÇÃO DA IDENTIDADE NO AMBIENTE URBANO

RODRIGO BARBOSA RIBEIRO[1]
UNIFESP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-1885-5379

RESUMO: *O racismo contra os povos indígenas vem ganhando notoriedade, por conta da atuação do movimento indígena e do crescente número de pesquisas dedicadas à temática. O objetivo deste estudo foi contribuir para a compreensão deste fenômeno, reconhecendo os efeitos do racismo na construção da identificação étnica indígena. Para tanto, foram analisados os episódios de racismo contra os povos indígenas reunidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em seus relatórios sobre A violência contra os povos indígenas entre 2003 e 2021. Estas publicações anuais mostram o ambiente urbano como o local privilegiado das manifestações desse fenômeno. Deste modo, foi possível identificar como o racismo é praticado tanto por servidores públicos, como por agentes particulares, assumindo diversas formas de manifestação – com destaque para a propagação de discursos racistas por parte dos servidores públicos eleitos e por ações coletivas por parte dos agentes privados. Com isso, foi possível constatar como o racismo inibe a identificação étnica indígena e, com isso, o desenvolvimento de vínculos sociais ligados à mesma.*

PALAVRAS-CHAVES: *Racismo, povos indígenas, ambiente urbano, identidade étnica.*

ABSTRACT: *Racism against Indigenous peoples has become more noticeable in recent years due to the actions taken by the Indigenous movement, as well as an increasing number of research studies on this subject. This study aims to contribute to the comprehension of this phenomenon by recognizing the effects of racism in the construction of Indigenous ethnic identification. The study analyzed episodes of racism against Indigenous peoples compiled by the Cimi (Missionary Indigenist Council) in their reports entitled "Violence against Indigenous People" between 2003 and 2021. These annual publications show that the urban environment is the most common place where these phenomena occur. In this sense, it was possible to identify how racism is perpetuated by public servants and private agents in a variety of ways - with a particular emphasis on the propagation of hate speech by elected public servants and collective actions taken by private agents. The study found that racism inhibits the establishment of Indigenous ethnic identification and the development of social bonds attached to it.*

KEYWORDS: *Racism, indigenous people, urban environment, ethnic identity.*

[1] Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. Docente da Universidade Federal de São Paulo, Campus Guarulhos, atuando na subárea de antropologia do Departamento de Ciências Sociais E-mail: rbribeiro@unifesp.br

Introdução

A presença indígena nas cidades pode ser percebida como o resultado da migração mais ou menos recente de pessoas e grupos. Nesse sentido, os estudos pioneiros enfatizaram a exterioridade da vida urbana em relação aos padrões de existência "tradicionais" aos povos indígenas (Cardoso de Oliveira, 1968; Fígoli, 1982; Lazarin, 1981). Assim, os indígenas urbanos ganharam visibilidade nas últimas décadas, obtendo relativo destaque após o incremento da migração para os grandes centros e a tomada de consciência dessa situação por parte de setores e grupos envolvidos na defesa dos direitos indígenas. As reflexões sobre essa realidade mostraram como esses deslocamentos foram provocados pela "contínua perda de seus territórios tradicionais, os conflitos com posseiros, a falta de trabalho e a escassez de terras produtivas", como testemunha o caso dos migrantes indígenas na cidade de São Paulo (Comissão Pró-Índio, 2005: 10). Segundo Lucia Helena Vitali Rangel (2017: 110), esse processo decorre das políticas integracionistas voltadas aos povos indígenas, levando muitos deles a viver existências precárias nas periferias das cidades brasileiras e "para a população indígena, o próprio fato de ser 'índio' constituía um estigma adicional, cujas marcas são, até hoje, alvos de forte racismo".

Com a virada para o século XXI ocorre uma mudança na percepção do fenômeno. A partir de então, as análises buscam apreender a lógica imanente à presença indígena nos centros urbanos (Lasmar, 2005; Andrello, 2006), ou, no limite, como os aspectos próprios à sociedade colonial, como as mercadorias, são redefinidos segundo os princípios peculiares a cada povo (Gordon, 2006). É sob essa perspectiva que surgem as primeiras reflexões sobre o racismo dirigido aos povos indígenas no Brasil (Agüero, 2002), muitas das quais em decorrência das denúncias de casos feitas pelo movimento indígena[2]. Os estudos sobre o tema têm mostrado como o racismo impacta povos vivendo os mais variados contextos. No entanto, como mostrou Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto (2017: 28), em pesquisa a propósito dos estudantes indígenas da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), "apesar de evidente, o racismo contra o indígena não era reconhecido socialmente".

Em parte, essa tal situação decorre da falta de aceitação das modalidades relacionais desenvolvidas pelos povos indígenas. De fato, estes povos vivem nos mais diversos contextos socioculturais e, como mostra o estudo de Camila Bevilaqua (2017: 86) sobre o racismo contra os indígenas da Aldeia Vertical, na cidade do Rio de Janeiro, a construção de uma horta urbana pode servir de base para os nexos sociais. Com isso:

[2] Como aconteceu por ocasião da mesa virtual intitulada "Estereótipos e racismos nas representações indígenas", ocorrida durante o Acampamento Terra Livre do ano de 2020, ou na mobilização feita pela Articulação dos Povos Indígenas da região Sul (Arpinsul) e pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) na cidade de Passo Fundo, no rio Grande do Sul em 3 de fevereiro de 2021. Conferir: https://www.youtube.com/watch?v=m3AShupqxjw e https://apiboficial.org/2021/02/03/mobilizacao-indigena-contra-o-racismo/, consultados em 10/03/2022 às 17h33.

> a indianidade é, assim, elaborada mais como um movimento em uma certa direção, do que uma qualidade inata, apesar da existência de um foco na ascendência indígena. O 'sangue indígena' é uma substância complexa, que por si só não garante uma identificação, sendo preciso ser acompanhado da incorporação de uma cultura que é entendida enquanto estudo.

Entretanto, muitas vezes os processos criativos desenvolvidos por esses povos não ganham destaque e os agentes coloniais simplesmente percebem estes rearranjos como uma "perda de autenticidade". Embora não seja o escopo desse artigo tratar desse tema, penso ser importante lançar algumas observações para balizar o debate, em especial acerca do modo como as relações coloniais estão ligados a esse fenômeno.

Apontamentos em torno da afirmação étnica dos povos indígenas

Durante a década de 30 do século XX foram fixadas várias imagens sobre a formação sócio-histórica do Brasil. Dentre essas ideias, hoje correntes, há a definição do caráter rural e agroexportador do empreendimento colonial português nas terras americanas. Nos limites deste texto não será discutido em detalhe como esse imaginário se formou, ou a exatidão do mesmo. No entanto, irei explorar algumas das consequências ligadas a ele. Assim, figuras tão distintas quanto Sérgio Buarque de Holanda (2014) e Gilberto Freyre (2003) estão de acordo sobre alguns pontos. No livro *Raízes do Brasil*, Buarque de Holanda (2014: 95) escreveu que a "primazia acentuada da vida rural concorda bem com o espírito da dominação portuguesa"; enquanto Freyre afirmou, em conhecida passagem do livro *Casa grande & senzala*, que

> formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política. Menos pela ação oficial do que pelo braço e pela espada do particular (Freyre, 2003: 64).

Este modo de ação colonial teria instaurado um perfil relacional entre os colonizadores lusitanos e os povos autóctones da América, que passaram a ser chamados de "índios" a partir da errônea percepção que eles viviam da "Índia"[3]. De acordo com Buarque de Holanda, os indígenas não se adaptaram a essas novas modalidades de existência e com isso

[3] Nas palavras de Fernando Mires, os: "índios foram designados pelos 'descobridores' [como] os habitantes das – por um equívoco – chamadas Índias. O termo índio é, então, um erro garrafal. No entanto, é um erro garrafal que se converteu em realidade" (Mires, 1991: 11, tradução do autor).

"os antigos naturais da terra são rapidamente sacrificados. Aqueles que não perecem, vítimas das armas e também das moléstias trazidas pelo conquistador, vão procurar refúgio no sertão distante" (Buarque de Holanda, 2014: 34). Gilberto Freyre (2003: 156), por sua vez, fala da "degradação da raça atrasada ao contato da adiantada". Em resumo, para ambos autores a relação entre os povos indígenas e o colonizador português não teria sido algo perene, tendo se restringido aos primeiros estágios da implantação do projeto colonial. Esta concepção explicaria, em alguma medida, o estranhamento manifesto por algumas pessoas quando percebem a existência de indígenas em ambientes urbanos contemporâneos[4]. Como apontou Eduardo Soares Nunes (2010: 16), "a ideia de 'índios urbanos' parece, a esse imaginário, como uma contradição em termos. O selvagem fora da selva, (quase) camuflado entre prédios, é pensado como um indivíduo deslocado, fora de seu próprio mundo, em contradição com a essência de seu ser".

Todavia, é preciso problematizar essa ideia, pois ao menos os núcleos urbanos coloniais fundados no planalto paulista fugiram a esse padrão[5]. Como o próprio Sérgio Buarque de Holanda aponta, essas paragens contaram com uma considerável "influência indígena", mediante intensa "mestiçagem com o gentio". Nas suas palavras, essa presença:

> viria animar, senão tornar possíveis as grandes empresas bandeirantes. Sabemos como era manifesta nesses conquistadores a marca do chamado selvagem, da raça conquistada. Em seu caso ela não representa uma herança desprezível e que deva ser dissipada ou oculta, não é um traço negativo e que cumpre superar; constitui, ao contrário, elemento fecundo e positivo, capaz de estabelecer poderosos vínculos entre o invasor e a nova terra. *O retrocesso a condições mais primitivas,* a cada novo contato com a selva e com o habitante da selva, é uma etapa necessária nesse feliz processo de aclimação. (Buarque de Holanda, 1975: 18, grifo meu)

Em outros termos, os indígenas teriam tornado possível a implantação e permanência dos núcleos urbanos no planalto paulista. Os conhecimentos acumulados por esses povos possibilitaram ao colonizador lusitano percorrer os caminhos já existentes, transformando a cidade de São Paulo no "centro de amplo sistema de estradas expandindo-se rumo ao sertão e a costa" (Buarque de Holanda, 1975: 15).

[4] Obviamente, existem outros elementos imaginários ligados a esse estado de coisas, com destaque para a associação dos povos indígenas com a ideia de natureza/primitividade. Como nos lembra Paul Hazard, "quando se queria imaginar o que foram os humanos antes da invenção da sociedade, [os indígenas da América] eram tomados como modelos, horda vagueante de pessoas que andavam nuas" (Hazard, 1948: 22). Obviamente, tal imagem não se coaduna com a existência concreta e atual dos povos indígenas.

[5] Não irei explorar aqui o papel crucial dos indígenas na colonização da região amazônica. No entanto, sua presença é central para a criação e consolidação da presença de colonos europeus nos Estados do Grão-Pará e Maranhão em suas diferentes denominações e formas organizacionais ao longo do período colonial (Sampaio, 2003; Oliveira, 2016: cap 3). Todavia, o dispositivo colonial apagou igualmente a presença indígena nesses territórios, como mostra o estudo de Ivânia dos Santos Neves sobre a cidade de Belém, a capital do estado do Pará (Neves, 2022).

Isso permitiu a esse colono mestiço aventurar-se pelos "sertões inóspitos" na busca pela mão de obra dos "negros da terra" essenciais ao seu empreendimento[6] (Buarque de Holanda, 1995: 65). Ademais, a própria reprodução física dependia dessa aliança, concretizada pelos casamentos realizados com as mulheres indígenas[7]. Isso transformou o *nheengatu* na língua franca dos povoamentos paulistas[8], ao mesmo tempo em que permitiu o acesso a saberes acumulados sobre o ambiente e os seres circundantes.

No entanto, essa atuação não adquiriu o caráter de algo constitutivo das relações sociais cotidianas e, com isso, o imaginário social nacional postula a ausência absoluta dos povos indígenas nos espaços urbanos brasileiros. Quais processos são responsáveis por essa ocultação da presença indígena? De início, cabe mencionar a *violência da ação colonial*, mencionada de passagem por Buarque de Holanda. As interações violentas impactaram a vida de diferentes povos indígenas[9], seja forçando-os ao trabalho compulsório (Monteiro, 1994), seja expondo-os a surtos de doenças (Coimbra Jr e Santos, 1994: parte I). Em poucas palavras, o *espaço da morte* permeou as relações entre os colonizadores europeus e os povos indígenas na América, produzindo a submissão desses últimos por intermédio do terror. Como aponta Michael Taussig (1994: 27):

> quaisquer que sejam as conclusões a que cheguemos sobre como essa hegemonia foi tão rapidamente efetuada, seria insensatez de nossa parte fazer vista grossa ao papel do terror. Com isto quero dizer que

[6] "A mobilidade dos paulistas estava condicionada, em grande parte, a certa insuficiência do meio em que viviam; insuficiência para nutrir os mesmos ideais de vida estável, que nas terras da marinha puderam realizar-se, ao primeiro contato entre o europeu e o Novo Mundo. Distanciados dos centros de consumo, incapacitados, por isso, de importar em apreciável escala os negros africanos, eles deverão contentar-se com o braço indígena — os "negros" da terra; para obtê-lo é que são forçados a correr sertões inóspitos e ignorados. Em toda parte é idêntico o objetivo dos colonos portugueses." (Buarque de Holanda, 1995: 65)

[7] As mulheres, por sinal, tinham importante papel na reprodução da língua e saberes indígenas. Recorrendo uma vez mais às palavras de Sérgio Buarque de Holanda (1995: 124), vê-se que: "mais estreitamente vinculada ao lar do que o homem, a mulher era aqui, como o tem sido em toda parte, o elemento estabilizador e conservador por excelência, o grande custódio da tradição doméstica. […] Atraindo periodicamente para o sertão distante parte considerável da população masculina da capitania, o bandeirismo terá sido uma das causas indiretas do sistema quase matriarcal a que ficavam muitas vezes sujeitas as crianças antes da idade da doutrina e mesmo depois. Na rigorosa reclusão caseira, entre mulheres e serviçais, uns e outros igualmente ignorantes do idioma adventício, era o da terra que teria de constituir para elas o meio natural e mais ordinário de comunicação."

[8] Sérgio Buarque de Holanda assevera que: "em São Paulo, a própria língua portuguesa só suplantou inteiramente a geral, da terra, durante o século XVIII" (Buarque de Holanda, 2014: 34) Conferir igualmente o item dedicado ao tema no livro *Raízes do Brasil* (Buarque de Holanda, 1995: 122-133).

[9] A implantação da colonização, nos primeiros séculos, atingiu principalmente os povos pertencentes ao tronco linguístico Tupi. De acordo com Florestan Fernandes (1975: 11), os falantes de língua Tupi foram "ao mesmo tempo, a principal fonte de resistência organizada aos desígnios dos *colonizadores* e o melhor ponto de apoio com que eles contaram, entre as populações nativas". Já Sérgio Buarque de Holanda (1995: 106) indica como "a colonização portuguesa não se tenha firmado ou prosperado muito fora das regiões antes povoadas pelos indígenas da língua-geral". Obviamente, outros grupos não ficaram alheios a esse processo, em especial por terem sofrido a ação de apresamento promovido pelas entradas e bandeiras. No entanto, eles só foram impactados de modo mais decisivo pela ação de frentes coloniais em momentos tardios (Cf. Ribeiro, 1986).

> devemos pensar-através-do-terror, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como o mediador *par excellence* da hegemonia colonial: o espaço da morte onde o índio, o africano e o branco deram à luz um Novo Mundo.

Por certo, houve resistência da parte dos indígenas, que se mostraram "inimigos duros e terríveis" aos colonizadores portugueses, segundo as palavras de Florestan Fernandes (1975: 11). No entanto, o resultado do processo foi a perda da autonomia sobre seu próprio destino e, com isso, os povos indígenas não lograram manter suas formas relacionais próprias junto às localidades coloniais. Desse modo, os filhos mestiços criados pela colonização não dispunham de um mecanismo claro a nortear sua identidade. Darcy Ribeiro (1995: 131) designou essa situação de *ninguendade*, pois

> o filho da índia, gerado por um estranho, branco ou preto, se perguntaria quem era, se já não era índio, nem tampouco branco ou preto. Seria ele o protobrasileiro, construído como um negativo feito de sua ausência de etnicidade? Buscando uma identidade grupal reconhecível para deixar de ser ninguém, ele se viu forçado a gerar sua própria identificação.

Em outras palavras, as diversas coletividades indígenas participaram da gestação da identidade nacional brasileira, mas de uma maneira negativa, dada a impossibilidade de reproduzir suas formas institucionais próprias.

Embora Darcy Ribeiro (1996) veja com otimismo a criação dessa identidade mestiça, outros estudos têm mostrado como ela tem promovido na América Latina um "processo de homogeneização nacional e esconde uma realidade de exclusão racista atrás de uma máscara de inclusão", para ficar nas palavras de Peter Wade (2005: 239, tradução do autor). Afinal, como aponta Aníbal Quijano (2014: 757, tradução do autor) "a produção de novas identidades históricas, 'índio", 'negro', 'branco' e 'mestiço', [foram] impostas depois como categorias básicas das relações de dominação e como fundamento de uma cultura de racismo e etnicismo". Em outras palavras, se as relações cotidianas no Brasil estampam uma "ausência" dos indígenas nos dias atuais, tal situação decorre do lugar estabelecido para esses povos nas relações coloniais. Afinal, a condição de indígena se estabelece de modo subalterno em relação ao colonizador, pois:

> como os vencedores foram adquirindo, durante a Colônia, a identidade de "europeus" e "brancos", as outras identidades foram associadas, sobretudo, à cor da pele, "negros", "índios" e "mestiços". Porém, nessas novas identidades se fixou, igualmente, a ideia de sua desigualdade, concretamente inferioridade cultural, se

> preferir "étnica". Essa é a ideia que comanda e preside, desde o momento inicial da conquista, o estabelecimento dos papéis sociais (Quijano, 2014: 759, tradução do autor)

Por conseguinte, um dos meios encontrados para escapar a essa condição de inferioridade consiste em buscar apagá-la. Assim, o ocultamento da condição indígena foi promovido pelas elites dirigentes, que viam esses povos como uma espécie de "fósseis vivos a serem explicados unicamente por referência ao passado", como apontou João Pacheco de Oliveira (1999: 124). No entanto, inclusive as pessoas que poderiam reproduzir a condição étnica indígena procuraram se afastar dessa identidade, no intuito de escapar ao lugar subalterno que lhe está associado. Por conseguinte, a pequena dimensão da população que se autodeclara como indígena não decorre apenas do genocídio ocorrido num passado remoto. Ao contrário, tal situação resulta de um longo e tortuoso trabalho de construção das hierarquias étnico-raciais no país, e que permanece atuante ainda hoje.

Diante desse cenário, uma tarefa analítica a ser realizada consiste em investigar quais processos propiciam e/ou dificultam a afirmação da condição étnica indígena. Em estudo recém publicado (Ribeiro, 2022), pude constatar como o racismo contra os povos indígenas se relaciona ao problema atual. De fato, este fenômeno se faz presente em municípios com os mais diferentes perfis demográficos: desde cidades menores, nas quais a presença indígena é mais visível, até nas capitais e grandes centros urbanos, nos quais os indígenas são menos perceptíveis. Nesses diferentes contextos pode-se constatar como

> o racismo praticado contra os povos indígenas é algo constante, estabelecendo-se como uma variável estável das relações coloniais vigentes. Assim, o racismo não deve ser tomado como algo residual, ou um fator menor para explicar a condição atual dos indígenas. Ao contrário, o caráter "propositivo" do racismo dá forma às relações estabelecidas entre os indígenas e demais segmentos étnico-raciais da sociedade ao favorecer a autoafirmação da condição parda – e inibir, por extensão a afirmação da condição indígena, ao associá-la a uma série de violências. (Ribeiro, 2022: 23)

Em resumo, este estudo mostrou a abrangência do racismo contra os povos indígenas, bem como seus efeitos do ponto de vista identitário, que consistem em dificultar a identificação étnico-racial indígena e negra. No entanto, visando combater esse fenômeno, seria importante avançar na análise, delineando *as diferentes formas de manifestação do racismo* dirigido contra os povos indígenas; além disso, seria preciso mostrar quais são *os principais agentes* a cometer ações racistas, bem como quais *grupos sofrem essas ações*. De posse desses dados, será possível construir um quadro com os diferentes tipos de manifestação do racismo na vida dos indígenas e indicar como esse fenômeno impacta a vida dessa

população, em especial no que diz respeito à afirmação da condição étnica indígena. E o resultado dessa pesquisa que será apresentada a seguir.

Episódios racistas reunidos nos relatórios sobre as *Violências contra os povos indígenas no Brasil (2003-2021)*

O presente artigo tem por objetivo identificar algumas formas de manifestação do racismo contra os povos indígenas no Brasil, indicando quem pratica tais atos e quais povos são atingidos por essas manifestações. Para tanto, valho-me dos dados presentes nos relatórios sobre *Violências contra os povos indígenas no Brasil*, uma série de publicações a cargo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), uma entidade ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Estes relatórios consistem em publicações anuais reunindo casos de violências cometidas contra os povos indígenas. Os episódios de violações aos direitos humanos são reunidos em classes, sendo que desde 2003 há uma seção dedicada a compilar situações de racismo. No total, foram reunidos 324 episódios ao longo dos 19 anos de levantamento, com uma média anual de 17 ocorrências[10]. É certo que esse número não corresponde ao total de casos contra a população indígena do país que, segundo os dados do Censo de 2010, corresponde a 896,917 pessoas. No entanto, as informações reunidas por quase duas décadas, e em escala nacional, permitem identificar as principais manifestações ligadas a esse fenômeno. Cada ficha apresenta uma descrição suscinta do caso, a fonte da informação, além do local de ocorrência e o povo atingido; alguns casos também trazem o nome das vítimas e dos agressores (Imagem 1).

Imagem 1 - Exemplo de ficha de caso de racismo

2011

VÍTIMA: Cícero Marinheiro
POVO: TUMBALALÁ
TERRA INDÍGENA: TUMBALALÁ
MUNICÍPIO: CURACA
LOCAL DA AGRESSÃO: Prefeitura Municipal.
DESCRIÇÃO: Em agosto de 2011, o prefeito e vice-prefeito de Abaré foram caçados por decisão da Justiça Estadual. Cícero Marinheiro, cacique do povo Tumbalalá e vereador, foi eleito prefeito através de eleição indireta dos vereadores. Para impedir que ele assumisse a prefeitura, os vereadores contrários, como também os adversários da causa indígena fecharam a Prefeitura Municipal.
MEIO EMPREGADO: Discriminação cultural.
FONTE: *Regional Cimi NE*

Fonte: Cimi, 2012: 89.

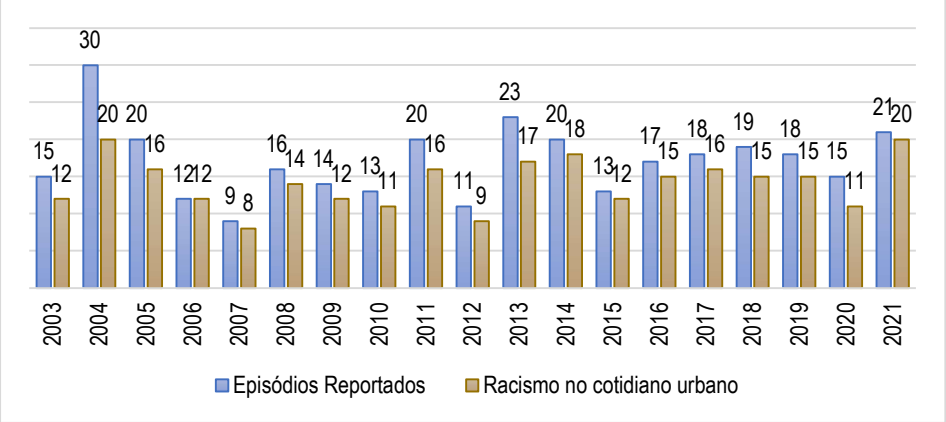
Os casos se espraiam em 151 cidades, situadas em 24 Estados e no Distrito Federal, reunindo uma população de 48,333,457 de pessoas, das quais 279,354 são indígenas – o que equivale a 0,57% dos habitantes

[10] Os relatórios mencionam 322 casos, mas desdobrei em três um mesmo episódio ocorrido no ano de 2019. A ficha do caso reuniu numa mesma denúncia três falas do então Presidente da República ocorridas em locais e tempos distintos. Por conta disso, preferi tratar cada declaração como um caso específico.

desses municípios, um percentual próximo dos 0,47% do Censo de 2010. Somente uma cidade com episódios racistas não contava com ao menos uma pessoa autodeclarada indígena – a título de comparação, o Censo de 2010 registrou indígenas em 80,5% dos municípios do país (IBGE, 2012b: 5).

Segundo os dados oficiais, a maioria dos indígenas no Brasil vive no campo, com 63,78% deles domiciliados na zona rural – sendo que desse universo de 572.083 pessoas, 85,90% vive em Terras Indígenas (TIs). Já nas áreas urbanas dos municípios brasileiros vivem 324.834 indígenas (36,21% do total), sendo que 92% deles residem fora das TIs (IBGE, 2012b: 55). Embora não seja possível extrair conclusões absolutas desses dados, eles sugerem que as TI favorecem a afirmação da condição indígena nas zonas rurais. Ao mesmo tempo, eles mostram como a grande maioria dos indígenas nas zonas urbanas não pode contar com proteção oficial das TIs e têm, portanto, que se valer de outros circuitos relacionais para sobreviver.

Gráfico 1 – Comparação entre o total de episódios e os casos de racismo no cotidiano urbano – por ano



Fonte: Elaboração própria.

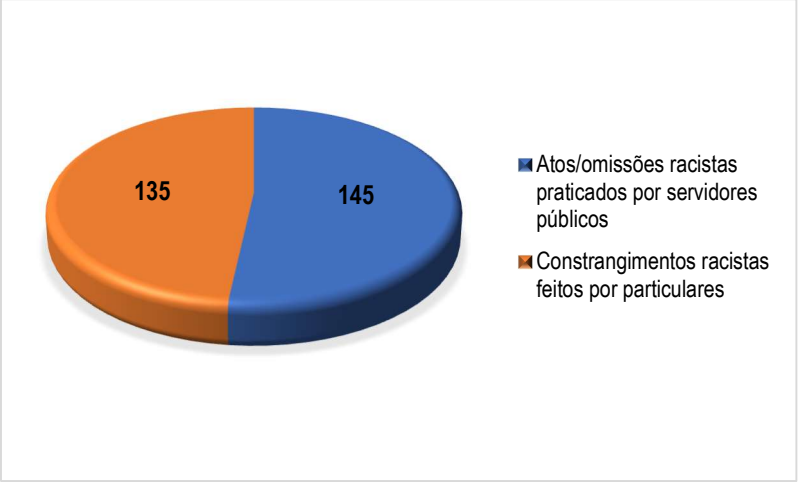
Segundo os relatórios analisados, houve 269 casos relacionados ao cotidiano urbano dos povos indígenas, uma cifra que corresponde a 83,02% de todos os episódios reportados (Gráfico 1). Vale notar que em 4 anos o percentual foi superior a 90% e em 2006 todas as ocorrências se deram nas cidades. Para efeito deste estudo, serão consideradas como situações do cotidiano urbano aquelas relacionadas à convivência e interação entre pessoas em espaços citadinos, bem como as ligadas ao acesso a serviços, tanto em estabelecimentos públicos como em particulares. Nesse sentido, existem situações que impactam a vida das pessoas sem se vincular a algum acontecimento concreto e merecem ser igualmente consideradas. Deste modo, o presente estudo aborda a propagação de discursos de ódio contra indígenas nas mais variadas plataformas, bem como os comentários anônimos feitos em portais de notícias e em redes sociais. Tal opção visa detalhar as múltiplas maneiras pelas quais o racismo incide no dia a dia das pessoas e, com isso, indicar o conjunto de atos racistas que podem ocorrer a um indígena que circule pelas zonas urbanas das cidades brasileiras. Com isso, será possível

mostrar como o racismo é central na afirmação étnica indígena, ao inibir a livre manifestação da pertença aos grupos historicamente subalternos, como é o caso dos povos indígenas.

Por certo, as situações racistas reportadas não ocorreram somente com pessoas domiciliadas na zona urbana, tendo em vista que as sedes das cidades abrigam muitos serviços acessados por indígenas. Assim, todos aqueles que recebem algum auxílio financeiro do INSS precisam ir às zonas urbanas para acessar o dinheiro, mesmo que vivam em TIs rurais. Além disso, a compra e venda de víveres geralmente acontece em comércio instalado nas cidades. Ou ainda, muitos tratamentos médicos ocorrem em hospitais urbanos, sendo que aqueles de maior complexidade costumam acontecer em cidades distantes do domicílio do/a indígena. Em suma, os dados indicam como o ambiente urbano concentra grande incidência de casos de racismo e essa prevalência diz algo acerca das relações sociais vigentes entre os povos indígenas em geral. Em especial, o estudo desse fenômeno pode auxiliar na compreensão do modo pelo qual o racismo reproduz e atualiza muitas das relações coloniais vigentes entre os povos indígenas no Brasil.

Os relatórios mencionam que 89 povos indígenas diferentes sofreram ações racistas nas zonas urbanas das cidades brasileiras, sendo que 48 deles sofreram casos múltiplos. Além disso, houve 71 episódios dirigidos aos indígenas em geral, o que equivale a 26.39% do total havido no ambiente urbano. O povo Guarani foi aquele com mais ocorrências, com 23 (8,55% dos casos no ambiente urbano), enquanto os Guarani Kaiowá foram atingidos em 22 casos (8,18%) e os Kaingang em 19, o que corresponde a 7,06% do total. Todavia, se somarmos todos os povos falantes da língua Guarani, chegaremos a 52 casos, o que equivale a 19,33% dos episódios havidos nas zonas urbanas das cidades.

Gráfico 2 – Grupos que praticaram atos racistas contra os povos indígenas



Fonte: Elaboração própria.

Dentre os episódios racistas reunidos pelos relatórios do Cimi, os servidores públicos praticaram a maior parte dos casos, mediante a intervenção direta, ou pela recusa e/ou omissão na prestação de serviço público. Assim, esse grupo praticou 145 ocorrências, o que corresponde

a 53,9% dos episódios no ambiente urbano. Por sua vez, 135 casos decorreram da ação de agentes privados, o que equivale a 50,19% dos casos ora analisados (Gráfico 2). Vale assinalar que um mesmo episódio pode contar com mais de um agente, ou ser efetivado por meio de mais de um tipo de ofensa racista, ou ainda atingir mais de um povo indígena. Deste modo, a soma dos agentes que praticaram os atos, ou dos meios empregados, ou mesmo dos povos atingidos pode não coincidir com o número de casos reportados nos relatórios. Tal situação pode ser vista em um episódio de 2011 contra os Karipuna, ocorrido no município de Nova Mármore, no estado de Rondônia, quando:

> um funcionário da Sesai [Secretaria Especial de Saúde Indígena, um órgão ligado ao Ministério da Saúde], fez ocorrência policial contra a comunidade indígena argumentando que lideranças o teriam recebido armados. O que ocorreu é que o referido funcionário, ao chegar à aldeia para examinar a falta de água potável, destratou a comunidade, dizendo que eles teriam que tomar água de lama igual a porco. Houve uma briga e o funcionário ameaçou os indígenas. Um menor, irmão da liderança, apontou uma espingarda velha, quebrada, e sem cartucho pedindo que o homem fosse embora. Um jornal local, sem ter ouvido a versão da comunidade, publicou a ocorrência no jornal e na versão online, o que resultou em comentários difamatórios, discriminando os povos indígenas. Segundo, ainda, a liderança, o funcionário estava alcoolizado (sic.) (Cimi, 2012: 91).

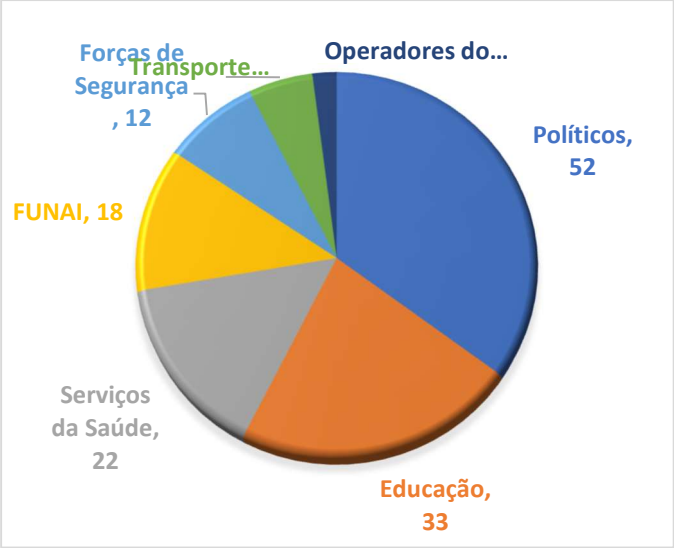
Como se vê acima, o episódio mostra uma situação com múltiplas interfaces e ocorrendo em mais de um local. De início, há um servidor público que cometeu agressões verbais e físicas contra pessoas de uma comunidade indígenas em sua Terra Indígena (TI). Após esse ato, um agente particular (o jornal) divulgou uma versão dos fatos, ampliando o espaço de abrangência do caso e propagando injúrias contra os indígenas. Em seguida, leitores do periódico online multiplicaram a situação racista, por meio dos comentários anônimos feitos em página da internet. Em suma, um mesmo episódio apresentou 4 formas distintas de agressões racistas (incitação de ódio, injúrias anônimas feitas na internet, agressão verbal e física) e foi cometido tanto por um servidor público (o servidor da Sesai), quanto por agentes particulares (o jornal e os leitores da matéria), com o caso abrangendo tanto a TI rural, quanto o espaço urbano (virtual).

A seguir, serão apresentados os resultados relativos aos dois grandes grupos de agentes mencionado acima, indicando os principais tipos de ações perpetrados por cada um deles.

Servidores públicos eleitos: a incitação de ódio como modo de operação

Como se pode ver no gráfico 3, logo abaixo, diferentes categorias de servidores públicos praticaram atos racistas contra os povos indígenas. No entanto, aqueles que acederam ao serviço público para exercício de cargos eletivos, mediante a vitória em disputas eleitorais, são responsáveis por 35,86% dos episódios dos casos praticados pelos agentes públicos[11]. Em seguida, vem os servidores responsáveis por prestar serviços públicos junto aos povos indígenas alocados na: educação (22,76% do grupo), saúde (15,17%) e aqueles vinculados à FUNAI (12,41%). Por último, contam-se aqueles ligados aos serviços de segurança pública[12] (8,28%), transporte (5,52%) bem como os operadores do direito (2,07%). Passemos à análise detalhada desse universo de ocorrências.

Gráfico 3 – Servidores públicos responsáveis por atos racistas, por número de episódios



Fonte: Elaboração própria.

No que se refere aos *servidores públicos ocupantes de cargos eletivos*, foram reunidos atos havidos em diferentes circunstâncias. De início, há que se mencionar as práticas racistas efetivadas durante campanha eleitoral, como mostra o episódio de 2014 em Porto Alegre, a capital do estado do Rio Grande do Sul. Naquela ocasião o então candidato ao senado federal Lasier Martins afirmou que os Kaingang "vivem em 'condições deprimentes' e defendeu que sejam criadas possibilidades para que eles 'possam deixar as tribos', revelando total desconhecimento da cultura indígena" (Cimi, 2015: 112). No entanto, a maioria dos episódios aconteceu durante o exercício da função pública e diz respeito, sobretudo, à construção de atos legislativos e administrativos oficiais do Estado brasileiro. Nesse sentido, mesmo os discursos proferidos por esses agentes públicos devem ser tomados como acontecimentos, dada sua capacidade de proliferar imagens

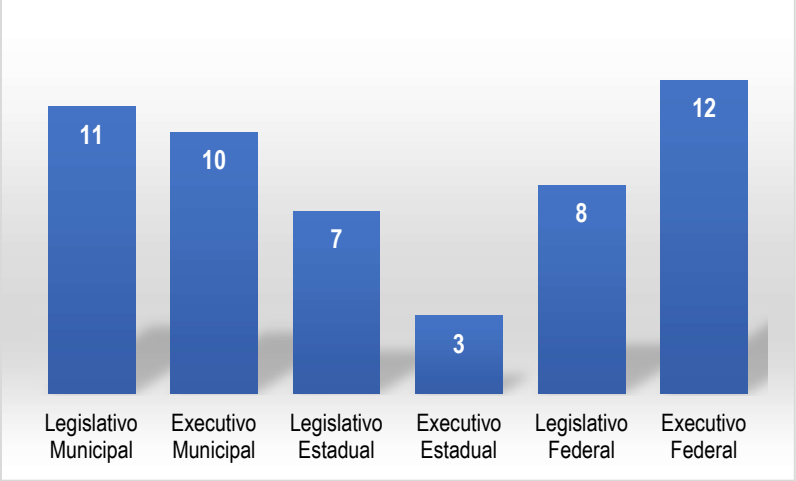
[11] Nessa classe foram reunidas tanto as ocorrências praticadas por servidores eleitos, quanto aquelas realizadas por agentes nomeados em cargos de confiança ligados ao mandato.
[12] Nessa classe foram reunidas as ocorrências praticadas pelas polícias civil e militar, as forças armadas, bem como serviços de vigilância particular a serviço de serviços públicos.

racistas, mas igualmente pela possibilidade de incidir na vida cotidiana das pessoas, na forma de atos e políticas públicas desenvolvidos a partir desses enunciados. Nenhum caso exemplifica isso melhor do que o episódio de 2020 no qual:

> em plena pandemia da Covid-19, o presidente da República vetou 22 artigos do Projeto de Lei 1142/2020 sobre prevenção do contágio e da disseminação do vírus nos territórios indígenas. Entre esses artigos, vetou o fornecimento de água potável aos povos indígenas e foi apoiado pelo vice-presidente. Hamilton Mourão afirmou que povos indígenas não precisam de água potável, já que "se abastecem da água dos rios que estão na sua região". Tal fala remete a um preconceito para com os povos indígenas e toda população pobre e desconsidera a realidade de que a maior parte dos rios está poluída. [...] Além disso, com a fala citada, o vice-presidente também ignorou que em muitos territórios indígenas sequer existe água potável, sendo necessário o fornecimento de carros pipa. (Cimi, 2021: 170)

Os responsáveis por esses atos estão ligados tanto a cargos legislativos, quanto executivos, com funções nas esferas municipal, estadual e federal. Há uma ligeira prevalência de ocorrências na municipalidade, com 21 casos, seguido de perto pela esfera federal com 20, enquanto governadores e deputados estaduais praticaram 10 atos racistas (vide Gráfico 4). Vale notar que o executivo federal foi responsável pelo maior número de ocorrências, com 12, sendo que 11 desses casos ocorreram após 2018, estando ligado ao mandato do ex-presidente Jair Bolsonaro, ou à sua campanha eleitoral. Tais atos foram cometidos pelo próprio mandatário, ou por pessoas ligadas ao seu governo – aliás, o único caso do legislativo federal reportado desde 2018 foi cometido por uma parlamentar de sua base de sustentação no Congresso Nacional.

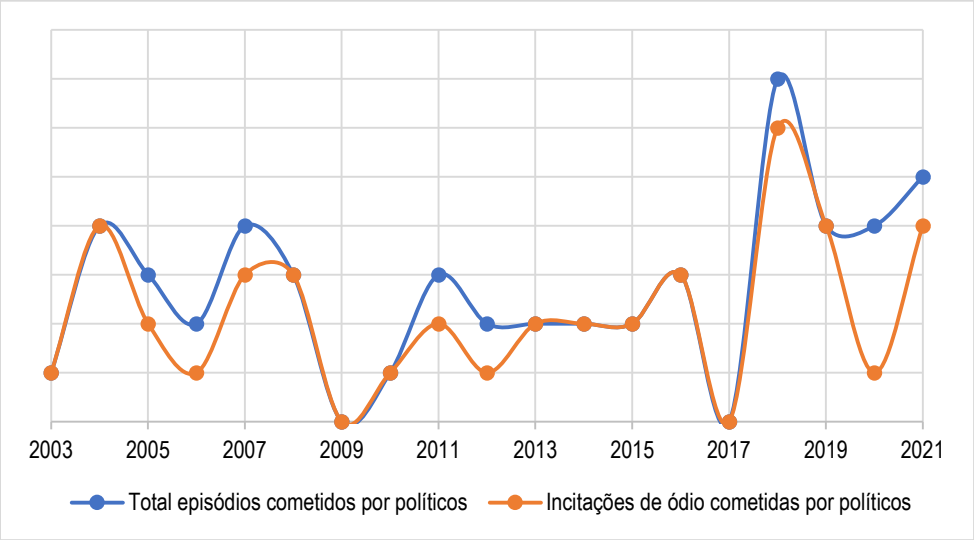
Gráfico 4 – Número de episódios racistas praticados por servidores públicos eleitos



Fonte: Elaboração própria.

Quase 80% dos atos cometidos pelos servidores eleitos para o exercício de funções públicas consistem em *incitações de ódio contra os povos indígenas* (Gráfico 5), as quais se caracterizam pela emissão de discurso público propagando insultos e/ou imagens racistas associadas à condição indígena. Diferentes conteúdos são mobilizados nessas ocasiões, mas 54,76% desses casos consistem na enunciação de uma ofensa contra os povos indígenas, tanto por meio de xingamentos e injúrias, quanto pela mobilização de estereótipos racistas depreciativos. Tal situação pode ser vista no discurso proferido em 2004 pelo deputado estadual João Rodrigues, quando o parlamentar "chamou os índios [da Comunidade indígena do Toldo Imbu, da etnia Kaingang] de bandidos" (Cimi, 2006: 119), em ato cometido na sede da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, em Florianópolis.

Gráfico 5 – Comparação entre as incitações de ódio e o total de episódios racistas praticados por políticos – por ano



Fonte: Elaboração própria.

Ademais, 19 dos atos racistas cometidos por políticos reiteram e divulgam preconceitos associados aos povos indígenas. Esta cifra corresponde a 45,24% dos atos feitos por servidores públicos eleitos e assumiu diversas feições, como se pode ver pelo caso ocorrido durante os trabalhos da Comissão de Agricultura da Câmara Legislativa da Bahia, na cidade de Salvador em 2011, quando "o deputado [estadual] chamou os índios de 'cachaceiros'. *Ele teria feito esta consideração ao se opor que sejam dadas mais terras aos indígenas*" (Cimi, 2012: p 89, grifo meu). Vale notar que o abuso de bebidas alcoólicas é um problema complexo, causando problemas no mundo todo e em povos com as mais diversas configurações culturais. Como apontou o estudo de Leila Posenato Garcia, Lucia Rolim Santana Freitas, Vilma Pinheiro Gawryszewski e Elisabeth Carmen Duarte, "em 2010, o uso de álcool era o quinto principal fator de risco para carga de doença no mundo; no Brasil, ocupava a terceira posição" (Garcia, Freitas, Gawryszewski e Duarte, 2015: 418). A despeito desses dados, é comum que a pecha de "alcoólatra" recaia sobre a população indígena, embora o abuso de bebidas alcoólicas entre esses

povos esteja associado às condições coloniais a que estão submetidos (Ribeiro, 2001).

No entanto, esse tipo de ofensa não acontece gratuitamente, pois visa desqualificar os indígenas enquanto entes autônomos e capazes de gerir sua vida. Outros conteúdos foram mobilizados com o mesmo objetivo, tais como aqueles que buscam reafirmar a inaptidão dos indígenas para o trabalho, um preconceito com clara origem na resistência ao processo colonial, mencionado brevemente acima. Quase 12% dos episódios cometidos por políticos asseveram que os indígenas não sabem trabalhar, ou que são vagabundos e/ou indolentes. Entre os casos reportados um desfruta de particular notoriedade, quando o então candidato à vice-presidência da República, o general da reserva Hamilton Mourão afirmou, em evento da campanha eleitoral realizado em Caxias do Sul-RS em 2018, que os brasileiros têm:

> uma herança cultural, uma herança que tem muita gente que gosta do privilégio. [...] Essa herança do privilégio é uma herança ibérica. *Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena*. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem (...) é oriunda do africano. Então, esse é o nosso cadinho cultural. Infelizmente gostamos de mártires, líderes populistas e dos macunaímas". (Cimi, 2018: 93, grifo meu)

Chama atenção como o General Mourão pretendeu dar legitimidade à sua declaração ao se autoafirmar "indígena", embora seu teor seja claramente racista. Por sua vez, outro conteúdo comum aos atos cometidos por políticos consiste em questionar e/ou atacar os direitos dos indígenas. No total, houve 16 episódios com esse perfil, o equivalente a 38,10% das incitações de ódio cometidas pelos servidores públicos eleitos no ambiente urbano. Em 10 ocasiões (23,81% das incitações de ódio feitas por políticos) a causa indígena é considerada um empecilho para a defesa dos interesses nacionais, sendo que 7 casos ocorreram depois de 2015. Tal situação pode ser atestada pelo discurso endereçado aos Tupinambá e ocorrido no Congresso Nacional, em Brasília-DF, tendo sido pronunciado pelo então deputado federal Luis Carlos Heinze em 2016, quando este afirmou:

> que trabalha para 'desmontar a farsa da questão indígena' e foi enfático ao dizer que a questão indígena 'está atrapalhando o país'. O deputado deixou claro também que orienta a sua atuação no poder Legislativo não para proteger os direitos indígenas, como determinam a Carta Magna e os tratados e acordos internacionais dos quais o país é signatário. (Cimi, 2019: 100).

Nesse mesmo sentido, 9,52% das incitações de ódio feitas por políticos apontam a proteção legal dos povos indígenas como sendo

excessiva, ou não se preocupam com a qualidade dos serviços públicos prestados a esses povos. Tal posicionamento não se restringe a um grupo político, como atesta o episódio ocorrido em 2004, quando o "diretor financeiro do BNDES afirmou [em evento público noticiado pelo jornal *Folha de São Paulo*] que a proteção aos indígenas é exagerada. Alegou também que 12% do território nacional pertence a apenas 250 mil indígenas. Como exemplo, Roberto [Costa] citou que o cacique Marcos Terena fala inglês e pilota avião, mas, por ser indígena, não paga imposto de renda" (Cimi, 2006: 120). Ou ainda, essa atitude pode ser constatada na declaração do ex-governador do estado de Mato Grosso do Sul, André Puccinelli, filiado ao MDB (Movimento Democrático Brasileiro), que em 2011 na cidade de Dourados foi

> questionado pela imprensa sobre a Vila Olímpica Indígena inaugurada, mas ainda sem funcionar por falta de administração, o governador proferiu palavras preconceituosas contra a comunidade, dizendo, entre outras coisas, que agora deveriam dar "papinha e camisinha para índios do MS [Mato Grosso do Sul]". (Cimi, 2012: 90)

Vale notar que existe uma explicação para a prevalência dos casos acima, com ofensas, reiteração de preconceitos e ataques aos direitos dos povos indígenas. Afinal, muitas vezes são os mesmos personagens e grupos políticos organizados que enunciam os discursos com esse teor, utilizando-os como mecanismo retórico para nortear sua atuação pública. Tal situação pode ser atestada pela atividade política do ex-presidente Jair Bolsonaro, o qual foi responsável por 4 dos 5 casos com ofensas e ataques à condição humana dos indígenas. O primeiro episódio reportado nos relatórios aconteceu em 2008, quando ele era deputado federal e debatia a demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol na Câmara dos Deputados Federais, em Brasília-DF, e "ao se referir ao seu oponente, o indígena Jacinaldo Barbosa, disse que 'ele devia ir comer um capim ali fora para manter as suas origens'" (Cimi, 2009: 92). O mesmo Jair Bolsonaro foi responsável por mais da metade das manifestações que criticam a proteção à diversidade sociocultural dos povos indígenas. Além disso, ele proferiu quase 29% das falas que colocam a causa indígena como um empecilho para a defesa dos interesses nacionais e por um mesmo percentual dos discursos reproduzindo/divulgando preconceitos racistas contra os povos indígenas feitas por políticos.

Tal estratégia discursiva se coaduna com a forma de atuação ligada à ascensão global da extrema direita nos últimos anos. Como aponta Liriam Sponholz (2021: 227) em estudo consagrado a este tema:

> os meios de comunicação [...] têm uma demanda permanente por assuntos que provoquem interação ou tomadas de posição. [...] No caso de Jair Bolsonaro, agressões verbais – tanto contra grupos sistematicamente discriminados (discursos de ódio) quanto contra adversários políticos (incivilidade política)

> – foram elementais para gerar visibilidade. […] [E] com os discursos de ódio, o candidato alcançou não só visibilidade, mas também influência sobre a agenda pública, ao conseguir lançar debates sobre estas pautas na mídia.

Cabe mencionar que os veículos de mídia têm um papel ativo na normalização desse discurso, pois "ao submeter os discursos de ódio do político a um processo de argumentação, convocando posições contra e a favor, a mídia os tratou como uma opinião entre outras, e não como um desvio de conduta" (Sponholz, 2021: 227). Embora tal normalização não resulte em respeitabilidade, ela permitiu que Bolsonaro e seu grupo político criassem pautas que engajaram as pessoas nas disputas eleitoras recentes. Recorrendo uma vez mais às palavras de Sponholz (2021: 228), vê-se que as:

> pautas podem ser oferecidas "avulsas", permitindo um leque maior de combinações, o que por sua vez possibilita atrair um eleitorado mais diverso do que a afinidade ideológica. Com isso, abre-se a possibilidade de conquistar os votos daqueles que se preocupam com a criminalidade, apesar do discurso de ódio homofóbico do candidato. Este discurso não precisa ser necessariamente aprovado ou rejeitado, basta ser considerado menos relevante.

Tal modo de atuação, por sinal, está longe de se restringir à posição do ex-presidente. Como mostra a pesquisa de Adriano Codato, Bruno Bolognesi e Karolina Mattos Roeder (2015: 115), houve crescimento na eleição de representantes da direita para cargos parlamentares antes mesmo da vitória de Bolsonaro no pleito de 2018, pois "em 2010 os partidos conservadores ganharam 36,3% das cadeiras; em 2014, 43,5%". Tal tendência só se intensificou nas eleições seguintes, como mostra a análise feita por Carlos Ranulfo Melo (2022):

> em 2018, pela primeira vez desde a redemocratização, partidos de direita conquistaram a maioria absoluta das vagas na Câmara dos Deputados. Em 2022 essa maioria foi ainda mais ampla. Os partidos situados ao centro tiveram seu pior desempenho nas duas últimas eleições: em 2022 viram sua força cair em mais de 60% relativamente a 2014. A esquerda, em que pese o bom desempenho de Lula, também recuou e elegeu sua menor bancada desde 2002.

Por conseguinte, não espanta que muitos dos casos reportados se valham de estratégias discursivas extremistas. Inclusive, há muitas ocorrências caracterizadas pela tentativa de deslegitimar as reivindicações dos indígenas, mediante o questionamento da identidade deles. Esses episódios correspondem a 14,29% das incitações de ódio

feitas por políticos e se baseiam, sobretudo, no pressuposto de que a condição indígena estaria associada a um conjunto de elementos predeterminados e imutáveis, definidos de antemão pelo próprio colonizador. Dentre as ocorrências com esse perfil, pode-se destacar um ato feito por Ricardo Salles em 2021, quando ele era o titular do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Naquela ocasião Salles fez uma postagem em rede social para deslegitimar um protesto com base em: "três fotos de indígenas utilizando ou carregando telefones celulares durante uma manifestação em frente ao MMA. Uma das fotos trazia o texto: 'Recebemos a visita da tribo do iPhone'. As fotos têm círculos vermelhos para destacar os telefones nas mãos dos indígenas" (Cimi, 2022: 190). Vale assinalar que o teor racista da postagem não passou desapercebido e a deputada federal e liderança indígena Joênia Wapichana (Rede-RR) se contrapôs a essa atitude, em pronunciamento emitido no plenário virtual da Câmara dos Deputados, como se vê a seguir:

> eu quero falar o seguinte, seu ministro: nós podemos usar qualquer tecnologia, nós podemos assumir qualquer cargo e qualquer posição e nem por isso vamos deixar de ser indígenas. Somos cientes dos nossos direitos e, por isso, nós manifestamos publicamente que é obrigação do Estado defender os povos indígenas e seus direitos constitucionais (Cimi, 2022: 190).

Em algumas das ofensas fica patente a busca por incitar a violência contra os povos indígenas. Tal situação pode ser vista em um episódio de 2018 ocorrido no município de Jaraguari, em Mato Grosso do Sul, quando

> o vereador André Salineiro (PSDB) utilizou a tribuna para fazer um discurso discriminatório contra um protesto de indígenas. Eles bloquearam a rodovia BR-163 para demandar a troca da organização que cuida da saúde indígena naquela região. O vereador afirmou: "acho que o governo tem que mudar essa nossa lei, que é muito fraca, porque, quando tem uma interrupção dessa, tem que chegar lá o policiamento e, se não tiver conversa, tem que descer o cacete mesmo. Têm que apanhar, porque eles vão revidar, e aí é a hora de apanhar". (Cimi, 2019: 93)

Outra estratégia discursiva recorrente consiste em postular a disjunção entre o espaço urbano e os povos indígenas, como se vê na ocorrência de 2007, na cidade de Juína, no estado de Mato Grosso, por ocasião de

> ameaças e preconceito sofridos pelos índios [Enwenê Nawê] quando vão à cidade. Indígenas ouvem os fazendeiros, vereadores e o próprio prefeito dizendo que a "cidade não é de índios, a cidade é dos brancos". [...] O chefe da Funai, em Juína, Antonio Carlos de Aquino,

> declarou que fazendeiros foram até a Funai para fazer questionamentos dizendo que a Funai não deve demarcar a área em questão, senão todos teriam problemas com eles. Segundo ele, não há condições de os índios andarem na cidade em paz. (Cimi, 2008: 110)

Vale notar que a soma dos episódios nos quais se questiona a identidade dos indígenas e aqueles nos quais a cidade é tida como espaço não indígena totaliza 11 casos, o que equivale 26,19% das incitações de ódio cometidas por políticos. Como a maioria dos questionamentos sobre a veracidade da identidade se vincula ao uso de recursos tecnológicos e/ou ao domínio de dispositivos oriundos do "mundo do branco", é razoável estabelecer uma ligação entre esses fenômenos.

Casos envolvendo outros servidores públicos

Como se pôde ver, os políticos são os servidores públicos com mais incitações de ódio racista contra os povos indígenas em ambiente urbano. No entanto, os agentes da educação formam o segundo grupo com mais ocorrências desse tipo, com 13,56% das incitações racistas. Tal fato pode ser atestado pelo caso ocorrido contra os Mura em 2017, na cidade de Careiro da Várzeas-AM, quando "a professora da escola de Vista Alegre fez discursos racistas contra os indígenas, dizendo que 'não gostava de índio porque índio é fedorento'." (Cimi, 2018: 110). Este episódio chama a atenção pela recusa da relação com base num sentido, o olfato. Nenhuma informação adicional é requerida, em que pese os inúmeros estudos mostrando os regimes próprios de corporalidade estabelecidos pelas coletividades indígenas (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979). Como esse corpo se forma? Quais regimes alimentares o nutrem? Em quais atividades ele se engaja? Nada disso conta, pois o racismo da docente interdita qualquer tipo de afeto positivo com o corpo indígena, em uma decisão unilateral e irredutível, baseada em seu (suposto) cheiro.

Além disso, é digno de nota que quase 17% das *agressões verbais* ocorridas na zona urbana aconteceram em ambientes escolares, com 10 dos 60 episódios. Foram reunidas nessa classe os atos verbais cometidos por pessoas frente a frente nas zonas urbanas, em especial xingamentos e ofensas feitos diretamente de uma pessoa contra outra. A diferença em relação à incitação de ódio racista é sutil, mas significativa: embora possa ser odiosa, a agressão verbal não se dirige a uma audiência ampla visando propagar uma imagem, mas busca atacar e/ou ofender alguém que está diante do/a agressor/a. Já os servidores públicos eleitos cometeram 7 agressões verbais racistas, o que corresponde a 11.67% dessa classe, enquanto os agentes de segurança pública e os da saúde cometeram 6 atos cada, o equivalente a 10% do total. Como exemplo dessa classe de fenômenos podemos mencionar o episódio ocorrido em 2012, na cidade de Campo Grande-MS, contra os Guarani Kaiowá, quando:

> as estudantes [indígenas] foram impedidas de realizar a 2ª Prova do Enem com a alegação, pelos representantes da Secretaria Municipal de Educação, de que o documento apresentado de identidade indígena, fornecido pela Funai, não tinha valor como documento de identidade. Algumas ainda ouviram frases preconceituosas como "(...) Índio só sabe invadir terra dos outros". Outras foram retiradas de dentro da sala das provas. (Cimi, 2013: 78)

O episódio acima constitui duas classes de fenômenos, pois além de ser uma agressão verbal, ele expressa uma forma de *omissão de serviços públicos* no ambiente urbano. No total foram 48 ocorrências dessa natureza, sendo que a maior parte dos casos está relacionada à falta de reconhecimento da condição de indígena, o que, por extensão, impede o acesso aos serviços públicos dedicados a esses povos. Os servidores da FUNAI são responsáveis por definir quem é indígena perante o Estado brasileiro e eles praticaram 16 das omissões de serviços públicos motivados por racismo, uma cifra equivalente a um terço desse tipo de ato praticado por servidores públicos no ambiente urbano. Vale notar que 15 dos 16 atos reportados ocorreram nos primeiros 10 anos dos levantamentos, um período caracterizado por intensas disputas em torno do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Como exemplo dessa situação pode-se mencionar dois casos referentes aos anos de 2004 e 2005, os quais atingiram os povos Miguelem, Puruborá, Cujubim, Wayurú, Oro Nao', Canoé, Corumbiara, Mequén e Macurap na cidade de Guajará-Mirim, no estado de Rondônia. Segundo os relatórios do Cimi, a FUNAI daquela localidade se negava "a reconhecer a identidade indígena destes povos que estão nas cidades" (Cimi, 2006: 123 e 124).

Todavia, os últimos nove anos têm se caracterizado por um recuo nas políticas de reconhecimento e, com isso, as denúncias de omissão por parte da atuação indigenista oficial perderam visibilidade. De fato, o que se constata desde então é o aumento do caráter francamente racista dos servidores que têm atuado na FUNAI, em especial nos últimos anos. Tal fato pode ser atestado pelo caso ocorrido em 2020, na cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, quando:

> em entrevista ao Programa "Bom dia MS", da TV Globo, o então recém-nomeado coordenador da Funai para a região de Campo Grande, o militar da reserva José Magalhães Filho, declarou que o "índio tem que ser integrado totalmente à sociedade". Entre outras falas preconceituosas e equivocadas, relata que "a indiazinha tem que começar a namorar com pretinho e branquinho, e essa integração vem surgindo automaticamente, e é dessa forma que a nossa política se implanta". [...] O Conselho Terena conseguiu na Justiça Federal a suspensão, em decisão liminar, da nomeação do capitão reformado, que posteriormente foi exonerado. (Cimi, 2021: 171)

Para além da FUNAI, há outros serviços públicos com expressivo número de casos de omissão contra os povos indígenas, com destaque para os serviços educacionais, cujos servidores praticaram 27,66% das omissões contra os povos indígenas, e os da saúde, responsáveis por 16,67%. No que se refere aos serviços educacionais, a principal ocorrência é a falta de oferta de educação específica e diferenciada, como atesta o caso de 2021 contra os Avá Guarani de Itaipulândia, no Paraná, quando:

> o cacique Oscar relatou que as crianças Guarani que estudam na escola municipal João Lorini foram proibidas de falar na língua Guarani pela diretora e por um professor daquele estabelecimento de ensino, durante o intervalo. A diretora e o professor estavam com receio de que elas estivessem falando mal dos professores (Cimi, 2022: 192).

Por sua vez, uma ocorrência de 2017 ilustra bem o padrão presente nos casos omissão nos serviços de saúde, quando uma indígena do povo Myki "não foi atendida pela médica do hospital de Brasnorte [uma cidade do estado de Mato Grosso] porque ela alegou que não atendia indígenas" (Cimi, 2018: 110).

Já as forças de segurança cometeram meros 8,28% dos episódios racistas feitos por servidores púbicos no ambiente urbano. Todavia, eles foram responsáveis por 21% dos casos de *agressão física*. Vale notar que nessa classe foram reunidas tanto ataques corporais cometidos, quanto tentativas e ameaças que quase chegaram às vias de fato. Como exemplo desses fatos pode-se mencionar o caso de 2012, ocorrido na cidade de Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais, no qual: "durante meses repetiram-se episódios em que guardas municipais abordaram indígenas no centro de Belo Horizonte, tratando-os com violência física e verbal e fazendo comentários desrespeitosos e jocosos com relação à sua cultura, chegando às vezes a ameaçá-los" (Cimi, 2013: 112).

Curiosamente, os servidores da educação cometeram o mesmo número de casos de agressão física que aqueles praticados pelas forças de segurança pública. Dentre esses episódios, merece destaque um ocorrido contra crianças Guarani Kaiowá em 2013, no estado de Mato Grosso do Sul, quando:

> reclamando de discriminação nas escolas da cidade, indígenas de Paranhos e Coronel Sapucaia foram ter aulas nos acampamentos Y´poy e Kurusu Ambá. O MPF recebeu denúncias de que a merenda aos índios era em menor quantidade e que as crianças [indígenas], algumas vezes, *foram obrigadas a lavar os banheiros da escola* (Cimi, 2014: 74, grifo do autor).

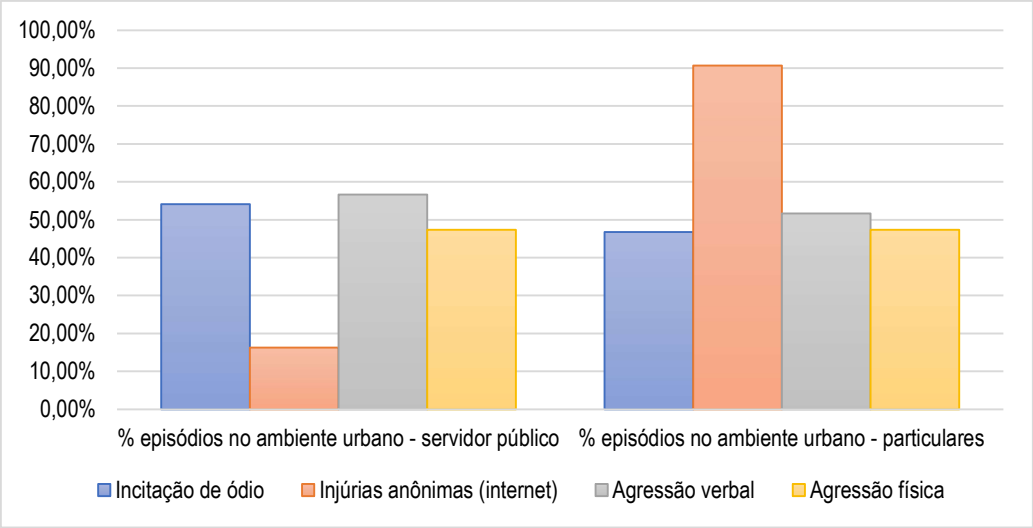
Vale assinalar como esse caso inverte e atualiza um preconceito racista largamente difundido. Como é comum que os indígenas sejam acusados de serem "preguiçosos", a escola obrigou que crianças

realizassem trabalho forçado, e isso em um ambiente no qual elas deviam ser acolhidas e protegidas. Ademais, chama a atenção o tipo de tarefa a que elas foram submetidas, pois os serviços de limpeza são, com frequência, tidos como de baixa qualificação. Assim, essa função seria "adequada" aos indígenas, os quais normalmente ocupam os empregos menos prestigiosos, a despeito dos perigos que a manipulação de produtos possa trazer à saúde dessas crianças.

Os agentes privados e o constrangimento da presença indígena no ambiente urbano

Os relatórios de violência contra os povos indígenas apontam uma gama variada de ações racistas cometidas por agentes particulares. No entanto, eles reproduzem boa parte dos atos praticados pelos servidores públicos, em proporções bem similares, por sinal. A grande exceção fica por conta das injúrias anônimas feitas em páginas na internet e em redes sociais, uma categoria na qual os agentes particulares são responsáveis por 90,70% dos casos cometidos no ambiente urbano (Gráfico 6).

Gráfico 6 – Percentual de episódios cometidos – por tipo de agente



Fonte: Elaboração própria.

Por conseguinte, caso se considerasse somente o tipo de agressão perpetrada, seria possível fazer referência apenas ao tipo de ato cometido e indicar qual agente foi responsável pelo mesmo – atentando-se, quando muito, para a distinção entre aqueles praticados por pessoas físicas e os feitos por pessoas jurídicas. Todavia, quando se buscou identificar os tipos de agentes particulares que praticaram quais tipos de ações, a tarefa se complicou sobremaneira. Foi possível constatar uma miríade de grupos e personagens a cometer atos racistas contra os povos indígenas. Por certo, havia agentes com histórico de conflitos contra os povos indígenas, como garimpeiros, fazendeiros e madeireiros. Todavia, havia igualmente um sem número de casos envolvendo outros sujeitos, alguns até mesmo inusitados, além de transeuntes e pessoas anônimas. Isso sem mencionar

aqueles episódios nos quais não foi possível identificar o/a agressor/a. Nesse sentido, a tentativa de agrupar os agentes de acordo com sua profissão, ou campo de atuação se mostrou improfícua[13].

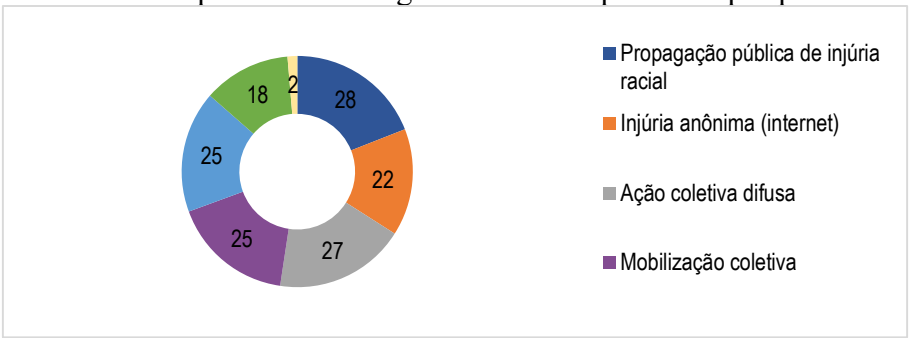
Todavia, foi possível constatar a existência de uma característica comum aos atos praticados por particulares, pois os agentes privados buscam, de modo mais ou menos explícito, inibir a presença/existência dos indígenas nas cidades. Deste modo, foi possível se ater ao *tipo de situação racista* e mostrar como ela impacta os povos indígenas, *constrangendo-os*. Um exemplo pode ajudar a entender as implicações dos atos praticados pelos agentes particulares, como atesta o caso de 2006, ocorrido contra os Kaingang, quando:

> a família fazia compras no supermercado Baratão, no município de Guarapuava [no interior do estado do Paraná]. Na fila do caixa, Sílvio pega um doce na mão para olhar. O segurança do mercado viu e foi chamar outro segurança. Neste intervalo, Sílvio devolve o doce para a gôndola, paga as compras e vão se dirigindo para a saída, quando são abordados pelos seguranças e funcionários do mercado. Disseram para os índios que eles tinham ganhado um prêmio e era para acompanhá-los. Foram levados para um local reservado, mas as vistas do público onde tiveram que tirar os casacos para serem revistados. Os seguranças diziam: "sabemos que vocês são índios". Ao pedirem o cupom fiscal, Sílvio lembrou que tinha amassado e jogado fora. Um cliente que acompanhava a situação, pegou o cupom no lixo, desamassou e entregou aos seguranças, comprovando o pagamento das compras. (Cimi, 2008:109)

Neste caso específico foi possível identificar os responsáveis pela ação, a saber: os seguranças e funcionários de um supermercado. No entanto, fica igualmente patente como tal ato constrange a presença dos Kaingang naquele estabelecimento comercial, motivada por uma noção racista – afinal, os seguranças "sabiam que eles eram índios" e, com isso, eles pressupuseram que eles teriam furtado mercadorias. Outras situações podem causar um efeito similar, mas sem que fosse possível identificar os agentes. Com isso, foi preferível enfocar as situações nas quais ocorreram esses *constrangimentos da presença indígena praticadas por particular*, em lugar das pessoas e grupos que praticaram os atos. Assim, foi possível tanto identificar um caráter comum a esses 135 episódios, os quais representam 50,19% do total havido no ambiente urbano, quanto reuni-los em 7 grupos distintos de situações racistas, como se vê no gráfico 7 abaixo.

[13] Com a única exceção em relação aos prestadores de serviços, os quais serão abordados a seguir.

Gráfico 7 – Tipos de constrangimento racista praticado por particular



Fonte: Elaboração própria.

Deste modo, os relatos mostram como uma coletividade inteira pode agir de forma racista contra os povos indígenas, como se vê nos atos ligados a ações coletivas difusas (27 episódios), ou por mobilização coletiva (25 casos), cuja soma dos campos corresponde a 38,51% dos constrangimentos praticados por particulares. No entanto, alguns casos se caracterizam pela divulgação de injúrias racistas contra os povos indígenas, tanto efetivadas de modo público por agentes particulares (28 atos), quanto na forma de insultos raciais anônimos, feitos em comentários em páginas de notícias na internet, ou em redes sociais (22 casos) – vale notar que a soma dessas duas categorias compreende 36,29% dos constrangimentos racistas feitos por particulares. Além disso, 31,85% das situações racistas consistem em atos praticados por pessoas frente a frente, tanto na forma de agressões interpessoais (18 situações), quanto aquelas havidas pela prestação de serviços (25 casos). Por fim, 1,48% dos casos ocorreram no ambiente de trabalho, tanto pela recusa da oferta de serviço a trabalhadores indígenas, quanto pela demissão motivada por racismo. Passemos à discussão dos tipos de atitudes mais recorrentes em cada classe.

Ações coletivas de particulares contra povos indígenas

Como foi mencionado acima, os episódios ligados a ações coletivas contra os povos indígenas formam a classe mais numerosa de constrangimentos racistas praticados por particulares. Desse total, 27 casos decorrem de um contexto mais ou menos "espontâneo", sem nenhum tipo de estrutura organizacional ou grupo orquestrando tais atos. A despeito disso, as atitudes racistas resultam do envolvimento de uma parcela significativa da comunidade. Assim, tais casos podem derivar de um ambiente hostil contra os indígenas, em decorrência de disputas ligadas a situações locais, como atesta o caso de 2014 em Itapebi, na Bahia. Naquela situação:

> após conflitos ocorridos em fazendas na localidade de Ventania, quando um agricultor acabou morto, foram postadas na internet inúmeras declarações racistas, chamando os índios, entre outras coisas, de bandidos,

> vagabundos, assassinos, etc., pregando, inclusive, uma "limpeza étnica". (Cimi, 205: 111)

Entretanto, um acontecimento específico pode resultar na generalização de atitudes racistas contra os povos indígenas, como atestam algumas reações provocadas pela epidemia de Covid-2019. Tome-se o caso de 2020 contra o povo Xerente, ocorrido em Tocantínia, estado de Tocantins:

> quando os dois primeiros pacientes do povo Xerente contaminados por Covid-19 chegaram ao Polo Base de Saúde Indígena de Tocantínia, não havia profissionais da saúde para atendê-los no local. Inconformada com o descaso e desrespeito, a filha de um dos pacientes, Bento Wakuke Xerente, ligou diversas vezes para a chefe do Polo Base, buscando explicações sobre a razão pela qual os pacientes estavam tendo que esperar tanto tempo para acessar o serviço. Em seguida, a profissional do Polo lhe enviou mensagens de áudio maltratando e subalternizando a indígena. Depois de recuperados, os dois pacientes foram colocados em quarentena pela Sesai numa escola pública da cidade. A partir de então, uma série de mensagens preconceituosas e racistas foram disparadas por não indígenas do município num grupo de WhatsApp intitulado "MOCOTO". Os ataques foram contra os pacientes indígenas e, consequentemente, contra todo o povo Xerente, e seu conteúdo incitou a população de Tocantínia ao ódio contra os indígenas que estavam em tratamento no município. (Cimi, 2021: 172)

Além disso, outros 25 episódios decorreram da *ação consciente de grupos mobilizados contras aos povos indígenas*. Tais situações podem estar ligadas a um acontecimento pontual, como o processo de reassentamento dos Guarani atingidos pela duplicação da BR-101 ocorrido em 2007. Naquele caso específico, diversos grupos se mobilizaram contra a implantação dos Guarani nos municípios de Biguaçu, Gaspar e Canelinha, todos no estado de Santa Catarina, como se pode ver abaixo, acerca da mobilização havida em Gaspar-SC:

> as TIs que foram atingidas pela duplicação da BR-101, tiveram como medidas compensatórias, a compra de alguns pedaços de terras para reassentar as famílias Guarani. O cacique da TI Morro dos Cavalos conseguiu adquirir uma terra na localidade de Macucos, no município de Gaspar/SC. No entanto, ao saber a intenção da Funai na transferência dos índios, o prefeito criou um decreto municipal destinando aquela terra para a criação de um horto florestal. Houve campanha preconceituosa contra a transferência dos índios por parte da imprensa local e da diretora do sindicato dos trabalhadores rurais.

> A Funai não conseguiu transferir os indígenas. A imprensa local publicou "...a Funai errou ao querer empurrar goela abaixo uma aldeia de índios para o nosso município..." (Cimi, 2008: 110).

Entretanto, outras ações similares estão ligadas a tensões e conflitos perenes. Tome-se o caso contra os Ofaié-Xavante, ocorrido em 2013 na cidade de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul, na qual:

> foi gravado um vídeo durante um protesto dos fazendeiros, no prédio da Funai, que mostra uma ex-produtora rural rogando praga contra os índios de Mato Grosso do Sul. Ela dizia: "Morram! Morram todos", sendo ovacionada pelos presentes. Ela dizia também "olha, dia 30 está chegando", se referindo ao prazo dado pelos fazendeiros ao ministro da Secretaria Geral da Presidência da República, ministro Gilberto Carvalho, para as ações de retomadas feitas pelos indígenas. Em uma clara ameaça ao governo e aos indígenas, os fazendeiros afirmaram que, após este prazo, eles mesmos resolveriam a situação de conflito pelas terras na região. No vídeo também se observa que outros produtores rurais demonstram seu preconceito ao chamarem os índios de cachaceiros e afirmar que eles não trabalham. (Cimi, 2014: 74)

Este último exemplo indica como os grupos organizados se valem de uma retórica (e uma prática!) agressiva contra os povos indígenas, não se furtando em proferir e divulgar ameaças graves.

Injúrias racistas

Como se pode ver a partir do último caso mencionado, as agressões racistas feitas por particulares reproduzem muitos dos conteúdos presentes nos discursos de ódio proferidos por políticos. Tal situação fica ainda mais evidente case se considere os casos de injúrias raciais feitas por particulares. Como aludido acima, os relatórios apresentam 2 tipos de manifestação ligadas a essa prática: de um lado, há a *difusão pública de injúrias racistas feitas por particulares*, com 28 episódios, os quais equivalem a 20,74% dos casos de constrangimentos feitos por particulares; por outro lado, há 22 episódios de *injúrias anônimas feitas na internet*, que equivalem a 16,30% do total cometido por particulares.

Antes de analisar em pormenor esse grupo de ocorrências, cabe salientar uma especificidade na forma assumida pela divulgação desse tipo de injúria. Como se viu acima, os servidores públicos eleitos privilegiam a emissão de discursos orais, havidos preferencialmente em situações públicas. Por sua vez, os agentes particulares se valem geralmente de *textos escritos, difundidos em plataformas digitais*. Deste modo, os relatórios reúnem somente 5 declarações públicas com teor

racista, um número equivalente a 17,86% das propagações públicas de injúrias raciais feitas por particulares e a meros 3,7% do total de constrangimentos racistas cometidos por agentes privados. Por sua vez, foram contabilizados 16 textos assinados, o equivalente a 57,14% das injúrias públicas feitas por agentes particulares, divulgados tanto em plataformas digitais mantidas por portais de notícias, como em blogs pessoais. Além disso, houve 2 matérias jornalísticas com teor racista (7,14% do subgrupo), além de 2 grafismos e 3 postagens em redes sociais, cuja soma totaliza 10,71% dos insultos públicos feitos por particulares.

No que se refere às *injúrias anônimas feitas na internet*, 59% delas foram divulgadas através de redes sociais, enquanto 45,45% resultaram de comentários em notícias postadas em portais de notícias. Por conseguinte, é inegável a preponderância da forma escrita nessas formas de manifestações racistas, além do papel da rede mundial de computadores na difusão de injúrias raciais contra indígenas. Por fim, cabe mencionar uma distinção entre essas duas formas de injúria: enquanto nas divulgações públicas é possível recuperar a autoria dos textos, no outro grupo o/a autor/a se vale do anonimato para se expressar, muitas vezes de modo bastante violento e excessivo[14].

Embora haja a reiteração de muitos dos conteúdos enunciados pelos servidores públicos, existem diferenças no peso relativo de cada tipo de preconceito racista. De início, cabe mencionar que metade das manifestações públicas feitas por particulares enfatiza a permissividade das leis em relação aos indígenas, caracterizando-os como "agitadores", "achacadores", "pilantras", "vigaristas" e "malandros" que "podem fazer tudo" sem arcar pelos seus atos. Este conteúdo está em acordo com o teor de outros discursos presentes em plataformas de mídia, pois como indica Liriam Sponholz (2021: 224): "na mídia, discursos de ódio se manifestam *a priori* como uma questão de agenda, e não necessariamente como xingamentos ou ameaças abertas de violência". Tome-se o caso do texto publicado em 2004 na cidade do Rio de Janeiro, quando o

> articulista do Jornal do Brasil na seção Opinião, no dia 07/10/2004, faz afirmações preconceituosas que servem para alimentar a revolta da opinião pública contra os indígenas brasileiros. No artigo, expressa uma imagem dos povos indígenas como privilegiados. Faz crítica à porcentagem do território brasileiro destinado ao número da população indígena. (Cimi, 2006: 120)

Além disso, 35% das manifestações associam os povos indígenas à miséria, ou então consideram-nos contrários ao trabalho. Tal imagem pode ser vista no caso de 2010, ocorrido na cidade de São Paulo, quando "o jornal *notícias do povo* [...] publicou uma matéria ofensiva ao povo

[14] É possível que muitos agentes públicos possam ter se utilizado do anonimato para expressar seu racismo contra os povos indígenas. No entanto, dado o caráter privativo desse tipo de manifestação, e da dificuldade em identificar os autores dessas manifestações, todos os casos foram relacionados a agentes privados.

Guarani, desqualificando as pessoas que vivem nas aldeias no Jaraguá, com o título 'Índio faz favela em reserva ambiental no Jaraguá'" (Cimi, 2011: 88); ou então, no texto de 2008, quando o advogado criminalista Isaac Duarte de Barros Júnior publicou um artigo no jornal *O progresso*, o maior da cidade de Dourados-MS, no qual ele "desqualifica a comunidade indígena, chamando os índios de 'agitadores, vadios', além de outras ofensas, e comparando-os a ladrões e assaltantes, por sua reivindicação de terras que são tradicionalmente indígenas" (Cimi, 2009: 91).

Aliás, 35% das propagações públicas de injúrias criticam as reivindicações indígenas por suas terras tradicionais, ao mesmo tempo em que associam esses povos ao mato e reputam que eles não devem estar nas cidades. Tal situação pôde ser vista na caricatura publicada em 2012 no jornal *Folha de Boa Vista*, localizado na cidade de Boa Vista, capital do Estado de Roraima. Nesta arte gráfica se lia o seguinte diálogo: "um policial diz para um garimpeiro: 'Só quem pode ficar na reserva são os índios!'. E o garimpeiro responde: 'Mas eles estão indo para a periferia de Boa Vista. Quem vai ficar aqui?'" (Cimi, 2013: 79).

Além disso, quase um terço das injúrias públicas feitas por particulares consiste em ofensas, nas quais os indígenas são chamados de "criminosos", "cachaceiros" ou dizendo que eles são "lixo" e/ou "fedorentos". Tal pode ser visto no episódio de 2017, contra os Truká, no município de Cabrobó, no estado de Pernambuco, quando:

> após a prisão de um indígena envolvido com o tráfico de drogas, o blog Agreste em Alerta afirmou que a Ilha da Assunção, território do povo Truká, é "um centro produtor de assaltantes de bancos e grande produtor de maconha, bem como pela hostilidade a policiais, já tendo sido palco de inúmeros tiroteios, com alguns policiais feridos". A comunidade indígena ficou apreensiva com a repercussão da matéria que teve o objetivo de criminalizá-la perante a população. (Cimi, 2018: 111)

Por fim, cabe notar que em 6 ocasiões (21,43% dos episódios da classe) se questionou a identidade dos indígenas e 2 ocorrências apontaram a causa dos indígenas como contrária ao interesse nacional. Ademais, em 6 casos houve a associação deles com a morte, com defesa da morte dos povos indígenas, como se pode ver no episódio de 2009, quando:

> o acusado participava de uma comunidade virtual no Orkut chamada "Índios...Eu consigo viver sem". Segundo a denúncia da Procuradoria, ele era membro ativo do grupo e costumava se expressar de forma racista e preconceituosa em detrimento da imagem dos indígenas. Em uma das mensagens deixadas no site e citadas no processo, o acusado dizia que os índios são "incapazes, não têm responsabilidade civil, portanto não existem". (...) "Eu concordo com a política norte-americana, deveríamos matar todos os índios e passar a

> estudar a sua história "pós mortem". O acusado foi condenado em primeira instância a dois anos e seis meses de reclusão, que foram convertidos em prestação de serviços à Fundação Nacional do Índio. Para cada dia de pena, ele deverá trabalhar uma hora, gratuitamente. Além disso, foi obrigado a pagar R$ 20.000,00 de multa. (Cimi, 2010: 91)

No que se refere às *injúrias anônimas*, é possível constatar uma repetição de muitas das manifestações acima, mas assumindo um tom ainda mais violento. Em 59% das postagens os indígenas são associados à pobreza ou à vadiagem[15], enquanto 54,55% dos comentários consistem em ofensas, em especial, chamando-os de "bandidos", "cachaceiros" e/ou "drogados". Tal situação pode ser vista no caso contra os indígenas em geral havido em 2012, quando:

> o texto publicado no jornal seria uma notícia do repúdio dos indígenas à portaria 303 da Advocacia-Geral da União. Porém, comentando os protestos dos índios contra essa portaria, o texto passa a ideia de que os índios querem se tornar "nações independentes". Os comentários postados pelos internautas sobre essa matéria estão eivados de frases racistas, chamando os índios de "vagabundos, safados e bandidos, que se intitulam nativos"; "que os índios querem um estado independente dentro do território brasileiros e logo no Amazonas, área riquíssima em minério e petróleo". Outro comentário diz textualmente: "Já passou da hora dos fuzileiros fazerem a devida limpeza nestes traidores da pátria" (Cimi, 2013: 78).

Como se vê acima, muitas manifestações anônimas defendem o extermínio dos indígenas – 40,91% do grupo, para ser exato. Além disso, um mesmo percentual de episódios associa os indígenas ao "mato" e ao "passado", criticando as reivindicações por terra dessas populações, ou afirmando que a cidade não é para indígenas. Tal situação pode ser vista no caso de 2008, dirigido aos indígenas em geral, após a

> divulgação das primeiras imagens de indígenas isolados que vivem na fronteira do Acre com o Peru, leitores do site Terra Magazine fizeram declarações discriminatórias contra os índios. Postaram no site mensagens com os seguintes títulos e conteúdos: "Lugar de índio é no mato: Pode até parecer que estou sendo exagerado, mas a história revela que índio só serve pra filmes do passado no papel de bandidos e exemplo de vagabundos. São um péssimo exemplo de não crescimento e anti-progresso. Não adianta tratar índios a pão-de-ló (sic.). Deixe eles (sic.) no mato comendo seus vermezinhos e insetos pois

[15] Sendo que 40,91% das injúrias anônimas reverberam essa ideia.

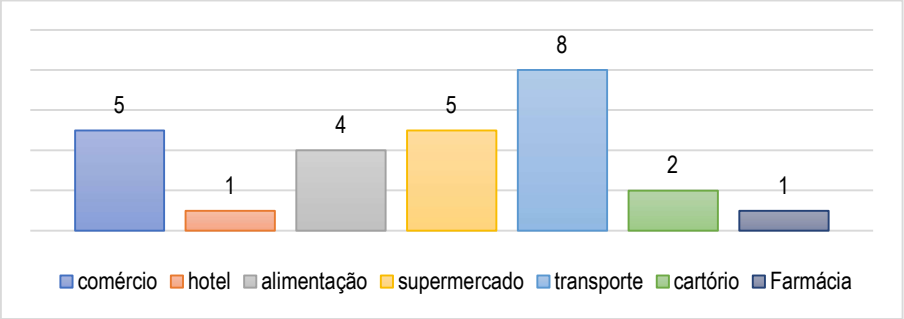
> jamais se adaptarão ao nosso mundo. Doem pequenos espaços de terra a eles para evitar que plantem maconha e outras drogas que eles bem conhecem. quem nasceu vagabundo morre vagabundo!". Outro leitor declarou: "Aberta temporada de caça ao índio: Se o governo não quer integrar esses espécimes na sociedade então que pare de protegê-los e coloque eles na lista de animais. Assim poderão ser caçados já que outra utilidade não tem". Mais um leitor postou a seguinte mensagem: "Vagabundos: Odeio índios para mim são bando de vagabundos plantadores de cocaína é um absurdo deixarem nossas fronteiras nas mãos desses inúteis o exército deveria ocupar esses territórios pois acreditem há pesquisadores estrangeiros roubando nossa biodiversidade e patenteando nossas riquezas a peso de ouro". (Cimi, 2009: 90)

Como se pode ver através dos exemplos, é comum que os episódios mobilizem e combinem vários preconceitos racistas contra os povos indígenas. Deste modo, a tentativa de enumerar as imagens mais recorrentes serve para dimensionar o fenômeno, sem ter a intenção de esgotar todo o imaginário mobilizado por essa classe de manifestações racistas.

Prestação de serviços por particulares e interações interpessoais: o racismo face a face

Houve 23 casos de racismo por ocasião da oferta de serviços em estabelecimentos privados, uma cifra que corresponde a 17% dos casos cometidos por agentes particulares. Tais ocorrências se deram prioritariamente quando os indígenas foram comprar mantimentos e víveres, com 5 casos ocorrendo em supermercados, enquanto outros 5 se deram no comércio e outros 4 quando eles tentavam se alimentar em restaurantes e afins (Gráfico 8). Vale notar que a soma dessas situações equivale a 60.86% dos casos ocorridos em serviços em estabelecimentos privados.

Gráfico 8 – Casos de racismo em oferta de serviços privados – por tipo de estabelecimento



Fonte: Elaboração própria.

Em metade das situações de oferta privada de serviços houve alguma ofensa e/ou agressão contra os indígenas, como atesta o caso contra os Baniwa, ocorrido em 2006, quando: "os indígenas estavam na padaria Munhois, no centro de Manaus, [a capital do estado do Amazonas,] onde faziam um lanche. De repente o proprietário da padaria surgiu gritando, usando palavras ofensivas contra os indígenas. Houve ameaça de espancamento com barra de ferro" (Cimi, 2008: 108). Em outras 10 situações, às quais equivalem a 45,45% dos casos de oferta de serviços, ocorreu a falta de prestação de serviço e/ou os indígenas foram preteridos em relação aos não indígenas. Tal pode ver visto na ocorrência de 2021 em Santa Catarina, quando:

> Gisele Vaincã Pott, indígena Xokleng que está vivendo há cinco anos no município de Blumenau (SC), em área urbana, deu à luz uma menina. Seu desejo era homenagear a avó, já falecida, dando seu nome à menina – Larissa Tandô Pott. Mesmo informando a origem indígena, o segundo nome, Tandô, não entrou na certidão da criança. A legislação obriga todos os cartórios do país a registrarem nomes indígenas, mas há cartórios que, pela falta de proximidade com o tema, acabam bloqueando o direito desses pais. Segundo Gisele, ainda há casos de indígenas que desistem de registrar seus filhos com nomes indígenas, ao se depararem com negativas de funcionários de cartórios. Ela ainda relata: "o nome do meu pai é Helmut. É alemão, não índio. Então quer dizer que alemão pode (ser registrado), índio não? Nós somos todos iguais. Para mim foi preconceito". Gisele fez um boletim de ocorrência e o caso chegou ao MPF, que está tomando providências. (Cimi, 2022: 193)

Em 2 situações foram noticiadas a tentativa de busca de lucro exacerbada, seja pela majoração dos preços praticados contra os indígenas, seja pela exploração de sua imagem. Esta última ocorrência pode ser constatada no ato contra os Guarani, em 2006, quando: "a loja Clube do Chocolate, em São Paulo, exibe índios confeccionando artesanato. Índios ficam expostos num ambiente com coqueiros e outras decorações. Ficam à mercê de clientes para surpresa de turistas estrangeiros que perguntam se os índios são de verdade. (Cimi, 2008: 109).

Por sua vez, houve 18 casos de racismo em interações frente a frente, ocorridas em situações variadas e praticadas por indivíduos e grupos de até 3 pessoas contra indígenas. Estes casos correspondem a 13,33% do total eventos racistas praticados por agentes particulares, sendo que 12 episódios (66,66% deste grupo de ocorrências) consistiram em agressões verbais. Tal fato pode ver visto no episódio de 2015, ocorrido em Brasília, a capital do país, quando: "segundo relato dos alunos [indígenas], a acusada os teria desrespeitado ao dizer que o espaço [o Centro de Convivência Multicultural dos Povos Indígenas, na UnB] era 'mal utilizado' e que 'os negros são mais educados que os índios,

que não merecem esse lugar'" (Cimi, 2016: 117). Além disso, 2 episódios decorreram de ameaças feitas em mensagens escritas apócrifas, como se vê no caso de 2017 contra a estudante indígena do povo Arara, na cidade de Cruzeiro do Sul, estado do Acre, quando:

> a estudante de pedagogia na Universidade Federal do Acre, campus Floresta, foi surpreendida com uma carta digitalizada deixada junto a seus pertences, durante o intervalo da aula. Carregada de ódio e preconceito, a pessoa afirma que a indígena nunca passará em um concurso público e que ela tem um inimigo no curso, cujo objetivo é infernizá-la até que ela desista de estudar. Um trecho da carta afirma que "não sei quem teve a brilhante ideia de misturar pessoas normais com índios. Porque raça nojenta é essa. Tira tua máscara garota. Deixa de ser essa cabocla nojenta e imunda que tu é" (Cimi, 2018: 110)

Este grupo de eventos congrega situações muito variadas, com ofensas cujo conteúdo é semelhante às injúrias e discursos de ódio analisados em pormenor acima. Chama a atenção, todavia, como esta classe congrega casos havidos em situações "espontâneas" do dia a dia. Tal pode ser visto no caso contra os Myky, ocorrido em 2016 na cidade de Brasnorte, em Mato Grosso, quando: "uma indígena, com a filha no colo, esperava para ser atendida no hospital. No entanto, ela foi afastada da fila de atendimento por pessoas que protestaram dizendo: 'ela é índia, tem que esperar, o direito é nosso'" (Cimi, 2017: 101). Em resumo, este grupo de ocorrências atesta como as situações racistas podem ser praticadas por qualquer pessoa, a qualquer momento do dia ou da noite.

Serviços de transporte: inibição da presença dos povos indígenas no espaço urbano

Cabe mencionar que o uso de transporte não conta com um número muito alto de casos, com um total de 11 episódios. Desses, 8 estiveram ligados à oferta de serviços públicos em ambientes urbanos, o equivalente a 5,2% dos episódios desse grupo. Embora não se trate de uma cifra tão expressiva, os casos indicam algumas das dificuldades enfrentadas pelos indígenas para circular nas cidades. Tome-se a ocorrência de 2013 contra os Pataxó na cidade de Belo Horizonte, a capital do estado de Minas Gerais, quando:

> indígenas relataram ao MPF/MG que vêm sendo vítimas de discriminação e humilhação por parte de motoristas e cobradores de ônibus. Segundo eles, os funcionários das empresas têm dificultado e até impedido seu ingresso nos coletivos municipais usando o argumento do modo de vestir indígena como empecilho para a utilização do

> serviço. As vítimas ainda são alvo de comentários depreciativos e jocosos (Cimi, 2014: 74).

Tal situação ganha relevo na medida em que outros 8 casos de transporte foram praticados por agentes privados, o que corresponde a 5,93% dos episódios de constrangimento feitos por particulares. Este contexto se expressa no caso de 2011 contra um indígena Xokleng, havido na cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina, quando:

> O indígena estava na Rodoviária acompanhado por professor da UFSC, sua esposa e uma amiga que foram levá-lo para encontrar com o seu pai, após realizar o vestibular, para retornar para a Terra Indígena. Um funcionário da empresa de ônibus, que faz o transporte de passageiros na região, se dirigiu ao rapaz mandando sair e chamando-o de ladrão. Mesmo informado de que o menor estava acompanhado do pai e dos amigos, o funcionário continuou com as ofensas e ameaçou o professor (Cimi, 2012: 91)

Tais manifestações expressam a tentativa dissociar os indígenas e os ambientes urbanos. Deste modo, esses casos podem ser associados às pregações racistas feita por políticos, e mesmo a alguns dos constrangimentos racistas praticados por particulares, dando uma amostra da dificuldade que os indígenas têm de circular no ambiente urbano.

Observações finais: racismo como ataque à pluralidade étnico-cultural e à qualidade de vida das pessoas e grupos atingidos

Como mencionado no início deste artigo, os casos e situações problematizados aqui são apenas uma parte do universo de práticas racistas dirigidas contra os povos indígenas. Afinal, não existe nenhum tipo de registro confiável sobre este fenômeno, nem mesmo aqueles feitos nas delegacias de polícia. Como lembra Dennis Pacheco (2022: 8), responsável por redigir o trecho do anuário brasileiro de segurança pública que reúne as informações sobre racismo contra negros, povos indígenas e casos de perseguição à população LGTBQ+:

> a imposição de barreiras no que diz respeito ao registro das ocorrências se dá tanto para pessoas LGBTQI+ quanto para pessoas negras e indígenas, e isso impacta a própria volumetria dos dados, isto é, faz com que haja uma evidente hierarquia numérica de registros de injúria racial e racismo, com o número de casos de injúria racial registrado sendo muito maior que o de casos de racismo. Isso se desdobra da concepção amplamente difusa entre policiais e operadores da lei, de que crimes

> discriminatórios se voltam contra indivíduos e não populações inteiras, contida não somente na própria formulação da diferenciação entre injúria racial e racismo, mas principalmente, em sua aplicação.

Nesse sentido, muitos dos episódios mencionados nos relatórios sequer são registrados nas delegacias de polícia e, inversamente, os levantamentos feitos pelo Cimi não abrangem todas as denúncias de racismo formalizadas nas autoridades policiais. Em suma, os dados utilizados nesta pesquisa não dão a dimensão total dos casos de racismo cometidos contra os povos indígenas no Brasil.

No entanto, o presente trabalho traz outro tipo de contribuição, ao indicar grande parte das situações racistas que podem incidir no cotidiano de um/a indígena nos ambientes urbanos brasileiros. Nesse sentido, os dados reunidos parecem dar conta desse objetivo, ao demonstrar as variadas práticas racistas dirigidas contra os/as indígenas, bem como os múltiplos agentes que se engajam nessas ações. Em outros termos, um/a estudante indígena a caminho da escola pode sofrer racismo, com motoristas, cobradores e/ou outros usuários a proferir ofensas racistas; no mínimo, pode ter seu acesso dificultado. Caso a pessoa opte por utilizar o transporte sobre trilhos, o/a indígena pode igualmente não conseguir acessar o serviço, ou vir a sofrer insultos e ameaças de outros usuários. Nos ambientes escolares o indígena pode sofrer ofensas de estudantes, de professores, bem como de pessoas que trabalham em outras atividades administrativas, tanto se ele/a for estudante, quanto se for professor/a.

Ao completar os estudos, a condição de indígena pode se mostrar como um obstáculo adicional para se obter emprego, e a pessoa pode ser contratada com um salário menor, ou vir a ser demitida de seu posto de trabalho por conta de sua condição indígena. Vários obstáculos são colocados caso se queira acessar algum serviço, tanto oferecido por agentes públicos, quanto por entes privados. Muitas vezes o/a indígena sequer consegue ser atendida e quando consegue, o serviço prestado pode ser de qualidade inferior. E caso os/as indígenas resolvam protestar contra isso, podem ser hostilizados por outros cidadãos, muitos dos quais pedem ruidosamente que eles sofram violência por parte das forças de segurança, ou mesmo que eles sejam mortos. Aliás, não faltam grupos organizados que buscam difundir injúrias raciais contra os povos indígenas. Muitas vezes essas pautas são centrais para candidatos a cargos públicos e estes representantes vencem eleições em todos os níveis e localidades do país. Com isso, uma série de políticas públicas contrárias aos interesses dos povos indígenas é implementada pelo estado brasileiro.

Não espanta, portanto, que muitas pessoas passíveis de serem alvo desses episódios optem por ocultar as marcas de sua condição indígena. Mesmo que as histórias e saberes ligados à ancestralidade indígena sejam repassados, nem sempre os sinais ligados a essa condição são ostentados nos espaços comuns. Tal situação pode ser vista na trajetória de Eliane Potiguara, uma liderança indígena que nasceu e cresceu no Rio de Janeiro

após seus antepassados deixarem o nordeste do Brasil. Potiguara relatou sua história pessoal, inicialmente para subsidiar a participação dos indígenas brasileiros na Conferência de Durban (Potiguara, 2002) e posteriormente incorporado essa narrativa ao seu livro *Metade cara, metade máscara* (Potiguara, 2018). Ela narrou em terceira pessoa seu processo de crescimento, como se vê a seguir:

> a menina foi criada a sete-chaves, dentro de um quarto semi-escuro, e quase nunca saía. Quando via o sol, desmaiava. As necessidades biológicas e os banhos eram feitos ali mesmo. A cozinha, apertada e fora da casa, era cenário das caçarolas expostas; os peixes e carnes-secas eram pendurados como se fossem roupas no varal, e eram constantes as presenças de mandioca, fruta-pão, inhame, banana-da-terra, frutas em geral. Presume-se que a índia Maria de Lourdes [a avó de Eliane Potiguara] mantinha a pequena menina Poti no quarto para preservar sua identidade moral, física, psicológica e indígena. […] Ali naquele pequeno mundo, ou melhor situando, naquele pequeno gueto indígena, a menina foi ouvindo as histórias indígenas de suas tias, tias-avós e mãe, todas mulheres indígenas, migrantes de suas terras originais. Por muitos anos, a menina teve essa história como cenário de vida, tornando-se uma pessoa muito observadora, calada, sensível e espiritualizada, herança das mulheres indígenas que, mesmo fora das terras originais e violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura e seus hábitos tradicionais, principalmente os seus laços com os ancestrais, a cosmologia e a herança espiritual. Quando a menina começou a ir à escola, sua avó a levava e permanecia do lado de fora das grades, tomando conta, observando todas as ações da neta. A menina nunca podia falar com as outras crianças, não conseguia se relacionar ou brincar, principalmente porque as outras crianças a estigmatizavam por ser indígena e por sua avó não ter hábitos de uma avó urbana. Assim, com a cultura indígena recebida no gueto familiar e mais a dedicação que tinha aos livros, Poti foi crescendo (Potiguara, 2002: 220-1)

O exemplo de Eliane Potiguara mostra como a reclusão e o fechamento relacional podem marcar a trajetória pessoal de muitos indígenas e, com isso, muitos poderiam tentar escapar aos estigmas negativos que lhe estão associados. No entanto, não foi esse o caso de nossa autora. A despeito de toda sorte de violência que ela experimentou, outras perspectivas se abriram em seu caminho, conduzindo-a junto aos seus parentes do povo Potiguara, como se vê a seguir:

> [Eliane Potiguara] visitou as terras tradicionais de sua mãe, de sua avó, de seus ancestrais espirituais. Ali

> sentiu a essência da existência humana e espiritual. O seu cordão umbilical queimava e seus pés não andavam. Flutuavam... […] Com esse testemunho, a nova cidadã, agora sabedora de suas raízes, tinha a certeza de que estava em casa e queria resgatar e preservar sua cidadania e abraçar sua terra indígena. Entrou para o movimento indígena, criou políticas de resistência, atuou em um trabalho de campo que beneficiou muitas pessoas. (Potiguara, 2002: 221)

Sua trajetória após o ingresso no movimento indígena não é isenta de episódios tristes e violentos. No entanto, os vínculos estabelecidos a partir de sua pertença ao povo Potiguara permitem enfrentar esses desafios. Nossa autora narra um episódio no qual ela teve de prestar depoimento na Polícia Federal e foi apoiada por seus parentes indígenas. Naquele contexto: "Maria de Fátima Potiguara, uma índia xamã, e coordenadora local do Grumin[16], [a qual] afirmou para o doutor Luciano Maia, na época procurador da Paraíba: 'Onde Eliane Potiguara cair, todas nós, mulheres desse povo, iremos de caminhão, abriremos um buraco e cairemos todas lá!" (Potiguara, 2002: 222).

Não devemos nos enganar, pois essa é essa potência que as relações coloniais tentam silenciar. Afinal, a afirmação da condição indígena não costuma ocorrer de modo isolado, mas sempre estabelece nexos entre as pessoas, forma solidariedades. Segundo Guillermo Bonfil-Batalla (1979), a mestiçagem expõe as pessoas a formas mais intensas de exploração, em decorrência da perda da proteção propiciada pelos vínculos comunais. Deste modo, é justamente essa enunciação coletiva que o racismo tenta silenciar, como apontei alhures (Ribeiro, 2022). Como os indígenas vivendo em TIs contam com a proteção dos nexos sociais tradicionais, mesmo dispondo de ganhos menores, eles conseguem ter um padrão adequado de existência. Já os indígenas que vivem nos centros urbanos contam com rendimentos ligeiramente superiores em relação aos demais grupos racializados (pretos e pardos) e, com isso, os "dados indicam que as estratégias coletivas resultaram em uma condição social ligeiramente 'menos ruim' para os indígenas, quando comparados aos demais grupos historicamente racializados no Brasil" (Ribeiro, 2022: 23).

Nesse sentido, o combate ao racismo implica a defesa da pluralidade étnico-racial do país. Mas não só, afinal as práticas antirracistas podem trazer efeitos positivos na vida das pessoas e grupos racializados. Ao permitir a reconstrução de nexos rompidos pelas relações coloniais, este processo pode propiciar a melhoria nas condições materiais de existência de muitos. Todavia, um primeiro passo pode consistir em identificar as formas de manifestação do racismo. Com isso, será possível utilizar esses dados para elaborar estratégias efetivas de combate a essas práticas.

[16] GRUMIN (Grupo Mulher – Educação Indígena) é uma entidade que visa a "construção de um movimento que parta do seio da sociedade indígena" e leve em consideração a interseccionalidade entre as questões de gênero e raça na discriminação vivida pelos/as indígenas. Conferir os informativos GRUMIN número 1 e 2.

Referências Bibliográficas

AGÜERO, Oscar Alfredo. Sociedades indígenas, racismo y discrimnación. **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, n. 18, p. 255-264, dezembro de 2002.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

BEVILAQUA, Camila. "Se fantasiar de índio é fácil, ser índio é difícil, tem que estudar muito: vivências indígenas na cidade do Rio de Janeiro". **Revista AntHropológicas**. 28(2): 85-111, 2017.

BONFIL-BATALLA, Guillermo. "El pensamiento político de los Indios en America Latina". *Anuário Antropológico*, 3: 11-54, 1979

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 2.ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, Departamento de Cultura da Guanabara, 1975.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções e Capítulos de expansão paulista**. Organização Laura de Mello e Souza, André Sekkel Cerqueira; notas André Sekkel Cerqueira. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 1994-1995. Brasília: CIMI, 1996

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 1996. Brasília: CIMI, 1997.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2003-2005. Brasília: CIMI, 2006.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2006-2007. Brasília: CIMI, 2008.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2008. Brasília: CIMI, 2009.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2009. Brasília: CIMI, 2010.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2010. Brasília: CIMI, 2011.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2011. Brasília: CIMI, 2012.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2012. Brasília: CIMI, 2013.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2013. Brasília: CIMI, 2014.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2014. Brasília: CIMI, 2015.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2015. Brasília: CIMI, 2016.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2016. Brasília: CIMI, 2017.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2017. Brasília: CIMI, 2018.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2018. Brasília: CIMI, 2019.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2019. Brasília: CIMI, 2020.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2020. Brasília: CIMI, 2021.

CIMI. **A Violência contra os povos indígenas no Brasil**: 2021. Brasília: CIMI, 2022.

CODATO, Adriano; BOLOGNESI, Bruno e ROEDER, Karolina Mattos. A nova direita brasileira: uma análise da dinâmica partidária e eleitoral do campo conservador. In: VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (Org). **Direita, volver!**: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015, pp. 114-143.

COIMBRA JR., C. E. A.; SANTOS, R. V. (Orgs). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. Disponível em SciELO Books <http://books.scielo.org>.

COMISSÃO Pró-Índio. **Índios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 2005.

COMISSÃO Pró-Índio. **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013.

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975.

IBGE. **Censo demográfico, 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012a.

IBGE. **Características gerais dos indígenas:** resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012b.

IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010:** primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012c.

IBGE. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

IBGE. **Tendências demográficas:** uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

ELOY, Ludivine e LASMAR, Cristiane. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil) **Acta Amazônica.** Vol. 41(1): 91 – 102, 2011.

FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidade étnica e regional**: trajeto construtivo de uma identidade social. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 1982.

GARCIA, LP; FREITAS, LRS; GAWRYSZEWSKI, VP; DUARTE, EC. Uso de álcool como causa necessária de morte no Brasil, 2010 a 2012. **Revista Panamericana de Salud Pública**. volume 38, número 5, página 418-24, 2015.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem**: Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2006.

GUIMARÃES, A. S. A.. (2000). O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janiero: Universidade Cândido Mendes Vol 38, 2000.

HAZARD, Paul. **Crise da consciência europeia**. Lisboa: Cosmos, 1948.

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.

LAZARIN, Marco Antonio. **A Descida do Rio Purus**: uma experiência de contato interétnico. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 1981.

MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Márcia; NERIS, Natália. Racismo e insulto racial na sociedade brasileira. **Novos estudos – CEBRAP**. São Paulo, volume 35, Número 03, pág. 11-28, Novembro 2016.

MELO, Carlos Ranulfo. Direita mantém crescimento, esquerda oscila negativamente e centro afunda: como fica a correlação de forças ideológicas na Câmara dos Deputados a partir de 2023. 03/10/2022. Fonte: https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/direita-mantem-crescimento-esquerda-oscila-negativamente-e-centro-afunda-03102022 acessado em 08/03/2023.

MILANEZ, F; SÁ, L; KRENAK, A; CRUZ, F; URBANO, E; PATACHÓ, G. "Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas". **Revista Direito e Práxis**. 10(03): 2161-2181, 2019.

MIRES, Fernando. **El discurso de la indianidad**: le cuestión indígena em América Latina. San José: Departamento Ecuménico de Ivestigaciones, 1991.

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

MOTTA, Aline V. de Mello. **Tekoa Pyau**: uma aldeia guarani na metrópole. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

NEVES, Ivânia dos Santos. Mairi a terra de Maíra: a ancestralidade indígena eclipsada em Belém. **Policromias revista do discurso, imagem e som**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 178-205, jan.-abr. 2022.

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, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaios em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

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

PACHECO, Dennis. Lutas por reconhecimento e os indicadores de racismo e lgbtfobia no Brasil em 2021. In: BUENO, Samira; SÉRGIO DE LIMA, Renato (Coord.) **Anuário brasilero de segurança pública 2022**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022.

PEIXOTO, Kércia P. F. **"Eu existo": afirmação indígena e nomeação do racismo** – Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, 2017a.

PEIXOTO, Kércia P. F. Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. **Revista AntHropológicas**, 28(2): 27-56, 2017b.

PENTEADO, Yara Maria Brum. A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana. 118 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 1980.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Grumin Edições, 2018.

POTIGUARA, Eliane. Participação dos povos indígenas na conferência em Durban. **Revista Estudos feministas**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Volume 10, número 1, 2002.

QUIJANO, Aníbal. "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas". In: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RANGEL, Lucia Helena e VALE, Cláudia Netto do. "Jovens indígenas na metrópole". **Ponto-e-vírgula**, 4: 254-260, 2008.

RANGEL, Lucia Helena e OLIVEIRA, Assis da Costa (Orgs.). **Juventudes indígenas**: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Krahô, cupen, Turkren**: o uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas. São Paulo: PUC-SP, dissertação (Dissertação de mestrado, PUC-SP), 2001.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. O racismo contra os povos indígenas: panorama dos casos nas cidades brasileiras entre 2003 e 2019. **Mana**, volume 28, número 2, 2022.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. Os Tikmũ'ũn e as cidades: esboço etnográfico de um caso de racismo. **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa/PB: ABA. (GT 56. Racismo no Plural nas Américas: Situando Povos Indígenas e AfroIndígenas), 2016.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. In: Mary del Priore & Flávio dos Santos Gomes (orgs.). **Os senhores dos rios**: Amazônia, margens e histórias, Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, p. 123-140, 2003.

SANTOS, Ricardo Ventura Santos et al (Org.). **Entre Demografia e Antropologia**: povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2019.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979

SPONHOLZ, Liriam. O papel dos discursos de ódio (online) na ascensão da extrema direita.:um aporte teórico. **Confluências**, Niterói-RJ, volume 22, número 3, 2020, dez. 2020/mar. 2021, pp. 220-243.

WADE, Peter. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. **Journal of Latin American Studies**. Volume 37, Número 2, Maio de 2005, pp. 239–257, 2005.

TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Racismo contra povos indígenas e educação. **Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 31, n. 67, p. 98-112, jul./set. 2022.

VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (Org). **Direita, volver!**: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

Recebido em: 10/03/2023 * Aprovado em: 24/04/2023 * Publicado em: 31/08/2023

"EU QUERIA ESTAR NA ALDEIA, MAS TEM QUE SAIR DE LÁ JUSTAMENTE PORQUE É PARA GARANTIR ESSES ESPAÇOS QUE NÓS TEMOS HOJE": OS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO NA CIDADE DE OIAPOQUE, AMAPÁ

VENÂNCIO GUEDES PEREIRA[1]
UFGRS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5230-4004

RESUMO: *Na cidade amapaense de Oiapoque, a 592 Km de Macapá, na fronteira internacional com a Guiana Francesa, observa-se a presença das comunidades indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kalinã, as quais vivem entre as terras indígenas brasileiras e municípios franceses, usando a cidade de Oiapoque como passagem para ambos pontos referenciais, e também estabelecem-se nela, sobretudo pela busca de renda, saúde e educação públicas de qualidade, constituindo no meio urbano suas estratégias de vida e visando estabilidade e melhores condições, não alcançadas em sua plenitude nas aldeias. Utilizando procedimentos etnográficos, a partir de entrevistas semiestruturadas com indígenas moradores da cidade de Oiapoque e pesquisas bibliográficas sobre a presença indígena em zonas urbanas do Brasil e em países da América do Sul, o presente artigo propõe uma análise a respeito das motivações dos indígenas em fixar-se ou manter-se em constante mobilidade nas áreas urbanas, suas vivências cotidianas, e como estes utilizam das redes de sociabilidade com instituições e parentes étnicos que vivem nas aldeias, visando o processo cotidiano de manutenção da vida em espaços urbanos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Indígenas urbanos, contexto urbano, Oiapoque.*

ABSTRACT: *In the Amapaense city of Oiapoque, 592 Km from Macapá, on the international border with French Guiana, the indigenous communities Palikur, Galibi Marworno, Karipuna and Galibi Kalinã live between Brazilian indigenous lands and French municipalities, They use the city of Oiapoque as a passage to both reference points, and also establish themselves there, mainly by seeking income, health and quality public education, constituting in the urban environment their life strategies and seeking stability and better conditions, not fully achieved in the villages. Using ethnographic procedures, based on semi-structured interviews with indigenous residents of the city of Oiapoque and bibliographic research on the indigenous presence in urban areas in Brazil and South American countries, this paper proposes an analysis of the indigenous people's motivations for settling or remaining in constant mobility in urban areas, their daily experiences, and how they use social networks with institutions and ethnic relatives who live in the villages, aiming at the daily process of maintaining life in urban spaces.*

KEYWORDS: *Urban indigenous, urban contexto, Oiapoque.*

[1] Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: venanciogpereira@gmail.com

Introdução

Oiapoque é um município do Estado do Amapá com população estimada em 28.534 pessoas no ano de 2021[2]. A sede municipal localiza-se na fronteira com a coletividade territorial do ultramar francês, a Guiana Francesa, separados pelo rio Oiapoque. Pelo fluxo de pessoas na fronteira, inclusive de nacionais de outros países do Caribe e do planalto das Guianas e estados do Brasil, a região é povoada por uma diversidade de gentes, dentre elas as etnias indígenas Palikur, Galibi-Marworno, Karipuna e Galibi Kalinã[3]. Os quatro grupos étnicos de Oiapoque habitam as Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi, demarcadas e homologadas[4] no lado brasileiro da fronteira. Cumpre ressalvar que essa população tem na mobilidade condição existencial e por isso também habitam a Guiana Francesa. De acordo com a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) (AMAPÁ, 2022), o número de autodeclarados indígenas em Oiapoque é de 5.802 pessoas[5].

Os indígenas são presença constante na cidade de Oiapoque. Em parte, isso se deve ao fato de seus territórios serem próximos à zona urbana, fato que engendra uma conectividade espacial e uma convivência sócio-histórica com não indígenas, como na venda de farinha, tanto no Oiapoque quanto em Saint Georges (MACHADO, 2017). Há um outro aspecto que merece destaque: desde a década de 1970 foi iniciada a construção de um eixo rodoviário interligando o norte e o sul do Amapá, a BR-156. Em tal rodovia, por ainda não estar completamente pavimentada, existe um trecho de aproximadamente 112 km, que faria a integração entre a ponte binacional sobre o rio Oiapoque, ainda sem asfalto. Sendo esse perímetro considerado o mais complexo, justamente por cruzar TIs e, portanto, implicar a definição de medidas relacionadas a compensações e mitigações, as quais levem em consideração a tradição das comunidades indígenas que ali residem (TORRES, 2016).

Dessa forma, o presente artigo se propõe a analisar os indígenas "urbanos" e "em contexto urbano" em Oiapoque, com ênfase na busca pela escolarização na cidade. Toma-se como princípio que os indígenas consideram a cidade como espaço de oportunidades e possibilidades individuais e coletivas, das quais se valem cotidianamente para assegurar sua reprodução social dentro e fora das aldeias. Para tanto, realizaremos uma discussão prévia a partir de uma proposta de compreensão das categorias centrais do artigo, tendo em vista uma maior contribuição aos temas contemporâneos acerca da presença indígena em cidades do Brasil e das Américas e melhor interpretação do(s) contexto(s) vivenciado(s) pelos indígenas de Oiapoque.

---

[2] Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/oiapoque/panorama>. Acesso em: 18 jun. 2022.

[3] Os Galibi Kalinã, ao contrário das outras três populações indígenas do Oiapoque, não fazem parte da literatura de períodos anteriores ao século XX no Brasil. Na verdade, os Kalinã migraram da Guiana Francesa para o Brasil na década de 1950, estabelecendo-se aqui desde então (VIDAL, 2016).

[4] Disponível em: <http://www.sepi.ap.gov.br/interno.php?dm=962>. Acesso em: 18 jun. 2022.

[5] Há 3.043 indígenas no Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e 1.220 na região de Pedra Branca do Amapari. Portanto, Oiapoque é o município amapaense com o maior número de indígenas. Disponível em: <http://www.sepi.ap.gov.br/interno.php?dm=961>. Acesso em: 18 jun. 2022.

Indígenas desaldeados, destribalizados, citadinos e urbanos: por uma proposta de discussão teórica

Pensar a cidade como lócus de análise acerca da sociabilidade de povos indígenas é pensar em categorias específicas. Porém, em todo caminho da pesquisa que percorri, notei a recorrente utilização de termos e conceitos que categorizam o indígena em contexto urbano, mas que, na prática, homogeneízam suas condições na cidade sem a sensibilidade perceptiva das variadas situações que lhes são impostas e como eles tecem suas estratégias de vida no local. Em outros termos, os povos indígenas que se encontram na cidade não vivenciam uma mesma condição social, econômica e cultural, como em questões relativas a emprego, convívio com a família, acesso à educação, saúde etc., o que nos orienta a analisá-los e categorizá-los a partir do que há de específico em cada uma dessas condições. Porém, é importante ressaltar que esse trabalho não tem a pretensão de enrijecer categorias de pensamento ou torna-las absolutas, mas sim de propor uma necessária análise conceitual que não permita um olhar apenas genérico sobre os povos indígenas em meios urbanos, em especial os povos indígenas que vivem na cidade de Oiapoque.

A primeira categoria de reflexão é a "desaldeado", da qual observei em algumas literaturas e até mesmo me fora citada entre os colaboradores em campo. Entende-se comumente como tal o indígena que, por algum motivo, perde seus traços étnicos ditos "originários" ao sair de sua aldeia e inserir-se em uma vida de não-indígena. Nos estudos de Aparecida de Assunção (2017), a autora entrevistou uma variedade considerável de indígenas de diferentes etnias, como os Tupinambá, Xerente, Guajajara e Tapuya, nos municípios mineiros de Araxá, Uberlândia, Abadia dos Dourados e Patrocínio. No caso da referida pesquisa, a autora considera os conceitos de "urbano", "desaldeado" e "urbanizado" como similares, categorizando as dinâmicas indígenas sem uma proposta de diálogo bem definida, de forma generalizada. Em sua interpretação, o fato de migrar do Nordeste do Brasil em busca de emprego e terra em Minas Gerais, além da participação em movimentos sociais de trabalhadores sem teto (que não militam por direitos étnicos, mas sim por questões fundiárias comuns), tornam esses grupos desaldeados.

Esta categoria, apesar de questionável, ainda é considerada academicamente, pois até mesmo em minhas observações de campo foi comum escutar dos colaboradores indígenas a negação dessa condição, já que em nenhum momento a cidade lhes afastou de suas práticas e símbolos étnicos. Da mesma forma, percebe-se tal condição entre indígenas entrevistados em Minas Gerais, como na escolha dos produtos (em especial o sabão), ervas medicinais (como a cidreira, algodão e arruda) e as "curas" e benzimentos, praticadas especialmente por indígenas da primeira geração, que migraram das aldeias e vieram aos

centros urbanos do Sudeste e reproduziam seus conhecimentos étnicos (ASSUNÇÃO, 2017, p. 16).

A literatura verificada que melhor caracteriza o que seria um indígena desaldeado é o trabalho de Penna (1998, p. 94), pois, ao falar sobre a saída (perda) de um "local de origem", ela nos ajuda a pensar o desaldeamento como intimamente ligado a um "desraizamento", em que tal perda, considerada essencial para a manutenção da identidade, implicaria a descontinuidades de uma raiz originária, ou seja, práticas e costumes específicos do local de origem. A autora apresenta como lócus de análise cinco histórias de vida, de trabalhadores que migram de Minas Gerais, Bahia e Alagoas, para o labor rural em São Paulo, entre os anos de 1987 e 1989. Consta que, mesmo a precarização e a marginalização sofrida em São Paulo, o "desraizamento" pode ocorrer ainda na própria terra de origem, no momento em que as esperanças morrem, por conta da fome e da pobreza extremas, ou até pela simples vontade de aventurar-se em novos desafios, em terras novas.

Penna (1998) destaca problemáticas, das quais classifica como uma "perspectiva essencialista", pensada por outros autores, que, de acordo com ela, acabam tornando a trajetória do migrante[6], como suas escolhas, perspectivas de vida e de futuro, sempre secundárias em relação à sua raiz/lugar de origem. Ao desconsiderar as barreiras rígidas entrepostas nas análises sobre a dependência que um nativo tem de sua terra de origem, a autora desqualifica as posições de quem defende uma dependência indissociável entre a pessoa e a terra natal, da mesma forma que desqualifica o total abandono de memórias e símbolos orientadores no novo local de vivência. Na verdade, a reprodução ou não desses símbolos seria de critério individual e/ou coletivo do migrante, que está constantemente visando sua sobrevivência.

Apoiado na análise da autora, conclui-se que a relação entre o uso dos símbolos da terra de origem e a sobrevivência do migrante é onde cabe a analogia dos trabalhadores estudados por Penna (1998) e os indígenas observados na cidade de Oiapoque. A terra é um dos fatores mais relevantes de orientação e de luta indígena, sobretudo quando estes se encontram na cidade. Corroborando esta afirmação, em uma das entrevistas realizadas no Oiapoque, a colaboradora Priscila Barbosa, da etnia Karipuna, ao ser perguntada sobre a garantia de seus direitos étnicos mesmo estando na cidade, me respondeu: "A todo momento te atacam, querem tirar tua terra, como já relatei. Isso para nós é muito triste, porque o índio sem terra não tem como sobreviver, como já dizia meu avô, é um índio sem mãe" (OIAPOQUE, julho de 2019). Ou seja, o que Penna (1998) ressalta como um conceito apenas idealizado, destacando a fragilidade do termo "desraizado", observo a pertinência de uma simetria analítica com o indígena desaldeado que, ao meu ver, não corresponde aos indígenas da cidade de Oiapoque.

Observado como uma aproximação conceitual ao "desaldeado", a categoria "destribalizado" também é amplamente utilizada para conceituar os povos indígenas que fizeram parte dos processos de

[6] Categoria utilizada por Penna (1998) em sua obra.

"assimilação" cultural no Brasil, sobretudo a partir do século XX. Na obra de Brandão (1986), em sua descrição dos povos Gavião, do Maranhão e do Pará, em contato com os "brancos" da frente extrativista de castanha e borracha[7], o autor ressalta as terríveis baixas contingenciais dessa população na década de 1970. Como consequência, parte dos poucos Gaviões sobreviventes teriam sido assimilados pelos "brancos", tornando-os trabalhadores braçais, além da perda de suas terras e a ida para as periferias das capitais. Acerca disso:

> Entre os índios destribalizados a perda de condições de reprodução da ordem social de referência é ainda maior. Sozinhos entre os brancos ou agrupados em restos de famílias nucleares, vimos que os índios constituem a franja mais marginalizada no mundo dos brancos (BRANDÃO, 1986, p. 51).

Brandão (1986, p. 86) admite que os indígenas reproduziam suas práticas no ambiente do "branco", mas ressalta que certas características eram suscetíveis a destribalização, como: maior recorrência reprodutora de uma cultura sertaneja ou camponesa por parte dos indígenas; a vivência em contextos de subsistência extremamente desfavoráveis; e uma submissão progressiva ao modo de produção capitalista. No caso emblemático dos Gaviões, a necessidade de obter uma "proteção" de seus patrões pressiona o indígena a "abandonar de vez sua condição de remanescentes de uma tribo".

A pertinência do cruzamento entre as categorias "desaldeado" e "destribalizado" se dá em algumas características comuns entre elas, sendo a principal a ideia de assimilação cultural[8] sofrida pelo nativo no espaço que não lhe é originário. Em meio a essa discussão, Nunes (2010) afirma que o imaginário nacional tende a associar o indígena a espaços "não urbanizados", desconsiderando qualquer padrão normativo que destoa dessa constante. Porém, as discussões atuais sobre a presença indígena nas cidades vislumbram possibilidades de ações indígenas ativas, pois "[...] ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente -, há de se levar em conta sua sociocosmologia, e dentro desta 'estrutura' geral, sua noção específica de territorialidade" (NUNES, 2010, p. 11). Em outras palavras, o indígena

[7] Boa parte das informações sobre os indígenas Gaviões utilizadas por Brandão (1986) provém da obra Índios e castanheiros, de Roberto Da Matta e Roque de Barros Laraia, de 1967.

[8] A respeito do conceito de "assimilação", ressalto que, ao defender a ideia de ocorrência de um processo de destribalização e/ou desaldeamento consequente de uma assimilação pelos indígenas em cidades, as literaturas citadas acabam não deixando claro como ocorrem esses processos ou os elementos observados que subsidiam tais afirmações. Truzzi (2012), em sua pesquisa sobre migrações em países das Américas, como Estados Unidos e Brasil, defende a ideia de protagonismo e importância social e política entre as pessoas que se mobilizam entre territórios de onde não são originários, o que nos permite pensar que a "assimilação" predatória, vislumbrada pelos conceitos de desaldeado e destribalizado, não dá conta das situações vividas/vivenciadas pelos povos indígenas da cidade de Oiapoque. A partir de Laraia (2006), entendemos que os sistemas culturais estão em constante mudança, de acordo com as vontades e necessidades de quem os reproduzem, o que nos leva a crer que o desaldeamento e a destribalização são categorias obsoletas nos estudos antropológicos atuais.

na cidade molda suas ações cotidianas a partir de sua matriz étnica, o que lhe atribui a qualidade de protagonista de suas ações e não uma posição de total passividade perante as condições do "homem branco". Em tempo, cabe ressaltar que, assim como a premissa do desaldeamento, não corresponde aos indígenas da cidade de Oiapoque as características de povos destribalizados.

Ao argumentar sobre a temática de indígenas citadinos no Brasil, Baines (2001, p. 01) afirma que muito pouco se sabe e que ainda "falta realizar mais pesquisas etnológicas de longa duração sobre as múltiplas facetas desta questão. Nem se dispõe de dados confiáveis sobre o número de índios na cidade". Sua análise se complementa quando da tentativa de listar as motivações do indígena das zonas rurais e aventurar-se na cidade, como a busca por saúde, educação, renda ou até a transformação da malha rural em malha urbana a partir do agronegócio. Além disso, o estabelecimento na cidade estaria tradicionalmente engendrado por situações discriminatórias, resultado de relações extremamente assimétricas com os "brancos", culminando na existência em moradias precárias em periferias e a extrema pobreza.

Assim como Baines (2001), outro autor que caracteriza (este de forma ainda mais detalhada) o indígena citadino é Roberto Cardoso de Oliveira (1968), ao retratar as trajetórias de vida dos Terena[9] em Mato Grosso do Sul, a partir das migrações das aldeias Buriti e da reserva Bananal-Ipegue em direção as cidades de Campo Grande e Aquidauana. Para Oliveira (1968, p. 126-127), o que torna os Terena "índios citadinos por excelência" é um conjunto de fatores que pode ser resumido em duas atribuições matrizes: o caráter definitivo da migração, ou seja, a intenção de fixar-se definitivamente ou por prolongadas temporadas na cidade; e o caráter de mudança significativa do padrão de vida, onde não bastava o deslocamento espacial, senão uma modificação social, objetivando não mais viver as condições inerentes à reserva.

As motivações que levavam os Terena a uma modificação profunda de seu modo de vida social seriam as de procedência econômica. Os indígenas vislumbravam possibilidades de trabalhos que não emulassem os modelos de trabalho do campo, a dizer, o trabalho braçal, que "estraga o corpo". Nas palavras de Oliveira (1968, p. 127), mesmo que o trabalho fora da reserva não represente um afastamento dela (já que esse dinheiro pode/deve ser gasto na própria reserva), o estabelecimento na cidade, "sobre ser familial, representa uma separação radical entre a velha e a nova vida".

A partir das ideias do autor, podemos definir o citadino como o indígena que busca, a partir da migração, uma mudança definitiva de vida, o que implica, em vários aspectos, uma mudança de hábitos, mudança espacial e também de perspectiva de vida, muito mais bem relacionada às oportunidades específicas da cidade. É importante ressaltar que em nenhum momento o autor retrata uma ruptura das relações com o local de origem, muito pelo contrário: a manutenção da

[9] Oliveira (1968) utiliza outras denominações para caracterizar os Terena, como índios "urbanizados" e "em processo de urbanização".

vida de quem fica nas aldeias é de extrema importância para o Terena migrante, já que sempre havia a possibilidade de voltar para a segurança de seus lotes de terra na zona rural.

Haja vista as dificuldades em estabelecer limites interpretativos para definir o indígena citadino e o indígena urbano, qualquer exercício a favor de uma categorização me parece impreciso, mas para uma análise mais sensível sobre os indígenas que vivem na cidade de Oiapoque, o esforço é válido. Assim como o citadino, o indígena urbano apresenta características de uma busca por víveres básicos na cidade, mas que não abandona sua identidade étnica, tampouco desconsidera a segurança de sua terra demarcada e homologada. Para melhor exemplificar a complexidade em qualificar o indígena em contexto urbano como citadino ou urbano, Filizola de Souza (2017, p. 67) defende que:

> Os estudos sobre os povos indígenas em contexto urbano circulam por um campo com uma temática escorregadia, em movimento, onde os desafios, as incertezas e as surpresas sempre se fazem presentes. Como estamos diante de uma temática complexa, as produções sobre o assunto não apresentam um consenso com relação a que termo empregar: índios urbanos, índios na cidade, índios da cidade, índios citadinos, índios em área urbana e índios em contexto urbano.

Mesmo diante de tal "complexidade temática", por entender que a interpretação conceitual é substancial para o entendimento da(s) sociabilidade(s) vividas/vivenciadas pelos indígenas da cidade de Oiapoque[10], lanço mão da terminologia "urbano(s)", para aqueles que: se encontram de forma definitiva na cidade, por obter emprego fixo; busca de educação de qualidade para os filhos e para si; de casa própria na cidade ou longa estadia em casa própria de parentes, além da perspectiva pessoal de manter-se na cidade. Tendo em vista que alguns dos colaboradores não obtêm casa própria, nem parentes de moradia fixa na cidade, e que, por conta disso, mesmo estudando na cidade ou trabalhando nela, têm de transitar das aldeias para o meio urbano semanalmente ou mensalmente, lanço mão do conceito de " em contexto urbano" para imprimir a ideia de mobilidade entre as aldeias e a cidade.

[10] Ao propor uma análise dos indígenas da cidade de Oiapoque a partir de conceitos, reitero a importância da minuciosidade do estudo, em especial para não reproduzirmos as generalizações já citadas. A respeito da construção de um conceito e dos significados atribuídos a ele, Lencioni (2008) afirma que os conceitos necessitam refletir o real, não se confundindo com ele, mas representando-o. A partir das observações da autora, reitero que o exercício de interpretar os indígenas da pesquisa como urbanos ou em contexto urbano é uma proposta analítica, corroborando com a ideia de "renovação" dos conceitos, defendido pela autora. Outro ponto a ser observado de sua obra, é a importância dada a etimologia da palavra. Ao explicar que as palavras "cidade" e "urbano" são termos de sentidos imanentes, ela aponta a etimologia de cada uma como o ponto de divergência: "cidade" é substantivo (que dá nome ao ser), enquanto "urbano" é adjetivo (que caracteriza o ser). Partindo dessa compreensão, os termos urbanos e em contexto urbano caracterizam e qualificam o indígena a partir de suas experiências e especificidades na cidade, observadas e relatas nas entrevistas, o que nos permite formalizá-los como conceitos.

Em relação ao conceito de mobilidade utilizado para categorizar o indígena em contexto urbano, Balbim (2004, p. 30) afirma que:

> [...] temporalidades curtas e diárias, ritmos sociais da vida cotidiana, dizem respeito à mobilidade cotidiana. É um tempo recorrente, repetitivo, que implica retorno cotidiano à origem. Sua repetição forja hábitos ao longo do tempo da vida e conforma práticas espaciais, mecanismos de reprodução no cotidiano. As práticas espaciais formam tanto o conjunto dos deslocamentos diários, quanto as estratégias forjadas para a concretização destes; estas estão organizadas segundo os orçamentos espaço-temporais que elaboramos para definir nossos planejamentos frente ao conjunto de possiblidades e restrições. Esse conjunto formaria o objeto de estudo, análise ou apreensão da mobilidade cotidiana.

A partir do que foi discutido, inicio minhas considerações acerca dos indígenas urbanos e em contexto urbano do Oiapoque, através de entrevistas semiestruturadas, trabalhadas entre os meses de maio e julho de 2019, quando da produção de relatório técnico de pesquisa para o programa de mestrado em Estudos de Fronteira, da Universidade Federal do Amapá. Na oportunidade, buscamos compreender como os indígenas buscam a cidade para tecerem seus objetivos de vida, individuais e coletivos, e como a cidade se mostra a eles, do ponto de vista das perspectivas e oportunidades de estabelecimento no meio urbano.

Os indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque

Para o presente artigo, utilizamos vinte e uma entrevistas realizadas na cidade de Oiapoque em 2019. As informações coletadas dão base para compreensão das camadas sociais que definem as cidades como áreas de poder e conflito, e como os povos indígenas se mobilizam em torno dos seus objetivos coletivos e individuais, para cumpri-los de forma digna, mesmo em lugares onde suas características culturais não são vistas como determinantes para o exercício de diferentes direitos étnicos.

No caso dos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque, as fronteiras percebidas se estabelecem no que Martins (2014) chama de "local do conflito", ou seja, uma fronteira do encontro, da descoberta e do desencontro. Lugar onde o proprietário de terra ou o "civilizado" encontra o camponês, o indígena, e há desencontros históricos, tensões e conflitos. Essa fronteira só deixa de existir quando "o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna a parte antagônica do nós" (MARTINS, 2014, p. 134). Em espaços como esse, onde prevalecem os padrões do capital, os conflitos são comuns, tais como as estratégias de sobrevivência. Como afirmam Nascimento e Silva

(2019), não se trata de uma luta contra um sistema, mas de negociações diárias de (re)existência.

Os estudos são provavelmente a maior causa/motivação da mobilidade dos indígenas do campo para cidade, haja vista a limitação estrutural que as aldeias têm em relação a energia elétrica, profissionais formados etc., comparados à zona urbana. O término dos estudos básicos e, principalmente, a busca por formação acadêmica, motivam o indígena do Oiapoque a se submeter ao pagamento de aluguel de kitnets, morar na casa de parentes ou conhecidos ou até manter um cotidiano de movimentação entre as aldeias e a cidade.

Nos dados contidos no Censo dos povos indígenas do IBGE de 2010, o item de alfabetização entre pessoas com quinze anos ou mais é comparado com os dados presentes nos Censos anteriores, a dizer, os produzidos em 1991 e 2000, os primeiros com a presença indígena nas categorias cor ou raça. Os números demonstram significativas diferenças relativas à taxa de alfabetização entre os indígenas rurais e os urbanos, tanto nos dados gerais quanto nos dados específicos por sexo.

É salutar discorrer a respeito dos estudos antropológicos que destacam os Censos de 1991 e 2000 como limitados no levantamento sobre presença indígena nas zonas rurais e nas cidades, sobretudo pela metodologia utilizada para tanto. De acordo com alguns estudos (GUIRAU; SILVA, 2013; NAKASHIMA, 2009), desde 1991 até 2010, os Censos passaram por reformulações que possibilitaram critérios cada vez mais fidedignos, como a língua falada e a auto identificação, fundamentais nos estudos antropológicos e etnológicos atuais. Mesmo apresentando limitações interpretativas, os números dos Censos de 1991 e 2000 são importantes para a análise desse artigo, por apresentarem dados oficiais e oferecerem parâmetros para comparações.

Entre os indígenas rurais com quinze anos ou mais, os números percentuais de alfabetização só passaram dos 60% no Censo de 2010, apesar de observarmos um importante crescimento nesse aspecto a partir dos números de 1991. Tendo em vista a premissa da alfabetização entre o primeiro e o último Censo citados, o documento de 2010 contabilizou os percentuais de não indígenas em zonas rurais com quinze anos ou mais, para fins de comparação, onde é possível observar que eles ultrapassam 60% desde 1991 para os dois sexos, sendo os números do Censo de 2010 75,4% para homens e 78,8% para mulheres.

Os dados relativos à alfabetização, contabilizados entre indígenas com quinze anos ou mais que vivem em zonas urbanas[11], têm significativa mudança, especialmente ao constatarmos que, desde o Censo de 2000, os números entre homens e mulheres indígenas residentes na cidade ultrapassavam 80%, além de alcançarem a marca de mais de 70% desde o Censo de 1991, números não alcançados pelos indígenas rurais em nenhum dos Censos.

A escolarização para alfabetização é um dos serviços que os indígenas do Oiapoque obtêm nas aldeias, mas as entrevistas

[11] O universo total de indígenas urbanos, com quinze anos ou mais, participantes das pesquisas foram de 52.774 em 1991; 302.546 em 2000 e 245.610 em 2010 (IBGE, 2010).

demonstraram que conclusão dos estudos ou a obtenção de escolarização primária para os filhos são motivos fundamentais para o indígena morar na cidade ou manter-se em frequente mobilidade entre ela e a aldeia. Os números do IBGE 2010 nos dão parâmetros para comparação entre os anos anteriores, demonstrando um relativo crescimento de alfabetização total e específica por sexo entre os indígenas urbanos, corroborando a hipótese de que, de fato, a escolarização na cidade é mais qualificada em todos os níveis, atraindo o indígena à cidade. No campo de pesquisa, percebemos que no universo de colaboradores – dezessete pessoas –, oito buscavam escolarização pessoal (superior e básica), duas buscavam escolarização de parentes, enquanto que outros sete buscavam ambos.

Ao relacionar os números demonstrados pelos Censos do IBGE com as entrevistas realizadas, percebemos a importância da análise qualitativa dos dados, pois a recorrência de indígenas matriculados em escolas e universidades nas cidades brasileiras resulta de processos tecidos por gerações de indígenas familiares ao tempo, não sendo um fenômeno individualizado. Exemplo disso é a interpretação das informações dadas por três colaboradores: Nilso Orlando, Edson Aniká e Yuri Aniká, que, apesar de não estarem estudando formalmente no período da pesquisa, passaram a morar na cidade até o término dos estudos e mantiveram-se fixos nela ou em constante mobilidade entre ela e a aldeia. Mas, como a escolarização pessoal fora alcançada, no futuro pretendem oferecer o mesmo a seus parentes, especialmente seus filhos.

Nilso Labonté Orlando, vinte e cinco anos, indígena urbano Palikur, nascido na aldeia Kumenê (TI Uaçá), é atualmente funcionário do projeto multilinguístico do Superfácil no município de Oiapoque, onde trabalha como intérprete, auxiliando indígenas a comunicarem-se com os funcionários do órgão. Em sua entrevista, Nilso falou sobre suas motivações em residir de forma fixa na cidade, a exemplo de seu pai, Nilo Martiniano[12]. Outra característica peculiar em ambos discursos é a defesa da escolarização na cidade, mas a ideia de voltar à aldeia para compartilhar os aprendizados com os parentes. Tanto Nilso quanto Nilo deixaram claro que mesmo morando em casa própria na zona urbana desde 2009, gostariam de estar na aldeia, especialmente porque a cidade, apesar de ter emprego para ambos, é um lugar muito perigoso, com "muitas bebedeiras" em bares[13].

Apesar de expressarem incômodos com a cidade, ambos a observam como fundamental para a qualidade dos estudos, ideia que, mesmo se demonstrando conflituosa, passa por gerações na família:

> [...] pra estudar a gente sempre incentivou porque a gente sempre fala isso desde o [meu] pai, ele foi cacique vinte e poucos anos, ele foi uma liderança que formou a

[12] Nilo tem sessenta e um anos, é Palikur, formado como técnico em Enfermagem e atualmente é chefe substituto do setor de fiscalização e controle de terras indígenas da FUNAI.

[13] Nilo e Nilso, assim como boa parte dos Palikur do Oiapoque, são frequentadores da Igreja Assembleia de Deus, fato que os impede de ingerir álcool. Senhor Nilo, por exemplo, era o atual pastor da igreja do bairro Infraero.

> aldeia Kumenê. Na época não tinha, então ele sempre falava pra que os jovens estudassem, se formassem porque é o futuro deles. Então até hoje nós estamos levando. O meu filho é cacique lá da aldeia, então eu sempre falo assim. A gente esse ano agora, eu vejo aparecer aqui já procurando vaga pra estudar aqui no Oiapoque por falta de muitos módulos, [que] não são levados a sério. Falta! Quando chega o oitavo ano, aí para. Não tem professor pra certas disciplinas, então o pessoal fica parado (NILO, Oiapoque, julho de 2019).

O senhor Nilo é filho de uma importante figura da história recente dos Palikur, o senhor Paulo Orlando, um dos responsáveis pela fundação da aldeia Kumenê e identificado por Capiberibe (2007) como um agente fundamental para a conversão em massa dos Palikur ao protestantismo, na década de 1960. Assim como Nilo, Nilso também ressaltou a importância de estar na cidade para sua formação e também para a escolarização de seu filho, que na época acabara de nascer. Ao ser perguntado sobre suas motivações em fixar-se na cidade, ele respondeu:

> Eu fiz o ensino médio. Completei meu ensino médio, aí do ensino médio consegui um emprego aqui [...] Tô pretendendo ficar aqui mesmo pra ele [meu filho] estudar, que na aldeia ele pode estudar até a 6ª série, 8ª série. Quero que ele estude aqui pra aprender mais e falar português (NILSO, Oiapoque, julho de 2019).

Com a mesma premissa de conclusão dos estudos básicos, Edson Quaresma Aniká, trinta e dois anos, indígena Karipuna em contexto urbano, mora na aldeia Manga (TI Uaçá) e mantém uma rotina de mobilidade entre sua casa e a casa de sua mãe, no bairro do Planalto, zona urbana do Oiapoque. Em seus relatos, Edson falou sobre os custos para a manutenção do trânsito entre a aldeia e a cidade, o que lhe obriga a viver sozinho na casa de sua mãe de segunda a sexta-feira, enquanto passa os finais de semana com sua esposa e filhos na aldeia do Manga. Após concluir seus estudos na cidade, Edson terminou sua formação em técnico em contabilidade pelo Instituto Federal do Amapá e iniciou no projeto multilinguístico do Superfácil, assim como Nilso. Ao ser perguntado se gostaria de viver com sua família na cidade e avançar em seus estudos, ele respondeu:

> Com certeza, eu pretendo fazer uma faculdade agora, se Deus permitir, eu quero fazer uma faculdade e fazer uma formação, ter uma graduação. Eu pretendo fazer, assim, Letras [...] aqui na cidade a preocupação é muito, até porque eu já pensei e conversei com a minha esposa lá, que eu queria trazer eles todos para cá e morarmos juntos, para não ter que ficar indo e voltando para a aldeia, mas a minha preocupação maior aqui na cidade é com a violência. Porque tem muitas pessoas perigosas

> aqui que entram e saem, que chegam aqui e a gente não conhece nem de onde vem [...] Apesar de termos uma escola aqui da qualidade que temos, que é mais avançado a tecnologia, mas por um lado é bom e por um lado é ruim (EDSON, Oiapoque, julho de 2019).

Como observado no fragmento, Edson avalia a cidade como o local onde há perspectivas educacionais para os filhos, pois foi onde ele concluiu a educação formal e conquistou seu atual emprego, posto esse que sustenta sua família na aldeia. O contraponto fica por conta dos perigos na zona urbana que, em comparação à sua casa na aldeia Manga, não oferece segurança para sua família, especialmente seus filhos, ainda pequenos.

O outro exemplo é o de Yuri Aniká dos Santos, trinta e dois anos, Karipuna em contexto urbano, funcionário da cooperativa de transporte autônomo, formado por indígenas para oferecer fretes acessíveis das aldeias à cidade, que, em sua entrevista, me falou sobre a casa própria que seus pais tinham na zona urbana, onde passou a morar desde os quatro anos de idade, tendo terminado seus estudos básicos e iniciado dois cursos superiores em Macapá, entre os anos de 2006 a 2011, ambos não concluídos por conta de problemas de saúde e de "indisciplina", pois não conseguia viver sozinho na capital. Hoje, formado em Licenciatura em História pela UNIFAP Campus Binacional, disse que tem preferência pela aldeia, onde mora com sua esposa (paraense, formada em pedagogia) e um filho de quatro meses. Sua escolha se dá pela proximidade com os familiares, pelo baixo custo de energia elétrica e alimentos, e pela segurança para seu filho, argumento também citado por Edson. Porém, seu trabalho o obriga a estar constantemente na cidade e quando perguntado sobre a dúvida entre viver em sua casa atual ou na cidade pela educação do filho, respondeu:

> Mas a mãe quer uma educação pro filho dela, como ela é pedagoga, já vê... "Não, porque na aldeia, a escola lá é boa, mas a educação"... Ela quer que o filho sempre evolua, né? Por exemplo, quer preparar o filho pro mundo, da melhor maneira possível. Então ela quer que ele estude desde pequeno, já quer que a criança fique numa creche, entendeu?! Acostume já (YURI, Oiapoque, julho de 2019).

Na oportunidade, Yuri disse que estavam prestes a se mudar definitivamente para a cidade, pois a esposa necessitava estar em maior contato com seus familiares. A moradia escolhida seria uma casa alugada no bairro FM, próximo à radio, que será paga com os recursos advindos dos cargos que ambos exerciam na prefeitura como professores. Pelo fato dos cargos serem instáveis, o plano familiar seria de passar em concurso público em Macapá, também para manter a esposa mais próxima dos parentes do núcleo familiar belenense.

Em relação a Nilso, Edson e Yuri, mesmo que nenhum deles esteja estudando atualmente, todos passaram a viver na cidade para a conclusão do ensino básico e, no caso de Yuri, cursar o ensino superior. Por conta do sustento dos filhos, encontravam-se apenas trabalhando em postos fixos, mas também responderam que pretendiam garantir a educação dos filhos, da mesma forma que eles obtiveram, na cidade. A experiência na zona urbana é justificada e partilhada entre os parentes étnicos, especialmente a família nuclear, para assegurar a escolarização própria e dos dependentes. Em uma escala mais ampla, percebemos que essa prática também ajuda a garantir e a oportunizar que parentes fora do núcleo familiar ou amigos possam fazer o mesmo caminho, saindo das aldeias e passando a viver nas casas de quem tem moradia fixa ou partilhando de alugueis, o que interpretamos como uma rede de ajuda mútua.

A categoria de redes de ajuda mútua é muito importante para entendermos o grande fluxo de indígenas na cidade de Oiapoque. Falamos em rede[14], pois percebemos que em grande parte os indígenas se mantêm em grupos na cidade, dividindo casas, despesas, rendas, informações etc. Para que a saída prolongada ou sazonal da aldeia seja bem-sucedida, é salutar a presença de um parente étnico ou amigo indígena que já tenha casa própria ou que já pague aluguel de uma residência ou kitnet na cidade. Outra interpretação importante para a categoria analisada é a de "ajuda mútua", pois entre os indígenas que declararam ter recebido ajuda ou ter ajudado, foi comum escutar que eles compreendem tal prática como primordial para sua vida ou para quem eles estão ajudando naquele momento, demonstrando a ideia de viabilização mútua, ajudar para ser ajudado e vice-versa[15].

Entre os Quéchua do Peru, as redes de ajuda, chamadas por Valdivia (2003, p. 65, tradução nossa) de "redes étnicas", têm importância ímpar na cidade, sendo a alternativa mais viável para obter "um lugar para viver, o fornecimento de informações sobre emprego, uma fonte de ajuda econômica e uma base de apoio moral". Em outros termos, a rede é estabelecida a partir das ajudas mútuas entre indígenas da cidade e os que vêm do campo e precisam estabelecer-se, em moldes bastante similares ao percebido entre os indígenas do Oiapoque.

Outra característica importante observada nas entrevistas é a dos projetos coletivos partilhados entre os participantes das redes de ajuda mútua. O indígena que sai da sua aldeia para obter formação

[14] A partir de Radcliffe-Brown (1995; 1973), citado por Barbosa (2007, p. 20), entendemos o estabelecimento de redes como um "conjunto de relações concretas entre indivíduos e grupos sociais que que constituiria a estrutura social ou sociedade. Tais relações são consideradas ora parcialmente, remetendo a redes menores (como as relações de parentesco), ora em sua totalidade, reportando a uma rede mais abrangente que articularia todas as demais, ou seja, a própria sociedade".

[15] O número de colaboradores que responderam não ajudar um parente ou um amigo com moradia, é da ordem de seis pessoas, e delas apenas uma respondeu ser contrária à prática. Senhor Emiliano Gabriel, acabou justificando sua posição por observar que os indígenas que vêm das aldeias para as cidades acabam sofrendo muita descriminação e marginalização, especialmente para a obtenção de emprego fixo. Fora o senhor Emiliano, os outros cinco que disseram nunca ter recebido alguém, alegaram isso para manter sua privacidade, ou por não terem sido solicitados, ou, ainda, por serem muito jovens e viverem na casa dos pais, não tendo autonomia para receber alguém.

acadêmica/escolar ou para obter renda, carrega consigo a responsabilidade de ajudar a manter os parentes que permanecem nas aldeias, ou até mesmo em servir como exemplo para eles, que, no futuro, podem lançar mão da mesma prática. Dessa forma, o parente que se encontra de alguma forma estabilizado na cidade, além de servir como referência para seu parente advindo da aldeia, também tem a incumbência de retornar qualificado ao lugar de origem, viabilizando o desenvolvimento e a manutenção da vida de seus parentes étnicos em suas terras indígenas.

O papel referencial da pessoa que busca na cidade as oportunidades que não encontra em seu lugar de origem, especialmente a zona rural ou municípios/estados/países com menor nível de desenvolvimento, não é exclusividade dos povos indígenas do Oiapoque. Joseph (2015, p. 59) elucida o amplo significado que o termo "diáspora" representa aos haitianos, do qual pode ser atribuído a lugares, objetos e principalmente pessoas. Em suas palavras:

> O termo diáspora serve como adjetivo para qualificar pessoas, além de designar a comunidade haitiana transnacional. É comum os haitianos no Haiti usarem a palavra diáspora para chamar outro compatriota que parte, reside *aletranje* (no exterior), envia remessas, etc.: *diaspora ki jan ou ye?* (diáspora, como você vai?); *sa k'ap fèt diaspora?* (o que tem feito, diáspora?); *mwen se diaspora* (sou diaspora). Essas expressões caracterizam o termo diáspora como categoria de autodesignação e de alteridade, permitindo diferenciar os que vivem *aletranje* em relação àqueles que ficam no Haiti.

"O diáspora" deve não apenas retornar ao Haiti para visitar a família, trazer objetos/produtos ou demonstrar sucesso em sua vida em outro país, mas também oferecer/viabilizar a viagem de seus parentes, para que eles possam também tornar-se "diáspora", analisado pelo autor como uma obrigação moral. Na pesquisa de campo, não observei nenhum termo ou palavra que qualifique o indígena que sai da aldeia para a viver na cidade de Oiapoque ou em qualquer zona urbana fora das terras indígenas, mas a palavra que mais se aproxima disso seria desaldeado, que, ao contrário de diáspora, é visto pelo indígena urbano ou em contexto urbano como uma classificação extremamente pejorativa e incômoda.

Nilo Martiniano, ao falar sobre a denominação desaldeado, declarou que persistem debates, inclusive nas reuniões das lideranças das terras indígenas do Oiapoque, pois não é do agrado de todos a vida de seus parentes nas cidades, ocorrendo descasos de funcionários da FUNAI com os desaldeados e muita descriminação interna, nas próprias aldeias. Dois filhos do senhor Nilo vivem atualmente em Macapá: Aldiere Orlando, quarenta e três anos, e Dilza Labonté, trinta e dois anos, pertencentes à etnia Palikur, que foram morar na capital para terminar seus estudos e

conseguir emprego. Quando perguntados sobre a decisão de sair da aldeia e viver em Macapá, ambos citaram o termo desaldeado para demonstrar incômodos e ressentimentos surgidos ainda nas reuniões das lideranças da etnia:

> Na legislação específica sobre os povos indígenas, tem um item que consta assim, você pode procurar depois: quando um indígena quiser se ausentar, não sei qual o termo correto, quiser se afastar, quiser se desligar, não sei qual é o outro termo correto, ele pede pra Funai fazer uma declaração, ele assina esse termo dizendo que ele não quer mais pertencer à sua comunidade [...] então ele assina e perde todos os seus direitos, explico isso pra eles lá porque a gente nunca teve essa iniciativa pra assinar isso, então a gente tá consciente. Por isso que a gente não se considera desaldeado (ALDIERE, Macapá, agosto de 2019).

Mesmo os relatos demonstrando a ocorrência de conflitos internos quando da escolha de um parente em viver na cidade, a prática não deixa de ter um significado fundamental para quem fica na aldeia. De fato, não como o "diáspora" haitiano, mas o indígena urbano ou em contexto urbano oferece subsídios de apoio e um referencial para seus parentes étnicos, e isso também é observado do ponto de vista político, pois trata-se de uma pauta defendida pelos movimentos indígenas, como relatou Priscila Barbosa, Karipuna de trinta anos, acadêmica de Direito da UNIFAP campus binacional e funcionária do CCPIO[16], quando afirmara que estar na cidade também significava resistir às problemáticas e aos perigos que o "mundo de vocês" oferece ao dela. Sobre isso:

> Eu preferia estar na aldeia. Eu queria estar na aldeia, mas tem que sair de lá justamente porque é para garantir esses espaços que nós temos hoje. Porque se a gente ficar lá, somente ali naquele ambiente, futuramente nós não teremos mais. Porque é ataque e ataque nas questões dos direitos dos povos indígenas, principalmente de olho na terra, que é da terra que a gente tira o nosso sustento. Então para preservar as futuras gerações eu venho para estudar e conhecer mais esse mundo do não indígena e lutar com essas armas dele, e tentar que não acabe o que a gente tem hoje. Garantir que os indígenas ainda tenham um pouco o que é de direito (PRISCILA, Oiapoque, julho de 2019).

Os projetos de vida, as redes de ajuda mútua e o compromisso com os parentes que vivem na aldeia, são atribuições intrínsecas do indígena urbano e em contexto urbano no Oiapoque, mesmo que a escolha em não viver de forma fixa na aldeia lhe cause desconfortos com sua família. De

[16] Conselho de caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque.

fato, em todas as entrevistas, percebemos a defesa do território homologado como primordial para a manutenção da vida e da dignidade dos indígenas no município, o que pudemos vislumbrar no relato de Priscila Barbosa e de Aldiere Orlando, como demonstra o diálogo abaixo:

> Olha, nós estamos esperançosos de que a gente possa levar nosso conhecimento pra ajudar nossa comunidade seja direto, seja indiretamente. Porque se a gente veio aqui com algum objetivo, pra estudar e se a gente não chegar lá e não ajudá-los, eu acho um pouco, assim... sair pra cidade sem dar retorno pra eles com apoio necessário em relação a acompanhar as ações do governo, com os benefícios, com os direitos deles. A gente pensa que é responsável nesse sentido pra ajudá-los a defender os seus direitos (ALDIERE, Macapá, agosto de 2019).

Para que os projetos e as redes possam lograr êxito, os indígenas lançam mão de ajuda mútua não só entre parentes ou amigos de uma mesma etnia, senão das outras etnias do Oiapoque. Graciliano Aniká, Karipuna de quarenta e oito anos, indígena urbano, acadêmico do curso de História da UNIFAP, falou-me sobre como tradicionalmente recebe "parentes" de diferentes etnias em sua casa própria, na "beira" da cidade. Além dele, seu filho cursa Geografia na mesma instituição e sua filha se encontra em Macapá para estudos, enquanto que sua esposa é a única que obtém emprego fixo, provendo a família e garantindo a permanência deles na cidade.

O fato de ser a provedora da casa faz com que ocorram conflitos entre ela e o marido por conta da hospedagem de pessoas de fora da família, aceitas por Graciliano. Em suas palavras: "Eu faço tanta coisa aqui que a minha esposa fica brava comigo: "tu faz tanta coisa pelos outros, mas não te dão nada", eu falo "calma, não é assim, deixa que Deus sabe o que faz" (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019). A partir do relato, percebemos que as tensões nas redes não ocorrem apenas entre as lideranças, mas também entre os familiares e amigos que moram na cidade. Apesar de importantes, as redes não estão isentas de conflitos e discordâncias, especialmente por envolverem recursos financeiros e o tempo da estadia. Por conta da intimidade das informações, nenhum colaborador quis entrar nesses méritos nas entrevistas.

Senhor Graciliano foi quem melhor explicou sua forma de estabelecer as redes de ajuda mútua, especialmente por elucidar como oferece hospedagem a membros de outras etnias. Antes de ingressar no curso de História, Graciliano se formou em magistério junto com outros dois jovens Palikur da aldeia Kumenê, que moraram dois anos em sua casa. Ao concluírem a formação, ele os incentivou a cursar o ensino superior oferecido pela UNIFAP. De acordo com Graciliano, os Palikur têm muitas dificuldades em se adaptar à cidade, pois a língua portuguesa e a timidez os impedem de desenvolver relacionamentos fora das aldeias e, por esse motivo, a oferta fora recusada. Após conversas com a família e

a ajuda com alimentação e adaptação na cidade, os Palikur trocaram de ideia. Nas palavras de Graciliano:

> [...] olha, a gente tá saindo de um curso, tá muito bom, nossa cabeça tá fresca, bora tentar fazer nós quatro (eu, meu filho e eles dois). Aí um "não, não quero, eu vou pra minha aldeia, vou terminar já, vou trabalhar, pegar uma vaga de professor". Eu falei: "mas [se] tu aumentar teu conhecimento não seria melhor? E também não seria uma grande felicidade pra você que tá saindo de um curso, passar numa universidade pro seu pai?", aí ele ficou pensando. Eu falei "vou inscrever vocês". Aí vim pra cá pro Oiapoque, fiz a inscrição deles todinhos e entreguei, pois o menino que não queria, passou em Geografia, passou em segundo lugar e o outro também que ficou "assim", ele fez a parte de enfermagem e passou em quarto lugar. Todos estão cursando. Aí o pai dele veio e me agradeceu muito: "olha, muito obrigado" (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019, grifos do autor).

Assim como o papel de referência para indígenas que se encontram na cidade, Graciliano exerce outras funções, viabilizando serviços e a comunicação entre agentes públicos e os indígenas que vivem nas aldeias. Em seu relato, é importante observar como os parentes que vivem nas aldeias responsabilizam os urbanos e os que estão em contexto urbano, de acordo com o êxito ou não de suas demandas:

> Eu acho assim, é uma grande responsabilidade de eu fazer certas coisas que eu tenho até medo de errar e depois eles mesmo me crucificar. Você sabe que a cabeça dos outros não é da gente, eles pensam de uma forma e a gente pensa de outro. Olha um tempo desse aí, eles tavam com problema de energia lá dentro do Manga e vieram me cobrar aqui. O quê que eu tinha que fazer? Só que você sabe que tem indígena que não entende, acha que a gente tá até mentindo pra eles, mas não é. A gente não é de chegar aqui no fórum e solucionar o problema. Hoje em dia a CEA [Companhia de Eletricidade] do Oiapoque não se resolve mais problema aqui, se resolve lá em Calçoene. Aí você acha que aqui em Oiapoque necessita de alguém que fique pra solucionar os problemas daqui de dentro? Estamos sofrendo um grande problema de energia, não só a área indígena, também a cidade de Oiapoque [...] a gente tem que tá correndo ligando pra CEA, aí a CEA liga pra Macapá, aí depois espera vir de Calçoene. Então, eu pelo menos já sou até marcado na CEA, quando eu ligo até já sabem: "é o seu Graciliano?", "é, sou eu mesmo". Pra mim, graças a Deus, assim, como eu falei logo de início,

> tem pessoas que entendem e tem pessoas que não me entendem (GRACILIANO, Oiapoque, 2019).

Os povos indígenas do Oiapoque estão tradicionalmente inseridos no cotidiano da cidade e, como pudemos perceber, as entrevistas elucidam os pontos e perspectivas que são partilhados, mas que não são vivenciados absolutamente da mesma forma. O caso citado pelo senhor Graciliano nos leva a pensar sobre a responsabilidade que é atribuída ao indígena urbano ou em contexto urbano, sobretudo por suas redes de apoio a quem chega na cidade, mas também para quem está nas aldeias, esperando resoluções de problemáticas que são partilhadas entre os oiapoquenses em geral, como bem disse Graciliano. Ademais, as entrevistas realizadas nos ajudam a compreender não apenas as questões de busca por educação de qualidade e o estabelecimento das redes de ajuda mútua, senão outros fatores que foram abordados com menor intensidade pelos interlocutores, mas que fazem parte do universo de buscas, sonhos e objetivos cotidianos dos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque.

Um ponto interessante comumente explanado pelos colaboradores foi a dificuldade em se conseguir um posto empregatício fixo, o que levou a maioria a buscar primeiro a educação e especialização e, além disso, a opção em exercer sua função nas aldeias após a formatura.

Ao serem perguntados se avaliavam a volta definitiva à aldeia como positiva para trabalho, algumas respostas negativas foram taxativas, como: por já estarem aposentados, preferem viver na cidade e visitar sazonalmente sua aldeia de origem; estão esperando concurso público na cidade; já trabalham na cidade como funcionários públicos; e, a resposta mais recorrente, de que pela sua formação acadêmica não teria mercado de trabalho na aldeia. A UNIFAP Campus Binacional é a principal opção de formação acadêmica para os indígenas colaboradores, onde a maioria estuda ou se forma pela instituição. A maior parte dos cursos ofertados são de Licenciatura, que habilita o estudante a atuar em sua aldeia como professor, mas determinadas entrevistas demonstram que alguns entendem que o mercado na cidade é mais propício, especialmente os acadêmicos de Direito.

Em relação à economia nas aldeias, observa-se que ela apresenta padrões estabelecidos pelos próprios moradores e membros da comunidade, envolvendo os graus de parentesco, conhecimento da terra e atendimento das demandas locais, que corroboram com a produção dos produtos agrícolas. De acordo com Luciano (2006, p. 196), as economias indígenas organizam-se "[...] por meio de complexos sistemas de produção, distribuição e consumo. As atividades produtivas dependem de consideráveis graus de especialização, mas não de profissionalização". Para o autor, os padrões produtivos orientadores desses povos são diferentes dos padrões não-indígenas, mas não deixam de demandar domínio técnico, pois visam o bem-estar e o desenvolvimento das aldeias, não necessariamente da obtenção de dinheiro. Em observação dos povos Xikrin, da Terra indígena do Cateté, no Pará, Gordon (2006, p. 38) explica que o consumo de produtos industrializados assume "[...] um ponto de

vista no qual a perspectiva dos índios ocupa a posição de figura e não de fundo", sendo o dinheiro um artefato incluído de forma peculiar e ressignificado no cotidiano das aldeias, bem diferente da perspectiva dos não-indígenas.

Tais literaturas nos ajudam a compreender que a comunicação entre as aldeias e as cidades é comum no Brasil, resultando em um intercâmbio de produtos, profissionais e informações constantemente. Nesse ponto de vista, não é difícil perceber que o isolamento das aldeias, como é comumente citado por leigos, ou até a ideia citada por Nunes (2010), de florestas como "espaço natural" do indígena, está muito aquém do que foi percebido através da pesquisa, onde os colaboradores que responderam ter o objetivo de exercer suas funções na aldeia defenderam a ideia de atuar em seu local de origem, ou para ajudar sua comunidade ou por achar que teria mais oportunidades, sem que houvesse uma quebra brusca de padrão de vida em comparação à cidade.

Dentre os que responderam que não pretendem exercer suas funções nas aldeias após a formatura, Davi Gabriel, vinte e seis anos, Galibi-Marworno e acadêmico do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, já atua há anos na área da produção audiovisual, produzindo conteúdo próprio e para o consumo de contratantes. Davi já morou em Macapá para terminar os estudos básicos e cursou Licenciatura em Filosofia na Universidade Estadual do Amapá, mas preferiu dedicar-se à profissão audiovisual para poder ter renda. Por questão de estrutura familiar e pelos custos para viver na capital, optou por voltar à Oiapoque e produzir materiais que valorizassem a cultura de seu povo e a língua materna, o kheuol. Ao ser perguntado sobre suas pretensões profissionais, falou-me a respeito das dificuldades em desenvolver um trabalho sólido em sua área de atuação, especialmente pela falta de internet e infraestrutura do município, mas que essa demanda pôde ser parcialmente sanada a partir de seus estudos acadêmicos. Em relação a possibilidade de atuar nas aldeias:

> A formação que eu tô tendo hoje, ela vai me habilitar pra isso, mas como também eu percebo que é urgente uma formação muito mais ampla, que nos habilite não só pra atuar na educação escolar indígena, mas também tá atuando na própria universidade, no próprio curso Intercultural Indígena, atuando no campo de pesquisa, em diversos campos, diversas ciências pra além da educação básica, mas pensando muito nesse contexto de querer atingir de forma macro (DAVI, Oiapoque, julho de 2019).

Davi me informou que não pretende atuar de imediato como professor, pois gostaria de alcançar dois objetivos pessoais: consolidar-se no campo da produção audiovisual e continuar seus estudos, fazendo um mestrado, inclusive fora do Amapá. Neste caso específico, não há um plano de vida para atuar profissionalmente na aldeia, mas continuar na cidade de Oiapoque (ou em outra cidade) para se especializar e trabalhar

em sua área de atuação atual, fatores que não conseguiria cumprir na aldeia. Nota-se que esse objetivo é mais específico entre quem já morou ou nasceu nas aldeias e, no caso de Davi, um dos poucos entrevistados que nunca viveram em aldeias e nasceram na cidade, a perspectiva profissional está na cidade.

O caso acima relatado é de uma das poucas exceções em campo, pois a maioria respondeu ter como objetivo o retorno à aldeia como profissional graduado ou especializado, obedecendo o padrão de primeiro buscar os estudos e qualificação, depois adentrar o mercado de trabalho, posto que a competição por emprego não é favorável ao indígena. Em relação às dificuldades de se competir, diversos fatores foram citados nas entrevistas, como a dificuldade educacional adquirida nas aldeias, a barreira linguística e até os preconceitos sofridos por eles, já que os empregadores preferem contratar não indígenas.

Eliene Gabriel, vinte e seis anos, Galibi-Marworno e acadêmica de Licenciatura em Biologia da UNIFAP campus binacional, encontra-se atualmente desempregada. Em sua entrevista, afirmou que vive bem por conta de sua base familiar, já que mora com seus pais na cidade e pôde ser financiada por eles para estudar anteriormente em outros estados, como Pará e Maranhão. Quando perguntada sobre a busca por um emprego, respondeu que, assim como ela, outros indígenas também encontram sérias dificuldades, sendo mais comum a atuação em postos específicos para indígenas. Acerca disso:

> São poucos [os indígenas que conseguem emprego na cidade], exceto os que tem nível superior em alguma outra área que eles possam ocupar um cargo de confiança. Geralmente, eles trabalham na FUNAI ou na CASAI, mas assim, se não tiver uma formação é muito difícil conseguir, por exemplo, de vendedor, de auxiliar de alguma coisa. É muito difícil na cidade em questão da discriminação (ELIENE, Oiapoque, julho de 2019).

Ponto muito importante para a compreensão da escassez de postos empregatícios entre os indígenas urbanos e em contexto urbano no Oiapoque, é o que Eliene frisou sobre quais postos geralmente são ocupados por eles. De acordo com ela, os postos mais comuns são os que estão direcionados ao público indígena, como cargos FUNAI e na CASAI. Porém, esses postos não conseguem absorver a totalidade de indígenas que necessitam de meios para obter renda na cidade, o que não modifica o panorama de desemprego. Além de Eliene, Rosineide Narciso (idade não revelada), Galibi-Marworno, acadêmica do curso de Licenciatura Intercultural indígena da UNIFAP campus binacional, também relatou informações muito importantes sobre as dificuldades de obtenção de emprego entre os indígenas, sobretudo quando perguntada a respeito das atividades de seus filhos:

> Eu tenho três filhos, são tudo casado, moram aqui na cidade. Tenho uma filha que se formou aqui também, ela

> é professora, se formou em professora de Letras, língua estrangeira e ela é casada também. E o meu filho tá concluindo o curso aqui, o Intercultural, mas já tá trabalhando na Aldeia Kumarumã, ele voltou, ele tem uma afinidade muito... Ele se encontra na aldeia, tá pra lá [...] eu tô achando difícil [emprego na cidade], porque eu tô baseando pela minha família, pela minha filha que já se formou, já tá com currículo e até agora nada, ela que tem conhecimento, né?! Nada! (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019).

Dona Rosineide explicou-me que a opção em voltar para aldeia era pela emergente oferta de emprego, já que pela formação dos filhos, a outra opção seria um contrato na prefeitura ou concurso. Além dessas informações, consta que a interlocutora é uma das exceções em relação ao posto empregatício que ocupa, que, no seu caso, é como agente comunitária de saúde na UBS do bairro do Planalto, na cidade. Em sua trajetória de vida, disse-me que em 1997 perdera um filho recém-nascido em um incêndio na aldeia Kumarumã (TI Uaçá), lugar onde nasceu. O acidente fez com que ela buscasse alternativas na cidade, para se tratar da depressão. Sobre sua trajetória profissional na cidade:

> [...] eu voltei a estudar, daí eu não parei mais. Consegui contrato pela prefeitura, fui trabalhar com não-indígena lá no Cassiporé, trabalhar com educação infantil. Quando eu voltei pra cá, tava tendo em 2002 uma prova de teste-seleção, cientista, aí na prefeitura que tava na época o... Tava montando o PACS né, que era outro contexto, tava montando o PACS pros agentes de saúde, né?! Me inscrevi e eu passei, tirei em primeiro lugar, concorri com os não-indígenas. Eu fui a única indígena que tirei primeiro lugar, aí do qual eu fiquei no Planalto e eu tô até hoje, 17 anos (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019).

Ter sido aprovada no processo seletivo para agente comunitário de saúde, disputando com não indígenas, é um feito que orgulha dona Rosineide, demonstrando que tais postos de emprego não são comumente ocupados por indígenas no Oiapoque. No universo dos dezessete entrevistados, os doze que disseram ter renda própria, apenas quatro não ocupam cargos ou postos de emprego que não são específicos para indígenas, sendo eles, além de Rosineide: Érlis Karipuna e Élton dos Santos, vice-prefeito e secretário de educação do município em 2019, respectivamente; e Rudolph Lod, com contrato de agente administrativo na prefeitura.

A falta de empregos formais acaba resultando em limitações nas possibilidades aquisitivas na cidade, questão bastante presente nas entrevistas. Quando relacionado aos salários obtidos, percebemos que o padrão era de um salário mínimo, como respondido por Iza Maciel, Edson Aniká e Nilso Orlando, todos pais ou mãe de família e atualmente

funcionários do projeto multilinguístico do Superfácil, e Rudolph Lod, citado acima. Nos relatos de Edson, um dos três indígenas em contexto urbano entrevistados, as informações dão conta das dificuldades em conciliar o salário com a mobilidade semanal para as aldeias. Quando perguntado sobre as possibilidades de custeio a partir do seu salário atual:

> Não é aquele salário alto [o recebido no programa multilinguístico do Superfácil], mas dá para a gente sobreviver, com certeza, pagar as nossas contas direito, comprar as alimentações das minhas crianças e levar. Apesar de que é caro o transporte, a gente vai e volta no final de semana, a gente gasta muito (EDSON, Oiapoque, julho de 2019).

De acordo com o critério construído para a categorização urbanos e em contexto urbano, o último seria o indígena que mantém maior contato com as aldeias, pois sua moradia seria nela. Porém, é importante ressaltar que os pontos positivos em frequentá-las e manter-se presente nelas foram aspectos também citados pelos interlocutores. Neste sentido, não é difícil perceber que a cidade e a aldeia correspondem a paralelos bem definidos no cotidiano dos indígenas: na aldeia, tem-se o espaço, o sossego, a segurança e os familiares para reproduzir os aprendizados, mas há atrasos, sobretudo em relação ao acesso à educação e saúde de qualidade; enquanto que, na cidade, tem-se oportunidade de estudos, atendimento de saúde em postos mais bem equipados e obtenção de renda fixa, mas também há as drogas, a bebida, a insegurança e a discriminação.

Os últimos aspectos analisados são os de acesso e acionamento a serviços públicos na cidade, considerado um diferencial relevante no paralelo cidade-aldeia pelos indígenas. As perguntas nas entrevistas foram direcionadas à compreensão da necessidade, facilidade e recorrência desses acionamentos, que poderiam ser de serviços, como: educação (escolas de ensino básico e universidade), saúde pública (em UBS e hospital, fora das orientações da CASAI) e segurança pública (policiamento e bombeiros). Nessa perspectiva, as informações dialogam com as entrevistas desenvolvidas com agentes servidores públicos, nas áreas da saúde, segurança e administração do município, que nos ajudam a compreender como os indígenas observam o cumprimento, ou não, de seus direitos na cidade. O serviço de saúde foi o mais citado pelos interlocutores, sendo o serviço com maior de maior procura entre eles. Em relação às situações em que a saúde é acionada, as informações dão conta de que a procura por atendimento comum é mais recorrente do que o atendimento mediado pela CASAI.

Quando perguntada se acionava os serviços de saúde pública na cidade de Oiapoque, Deuziléia respondeu que "[...] sempre que eu procuro fazer uns exames, procuro mais o hospital como todo mundo, geral. Eu vou, marco minha consulta, dificilmente eu vou na CASAI fazer. Eu vou mais eu mesmo, se eu quiser eu vou, marco minha consulta, faço

minhas coisas (DEUZILÉIA, Oiapoque, julho de 2019). Dos onze colaboradores que disseram procurar serviços de saúde, outros nove fizeram comentários como o de Deuziléia, explicando que preferem enfrentar as filas comuns do que receber atendimento preferencial mediado pela CASAI. Nenhum justificou a escolha a partir de uma concepção pessoal sobre o referido órgão, mas alguns relatos dão conta de desconfortos em relação ao cumprimento de seus direitos como indígena, vivendo na cidade:

> Acho que a gente deve ter os mesmos direitos aqui na cidade do que na aldeia. Quando a gente sai da aldeia eles falam assim pra gente "vocês vão pra cidade, as pessoas que estão aqui"... por exemplo, lá, quando a gente vai pra CASAI, eles falam que a preferência é daquela pessoa que mora na aldeia. Então acho que isso não é certo, a gente tem que ter os mesmos direitos do que as pessoas que vivem na aldeia. Então é isso que eu acho (DEUZILÉIA, Oiapoque, julho de 2020).

Para Deuziléia, a prioridade do indígena que vive na aldeia em detrimento ao indígena urbano e em contexto urbano, causa-lhe indignação, por afirmar que há desprestígios na atuação da CASAI para com quem não vive na aldeia. Além dessa problemática, o tratamento dos profissionais de saúde também foi um fator lembrado nas entrevistas:

> [...] creio que existe ainda preconceito, principalmente no meio ambiente do hospital. Eu ouço muitas reclamações dos indígenas, é o que eu tenho propriedade para falar, porque eu já acompanhei algumas faltas de respeito lá com o indígena, do "ah deixa lá" ou então "ah não entendo a língua, então não chego perto", mas é algo que a gente está quebrando agora com algumas políticas que a gente está tentando que sejam implantadas até dentro do município (PRISCILA, Oiapoque, 2019).

De acordo com Priscila, os constrangimentos ocorrem pelo despreparo dos agentes e profissionais de saúde do município, que estariam sempre condicionados à presença de um funcionário da CASAI para mediar o atendimento médico. Em seu juízo, os problemas de falta de tradutores ou de médicos, técnicos e enfermeiros que tenham preparo prévio, só seriam sanados mediante atuação e profissionalização de indígenas para atuação na área da saúde, uma vez que, parafraseando Priscila, "índio entende índio". Graciliano também relatou experiências de despreparo entre funcionários da saúde, mas em sua concepção, o oiapoquense em geral sofre com isso:

> [...] "olha, o médico é isso", "olha, o médico me apalpou", como acontece muito aqui no Oiapoque eu vejo muito essas reclamações. Aqui na cidade eu ouço, não só por indígenas, mas por pessoas daqui mesmo,

> "olha não gosto daquele médico, porque aquele médico faz isso, aquele médico faz aquilo". Comigo mesmo já chegou a acontecer e com a minha filha, quando a minha filha teve, ela tem problema de glúten, levei ela no posto, chegou lá no hospital o médico disse assim "quantos anos ela tem?", "ela tem 16", "ah, então ela pode ficar só ela aqui", negativo, que eu já conheço, como diz o quadro dele me termos de outras coisas que fala, eu disse "não, então ela não vai ser consultada por você, vai ser consultada por outro se tiver, senão eu vou levar de volta". Aí veio uma enfermeira, ela faz parte de um outro lado, lá da parte do hospital, ela disse "calma, o senhor não vai, vou conseguir outro médico". Foi lá conseguiu outro médico, muito bom, muito bacana, graças a Deus e consultou a minha filha (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019).

Em seu relato, Graciliano informou sentir-se mais seguro com os atendimentos de saúde realizados nas aldeias, pois os profissionais que são direcionados a elas são mais preparados para trabalhar com os indígenas do que os agentes de saúde da cidade. Porém, por fatores estruturais, os atendimentos mais complexos devem ser realizados na cidade de Oiapoque ou em Macapá.

Os comentários negativos por parte do usuário, também foram reproduzidos por Rudolph Lod, Galibi-Kalinã de vinte anos e acadêmico do curso de Direito da UNIFAP Campus Binacional. Para ele, as instituições públicas são acessíveis ao indígena na cidade, mas isso não impede que os conflitos entre os agentes e o usuário do serviço não seja recorrente, especialmente em escolas e UBS/hospitais, onde eles devem dividir as atenções com não-indígenas. Em seu relato, informou-me que "na escola, até mesmo no hospital, disseram assim: "não, não é aqui que tu vai" [pois a CASAI deveria ser acionada antes que ele fosse ao hospital]. Até na saúde, "mas aqui não é pra todos?". E aí, já senti dificuldades com relação a isso" (RUDOLPH, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

O setor educacional também recebeu bastante destaque nas entrevistas. Como visto anteriormente, os estudos são fatores de motivação para os indígenas viverem na cidade ou manterem-se em constante mobilidade entre a cidade e a aldeia, seja para qualificação pessoal ou para os estudos de parentes, sobretudo os filhos pequenos. Nesse contexto, as escolas municipais e estaduais da zona urbana de Oiapoque também recebem regularmente um importante número de alunos indígenas.

Dentre as entrevistas realizadas no campo da administração educacional, Nilton Wellis (idade não respondida), não-indígena, diretor da Escola Municipal Maria Leopoldina, que recebe alunos de sextos a nonos anos do ensino fundamental, relatou o cotidiano de dificuldades que a escola teria com os alunos indígenas, sempre ressaltando a falta de presença dos pais e responsáveis no ambiente escolar. De acordo com o diretor, há uma significativa e tradicional presença de crianças indígenas

na escola, com uma estimativa de quinze a vinte alunos em um universo de mil e duzentos e trinta, mas não apresentou documentação que pudesse comprovar os números. Nas palavras de Nilton, identifica-se um aluno indígena a partir de sua forma de portar-se na escola, pois:

> São bem diferentes dos outros alunos, dos brancos, como eles falam. As dificuldades são enormes para lidar com eles devido ao diálogo, devido à presença da família que não tem, é muito raro. Devido aos plantões pedagógicos que não vem, e o pior de tudo é que eles vêm de uma cultura diferente da nossa e aí eles não se inserem e não tem diálogo de volta, dificilmente eles falam e o entendimento é muito pouco [...] a gente recebe alunos indígenas que estudavam nas próprias comunidades, com acúmulos, que não tem nota, que não tem regência, que não tem documento, é muito difícil. Porque a escola, ela não pode criar isso para o aluno, isso aí é uma questão de família, é uma questão de orientação familiar, é uma questão dos órgãos representantes deles, que eles têm bastante. É uma providência que eu acho que tem que ser tomada por eles, e aí vem para a escola e a gente recebe às vezes o aluno com uma declaração de que ele é indígena e já estudou o primeiro ano, segundo ano, terceiro ano, quarto ano, quinto ano, sexto ano, aí vem para as etapas e não tem nada (NILTON, Oiapoque, julho de 2019).

Os déficits educacionais e as problemáticas relacionadas ao distanciamento dos pais e responsáveis em relação ao cotidiano escolar, foram questões também citadas por Robson Maciel, não-indígena de quarenta e quatro anos, diretor adjunto da Escola Estadual Joaquim Nabuco. Os indígenas correspondem a um contingente muito importantes de alunos, sendo que a instituição teria realizado um levantamento da presença deles, mas que não pôde ser disponibilizado para a pesquisa. Para o diretor, o principal transtorno vivenciado na escola seria:

> [...] que os pais enviam as crianças pro centro daqui, pra área central de Oiapoque e permanecem lá na comunidade indígena. Então é essa distância que atrapalha um pouco nossa relação, nossa comunicação com os pais. Geralmente, eles mandam os filhos pra cá pro centro de Oiapoque pra estudar e eles moram na casa de parentes deles e há casos que os parentes não dão muita atenção pra esse aluno, não dão muita atenção pra escolarização desse aluno. E isso dificulta muito porque às vezes o aluno indígena ele apronta alguma coisa errada aqui na escola ou alguém comete alguma coisa contra ele, a gente liga pra essa família e não vem ninguém representar o aluno (ROBSON, Oiapoque, julho de 2019).

Quando questionados sobre a preparação ou a construção de currículos, práticas docentes e estratégias educacionais que incluíssem os alunos indígenas, sobretudo no uso de línguas maternas, ambos diretores responderam que nunca participaram nem presenciaram programações dessa natureza.

As análises das entrevistas dão conta de uma diversidade de situações vivenciadas pelo indígena na cidade, onde pode-se perceber que desconfortos e desencontros não são raros, na percepção pessoal dos interlocutores. O acionamento de serviços públicos, a busca por estabilidade financeira por meio de emprego fixo e as observações relativas ao descumprimento de direitos étnicos na cidade, escancaram conflitos que, nas análises de Mezzadra (2015) e Martins (2014), dizem respeito ao encontro entre os vários tempos históricos que se encontram na cidade. No meio urbano, o indígena necessita acionar sua identidade brasileira para gozar de todos os bens públicos que lhe é de direito, como cidadão e indígena brasileiro.

Neste sentido, a cidade se estabelece como uma fronteira para o indígena urbano e em contexto urbano, onde não é difícil notar que os conflitos se estabelecem nas diferenças entre a cidade e as aldeias, quando da necessidade de se acionar direitos, como afirma Priscila:

> Nós temos garantias na Constituição Federal, que a nossa educação seja diferenciada e de qualidade. Dentro da aldeia a gente não vai conseguir, o que a gente consegue é uma educação na comunidade, mas escolar não. Então a gente sai para que garanta isso, lá dentro você não vai conseguir. E mesma coisa da saúde específica e diferenciada que atenda a realidade dos povos indígenas (PRISCILA, Oiapoque, julho de 2019).

No Oiapoque, a cidade revela-se ao indígena como uma possibilidade vívida de estabelecimento de objetivos, metas e necessidades que não se materializam nas aldeias. Apesar disso, a aldeia é o espaço da segurança, da manutenção e da identidade étnica do indígena. Nesse movimento, que pode ser de fixação na cidade ou de mobilidade nela, os indígenas mantêm-se atuando, lutando por direitos e construindo pontes que possam, em um futuro próximo, garantir mais direitos ou a plena dignidade de vida, sua e de seus familiares. A cidade, então, apresenta-se como alternativa, problema e solução, que têm no indígena o protagonista das ações cotidianas.

Conclusão

Os indígenas urbanos e em contexto urbano do Oiapoque, assim como tantos povos indígenas que vivem em cidades no país, vivenciam cotidianamente desafios que os levam a buscar mais do que proteção e/ou demarcação de suas terras. Os espaços urbanos do Brasil são

vislumbrados para a obtenção dos direitos étnicos, mas também para o exercício de direitos como o acesso ao trabalho, à saúde e à educação de qualidade, além da possibilidade do consumo e das diversas formas de se conseguir renda. Mesmo que desafiadora, a cidade também é um lócus para se pensar permanência e dignidade de vida de povos indígenas e, a partir disso, projetar políticas públicas direcionadas a grupos étnicos.

Mesmo que invisível a olhos desatentos, os indígenas tecem na cidade as estratégias de luta e de vida que transpõem a aldeia e oportunizam que gerações possam utilizar dessa luta para alcançar outros tantos direitos. Individualmente ou coletivamente, em espaços de fronteiras conflituosas, lançar mão das agências de resistência, orientados por projetos e pelos códigos culturais do grupo étnico, são práticas cada vez mais recorrentes em meio a tantas outras lutas protagonizadas pelos povos indígenas no Brasil.

Referências bibliográficas

AMAPÁ, 2022. Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas. Macapá, 2023. Disponível em: http://www.sepi.ap.gov.br/interno.php?dm=961. Acesso em: 18 jun. 2022

ASSUNÇÃO, Patrícia Aparecida de. Índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: Uma análise sobre a construção e uso da autoimagem como formas de empoderamento. 2017. 180 f. **Dissertação** (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais. 2017.

BAINES, Stephen Grant. As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. **Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio**, v. 7, p. 15-17, dez. 2001.

BALBIM, Roberto. **Mobilidade:** uma abordagem sistêmica. São Paulo: Secretaria Estadual do Meio Ambiente, 2004.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio. 2007. 228 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia:** Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173p.

BRASIL. Programa de Promoção de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira-PDFF. Ministério da Integração Nacional. Brasília: Secretaria de Programas Regionais. Brasília, 2009.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo: os Palikur e o Cristianismo**. São Paulo: Annablume/ Fapesp/ Nuti, 2007. 276 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FILIZOLA DE SOUZA, Fabrício. Índios citadinos: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro tarumã, Manaus, AM. 2017. 124 f. **Dissertação** (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Instituto De Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem:** ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2006. v. 1. 452 p.

GUIRAU, Kárine Michele. SILVA, Carolina Rocha. Povos **Indígenas no espaço urbano e políticas públicas**. 2013, p.7-8. Disponível em www.fclar.unesp.br. Acesso em 10 de janeiro. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ESTATÍSTICA E GEOGRAFIA - IBGE. Censo Demográfico, 2010. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 03 jul. 2021.

JOSEPH, Handerson. **Diaspora, Sentidos sociais e mobilidades haitianas.** Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 21, p. 51-78, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. v. 1. 117p.

LENCIONI, Sandra. Observações sobre os conceitos de cidade e urbano. **Geousp** (USP), v. 24, p. 109-123, 2008.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Vol. 1, MEC/SECAD/LACED/Museu Nacional, Brasília: 2006.

MACHADO, Tadeu Lopes. Na cidade vendo a farinha e de lá trago mercadoria e dinheiro para a aldeia: redes de sociabilidades e intercâmbio de bens dos indígenas Palikur na cidade de Oiapoque-AP. 2017. 145 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará – UFPA. Belém: UFPA, 2017.

MACHADO, Tadeu Lopes. O poder da farinha de mandioca no mercado: simbolismos e representações. In: II Seminário Internacional América Latina: Políticas e Conflitos Contemporâneos, 2017, Belém-PA. **Anais do SIALAT 2017.** Belém-PA: NAEA, 2017. v. 12. p. 5141-5154.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira:** a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2014.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e das práticas de mobilidade. **REMHU:** Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 23, p. 11-30, 2015.

NAKASHIMA, Edson Yukio. Reatando as pontas da rama: a inserção de alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública da cidade de São Paulo. 2009. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado; SILVA, Giovani José da. Sobre vivências negociadas: indígenas e jesuítas franceses no Oiapoque setecentista. **HABITUS**, v. 17, p. 357-378, 2019.

NUNES, Eduardo S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio** (UFRGS), v. 4, n.1, p. 9-30, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo:** a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1968.

PENNA, Maura. Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento. In: SIGNORINI, Inês. **Lingua(gem) e identidade:** elementos para uma discussão no campo aplicado. 2ª ed. Campinas: Mercado de Letras, 1998. 384p.

TORRES, Rodolfo Fernandes da Silva. O projeto básico ambiental da rodovia BR-156/AP: trecho Calçoene – Oiapoque, no período de 2006 a 2012. 2016. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2016.

TRUZZI, Oswaldo Mario Serra. Assimilação Ressignificada: Novas Interpretações de um Velho Conceito. **Dados** (Rio de Janeiro. Impresso), v. 55, p. 517-553, 2012.

VALDIVIA, Nestor. Etnicidad, pobreza y exclusion social: la situación de los inmigrantes indígenas em las ciudades de Cuzco y Lima. In: UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tania; REES, Martha. **Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador**. Rispergraf, Quito, 2003, v. 1. p. 29-192.

VIDAL, Luz Boelitz. Galibi Kalina: história, contato e aspectos contemporâneos. In: VIDAL, Luz Boelitz; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Orgs.) **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque.** Rio de Janeiro: IEPÉ/Museu do Índio, 2016. p. 107-122.

Recebido em: 14/03/2023 * Aprovado em: 28/08/2023 * Publicado em: 31/08/2023

ALDEIAS NA QUEBRADA: NOVAS COMPOSIÇÕES DE CORPOS E TERRITÓRIOS NA CIDADE DE SÃO PAULO[1]

VALERIA MACEDO[2]
UNIFESP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-3189-9824

EDUARDO SALES DE LIMA[3]
USP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0001-4440

RESUMO: *Buscando acompanhar movimentos protagonizados pelos Guarani da Terra Indígena Jaraguá nos últimos cinco anos, a questão propulsora do texto remete aos modos pelos quais alianças envolvendo quebradas e aldeias na periferia têm transformado corpos e territórios, ensejando um devir-floresta da cidade que desloca marcadores étnicos em favor de composições multiespécies envolvendo diferentes humanos, plantas, animais, montanhas, águas, espíritos e outros viventes. Por meio de lutas, festas e trabalhos conjuntos, aldeias e quebradas vêm enfrentando a precariedade de políticas, privação de direitos, especulação imobiliária e devastação de áreas verdes, dando forma a outras possibilidades de existência da/na cidade. Particularmente no que diz respeito aos Guarani, tais alianças têm dado forma ao que lideranças chamam de "jeito Jaraguá de lutar", em modulação diversa da esquiva guarani mbya e de parceiros nos movimentos sociais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Guarani Mbya, aldeias e cidades, Terra Indígena Jaraguá, etnologia indígena e movimentos sociais, indígenas em São Paulo.*

ABSTRACT: *Seeking to follow movements carried out by the Guarani of Jaraguá Indigenous Land in the last five years, the text's driving question refers to the ways in which alliances involving slums and indigenous villages in urban peripheries have transformed bodies and territories, giving rise to a forest-becoming of the city that displaces ethnic markers in favor of multispecies compositions involving different humans, plants, animals, mountains, waters, spirits and other beings. Through joint struggles, parties and work, indigenous villages and slums have been facing the precariousness of policies, deprivation of rights, real estate speculation and devastation of green areas, shaping other possibilities for the existence of/in the city. Particularly regarding the Guarani, such alliances have shaped what leaders call the "Jaraguá way of fighting", in a different modulation from the Guarani Mbya esquiva (elusiveness) and from partners in social movements.*

KEYWORDS: *Guarani Mbya, villages and cities, Jaraguá Indigenous Land, indigenous ethnology and social movements, indigenous peoples in São Paulo.*

[1] Valéria Macedo é pesquisadora associada ao projeto "Cosmopolíticas do cuidado", coordenada por José Miguel Nieto Olivar com apoio da Fapesp, e bolsista Cnpq-Pq, de modo que que agradecemos a ambas agências de fomento. Também somos imensamente gratos a Amanda Signori por sua leitura generosa e importantes contribuições no texto.
[2] Professora associada na Universidade Federal de São Paulo, vinculada ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. E-mail: vmacedo@unifesp.br
[3] Doutor em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades (PPGHDL) do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (Diversitas/USP). E-mail: edusadeli@gmail.com

Chamando pra luta e pra festa (Introdução)

mata cidade
cidade mata
- a festa
mata cidade
cidade mata
- a guerra
...não sabe guerrear
quem não sabe fazer festa

(trecho de Rap em criação coletiva da peça "Amazônias: ver a mata que te vê", que estreou em 2022 e cujo elenco inclui jovens guarani da TI Jaraguá, de outros povos e não-indígenas de bairros periféricos em São Paulo)

Jaraguá é Guarani. Esse foi o nome do festival organizado na *tekoa* Yvy Porã, uma das seis aldeias da Terra Indígena (TI) Jaraguá, localizada no bairro paulistano do Jaraguá, no último domingo de janeiro de 2023. Durante a manhã ensolarada, o festival abarcara diversas atividades, como venda de artesanato, oficinas e rodas de conversa. Já no início da tarde, centenas de pessoas dançaram sob a chuva em apresentações de artistas de diferentes povos, unindo seus sons ancestrais à influência da cultura *hip hop* e outros estilos urbanos. Dentre os espetáculos estavam o de Brisa Flow (de origem mapuche), Ian Wapichana e o DJ Eric Terena. Owerá – morador da aldeia Krukutu, na zona sul da cidade de São Paulo, conhecido também por ter aberto o cartaz escrito "Demarcação já" no primeiro jogo da Copa do Mundo em 2014 – era um dos músicos do povo Guarani Mbya. Ali ele cantou e foi acompanhado por muitos jovens Guarani presentes com a música *Jaguatá Tenonde*: *Javy'a/ Ompamba'e ramõ jepe/ Jaguatá tenonde* (A gente se alegra/Mesmo na dificuldade/Vamos seguir em frente).

Propagadas pelo Pico do Jaraguá, ponto mais alto da cidade localizado no Parque Estadual vizinho à comunidade, as frequências sonoras do Festival mesclavam-se com o som do encontro das águas de Tupã naquela parte de Mata Atlântica acossada pela metrópole. Concomitantemente aos shows, dentro da *opy* (casa de reza, que na ocasião sediava rodas de conversa), Márcio Wera Mirim, liderança e referência na reintrodução das abelhas nativas no território indígena, comunicava-se de forma cadenciada e com o volume de sua voz mais baixo que o da chuva e das caixas de som. Dizia para um grupo de trinta visitantes não-indígenas não poder alterar seu modo de falar porque os Guarani não gostam de incomodar os seres da mata. Márcio expressava-nos a urgência da proteção desses seres para que eles também nos protejam, enfatizando a importância do cuidado com as abelhas indígenas, como as jataís, mirins, uruçu-amarelas e mandaçaias.

Com a chuva diminuindo, mais ao final da tarde, os visitantes se espalharam pela *tekoa* (aldeia). Parte foi até o meliponário. Outros permaneceram na *opy.* E a grande maioria, formada sobretudo por jovens

indígenas e não-indígenas, permanecia na frente do palco. Dezenas destes jovens começaram a se pintar de terra. Uma, duas, três crianças guarani partiram a escorregar do alto de um aclive. Parte dos *jurua* presentes precipitou a copiá-las. A trilha íngreme que liga o centro da aldeia até o local onde se localizava o palco do Festival transformava-se assim em um espaço de brincadeira.

O clima na *tekoa* se acalmava com os últimos shows. Alguns visitantes *jurua* começavam a partir. A cada duas horas havia transporte gratuito em convênio com o Museu das Culturas Indígenas que os levavam até a estação Barra Funda do metrô. Ao redor da fogueira, situada ao lado da cozinha comunitária, já era possível ouvir de algumas lideranças breves balanços do evento. Jurandir Karai Djekupe, morador da Yvy Porã e professor na Escola Estadual Djekupe Amba Arandu, na aldeia Ytu (também na TI Jaraguá), compartilhava um pedaço de cachorro-quente com a esposa, Marilene, e sua filha de quatro anos, Takua'i. Na parte da manhã, o casal havia conduzido uma conversa abordando questões sobre turismo comunitário, educação diferenciada e a relação da escola com o território e seus espaços coletivos. Estavam alegres com o sucesso do evento – antecedido e sucedido por muitas chamadas e intenso engajamento nas redes sociais – e a presença maciça de não-indígenas. Jurandir nos dizia que o mais importante, seja em eventos como este ou em outras parcerias entre indígenas e não-indígenas, é que exista um fortalecimento mútuo, já que para os Guarani não faz sentido apenas um lado se fortalecer.

Na semana anterior ao festival acontecera o *ykarai* – ritual de nominação traduzido na TI Jaraguá como "batismo da água" – na *opy* da aldeia Yvy Porã, construção de adobe que havia sido reforçada há alguns dias em um mutirão com parceiros não-indígenas do bairro e universitários. Alguns desses parceiros também estavam presentes no ritual da comunidade com suas divindades ao longo da noite. Nós também estávamos no *ykarai* e buscamos construir este texto como modo de participação e reflexão a respeito de novas composições envolvendo pessoas e coletividades de diferentes povos e espécies em periferias urbanas desafiadas pela precariedade de políticas, privação de direitos, especulação imobiliária e devastação de áreas verdes.

Tais composições têm ganhado forma e força ao longo da última década na cidade de São Paulo, que conta com uma significativa população indígena oriunda de diferentes estados e povos (SOUZA, 2021), bem como dois complexos de aldeias majoritariamente habitadas pelos Guarani Mbya. Um desses complexos está localizado no extremo sul da Região Metropolitana de São Paulo, na TI Tenonde Porã[4], e outro na região noroeste, vizinha ao Parque Estadual do Pico do Jaraguá, onde fica a TI Jaraguá. Em diferentes modulações, os movimentos que este artigo busca acompanhar se fazem presentes em ambas as regiões, mas centraremos foco na TI Jaraguá, onde Sales de Lima realizou sua pesquisa de doutorado (SALES DE LIMA, 2022) e Macedo tem relações de amizade e

[4] Para informações sobre essa TI, consultar o website www.tenondepora.org.br.

interlocução há mais de uma década (MARTIM & MACEDO, 2023; MARTIM, MACEDO & SIGNORI; 2021; MACEDO, 2019).

Há também um aspecto metalinguístico em nossa parceria neste texto, já que Sales de Lima se aproximou da TI Jaraguá por seu engajamento (biográfico/afetivo e profissional/intelectual) em movimentos sociais de periferias urbanas, enquanto a aproximação de Macedo se deu pela etnologia guarani, sendo ambos implicados nas lutas desse povo pelo reconhecimento de suas terras e outros direitos. A questão propulsora do artigo remete aos modos pelos quais alianças envolvendo quebradas e aldeias na periferia têm transformado corpos e territórios, ensejando um devir-floresta da cidade que desloca marcadores étnicos em favor de composições multiespécies envolvendo diferentes humanos, plantas, animais, montanhas, águas, espíritos e outros viventes.

Como o território tradicional guarani foi devastado, dividido e densamente ocupado pelos *jurua* (não-indígenas) ao longo da colonização, a maior parte das aldeias é acossada por centros urbanos, rodovias, fazendas, parques de proteção integral e outros empreendimentos ou cercas[5]. Nessa configuração, o desafio existencial dos Guarani tem sido circular nas redes sem ser enredado pelas capturas do empreendedorismo e/ou assistencialismo do Estado, igrejas, empresas, ONGs e indivíduos *jurua* (MACEDO, 2017, 2022). Mas as parcerias com pessoas e coletividades periféricas para as quais este texto se volta diferem dessas relações em que os *jurua* são posicionados como predadores e/ou provedores.

Uma inflexão nessas relações com parceiros não-indígenas tem como marco importante as manifestações políticas que ganharam as ruas em 2013. Os Guarani tomaram parte em protestos em defesa dos direitos indígenas, já que a Constituição Federal fazia 25 anos e vinha sendo ameaçada por Projetos de Emenda Constitucional como a PEC 215, que propunha transferir o processo de reconhecimento de Terras Indígenas para o Poder Legislativo[6], onde ficaria à mercê dos interesses da bancada ruralista e de parlamentares com pautas anti-indígenas. Especificamente na cidade de São Paulo, os Guarani se articularam com coletivos com atuação regional e ou temática no campo dos direitos, protagonizando ocupações e caminhadas em lugares de forte simbolismo no histórico de colonização e genocídio indígena na cidade (MACEDO & GALLOIS, 2022; SALES DE LIMA, 2022; TUPÃ, 2022; KEESE DOS SANTOS, 2021).

Integrando esses movimentos, a campanha "Jaraguá é Guarani" tem estado presente em faixas, corpos, muros e gritos de guerra, aproximando da TI não-indígenas que vivem no bairro ou em outras

[5] Informações de 2016 do *Mapa Guarani Continental* (http://campanhaguarani.org/guaranicontinental/) estimam aproximadamente 280 mil pessoas falantes de guarani. Povos guarani aparentados vivem em comunidades no Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Nas TIs Jaraguá e Tenonde Porã, na capital paulista, a maioria da população guarani é Mbya.

[6] Se aprovada a proposta, o direito originário dos indígenas a terras que possibilitem a continuidade de seus modos de viver ficaria atrelado às práticas de lobismo do Congresso, particularmente da bancada ruralista. A concentração de renda e a destruição ambiental, fortemente implicadas no agronegócio, têm nas terras indígenas um entrave para sua expansão, sendo a aprovação da PEC a oportunidade para barrar as demarcações pendentes.

regiões. Essas parcerias vêm se consolidando na última década e se intensificaram a partir de 2019, quando moradores da TI Jaraguá e aliados não-indígenas enfrentaram a empreiteira Tenda, que adquiriu um terreno vizinho às aldeias e derrubaria dezenas de cedros e centenas de outras árvores para a construção de onze torres de apartamentos de dez andares, somando um total de 880 unidades habitacionais, que poderiam receber mais de 4 mil moradores (SALES DE LIMA, 2022; SANTOS, 2021).

O artigo se volta para tais movimentos em três seções, uma delas contextualizando a Terra Indígena na região do Jaraguá e os desafios de sua urbanização crescente. Já segunda seção aborda como parcerias recentes vêm inflexionando relações nas aldeias, entre aldeias, com a mata, o bairro e a cidade de modo geral. Por fim, a terceira seção centra foco na resistência à empreiteira Tenda e nas alianças multiespécies (extravasando marcadores multiétnicos) que ensejou.

Atravessando as seções, as implicações mútuas entre corpo e território serão abordadas sob inspiração da antropóloga guarani Ara Reté Sandra Benites. Contrapondo-se a uma concepção unívoca e reificada de indivíduo e de etnia (ou sociedade) como supra-indivíduo, Benites (2018) chama a atenção para o corpo e o território como espaços habitados e atravessados por múltiplos agentes, de forma a se individuarem como uma composição de diferenças. Cada corpo é um território em que circulam diferentes seres e extensões afectivas de seres que compõem a pessoa, assim como cada território é composto pelos movimentos e relações entre corpos que o habitam, incluindo seres primordiais como as montanhas, rios e florestas. Particularmente, Benites enfatiza como o *teko*, expressão guarani que remete a modo de ser, é construído na *tekoha* (ou *tekoa*, na versão guarani mbya), o território, e que cada corpo é um território, de modo que o *teko* existe em variação, e não de modo unívoco (BENITES, 2018, p.70).

Assim como cada corpo é lugar de um *teko* singularizado por sua composição de diferenças e se constitui mutuamente com o território em que habita, outras relações corpo-território, ou outros *teko*, podem incidir naquele espaço. Na ontologia relacional guarani (e de outros povos originários) há uma multiplicidade constitutiva dos lugares, que podem ser *tekoa* de diferentes corpos-mundos, os quais se afetam sem que se indiferenciem. Em seus aprendizados com os Karajá, Nunes (2020, p.71) chama a atenção para a condição intensiva do território, cuja multiplicidade não remete a uma bricolagem ou mosaico de partes de territórios, e sim à coexistência de *hãwa* (territórios) de diferentes seres-corpos-mundos. Um território é assim mais do que um e menos do que muitos (HARAWAY, 1991; STRATHERN, 1991). Novamente com Nunes (2020, p.81) – cujos interlocutores Karajá, assim como nossos interlocutores Guarani, moram em aldeias contíguas a cidades – não há uma relação de englobamento da aldeia pela cidade, mas sua coexistência como diferentes *hawã*.

Por sua vez, nos movimentos envolvendo os Guarani que buscamos reunir neste texto não é só a coexistência-diferença de *tekoa* – ou de modos de existência nos/dos espaços – que está em jogo, mas como esses modos de existência podem entrar em estado de devir.

Particularmente, como um devir-floresta na cidade vem aproximando aldeias e quebradas em lutas, festas e trabalhos conjuntos. Corpos e territórios vêm se alterando nesses movimentos e dando forma a outras possibilidades de existência da/na cidade.

Jaraguá é Guarani

Jaciara Pará Mirim, moradora e nascida na TI Jaraguá, conta que em sua infância na década de 1980 sempre nadava no córrego que passa na *tekoa* Ytu, hoje extremamente poluído. A Estrada Turística do Jaraguá já dividia as aldeias Ytu e Pyau, mas, diferentemente do intenso trânsito de veículos de hoje, naquela época quase não passava carro.

> Eu lembro que a gente brincava muito, tinham tartarugas pequenininhas e outros animais com quem a gente brincava. As tartarugas atravessavam a rua, filhotinhas, e eu, meus primos e meus irmãos, a gente pegava e levava do outro lado para elas não serem atropeladas. Hoje em dia a gente não vê nenhuma tartaruga. Com a poluição, infelizmente meus filhos não puderam ter esse privilégio de conviver com animais como eu, só com os cachorros que os *jurua* abandonam aqui na aldeia. O trânsito, o barulho, também não existia. Hoje em dia a gente fica o tempo todo preocupado com as nossas crianças atravessando a rua porque o movimento de carro agora é intenso (Pará Mirim *apud* MARTIM & MACEDO, 2023).

A *tekoa* Ytu foi fundada pelos avós de Jaciara e corresponde à área de apenas 1,7 hectare homologada como TI Jaraguá em 1987[7]. Demarcados em período anterior à Constituição de 1988, esses limites excluíam áreas ocupadas pela comunidade para atividades de plantio e coleta, bem como habitações dispersas fora desse perímetro. A mãe de Jaciara morava no terreno em frente, que depois veio a se constituir como *tekoa* Pyau, e outras aldeias se formaram mais recentemente, em 2016, somando atualmente seis *tekoa*: Ytu ("Fonte"), Pyau ("Nova"), Yvy Porã ("Terra Boa/Bonita"), Ita Wera ("Pedra Radiante"), Itakupe ("Atrás da Pedra") e Itaendy ("Pedra Reluzente"), onde vivem cerca de 700 pessoas. Após muitas lutas pela ampliação da TI, em 2013 ela foi identificada com 532 hectares pela Funai e declarada pelo Ministério da Justiça em 2015. Parte desses limites (308 ha) incidem no Parque Estadual do Pico do Jaraguá, criado em 1961 num resquício de Mata Atlântica na cidade de São Paulo e onde se encontra sua montanha mais alta. Por isso, os *jurua* instalaram ali muitas antenas e é um lugar em que divindades dos raios, *Wera kuery*, se fazem muito presentes.

[7] A TI Jaraguá faz parte de um conjunto de oito terras indígenas homologadas no estado de São Paulo em 1987. Na capital paulista, foram também reconhecidas as TI Krukutu e Barragem, cada uma com cerca de 25 hectares, que hoje integram a TI Tenonde Porã, cujo processo de reconhecimento de novos limites também está em curso e prevê 15.969 hectares.

Em agosto de 2017, a portaria declaratória dos novos limites da TI foi anulada sob alegação de um "erro administrativo". Mas os Guarani chamaram a atenção de que se tratava de interesses do Estado de São Paulo em privatizar seus parques, entre os quais o Parque do Pico do Jaraguá, em boa parte sobreposto aos limites da Terra Indígena. Os Guarani no Jaraguá mobilizaram parceiros não-indígenas e de outros povos indígenas que estavam vivendo em São Paulo e, ao cabo de intensas manifestações nas ruas e na assembleia legislativa, ocuparam o Parque e desligaram algumas das antenas de rádio e televisão, afetando mais de 600 mil moradores ao norte na Região Metropolitana de São Paulo. O gesto teve grande repercussão e o governo estadual foi obrigado a negociar, aceitando criar uma comissão para discutir a gestão compartilhada de Parques Estaduais com áreas sobrepostas, como as terras indígenas. No mesmo sentido, o governo federal reverteu a suspensão do processo em dezembro desse mesmo ano, mas a TI seguiu contestada por processos judiciais (MORAES & FRANCO, 2018).

Amanda Signori, antropóloga e ativista do Cimi (Conselho Missionário Indigenista) - que foi um dos apoiadores não-indígenas na mobilização - em conversa com Macedo comenta que a decisão de ocupar o parque e desligar as antenas não era consensual entre os Guarani de outras comunidades, sendo aquele um momento importante na individuação de um "jeito Jaraguá de lutar". Mesmo assim, o enfrentamento aberto com o Estado e suas forças policiais tinha como principais armas os cantos guarani com e para as divindades, bem como a participação de homens e mulheres de todas as idades, inclusive muitas crianças[8].

David Karai Popygua, professor na TI Jaraguá, foi um dos que estiveram à frente nessas manifestações. No ano seguinte, em 2018, Padovan registra passagens de um evento no Museu Paulista sobre monumentos do desenvolvimento urbano em São Paulo no qual David conta para uma plateia de arquitetos e outros não-indígenas que o bandeirante Afonso Sardinha ocupou o Pico do Jaraguá no século XVI e passou uma década matando e escravizando os Guarani que ali viviam para que retirassem ouro (PADOVAN, 2020, p.102). David ainda discorre sobre a etimologia de *Jaraguá* na língua guarani, apontando sua derivação da partícula *ja* ou *jara,* que remete a dono, e *ranga,* que remete a cópia, imagem, o que não é o verdadeiro. *Jaranga* seria então referência ao bandeirante como um falso dono da montanha.

Por sua vez, *Anhanguera*, que dá nome a uma das rodovias que acossam a TI Jaraguá, é associada por David à *Anhã*, espírito maligno que era irmão mais velho e antagonista da divindade (*Nhanderu*, "nosso pai") criadora dos Guarani. *Kuery*, ou *Kuera*, é um termo coletivizador. Ainda com David, os Guarani olhavam de cima do Pico do Jaraguá os bandeirantes e outros *jurua* passando lá embaixo e se referiam a eles como *Anhã Kuera*, ou *Anhanguera*, associando-os ao coletivo dos malignos *Anhã* (PADOVAN, 2020, p.103-4).

[8] O filme "Ara Pyau - A primavera guarani", dirigido por Carlos Eduardo Magalhães, registra passagens da ocupação do parque e desligamento das antenas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=18KM0atBgUY. Acessado em 30/04/2023.

Ao destrinchar essas palavras para mostrar as relações que trazem consigo – o bandeirante como falso dono que escraviza e mata por ouro; os não-indígenas associados a espíritos predadores –, David evidencia como tais relações históricas se desdobram no presente do bairro e da cidade, onde os bandeirantes são homenageados em vias públicas, monumentos e até no palácio do governo.

A seu turno, o Parque foi criado sob alegação do valor ambiental, recreativo e histórico da área, associado à ocupação indígena e bandeirante no Pico do Jaraguá. Mas o reconhecimento da presença histórica dos indígenas convivia com a negligência em relação à sua presença na cidade naquela conjuntura de criação do parque. Muitos indígenas que circulavam na região do Jaraguá e em outros bairros da cidade não contavam com áreas em que lhes fosse permitido constituir aldeias ou com quaisquer direitos assegurados, de modo que alguns eram vistos dormindo em vias públicas e vivendo de doações. Ainda na década de 1960, uma associação chamada Sociedade Geográfica Brasileira cedeu então um terreno onde a *tekoa* Ytu foi fundada e que corresponde ao perímetro da TI Jaraguá. Ali passou a viver a família de Jandira Kerexu Mirĩ e Joaquim, já falecidos. Seus descendentes hoje vivem nas seis aldeias da TI, bem como muitas outras famílias que ali foram se estabelecendo (LADEIRA & AZANHA, 1988; NOGUEIRA DA SILVA, 2008; PIMENTEL, 2009; MORAES e FRANCO,2018; MACEDO, 2019).

A formação dessas aldeias mais recentes foi impulsionada pela grande densidade populacional da *tekoa* Pyau, que contrasta com a configuração tradicional de aldeias guarani, compostas por poucas famílias e com alguma distância entre casas ou entre conjuntos de casas. As áreas exíguas de comunidades indígenas em periferias urbanas dificultam não apenas a boa distância dos brancos, como também a boa distância necessária para o bem-viver entre os corresidentes, como aponta Thiago Karai Djekupe, morador da TI Jaraguá:

> Às vezes a pessoa está com algum problema espiritual e precisa de isolamento para que outras pessoas não adoeçam também. Nós também temos nossas próprias doenças da noite, dos ãg*ue* (espírito dos mortos), da mata... E, quando acontece, nossos *xeramõi* já sabem a forma que precisa ser cuidada; mas aqui sempre foi uma dificuldade tudo isso, sempre foi difícil lidar com o pouco espaço físico das moradias... A gente vive nessas casinhas de madeira de um único cômodo, é um aglomerado de pessoas morando uma grudada com a outra, estilo comunidades da periferia mesmo, as favelas... O processo de retomada do território, de reocupar as áreas que antigamente foram aldeias ou que sempre foram de uso tradicional foi também para a proteção do Parque do Pico do Jaraguá, porque a gente via já as nascentes secando, os animais morrendo, sendo atropelados, caça ilegal, tudo isso, e a vantagem de poder recomeçar de novo um estilo de vida mais respeitoso com nosso jeito de ser. (Thiago Karai

> Djekupe, em conversa com Valéria Macedo, Amanda Signori e Camila Padilha em 2021).

A possibilidade de plantar, particularmente, é muito comentada entre as razões para a constituição das novas aldeias, já que nas áreas exíguas das duas *tekoa* mais antigas só era possível alguns plantios nos quintais (MIGUEL JORGE, 2022). Ainda com Thiago, a fundação de novas aldeias foi também uma forma de ocupar permanentemente áreas que já eram usadas para caça e coleta, protegendo esses espaços da ocupação não-indígena crescente e desordenada, bem como resguardando os limites da TI Jaraguá que aguardam homologação.

Entre as aldeias de formação mais recente, Jurandir Karai Djekupe nos conta que a Yvy Porã, onde vive, assim como Thiago, faz parte dos limites do Parque, mas era usada pelos *jurua* como um depósito clandestino de lixo industrial, entulhos, e até cadáveres foram encontrados na área. Ele cresceu frequentando aquele espaço para brincar e ali sua avó Jandira coletava remédios da mata. Mas em 2016 fizeram uma cerca com intenção de grilar o terreno. Então, seu primo Thiago Karai Djekupe e seu cunhado Márcio Wera Mirim resolveram retomar a área. A comunidade começou a limpar o lixo que era ali depositado e desde o início resolveram mobilizar moradores não-indígenas do bairro ou de outros bairros para ajudarem. Como destaca Jurandir, foram fazendo a aldeia já com a ideia de que fosse um lugar para viverem, mas que também fosse um espaço de aprendizado para os *jurua,* com atividades de etnoturismo, como trilhas na mata e uma casa de cultura para visitantes. As casas foram construídas de adobe e madeira, como o são as casas tradicionais guarani, e Márcio tornou-se uma referência no manejo de abelhas nativas, inclusive dando oficinas em outras aldeias do estado e para os não-indígenas.

Jurandir comenta que várias pessoas do bairro que nem sabiam da existência dos Guarani passaram a frequentar a aldeia. Puderam então tomar contato com a força da língua e da vida espiritual da comunidade, mas também com os problemas que enfrentam, como a profusão de cachorros que os *jurua* abandonam na *tekoa* Pyau, a precariedade do esgoto, do fornecimento de água, entre outros.

Em um mutirão com parceiros não-indígenas na *tekoa* Yvy Porã em junho de 2018, Sales de Lima presenciou Thiago Karai Djekupe lidando com o dono de uma chácara ao lado da aldeia que jogava esgoto na TI. Thiago chamou a polícia ambiental e comentou que este tipo de episódio acontece com frequência. Outra questão com a qual ele e outras lideranças precisam lidar é o assédio de igrejas na TI, que se agravou em meio à pandemia da Covid-19. Sobretudo a *tekoa* Pyau, que é a aldeia mais populosa, recebe pessoas e organizações religiosas ou laicas de diferentes perfis e propósitos, oferecendo formas de doação ou colaboração que na maioria das vezes projetam valores, interesses e expectativas desses provedores e não da comunidade. Como Macedo escreve em outro texto:

> Missionários de diferentes religiões e igrejas, comerciantes, políticos, antropólogos, filantropos, doentes, pessoas em busca de razões para viver, outras em busca de vidas para suas razões... Os moradores do Jaraguá são assim desafiados a lidar com múltiplos *jurua*, manejando a criação de vínculos e desconexões. Os Guarani raramente rejeitam ou impedem visitas, doações, projetos e demandas das mais diversas, mas manejam essas relações de modo a posicionar os *jurua* como provedores, mas não controladores ou patrões que imponham regras e procedimentos (MACEDO, 2019, p.617).

Entre risadas, os moradores dão muitos exemplos da inadequação de coisas doadas: desde uma criação de 200 porquinhos da índia sem que a comunidade tivesse experiência na criação desse animal, até roupas rasgadas ou de uso social, incluindo sapatos de salto agulha. Na maioria das vezes, os *jurua* se veem como provedores ou salvadores porque folclorizam ou fetichizam a vida da comunidade, interpretando seus convites e demandas como carências ou pedidos de ajuda, quando na maioria das vezes correspondem a aberturas da comunidade para novos vínculos por meio de ações conjuntas.

Também na cidade muitos Guarani se sentem alvo de olhares de desprezo ou piedade. Os mais velhos, sobretudo, se queixam de serem vistos como pobres e sujos. Como Jaciara Pará Mirim chama a atenção, os mais velhos não costumam tomar banho para ir à cidade como os jovens, "eles iam do jeito que estavam e, quando eles voltavam da cidade, aí sim eles tomavam banho, porque eles se sentiam sujos" (MARTIM, MACEDO & SIGNORI, 2021; p.08).

À revelia desses olhares, os Guarani costumam ter grande interesse em captar recursos e relações por meio de parcerias com não-indígenas no setor público, não-governamental e privado, mas sempre encontram formas de não se deixarem capturar por condicionantes burocráticos e pragmáticos dos projetos (MACEDO, 2017, 2022). Na última década, contudo, é possível observar um aumento significativo de alianças que não se fundamentam em vínculos assistenciais ou utilitários com não-indígenas em atos políticos, rituais, mutirões e mobilizações dentro e fora das *tekoa.* Particularmente na vizinhança do bairro, a violência e o preconceito de que são alvo também vêm aproximando aldeias e quebradas que convivem nos espaços urbanos periféricos. Essa conexão foi assim expressa por Jurandir:

> Essa aproximação não foi o acaso, mas porque temos os mesmos problemas com preconceito. Um jovem que nasceu na quebrada, no Recanto dos Humildes, por exemplo, se a polícia encontra um jovem desse por aí vai achar que é suspeito e pode até bater nele... E a gente também sofre vários tipos de preconceito e brincadeiras pejorativas, vários jeitos de ser discriminado. Então isso aproximou a gente do cara da periferia... E também a

> gravidade do tempo de agora, tanto política quanto climática. Enquanto a grande massa das pessoas passa o dia todo trabalhando e está preocupada com as contas pra pagar, a gente está sofrendo aqui na base da pirâmide a questão climática. Quem sofre primeiramente são os pobres e isso faz com que bata a mesma ideia nas aldeias e nas quebradas... Mas ainda é pouco. Seria bom que todo mundo da periferia tivesse esse pensamento, mas infelizmente tem aquela pessoa que é da periferia, que trabalha de segurança em algum lugar e pensa igual ao patrão: "Ah, mas bandido mora na quebrada, bandido bom é bandido morto, esses caras dos direitos humanos só pensam em ajudar os bandidos...". Então falta muito pro pensamento de todo mundo estar unido (Jurandir em conversa com Sales de Lima e Macedo em 2023).

Os preconceitos e violências de hoje em dia são muito mais intensos do que em sua infância nos anos 1980, segundo Jurandir. Em sua memória, aquela região era predominantemente rural, com pouca densidade populacional e equipamentos urbanos. Os *jurua* que ali viviam eram em boa parte migrantes da região nordeste e tinham uma vida muito simples, por isso não costumavam ser preconceituosas como aqueles que têm mais dinheiro ou se identificam com seus patrões, que passaram a habitar o bairro. Os moradores antigos vendiam ou trocavam produtos de suas plantações com sua avó. E as crianças indígenas e não-indígenas nadavam juntas no córrego que passa na *tekoa* Ytu, como também comentara sua irmã Jaciara. Assim como ela, Jurandir discorre sobre as transformações da Estrada Turística do Jaraguá, cujo nome remete à vocação de turismo daquela região desde a criação do Parque, hoje totalmente reconfigurada pela urbanização desordenada:

> Quando minha vó pedia pra comprar pão, algum leite, pra comprar uma galinha na granja, então eu caminhava a Estrada Turística por um quilômetro sem ver uma casa. Os bairros Nova Esperança e Sol Nascente eram mata. Via as primeiras casas mais ou menos pro lado do Monte Alegre, que é um bairro antigo. E as casas que eu tenho lembrança eram bem bonitas, com os muros bem baixos e largos, e na parede dentro das casas tinha umas santas que ficavam iluminadas à noite. Aí eu ficava olhando aquela iluminação. Agora quando eu vejo tem ferro velho, tem indústria, está feio. Esse negócio de urbanização é totalmente errado (Jurandir em conversa com Sales de Lima e Macedo em 2023).

O adensamento urbano no distrito do Jaraguá teve como divisor de águas a construção da Rodovia dos Bandeirantes, em 1978, trinta anos depois da inauguração da Rodovia Anhanguera, que também integra a malha viária no entorno da TI, juntamente com o Rodoanel Mário Covas, inaugurado em 2002. Segundo relatório de identificação de novos limites da TI Jaraguá, a população do distrito quase dobrou a partir dos anos

1980 e a expansão imobiliária segue intensa, voltada para um público de classe média e média-baixa, além de aproximadamente um terço das ocupações em favelas (PIMENTEL et al, 2009, p.322).

As *tekoa* da TI Jaraguá são assim acossadas, assediadas e atravessadas por espaços, cheiros, sons e afetos *jurua,* experimentando um devir-cidade que traz imensos desafios, mas também potências criativas. Assim como muitas comunidades em periferias urbanas, sofrem preconceitos, violências, privação de direitos e políticas, alta incidência de alcoolismo e dependência de outras substâncias, entre outros problemas. Entre as potências criativas, o rap (na língua guarani e em português) despontou como um gênero musical marcante no Jaraguá e em outras comunidades guarani na cidade de São Paulo e em periferias de outras cidades, como em Dourados/MS. Na TI Jaraguá, o grupo Oz Guarani – formado por Xondaro MC, Gizeli Pará Mirim e Mano Glowers – é um dos que alcançaram um público amplo e diverso em suas apresentações e gravações, mesclando batidas de *Hip Hop* com cânticos tradicionais mbya[9].

Outro movimento potente tem sido a participação de moradoras do Jaraguá no crescimento dos feminismos indígenas. Stephanie Martins é uma das vozes guarani na TI Jaraguá que vem se insurgindo contra o silêncio diante de violências sofridas por mulheres nas aldeias e na cidade. Ela também questiona o casamento como única opção na trajetória das mulheres e vem tomando a frente em iniciativas para o fortalecimento de redes de apoio femininas entre as Guarani, com outras mulheres indígenas e também com parceiras não-indígenas. Entre as parceiras de outros povos, a TI Jaraguá tem acolhido algumas delas como moradoras, a exemplo de Tamikuã Txihi, do povo Pataxó, que vive no estado bahiano, e Julieta Paredes, do povo Aimara, da região dos Andes. Moradoras da *tekoa* Itakupe, elas encampam ideias do feminismo comunitário nas aldeias e para além delas. Como apontava Tamikuã a Sales de Lima em dezembro de 2019, o feminismo comunitário visa sarar o corpo da comunidade, da natureza e da própria sociedade não-indígena, todos assolados pela agressão do machismo e do patriarcado.

Ademais, em todas as aldeias da TI Jaraguá há importantes lideranças femininas, seja na política interna às aldeias - como Patrícia Jaxuka na *tekoa* Pyau, Geni Vidal na Itakupé, Maria Ara Poty na Itawerá, entre outras -, como em reivindicações por direitos aos *jurua.* Nas eleições de 2020 para a Câmara Municipal, formou-se uma chapa feminina "Jaraguá é Guarani", composta por Patrícia Jaxuka, Sônia Ara Mirim e Tamikuã Txihi. Em todas as manifestações políticas as mulheres também são intensamente atuantes, assim como têm crescido muito articulações femininas envolvendo diferentes comunidades e povos no estado de São Paulo, com grande protagonismo das mulheres da TI Jaraguá (SIGNORI, 2022).

Por sua vez, parcerias em torno de questões ambientais, troca de conhecimentos e ecoturismo ou etnoturismo vêm crescido

[9] Ver por exemplo, o clip do rap "O índio é forte", do Oz Guarani: https://youtu.be/iXIpDa28HQU. Acessado em 30/04/2023.

significativamente na TI Jaraguá. Nas páginas do Instagram da *tekoa* Yvy Porã e de suas lideranças, por exemplo, são cotidianamente postadas imagens sobre visitas, oficinas, seminários, mutirões e outros eventos em que os moradores da aldeia são ora professores ou palestrantes, ora alunos ou debatedores. Essas parcerias são bastante variadas e incluem universidades públicas e particulares, ONGs, institutos, colaboradores avulsos em áreas de comunicação, turismo, alternativas econômicas, entre outras. Particularmente, a aldeia vem sendo anunciada por suas lideranças como um ecomuseu, onde é possível andar por trilhas na mata guiados pelos moradores, conhecer o meliponário, a casa de reza, e aprender sobre a vida e as lutas naquela comunidade guarani. Tais iniciativas vêm buscando estabelecer relações com os não-indígenas mais simétricas e menos predatórias, que são experimentadas com maior intensidade nas parcerias com pessoas e coletivos na mesma região do Jaraguá.

Aldeias e quebradas

O devir-cidade está em continuidade com outros devires no mundo relacional guarani e de outros povos originários, em que corpos se individuam como feixes de afecções (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), ou, retomando a acepção de Benites (2018), como uma composição de diferenças sempre instável pela participação de uma multiplicidade de outros. Concernente à alteridade dos brancos, Kelly (2005) chama a atenção de como ela está em ressonância com outras formas de devir-Outro. A partir de suas relações com os Yanomami no alto Orinoco (Venezuela), Kelly aponta como "virar branco" remete a um processo que nunca chega a termo, engendrando modos de diferenciação interna à pessoa, podendo ser acionado em certas configurações relacionais e não em outras.

Já entre os Guarani Mbya, o devir-branco é experimentado mais intensamente nas comunidades próximas ou contíguas a centros urbanos, sendo muito mencionado o enfraquecimento dos corpos pela comida dos brancos e por tudo que implica o *kuaxia reko* (vida pautada pela engrenagem administrativa, financeira e existencial dos papéis, *kuaxia*). Mas muitos comentam como a descontinuidade com os brancos também se impõe no corpo quando se vive na cidade, já que tentativas de trabalho sistemático ou estadias prolongadas fora da aldeia acabam incorrendo em adoecimentos. Por isso, a maioria não consegue ter patrão *jurua.* Hoje em dia há muitos postos assalariados nas aldeias, sobretudo na área de educação e de saúde. Mas é raro o trabalho assalariado fora delas, já que o espírito não se acostuma e a pessoa adoece (MACEDO, 2017, 2022).

O casamento com *jurua* também é bastante controverso, e os *xeramõi* ("meu avô", como chamam os líderes espirituais) ressalvam que os filhos dessa relação podem afastar o *nhẽ'e porã* (ser espiritual enviado das moradas celestes para assentar-se no corpo da pessoa, estabelecendo sua conexão com os *Nhanderu* e ativando afetos que a individuam como

Guarani[10]) e o espírito *jurua* se impor na composição da pessoa, de modo que ela pode nem conseguir aprender a língua guarani. Assim comenta Jurandir:

> O casamento com *jurua* não ser permitido, quer dizer, não ser permitido morar em aldeia, eu entendo que é uma forma de proteção. Quem não permite são os sábios, *xeramõi*, que tem um pensamento além de uma pessoa comum, eles já pensam no que vai acontecer, têm consciência de que é espiritual... Então os sábios falam que quem se casar com *jurua* não vai ser mais Guarani porque vai estar com o espírito do *jurua*. Então não vai respeitar a cultura, não vai saber a importância do nosso ritual, tudo isso... Então não podia entrar *jurua* na casa de reza, não podia ter o contato muito íntimo (Jurandir em conversa com Sales de Lima e Macedo em 2023).

Ocorre que, diferentemente da maioria dos Guarani Mbya em outras aldeias, os filhos de Jandira e Joaquim se casaram e tiveram filhos com não-indígenas (NOGUEIRA DA SILVA, 2008, 2015). Seus descendentes sempre foram desafiados por olhares de desprezo dos brancos e de desconfiança de seus corresidentes que se reconhecem como *Mbya Ete* ("Mbya verdadeiros") no Jaraguá, bem como nas relações com outras comunidades guarani. Jurandir é um desses descendentes e comenta que aprendeu a falar Guarani já adulto e outros primos ou sobrinhos nem falam a língua, por isso entende a preocupação dos *xeramõi*. Mas pondera que a relação com os espíritos-dono e com as divindades se faz presente também na espiritualidade daqueles que são mestiços. O principal desafio é não deixar que os jovens percam essa espiritualidade, de modo que propõe uma política de *redução de danos,* em que os conhecimentos dos brancos sejam seletivamente incorporados, mas sem eclipsar sua exterioridade constitutiva.

> Chegou um tempo em que não tem como controlar celular... e hoje o jovem se comunica muito em português nas redes sociais... Então vamos ter que abrir, não tem mais como. Mas é como se faz com a droga, sabe? A melhor estratégia é combater reprimindo ou fazendo uma redução de danos? Então precisamos mostrar pro jovem como a nossa cultura tem coisa boa, como falar guarani é importante porque é nossa raiz... A gente busca fazer com que os jovens não percam nossa espiritualidade, e que aceitem as coisas do *jurua*, as boas, não como parte da sua vida, mas como conhecimento (Jurandir em conversa com Sales de Lima e Macedo em 2023).

[10] Sobre *nhe'ẽ porã*, ver MACEDO & SZTUTMAN, 2014; PIERRI, 2018.

É certo que a medida dessas incorporações não é consensual ou estável, e conflitos ou tensões seguem movimentando relações entre famílias e entre aldeias, que por vezes incorporam divisores como *Mbya Ete* e *mestiços* ou *Djekupe* (também grafado Jekupe, divindade comumente associada aos brancos e que vive num patamar celeste mais próximo da plataforma terrestre do que outras divindades). Seja como for, os chamados mestiços na TI Jaraguá têm sido crescentemente reconhecidos por seu engajamento em lutas pelo povo Guarani e pelos direitos indígenas, mesmo que esse "jeito Jaraguá de lutar" - como no caso da mencionada ocupação do Parque e o desligamento das antenas - seja mais incisivo do que em ações protagonizadas por outras comunidades Guarani Mbya. Entre estas, o enfrentamento direto é evitado, predominando a esquiva como movimento que pauta relações políticas ou de conflito (Keese dos Santos, 2021).

Seja em lutas nas ruas ou nas redes sociais, em atividades de turismo comunitário e troca de conhecimentos na aldeia, assim como outros projetos e trabalhos coletivos de plantio, construção de casas e melhorias na aldeia, tem havido uma seletividade crescente entre os Guarani em relação aos parceiros não-indígenas nessas atividades, recusando assimetrias em papéis e posicionamentos, de modo que haja um fortalecimento mútuo, como no mencionado comentário de Jurandir. Tanto em projetos como em atividades cotidianas, como capinar um terreno, auxiliar em um cultivo, buscar lenha, e até mesmo ir ao mercado do bairro comprar suprimentos, o importante é estar alegre fortalecendo-se juntos. Assim, em muitas dessas parceiras, o devir-cidade no Jaraguá é concomitante a um devir-floresta de seus parceiros nas quebradas e de outros cantos da cidade.

O coletivo *Salve Kebrada* é um exemplo de parceria entre *Aldeias e Favelas*, sendo este o nome de um projeto envolvendo moradores indígenas e não-indígenas do Jaraguá que desenvolve ações de aproximação ou reconhecimento dos moradores da TI e a vizinhança do bairro. Um de seus integrantes é o jornalista e cineasta Thiago Carvalho, que conheceu os Guarani em 2014 e deles ganhou o nome Wera'i, criando o Salve Kebrada no ano seguinte. Ele vem produzindo curtas-metragens sobre como o território urbano é pensado e transformado pelos conhecimentos e ações dos Guarani. Com fomento público municipal, o projeto *Aldeias e Favelas* realizou um documentário sobre a construção do bairro e sua relação com o futebol de várzea, contando com participação das mulheres Guarani. Como pontua Thiago em conversa com Sales de Lima: "O Jaraguá é isso: é a aldeia e é a favela". E a força do documentário está em mostrar como vivem desafios semelhantes e por isso têm uma ligação. Ao mesmo tempo, suas diferenças também ensejam transformações mútuas e ele enfatiza mudanças pessoais em sua relação com o tempo, contrastando com o "corre típico do paulistano": "Respeitar e entender a sua espiritualidade, que há um tempo para tudo. E que esse tempo, ele não é medido... ele é só respeitado".

Outro integrante do coletivo Salve Kebrada é Caboclo, nascido e criado no bairro do Jaraguá. Formado em Educação Física e psicopedagogo, atuou na elaboração de vídeos voltados à plataforma

Youtube em que Sônia Ara Mirim – moradora da TI Jaraguá que também integra o coletivo – discorre sobre o *Nhandereko*, "Nosso modo de viver" em guarani. Ao comentar as relações entre indígenas e não-indígenas nas bordas da cidade, Caboclo – que assumiu o codinome como uma crítica ao nome "Jonathas" de seu RG – compara o trajeto dos rios com as ações coletivas conjuntas de aldeias e favelas:

> Os rios naturalmente fazem esses desvios e, geralmente, a galera tenta centralizar, afunilar, para ter um caminho direto. [Mas eu acredito que] é seguir partindo nas lutas nas comunidades e não em um padrãozão [que centraliza]... O *Salve Kebrada* é uma consequência dessa percepção de onde a gente está, o que a gente é, o que o outro é, onde o outro está [...] E aí ganha talvez a questão: "Pô, somos natureza também!". Então a gente tem que se conectar e lutar junto... (Caboclo em conversa com Sales de Lima em 2022).

Além desses devires entre aldeias e quebradas no Jaraguá, alguns parceiros não-indígenas tornaram-se também corresidentes, sendo acolhidos por alguma aldeia. Esse é o caso de Daniel Wera, que também ganhou um nome guarani e mora desde 2018 na *tekoa* Itakupe. Ele ressalta a resistência da favela, da população pobre e negra em parceria com os indígenas no Jaraguá:

> O Salve Kebrada e a TI Jaraguá representam que o bairro do Jaraguá é um quilombo... A periferia se constrói numa ocupação; mas vem um [empreendimento da] CDHU[11] e mata, tira toda a cultura da periferia. Porque não é uma questão de ela querer só ter uma condição de vida, é uma questão de condição cultural, não chegar com um "predinho" e pôr as pessoas numa gaiola (Daniel Wera em conversa com Sales de Lima em 2022).

Problematizando a massificação dos conjuntos habitacionais populares *jurua*, ele experimenta um devir-indígena se aparentando com seus corresidentes guarani e com a própria terra: "Se eu estou acolhido aqui... se o povo me acolheu, acho que tem um propósito... quando a gente se volta para a natureza, é o espírito da terra que está nos acolhendo". Após mais de quatro anos vivendo na *tekoa*, Daniel reforça a compreensão de que os trabalhos coletivos na TI não se sujeitam ao tempo imposto em projetos não-indígenas:

> Nos projetos do dia-a-dia, nos projetos culturais, a gente deixa bem claro que a nossa cultura está ligada às forças da natureza. Então, a gente manda um cronograma. Mas se Tupã começa [a trovoar] lá em cima, não é hora de trabalhar. Vamos trabalhar no dia seguinte. Os *jurua* não

[11] Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano.

> entendem isso. (Daniel Wera em conversa com Sales de Lima em 2022)

Na mesma direção, Adriano Sampaio, ativista ambiental vizinho e parceiro dos Guarani no Jaraguá, chama a atenção para a conversão em esgoto de rios na região, como o Ribeirão Vermelho, turvando a memória de outros modos de ocupação dos espaços. Ligado ao tema da crise hídrica, ele participa de ações na *tekoa* Itakupe relacionadas à criação e manutenção de um lago que hoje serve para banho e pesca na aldeia. O ativista também é reconhecido por auxiliar no processo de revitalização de outras fontes hídricas e mapear nascentes de rios no município de São Paulo. A partir de sua relação com os Guarani, Adriano começou a estranhar as cercas *jurua* e suas capturas do espaço e dos modos de viver:

> Comecei a perceber alguns hábitos ruins que eu tinha e fui mudando, porque os Guarani falam que a gente criou várias cadeias. Quando eles foram pela primeira vez na minha casa me visitar, falaram: "Pô, isso parece uma cadeia! Você tem portão alto, tem lança", e eu comecei a dar risada (Adriano Sampaio em conversa com Sales de Lima em 2020).

Tais ações de maior ímpeto individual, como as de Adriano e Daniel, ou aquelas originadas a partir de um viés coletivo, como o *Salve Kebrada*, nos convidam a aprofundar a reflexão sobre as possibilidades de ações comunitárias no território, tensionando e deslocando fronteiras de corpos-lugares, na/da Terra Indígena e na/da cidade. Assim, em meio a uma multiplicidade de encontros ocorrido nas *tekoa*, destacamos transformações experimentadas no corpo e no território relatadas por pessoas não-indígenas parceiras e que propõem fortalecer-se mutuamente com os Guarani.

Boa parte desses vínculos foram criados ou reforçados em manifestações políticas pela Terra Indígena e outros direitos, a começar pelas mencionadas manifestações em 2013 contra a PEC 215. A campanha pela demarcação das Terras Indígenas foi intensificada em 2015, quando ganhou força o slogan "Jaraguá é Guarani" e a TI foi demarcada. A suspensão da portaria e as contestações à terra ensejaram novas manifestações a partir de 2017, como mencionado. A campanha pelas demarcações foi articulada pela Comissão Guarani Yvyrupa[12] com parceiros de ONGs (como o Cimi e o Centro de Trabalho Indigenista/CTI) e movimentos sociais, contando com intensa participação dos moradores da TI Jaraguá. As lutas pelo reconhecimento das terras guarani incluíram a produção de uma série de vídeos com o Coletivo Vira-Lata[13] e ocupações

[12] A CGY é uma organização supranacional descentralizada criada em 2006 por diversas lideranças guarani do Sul e Sudeste do Brasil com o objetivo de unificar as demandas. Encabeçada por aqueles que desempenhavam papéis de *xondaro*, essas lideranças não abdicaram da orientação dos *xeramõi*, que os acompanham em cada encontro que fazem para atualizar informações sobre a situação jurídica de cada terra e definir ações prioritárias (Keese dos Santos, 2021).

[13] Coletivo de profissionais de comunicação e produção cultural para causas e movimentos sociais.

ou manifestações na Rodovia dos Bandeirantes, no Monumento às Bandeiras, na Avenida Paulista (emblema da pujança capitalista da cidade) e no Pateo do Colégio (construção jesuítica considerada local de fundação da cidade sobre um aldeamento indígena). Como no mencionado comentário de David, essas foram ocasiões para chamar a atenção para a presença massiva de homenagens aos bandeirantes em nomes de vias e construções como algo significativo do espírito empreendedor do paulistano, em que o "progresso" se dá às custas das terras e vidas indígenas e de grupos minorizados.

No início de 2020, uma nova ameaça aos viventes no Jaraguá (pessoas, árvores, animais, rios e uma multiplicidade de outros) suscitou a ampliação e adensamento da rede "Jaraguá é Guarani".

Resistência multiespécies à Tenda de concreto

A ocupação do terreno da empreiteira Tenda ao lado da TI, em fevereiro de 2020, situa-se dentre as mais elucidativas experiências de mobilização dos Guarani que entrelaça a participação da chamada sociedade civil na cosmopolítica indígena. Nas ruínas de um antigo clube de lazer, onde se encontra um fragmento de Mata Atlântica vizinho a aldeias da TI e ao Parque, a empreiteira Tenda elaborou um projeto para construção de onze edifícios de dez andares, somando um total de 880 unidades habitacionais, que poderiam receber mais de 4 mil moradores. Santos sintetiza as condições do empreendimento:

> Sem consulta ou diálogo com a população indígena vizinha ao terreno, como prevê a Portaria Interministerial 060/201535, e com um licenciamento ambiental repleto de falhas, a Construtora iniciou o corte das árvores afirmando que se tratava de "árvores isoladas" de espécies exóticas (SANTOS, 2021; p.77-78).

A morte de inúmeras espécies de animais e plantas motivou os Guarani a denominarem a ação da empreiteira como *genocídio,* ampliando o alcance do termo para gentes não-humanas cuja existência estava ameaçada. A destruição de árvores como o cedro (*yary* em guarani; nome científico *Cedrella fissilis*) implicara especificamente um desrespeito aos donos-espírito desses seres considerados sagrados pelos Guarani. Espécie nativa da Mata Atlântica e ameaçada de extinção, o cedro é uma planta amplamente reconhecida e utilizada pelos indígenas como *moã ka'aguy* (remédio da mata) e sua entrecasca compõe-se com a água nas cerimônias de nominação, os *ykarai* (cuja modalidade cerimonial mais ampla é o *nhemongarai*). O cedro também está presente como sustentador de *yvyrupa*, a superfície terrestre, desde os tempos primordiais (VERÁ TUPÃ POPYGUA, 2022).

Em fala dirigida aos demais ativistas indígenas mobilizados na ocupação e registrada por Santos (2021), Márcio Wera Mirim descreve a importância da realização dos rituais funerários também para as árvores,

pois isso que o *jurua* chama de "desequilíbrio ambiental" decorre dos espíritos das árvores mortas que ficam rondando a terra e pesam sobre ela, em razão da negligência daqueles que as derrubam. Para dar visibilidade a essa negligência e predação da Tenda, os Guarani fizeram um ritual fúnebre de um tronco de cedro, sangrando-o com tinta vermelha e levando-o em uma sepultura até o escritório da Tenda.

Para evitar um genocídio de maior escala, a comunidade guarani da TI Jaraguá interrompeu a devastação realizada pela empreiteira e se estabeleceu no terreno. Foram quarenta dias de ocupação, nos quais indígenas e não-indígenas parceiros demarcaram seus corpos em conjunto com aquele pedaço de Mata Atlântica invadido pela cidade *jurua*. A mobilização ativa uma frequência cosmopolítica na qual cedros, animais e um lago soterrado conformam-se como atores contra o empreendimento imobiliário. De modo significativo, a ocupação foi nomeada pelos Guarani de *Yary Ty,* "Floresta/Multiplicidade de Cedros".

Sales de Lima frequentou a ocupação e diversas vezes ouviu a expressão o "cedro é nosso pai", enunciando a conexão dessas árvores às divindades que chamam de "Nossos pais" (*Nhanderu kuery)* e "Nossas mães" (*Nhandexy kuery*). Por sua vez, Santos (2021) chama a atenção para como Cadogan destacou o trânsito da "alma-palavra" – como Cadogan traduz *nhe'ẽ,* em referência aos seres espirituais que investem os Guarani de linguagem e agências específicas quando se assentam no corpo e passam a habitá-lo – entre as moradas celestes e o leito terrestre, tendo algumas árvores, especialmente o cedro, como integrantes desse fluxo: são as *ywyra nhe'ẽry*, "árvore da palavra-alma" (CADOGAN 1971, p.26 *apud* SANTOS, 2021, p. 82).

Em um processo ritual de luto, unidos aos espíritos das árvores e animais mortos, os humanos ali presentes realizaram diversas atividades no período de ocupação do terreno, como: exposição de artesanato Guarani; plantação de mudas de árvores nativas da Mata Atlântica; apresentações do Coral Guarani, de Jongo e de músicos renomados, como Arnaldo Antunes. Também ocorreram encontros em prol da limpeza do lago localizado dentro do terreno – ação coordenada pelo mencionado ambientalista e vizinho da TI, Adriano Sampaio.

Desde o suprimento alimentar até a consolidação da infraestrutura artística, a ocupação manteve-se erguida por meio de apoios mútuos entre os Guarani e os *jurua*. Particularmente, integrantes do coletivo *Salve Kebrada* foram essenciais para a montagem da estrutura geodésica voltada ao espaço cultural, assim como para aquisição dos equipamentos de som. Além do *Salve Kebrada*, os Guarani envolvidos na ocupação também se aproximaram de outros movimentos sociais que propunham uma organização autônoma e não-partidária. Hakim Bey (2004), citado por Monteiro (2018) em sua tese dedicada às manifestações de junho de 2013, fala de algo semelhante denominado zonas autônomas temporárias (TAZ). Trata-se de formas de confrontar os poderes instituídos: uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se 're-fazer' em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la (BEY, 2004).

Sob essa organização autônoma, formada sobretudo por jovens indígenas e não-indígenas parceiros, os cantos-reza guarani constituíam-se como prática diária, durando de duas a três horas. Além de ritualizar o luto de um genocídio eminente de gentes da mata, tinha como um dos objetivos "emanar amor na cabeça dos dirigentes daquela empresa", como ouvimos. Sintonizava assim os membros da ocupação *Yary Ty* em uma frequência *xondaro*, "guardiões" e "guerreiros", criando disposição para o imprevisto.

Em meio ao esgotamento físico e mental de inúmeras atividades e, ao mesmo tempo, do tensionamento e da intimidação por parte da empreiteira Tenda e do poder judiciário, cerca de 20 pessoas guarani e *jurua* passaram a viver na ocupação em meio ao trânsito diário de dezenas de apoiadores. Como aponta Ana Flávia, uma das parceiras *jurua*, na ocasião: "não é ajuda; é um fortalecimento mútuo". Ao agradecer a participação dos presentes em *Yary Ty*, Thiago Karai Djekupe, antes da apresentação do músico Arnaldo Antunes, destacava a importância de organizações, mas também de pessoas que representam "elas mesmas", a exemplo de Ana. Nessa e em outras falas, os Guarani chamavam a atenção para a importância dos vínculos entre corpos e o território, à revelia de configurações institucionais e mesmo étnicas.

Por outro lado, observamos que alguns jovens guarani lamentavam que parte da TI Jaraguá não tinha se envolvido por inteiro em *Yary Ty*. Sobretudo os mais velhos não se sentem confortáveis e desconfiam de movimentos que impliquem aproximações com não-indígenas ainda pouco conhecidos. Como mencionado, a evitação de capturas pelos *jurua,* que Keese dos Santos (2021) chamou a atenção pelo movimento de esquiva característico da dança *xondaro* e da relacionalidade guarani, ali conjugava-se com o "jeito Jaraguá de lutar", cujo enfrentamento é mais direto, como diziam algumas lideranças jovens da TI.

No cotidiano da ocupação *Yary Ty,* a reza, através da dança e do canto, preparava, unia e fortalecia os corpos segundo vários presentes. Como aponta Haibara, "cantar e dançar se configuram em atividades que possibilitam a formação da coletividade no próprio corpo, pois canta-se junto, numa só voz, e dança-se de mãos dadas ao mesmo passo" (HAIBARA, 2022, p.84-5). Em meio a conexões com as divindades, se estabelecia o amálgama contingencial de um coletivo voltado para impedir a empreiteira de destruir mais árvores e animais pelo lucro de um empreendimento imobiliário. Tudo o que era discutido pelas lideranças junto à Tenda era dito às claras aos *xondaro* e *xondaria*. Neste sentido, ouvimos daqueles que participavam das reuniões com a empresa que, caso as lideranças guarani tivessem aceitado tudo o que a empresa lhes oferecera, "a gente já tinha desmobilizado a nossa comunidade aqui e não ia ter ninguém lutando".

Após pouco mais de duas semanas, a ocupação foi se dando conta de que não haveria estudo de licenciamento ambiental do terreno com o componente indígena nem quaisquer outras negociações. Parecia inevitável a escalada do tensionamento. Foi então que a justiça estadual marcou a reintegração de posse à empreiteira para as seis horas da manhã do dia 10 de março de 2020. O batalhão de choque da polícia

militar do estado de São Paulo emitia um documento no qual enumerava todo o armamento a ser utilizado na ação. Armas de choque, balas de borracha, bombas de gás e drones; tudo especificado e listado. Na véspera da reintegração de posse, por volta das 22h, ocorreria a última e maior reza, contando com massiva presença de apoiadores não-indígenas.

O clima tenso, entretanto, motivava os *xondaro* e as *xondaria* a confiarem ainda mais na estratégia de resistência, mantendo o autocontrole. Assim Anthony Karai Poty, uma jovem liderança da TI Jaraguá, comentou a iminência da chegada das forças policiais:

> A gente tá tranquilo... A polícia tá mais nervosa de vir aqui do que a gente [com medo] deles, porque o povo Guarani é muito estrategista; porque a resistência, até hoje, foi por causa disso. Sepé Tiaraju[14] começou isso tempos atrás. Ele ensinou o Guarani a ter estratégia e a gente tá com isso até hoje... Amanhã pode acontecer de entrar em combate uma força espiritual gigantesca contra o físico. E aí, vamos ver quem é que vai conseguir suportar. [Se] é o espiritual ou é a força bruta! (Anthony em conversa com Sales de Lima em 2020)

A presença massiva da comunidade e de apoiadores seria crucial para evitar um derramamento de sangue, como de fato o foi. Dezenas de pessoas não-indígenas chegaram no dia 9 de março para participar da última grande reza e passar a noite na ocupação. Estes puderam presenciar a *palavra potente* Guarani (CLASTRES, 1990; SZTUTMAN, 2022). Já passava das 22h30 quando o edifício térreo de cerca de 80 m² – antes utilizado como base/dormitório para seguranças da empreiteira Tenda – era ocupado por cerca de 90 pessoas, mais da metade *jurua*. Thiago Karai Djekupe assume a dianteira da dinâmica coletiva e inicia a fala, admoestando os presentes:

> Eu quero que vocês... esqueçam o modo de vida do branco, agora, e que tragam pro coração de vocês o modo de vida da floresta! Que cada um de vocês se torne guardiões da floresta também! A floresta que o *jurua* tá desmatando não é só a Amazônia! A Mata Atlântica tá aqui também! A fauna, a flora, os animais, tão aqui também! O espírito tá aqui também! Se o *jurua* continuar desmatando, se o *jurua* continuar fazendo da terra o papel, o dinheiro, depois não vai adiantar chorar quando tiver enchente! Não vai adiantar chorar quando tiver deslizamento, desmoronamento… Essa responsabilidade não é só do Guarani. Nós somos os povos da floresta,

[14] Trata-se de um Guarani que liderou a resistência indígena em missões jesuíticas contra as tropas luso-brasileira e espanhola na Guerra Guaranítica (1753-1756) ou Guerra dos Sete Povos, decorrente do Tratado de Madri (1750). O tratado exigiu a retirada da população guarani que ali vivia há 150 anos. Em fevereiro de 1756, Tiaraju foi morto em uma emboscada onde hoje é o município de São Gabriel (MONTEIRO, 1992).

> somos sim, mas cada um de vocês também tem o espírito da floresta. Cada um de vocês tem a força da mãe natureza! Cada um de vocês são guardiões também! Essa luta é de todos nós! Nós somos a resistência! Eu quero que vocês repitam isso! Nós somos a resistência! Nós somos a resistência! Nenhuma árvore a menos! *Aguyjevete*! (Thiago Karai Djekupe, março de 2020)

A *palavra potente* de Thiago evidencia como, a cada ação direta, a cada circunstância de "guerra", lideranças podem engendrar novas configurações coletivas, em que o discurso não apenas anuncia, mas convoca a construção de um porvir. Aqui, Thiago convoca indígenas e não-indígenas a um devir-floresta, lutando pelos viventes e espíritos da floresta contra o *kuaxia reko*, que faz da terra papel, como dinheiro, documentos, títulos de propriedade.

No canto-reza, em meio ao clima de concentração meditativa e apreensão em vista da iminente violência repressiva do Estado, Thiago prosseguia e reforçava a diferença entre o *jurua* parceiro e aquele que mantém em si o "espírito de bandeirante": "Quando alguém perguntar se vocês são *jurua*, fala que não; fala que vocês são os Guardiões da Floresta! Fala que vocês são espírito! Mas *jurua* bandeirante vocês não são!".

Ao orientar o comportamento das *xondaria* e dos *xondaro* indígenas e não-indígenas presentes na sala, Thiago prosseguia:

> Quando vocês estiverem lá [diante da tropa de choque da PM], [digam], "o nosso povo vocês não vão matar! Vocês estão destruindo o nosso povo!' Porque nós somos um único povo! Nós somos um povo só!"... Se a gente continuar se separando entre o índio, o não-índio, o meio índio, o negro, o japonês, a gente não vai chegar a lugar nenhum. A gente tem que se colocar como um único povo! Como irmãos de verdade! Como filhos da terra! (Thiago Karai Djekupe, março de 2020)

As palavras de Thiago conformam assim um povo que não segue marcadores étnicos ou de "pureza" racial, mas se filiam à terra. Nesse sentido, podemos inclusive entender viventes não-humanos como parte desse povo: os cedros, os animais, o lago e os espíritos responsáveis pelos seres daquela *tekoa* como um povo. Como enfatizado por Benites (2018), uma *tekoa* é composta por uma multiplicidade de seres que interagem de modos específicos, e a composição dessas diferenças num território ou num corpo constitui um *teko*, um modo de ser. Em *Yary Ty* uma coletividade se fazia ao experimentar, em diferentes modulações, um devir-floresta da cidade e um devir-cidade da floresta cercada e ameaçada pelo empreendimento imobiliário. Tal povo forjou-se na provisoriedade daquela situação de guerra entre a cidade-bandeirante e a cidade-multiespécies ou multi-gentes, mas os vínculos ali construídos

tiveram desdobramentos em ações posteriores, amizades e transformações, algumas das quais tematizadas ao longo deste texto.

Cerca de duas horas depois dessa fala de Thiago e concluída a reza, iniciava-se uma reunião para o planejamento das ações de resistência ao processo de reintegração de posse e as táticas dos *Guardiões da Floresta* foram colocadas na mesa. As *xondaria* decidiram assumir a vanguarda da formação de defesa de *Yary Ty* frente à tropa de choque da polícia militar; e uma dezena de *xondaro* permaneceriam nas copas das árvores dentro da ocupação, até segunda ordem. Basicamente, foi o que aconteceu no dia seguinte.

Às seis da manhã do dia 10 de março de 2020, com chegada do "choque", centenas de *xondaria* e *xondaro* estavam prontos. Inúmeros veículos de imprensa e políticos estavam também presentes. Alguns Guarani, sobretudo os mais velhos, fumavam e sopravam o *petyngua* (cachimbo com tabaco) no meio rua, à meia distância entre a frente da entrada do terreno – onde se encontrava o que os ocupantes chamavam de "muralha dos Guardiões" – e os policiais militares. Enquanto isso, outros *xondaro* ocupavam os topos das árvores de *Yary Ty* como estratégia derradeira de resistência caso a polícia entrasse com violência no local.

Thiago era o negociador. Como estratégia, decidiu aparecer somente no início e no final do evento. Isso porque sem a sua presença não haveria negociação para aquele embate; configurando uma forma de estender ao máximo a visibilidade e a repercussão do ato. Inclusive foi através de um sonho, como nos contou depois, que ele compreendeu que não poderia estar presente em *Yary Ty* durante todo o processo de reintegração de posse.

Com muito medo de uma invasão policial, sobretudo devido à presença de muitas crianças, Thiago se posicionou em um lugar de mata, na rodovia Bandeirantes, para observar o que estava acontecendo. Foi então que, após algumas horas, avaliou que o risco da irrupção da violência policial havia aumentado. Saiu do ponto onde estava e foi negociar.

Em meio à negociação, recebeu pressão de várias direções. Ouviu do comando militar o pedido para que desistisse o mais rápido possível do enfrentamento, pois, segundo o comandante da ação, havia policiais que, sob o peso psicológico do momento, tirariam a farda e, por consequência, seriam presos. E ele – o comandante – queria evitar isso.

Em meio às conversas de Thiago Karai Djekupe com os advogados da Tenda e a polícia militar, havia lideranças de diversos movimentos sociais, dentre eles o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto), o MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra) e um grupo de dezenas de torcedores e membros inspirados pela Democracia Corinthiana. Dentre os últimos, alguns portavam rojões e estavam prontos para o embate com a polícia. Mas assim comentou Thiago:

> Eles [sobretudo os torcedores do Corinthians] falaram que não iam recuar. Aí eu falei que a gente ia recuar ali, mas ia continuar na frente [do terreno], protegendo a

> área; porque era uma galera de luta, que estava acostumada com luta de pancada, e eles queriam trazer essa luta... Mas argumentamos que essa não é a luta que a gente faz; existe um caminho aqui. (Thiago Karai Djekupe em conversa com Sales de Lima em 2020)

A comunidade do Jaraguá conseguiu, então, impedir que uma reintegração violenta fosse executada e chegou a um acordo com o comando de polícia e advogados da Tenda. As pessoas desocupariam o terreno, mas permaneceriam protegendo-o a partir de sua entrada. Após a reintegração e a permanência dos Guarani à frente do terreno por mais algumas semanas, eclode a pandemia da Covid-19. Assim, os indígenas tiveram que se resguardar e desmontar o acampamento. A mobilização em torno da questão da Tenda, dentre outras pautas, se concentraria em *lives* e redes sociais a partir de então.

Atualmente, passados mais de dois anos da ocupação, e com a obra da empreiteira embargada pela Justiça, os Guarani reivindicam que o terreno se torne um parque, o *Yary Ty* - Floresta dos Cedros, em homenagem às árvores que fazem circular também na cidade o fluxo das almas-palavras.

Jaraguá está fervendo (Conclusão)

O manejo de relações para conectar-se sem deixar-se capturar, ou indiferenciar, circulando na rede sem ser enredado, prevalece ainda nos vínculos dos Guarani Mbya com os *jurua* em São Paulo. Entretanto, uma miríade de pessoas não-indígenas ou oriundas de outros povos, de forma autônoma ou coletiva, via projetos ou ações diretas, no bairro do Jaraguá e para além dele, tem engendrado modos de aparentamento com os viventes na Terra Indígena. Mas trata-se de um aparentamento que não chega a termo, que existe enquanto movimento, devir. Indígenas e não-indígenas, ao lutarem, festejarem, rezarem e trabalharem juntos experimentam devires em diferentes modulações. O território participa desses agenciamentos, de modo a ensejar um devir-floresta da cidade e um devir-cidade da floresta, sem restringir a multiplicidade intensiva dos espaços e seus habitantes comentada por Nunes (2020).

A hesitação dos Guarani em relação aos não-indígenas está arraigada a incontáveis circunstâncias do *mau encontro* (KRENAK, 1999), ensejadas ao longo do processo colonial de espoliação e exacerbadas pela feitiçaria capitalista (STENGERS & PIGNARRE, 2007) nos centros urbanos. Além da predação do empreendorismo paulistano, a comunidade guarani no Jaraguá precisa lidar com a arrogância do ímpeto assistencialista de muitas pessoas e organizações. Mas relações no e com o território vêm promovendo outra ordem de encontros. Particularmente, jovens indígenas e não-indígenas vêm lutando por um bairro em que a urbanidade periférica conviva com regiões de mata ameaçadas pela especulação imobiliária.

Este texto intensifica o foco na aldeia Yvy Porã, "Terra Boa/Bonita", cuja beleza não está apenas no nome, mas na história de retomada de um lugar degradado, em que a mata era depósito de lixo *jurua*, que foi transformado numa aldeia bela e ampla de horizontes de possibilidade. Essa retomada teve o protagonismo de pessoas que desde o nascimento conviveram com olhares de desprezo e ou desconfiança na cidade e nas aldeias. Por serem em sua maioria mestiços, eram olhados como *quase brancos* por pessoas nas aldeias, e como *pobres* por pessoas e instituições nas cidades.

A construção de uma aldeia boa-bonita é parte da luta dessas pessoas para mudar esses olhares, uma luta cheia de festa, na qual participam parceiros que também experimentam a condição periférica na cidade, não raro conciliada com racismo, assim como parceiros em universidades e movimentos sociais que se identificam com suas causas. Esses parceiros raramente são provedores ou empregadores, tampouco veem os Guarani e as regiões de mata que ainda restam no bairro do Jaraguá como um resquício do passado a ser preservado, e sim como um horizonte de futuro a ser construído coletivamente. Como diz a ministra dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara – parceira próxima das lideranças da Yvy Porã –, um futuro ancestral.

Nas lutas conjuntas, moradores da TI Jaraguá têm estreitado alianças com Guarani de outras aldeias, com indígenas de outros povos e com pessoas e coletivos não-indígenas a partir de uma modulação singular, que Thiago Djekupe chamou de "jeito Jaraguá de lutar". Nessa modulação, há um enfrentamento mais incisivo do que a esquiva como modo relacional marcante entre os Guarani Mbya (KEESE DOS SANTOS, 2021), e menos incisivo do que em outros coletivos parceiros, como aqueles ligados à Democracia Corinthiana ou o MST e MTST. Compondo-se não apesar de suas diferenças, mas por meio delas, a galera do Jaraguá e parceiros vêm lutando por seus direitos no território, como na ocupação *Yary ty*, no socorro a incêndios dentro do parque (como o que aconteceu em agosto de 2022) e em muitas reivindicações e conquistas de serviços e apoios durante a pandemia de Covid-19 (MARTIM, MACEDO & SIGNORI, 2021).

As lutas também se fazem nas ruas de São Paulo, em manifestações pela terra (em diferentes vias e espaços, ocorridas em 2013, 2015, 2017, 2019 etc.); pela saúde (como na ocupação do prédio da prefeitura de São Paulo em 2019 em ato contra a municipalização da saúde indígena); pelos defensores dos povos da floresta (como na manifestação por Bruno Pereira e Dom Phillips na Av. Paulista em 2022, ou em homenagem aos Yanomami e ao título de Dr. *Honoris Causa* dado pela Unifesp a Davi Kopenawa, em 2023); por representantes femininas na política (como nas campanhas eleitorais de Sonia Guajajara, Shirley Pankará e na chapa coletiva Jaraguá é Guarani); em participações artísticas de grande repercussão (só no primeiro semestre de 2023, a peça "Amazonias"[15], a

[15] Como mencionado na epígrafe deste texto, a peça teatral "Amazonias: ver a mata que te vê", dirigida por Maria Thaís, esteve em cartaz no Sesc Pinheiros, em São Paulo, de novembro de 2022 a fevereiro de 2023, contando com dois jovens atores e uma atriz da TI Jaraguá.

ópera "O Guarani"[16] e o filme "Para'i"[17]), entre outras tantas ocasiões. Já nas ruas de Brasília, no Acampamento Terra Livre, os cantos guarani – com muitas vozes de moradores da TI Jaraguá – co-moveram diversos povos e não-indígenas nas passeatas e nas telas dos celulares de todo o país e do mundo.

Alternando as lutas ou concomitante a elas, muitos mutirões de plantio, oficinas com trocas de saberes-fazeres, cantos-rezas e festas vêm acontecendo. Começamos com uma delas e finalizamos com outra. O festival "Beleza Indígena" teve em 2022 a sua 10ª edição e aconteceu na *tekoa* Yvy Porã. Muitas das atividades coincidem com o festival "Jaraguá é Guarani" que mencionamos, como rodas de conversa, música, oficinas e artesanato. Mas o Beleza Indígena tem como evento central um desfile, em que moradoras e moradores do Jaraguá e outros indígenas de diferentes idades, corpos e estilos desfilam e posam para fotos, ao som de um locutor guarani.

Macedo ouviu de paulistanos progressistas, de classe média-alta e brancos que não iriam a esse evento porque, apesar da alegada celebração da beleza indígena contra os padrões estéticos ocidentais, a imitação de um desfile de moda acabava sendo uma submissão à essa forma elitizada e ocidental de fetichizar corpos, roupas e adereços. Nos parece, contudo, haver uma ambivalência na incorporação dessa forma, que se faz subversiva, crítica e até paródica por ter seu contexto e atores totalmente reconfigurados – a exemplo do que acontece nos desfiles em bailes de Nova Iorque organizados por grupos LGBT+ de origem pobre, negra e latina documentado no filme "Paris is Burning" ("Paris está em chamas", Jennie Livingston, 1990). Pois bem, o Jaraguá está em chamas, fervendo de luta, trabalho e festa.

As lideranças que mencionamos não se pautam por ideais de pureza étnica, mas respeitam as ressalvas mbya à conjugalidade e abertura indiscriminada aos brancos. Como alega Jurandir, a vida na cidade impõe uma política de redução de danos. Mas esta pode ser pensada como uma política existencial profundamente tradicional entre os Mbya, cuja vida na superfície terrestre implica lidar com sua perecibilidade constitutiva, buscando reduzir seus inexoráveis danos (PIERRI, 2018; MACEDO, 2017, 2019; VERÁ TUPÃ POPYGUA, 2022).

Essas lideranças e o número crescente de jovens guarani que as acompanham não buscam a volta a um passado idílico de povo da floresta pré-colonial, mas se sabem um povo da floresta na cidade, cuja condição minoritária tanto da mata como dos Guarani os lança em estado de devir. As poucas áreas de mata e de ocupação indígena seguem sendo ameaçadas pelo capitalismo-bandeirante, que é também quem oprime os demais viventes nas periferias. Sem ter a "pureza" como origem ou como horizonte, essas pessoas na TI Jaraguá vêm fortalecendo alianças não

[16] A ópera "O Guarani", de Carlos Gomes, estreou no teatro Municipal de São Paulo em maio de 2023. Com direção musical de Roberto Minczuk, concepção de Ailton Krenak e direção cênica de Cibele Forjaz, contou com participação de uma orquestra e coro guarani da TI Jaraguá.

[17] O longa-metragem "Para'i", dirigido por Vinícius Toro, entrou em cartaz em abril de 2023 e é filmado na TI Jaraguá, sendo encenado por seus moradores.

apenas entre diferentes gentes humanas, mas com seres nas matas, rios e espaços soterrados, devastados e negligenciados.

Como disse Thiago, “Nós somos o povo da floresta! Nós somos resistência!”. Essa resistência poderia ser concebida como o oposto do devir, dada a ênfase identitária que a expressão *resistência* muitas vezes ganha, como busca de permanência frente a uma ameaça de destruição. E a grande beleza da Yvy Porã é fazer do povo da floresta uma multiplicidade cuja resistência é estar em movimento e transformação. Os jovens, particularmente, são desafiados por uma falta de identificação tanto com a vida *jurua* capitalista quanto com um modo de viver considerado tradicional. Mas, em vez de um limbo, a galera da Yvy Porã tem buscado transformar esse impasse em outros passos, em movimento.

Referências bibliográficas

BENITES, Sandra. Viver na língua guarani-nhandewa (mulher falando). **Dissertação** PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 2018.

BEY, Hakim. **TAZ**: zona autônoma temporária. São Paulo: Conrad, 2004.

CADOGAN, León. **Ywyra ne'ery.** Fluye del árbol de la palavra. Assunção: Centro de Estudíos Antropológicos, 1971.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

HAIBARA, Alice. Processos de aprendizado pelos olhos das crianças Guarani Mbya. In: GALLOIS, Dominique Gallois; MACEDO, Valéria (orgs). **Nas redes guarani. Saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2022 (2a ed).

HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: **Simians, Cyborgs, and Women.** The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquiva do xondaro**: movimento e ação política guarani mbya. São Paulo: Elefante, 2021.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". Rio de Janeiro, **Mana**, vol.11, n.1, p.201-234, 2005.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org). **Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. **Os índios da Serra do Mar**: A presença Mbyá-Guarani em São Paulo. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1988.

MACEDO, Valéria. Misturar e circular em modulações guarani. Uma etiologia das (in)disposições. Rio de Janeiro, **Mana,** vol. 23, n. 3, p. 511-43, 2017.

MACEDO, Valéria. 'Alimento morto' e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo**.** Lisboa, **Etnográfica**, vol. 23, n. 1, p. 605-625, 2019.

MACEDO, Valéria. Mundéu do mundo. Predação e trocas entre Guarani e *jurua* (não-indígenas). In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. **Nas redes guarani. Saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2022 (2ª ed).

MACEDO, Valéria; GALLOIS, Dominique Tilkin. Apresentação. In: **Nas redes guarani. Saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2022 (2ª ed).

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). São Paulo, **Cadernos de Campo** (USP), vol. 23, n. 1, p. 287-302, 2014.

MARTIM, Jaciara Pará Mirim; MACEDO, Valéria. Janelas entre a aldeia e a cidade. In: FABIÃO, Eleonora; SCHNEIDER, Adriana (orgs.). **Janelas abertas. Conversas sobre arte, política e vida**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023.

MARTIM, Jaciara Pará Mirim; MACEDO, Valéria; SIGNORI, Amanda. O espírito do covid e a força dos encontros na Terra Indígena Guarani do Jaraguá**)**. Porto Alegre, **Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19 (Pari-C),** vol. 1, n.4, p. 1-8, 2021.

MIGUEL JORGE, Gustavo dal Farra. Entre a mata e o mate: metonímias mbya e suas relações na produção da vida. **Dissertação** PPGCS-Unifesp, 2022.

MONTEIRO, Marina. "De pedra e pau": etnografia do Levante Popular de junho de 2013 na cidade do Rio de Janeiro e suas continuidades. **Tese** PPGAS-UFSC, 2018.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil Meridional (séculos XVI-XVII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MORAES, Carolina; FRANCO, Victoria. Onde os Guarani se deitam: A resistência indígena no ponto mais alto de São Paulo. São Paulo, **Monografia** Fundação Casper Líbero, 2018.

NOGUEIRA DA SILVA, Fábio. Elementos de etnografia mbyá: Lideranças e grupos familiares na Aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá–São Paulo,SP). São Paulo, **Dissertação** PPGAS-USP, 2008.

NOGUEIRA DA SILVA, Fábio. Do tekoa Pyau à nova aldeia: Sujeitos em movimento na produção do espaço local. São Paulo, **Tese** PPGAS-USP, 2015.

NUNES, Eduardo Soares. Sobre limites e assimetrias: algumas notas sobre os brancos e suas cidades para os Karajá. Campinas, **RURIS** - Revista do Centro de Estudos Rurais da Unicamp, vol. 12, n.2, p.53-90, 2020.

PADOVAN, Beatrice Perracini. Práticas espaciais de resistência Guarani Mbya em São Paulo: reflexões sobre arquitetura como tecnologia política. São Paulo, **Monografia** Escola da Cidade, 2020.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: reflexões guaranis mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

PIMENTEL, Spensy (org.). **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá**. Brasília: Funai/Ministério da Justiça, 2009.

SALES DE LIMA, Eduardo. Nhanderu disse em sonho: a aliança Guarani-jurua. **Tese** Diversitas-USP, 2022.

SANTOS, Bruno Silva. De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP). **Dissertação** PPGAS-UFSCar, 2021.

SIGNORI, Amanda. *Kunhangue reko*: modos e movimentos entre mulheres guarani mbya. **Dissertação** PPGCS-Unifesp, 2022.

SOUZA, Emerson de Oliveira. Povos Indígenas na metrópole: Movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América. **Dissertação** PPGAS-USP, 2021.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe**. Capitalist sorcery**: Breaking the spell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Lanham: AltaMira Press, 1991.

SZTUTMAN, Renato. O desabrochar da palavra. Sobre o encontro dos Clastres com os Guarani. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. **Nas redes guarani. Saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2022 (2ª ed).

TUPÃ, Marcos. *Aguyjevete* para quem luta!. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. **Nas redes guarani. Saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2022 (2ª ed).

VERÁ TUPÃ POPYGUA, Timóteo da Silva; EKMAN, Anita. **A terra uma só**. São Paulo: Hedra, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosak Naify, 2002.

Recebido em: 14/03/2023 * Aprovado em: 17/04/2023 * Publicado em: 31/08/2023

MOVIMIENTO, TRAYECTORIAS Y LUCHA: EXPERIENCIAS DEL PUEBLO MAPUCHE-TEHUELCHE EN PATAGONIA SOBRE LA DEFENSA DEL *LAWEN* (MEDICINA MAPUCHE)

KAIA SANTISTEBAN[1]
CONICET / UNRN, ARGENTINA
https://orcid.org/0000-0002-4202-0654

RESUMEN: *A partir del año 2017 es que comencé un trabajo etnográfico con entrevistas en profundidad, conversaciones y participación en situaciones de conflictos y demandas, para explorar los caminos que bifurcan y entrelazan a las comunidades, organizaciones y familias indígenas en la lucha por sus conocimientos y prácticas vinculados a los territorios y a la salud. Al abordar las estrategias indígenas para acceder a políticas públicas o a una ampliación de los derechos y ciudadanías más amplias es que indagaré en el proceso de lucha por la medicina mapuche (lawen) que inician las comunidades y organizaciones del Pueblo mapuche-tehuelche en Patagonia (Argentina). En este sentido, haré hincapié en comprender las vidas cotidianas de las personas mapuche que al vivir en la ciudad tienen un acceso diferente a la salud en términos de la medicina hegemónica. Es a partir de indagar en estos procesos, que propongo en este artículo reflexionar acerca de cómo se construye una noción de movimiento y una reafirmación como sujetos políticos en lucha ante la hegemonía de la biomedicina.*

PALABRAS CLAVE: *Pueblo mapuche, tehuelche, movimiento, derechos, lucha.*

ABSTRACT: *Starting in 2017, I began an ethnographic work with in-depth interviews, conversations, and participation in conflictive situations and demands, to explore the paths that fork and intertwine indigenous communities, organizations, and families in the fight for their knowledge and practices regarding their territories and health. By addressing indigenous strategies to access public policies or an expansion of rights and broader citizenships, I will investigate the process of struggle for Mapuche medicine (lawen) started by the communities and organizations of the Mapuche-Tehuelche people in Patagonia (Argentina). In this sense, I will emphasize understanding the daily lives of Mapuche people who, living in the city, have different access to health in terms of hegemonic medicine. It is from investigating these processes that I propose in this article reflect on how a notion of movement and a reaffirmation are built as political subjects in struggle against the hegemony of biomedicine.*

KEYWORDS: *Mapuche, Tehuelche people, movement, rights, struggle.*

[1] Bolsista de doutorado do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET) do Instituto de Pesquisas sobre Diversidade Cultural e Processos de Mudança (IIDYPCA). Associada de Antropologia do Controle Social da Universidade Nacional de Río Negro. E-mail: skaiamariel@gmail.com

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo ser un aporte a reflexionar sobre la noción de movimiento social indígena, a partir de las experiencias de trabajar con comunidades mapuche-tehuelche en la región patagónica, específicamente en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Río Negro, Argentina). El interés de este artículo es analizar cómo se construye una noción de movimiento en aquellas organizaciones y comunidades que defienden la medicina mapuche frente a normativas estatales y hegemonía biomédica. Al abordar las estrategias indígenas para acceder a políticas públicas o a una ampliación de los derechos y ciudadanías es que indagaré en el proceso de lucha por la medicina mapuche que inician las comunidades y organizaciones de esta región. En este sentido, haré hincapié en comprender las vidas cotidianas de las personas mapuche que al vivir en la ciudad tienen un acceso diferente a la salud en términos de la medicina hegemónica. El hecho de que muchas de estas organizaciones, comunidades, familias y personas vivan en la ciudad, hace que sus estilos de vida, sus accesos a la salud, a sus dinámicas y propios conocimientos sobre el *lawen* (medicina ancestral mapuche) se vean intervenidos por otras lógicas y criterios que afectas sus vidas cotidianas. La conformación de las organizaciones y acciones políticas que se autoadscriben pertenecientes a esta lucha es una de las características que definió el movimiento indígena en la región. Como resultado del trabajo de investigación a partir de un evento política en la localidad de Bariloche, realicé mi tesis de licenciatura en antropología sobre los procesos de subjetivación políticos-afectivos en las personas pertenecientes al Pueblo mapuche-tehuelche. En este trabajo analicé los modos en que se relacionan las personas mapuche-tehuelche para conformar grupos como lugares de apego y como instalaciones estratégicas para la acción (Grossberg, 1992) en espacios urbanos y semiurbanos, con el fin de comprender las formas en que estos diversos proyectos políticos entraman redes más amplias de pertenencia y militancia. Antes de profundizar en estas reflexiones considero realizar un marco teórico conceptual acerca de qué estamos comprendiendo por movimiento.

¿Cómo definir un movimiento? La noción de tópicos y eventos-lugares

Uno de los aportes de la antropología al estudio de los movimientos sociales fue el de descentrar la mirada de las clases sociales o de las dicotomías entre lo dominante y lo subordinado para poner el foco en las complejidades de ciertos entramados sociales y colectivos, las vidas cotidianas y las relaciones de poder (Gadea y Scherer-Warren, 2008). Específicamente, algunos de estos abordajes teóricos y metodológicos analizaron lo que se conceptualizó como “nuevas” formas de movilización enfocándose en las tensiones o las interacciones entre los movimientos sociales y el Estado y la articulación entre procesos de desigualdad y

dispositivos de politización (Thompson, 1995, Gledhill, 1999, Wallace, 1998). Otros trabajos en antropología se detuvieron a pensar de qué maneras se construyen "compromisos vinculantes" dentro de un movimiento social y cómo se conforman determinadas subjetividades políticas y afectivas en las vidas de las personas.

Particularmente en Argentina, el trabajo de María Inés Fernández Álvarez y Virginia Manzano (2007) señala la importancia de prestar atención a las interacciones entre diferentes actores sociales desde las cuales se suelen definir tanto categorías nativas como institucionales. En esta dirección, las autoras indagan en la capacidad performativa del Estado y en los modos de acción colectiva a la hora de definir determinadas categorizaciones. Así, el trabajo de Fernández (2018) reflexiona acerca de cómo ciertas "experiencias de precariedad" dieron lugar a procesos de subjetivación por los cuales determinados grupos de personas se constituyen como sujetos políticos colectivos y afectivos en el devenir de proyectos para la producción de derechos de trabajo colectivos; marcos desde los cuales discuten ciertas categorías y dicotomías naturalizadas como trabajo "formal" e "informal", "legal" o "ilegal", etc. Por su parte, Manzano (2016) recupera experiencias que dan cuenta de cómo se constituyen ciertas membresías políticas y se conforma un sujeto político en el proceso propio de la organización barrial Tupac Amaru (en Jujuy, Argentina). A su vez, la autora realiza un aporte desde sus diferentes trabajos etnográficos para pensar los movimientos sociales como "espacios en movimiento" en los que se tejen y destejen vínculos (Manzano, 2011). Asimismo, Julieta Quirós (2011) propone comprender cómo en los procesos de subjetivación política y construcciones de identidad –siempre a travesados por procesos hegemónicos, relaciones de poder y campos de disputa-- se conjugan sentidos, categorizaciones estatales y fuerzas sociales que impulsan otras formas de acción colectiva y agencia social. En síntesis, estos trabajos mencionados han generado sus aportes antropológicos para complejizar el problema de la construcción de sujetos, identificaciones y subjetividades políticas desde un enfoque relacional y procesual de la política.

En efecto, a medida que se fueron multiplicando y visibilizando los movimientos indígenas, también se han ido incrementando los análisis que toman estas formas de organización y formaciones sociales por objeto (Quijano, 2005, Wade, 1995, Schavelzon, 2016, Lazar 2013). Dentro de estos trabajos, encuentro significativo para mis análisis aquellos que se han dedicado a investigar el movimiento social mapuche y mapuche-tehuelche (Radovich, 2014, Valverde, 2013, Kropff, 2014, Lenton, 2016) aportando diferentes preguntas e intereses al estudio de los movimientos indígenas. Desde esta perspectiva, el trabajo de Claudia Briones y Ana Ramos (2010, 2020) analiza, de forma particular, los "contextos de lucha" de las organizaciones y movimientos mapuche-tehuelche a lo largo de diferentes periodizaciones.

Ahora bien, desde el estudio de y con los movimientos sociales, "una de las dificultades obvias a la hora de elaborar una teoría general de

los movimientos sociales es comprender sus heterogeneidades" (Gledhill, 1999: 289), es decir reconocer la ambigüedad y las contradicciones existentes en el seno de los propios movimientos. En esta dirección, Briones y Ramos (2010) sostienen que el problema principal a la hora de estudiar un movimiento son las limitaciones que surgen de "nuestros campos de visión". Por un lado, nos topamos con la dificultad de leer los movimientos desde las propias agendas de quienes investigan, idealizando o minimizando el examen de los factores que intervienen en los procesos de construcción de agenda de nuestros interlocutores. Es un sutil esfuerzo por querer fijar, definir lo que está en constante movimiento y transformación. Por el otro, y en concordancia con esto último, nos encontramos con el problema de la "restricción del movimiento" que surge por leer la evolución del campo de organización indígena desde demandas que de antemano son consideradas "clasistas" o "etnicistas". Frente a estos riesgos, la propuesta de este trabajo gira en torno a repensar los lugares y premisas desde los cuales explicar los procesos, y no tanto a reconstruir la propia historia de una organización. Una propuesta alternativa a estos análisis es aquella que propone detenerse a ver realmente cuáles son los factores que inciden en los procesos de construcción, activación o desactivación de ciertos reclamos (Fernández, 2018, Manzano, 2016). En este sentido, las autoras Briones y Ramos (2010) sostienen que:

> al trabajar únicamente sobre los "picos" de visibilidad de protestas y reclamos, quedamos presos de una idea de emergencia o re-emergencia que enfatiza lo novedoso y las discontinuidades, en vez de habilitar un campo de visión que nos permita ponderar acciones mucho más lentas y menos visibles de revitalización de las bases y las relaciones, momentos de rearticulación de biografías personales y colectivas que acontecen no sólo durante, sino también antes y después de la escenificación de demandas en los espacios públicos (p.4).

En definitiva, y en mayor o menor medida, todos estos trabajos proponen analizar los procesos de lucha y las dinámicas de organización colectiva distanciándose de la idea de "unicidad" o de "sujetos unívocos u homogéneos", para entenderlos como compromisos vinculantes y colectivos políticamente y afectivamente organizados. Esta tarea va a requerir de un constante proceso de producción que no es lineal --por el contario es contradictorio y siempre parcial-- y cuyo desplazamiento analítico se centra en el movimiento y no tanto en la búsqueda de categorías fijas y estáticas. Al mismo tiempo, este tipo de propuestas busca aprehender la forma en que se producen subjetivaciones políticas-afectivas y cómo esta es producida tanto en el curso de procesos de lucha y movilización social como en situaciones y prácticas cotidianas que muchas veces trascienden aquellos espacios, relaciones y dinámicas que se definen como políticas.

En determinados contextos sociales las experiencias de la vida cotidiana y las experiencias del sentir, es decir los afectos, intervienen políticamente cuando conectan pasado y presente en proyectos políticos comunes, y en los sentidos y significados que orientan los discursos y las acciones políticas. En definitiva, las emociones y el afecto son constituidos por, y constituyentes de, las experiencias informales de la cotidianeidad, pero también de aquellas más formales de la vida política. Las formas de hacer política no están escindidas de la vida cotidiana y afectiva de los sujetos. El entramado entre lo cotidiano, y los cambios aún imperceptibles y en constante movimiento de esas "estructura de sentir" es lo que entiendo como el devenir afectivo de la política que pueden o no ser explicados con palabras, en entextualizaciones colectivas y en expresiones comunes (Williams, 1997).

Retomo estos autores para argumentar el siguiente punto. Las organizaciones e iniciativas políticas por el *lawen* pueden ser analizados como textos colectivos si no perdemos de vista que están siempre haciéndose y des-haciéndose, articulando y desarticulando. Para profundizar esta idea, comenzaré entonces por describir la noción de movimiento y de *tópicos* a partir del enfoque de Doren Maseey (2005) y de Tim Ingold (2011, 2015). Ingold (2015) hace hincapié en cómo los relatos, trayectorias y movimientos, son parte de una *meshwork* (malla). Con este concepto, el autor sugiere que las líneas que conforman una malla, son los senderos a lo largo de los cuales la vida es vivida. Es en la conformación de estas mallas que se producen conocimientos y relatos de lo que el autor llama "mundos historiados". Sostiene el autor, que el mundo y los seres que habitan en él, se encuentran en un transcurrir permanente, haciendo sus propios caminos, trayectorias, senderos, huellas. Incluso, las piedras, montañas, animales, plantas, árboles son también caminantes que se mueven en temporalidades diferentes. En este mismo sentido Massey (2005) va a decir que las rocas, que tienen su propio proceso y tiempo geológico, también están en movimiento permanente. En esta teoría donde lo importante es el trayecto, donde los seres humanos y no humanos están en movimiento constante, donde conocer a otro caminante (ser vivo o no) es conocer la historia de su trayectoria y sus relaciones, lo más parecido a un "lugar" para Ingold (2015) es lo que define como el nodo o el tópico, es decir, el lugar donde hay mayor cantidad y densidad de encuentros entre trayectorias diversas con cierta frecuencia. Retomo esta idea para pensar que la memoria no es solamente lo que se hereda y se trasmite, sino una conexión de lugares que resultan de un permanente movimiento. La acción de producir memorias es el encuentro y el anudamiento de historias y experiencias similares. Desde este enfoque es que pienso las siguientes preguntas: ¿Qué trayectorias e historias de lucha se encuentran y desencuentran para defender el *lawen*? ¿Dónde se encuentran? ¿Cómo producen tópicos comunes?

La propuesta de Ingold (2015) nos están invitando a pensar el permanente movimiento y la descentralización del ser humano. El ser humano es un caminante más entre muchos otros caminantes en el

mundo. La importancia del relato como forma de conocer una trayectoria y la memoria como tópico, como un anudamiento colectivo. En esta línea, retomo de Ingold (2011) la propuesta de pensar un movimiento no solo desde el énfasis de la diversidad y la heterogeneidad, sino también en el hilado, o sea, en la producción de conocimientos "a lo largo" de constantes recorridos y encuentros. Al reflexionar acerca de los lugares de juntura entre las diversas formas de hacer y de pensar la lucha mapuche-tehuelche como un "movimiento", es que reconozco el tema del *lawen* como el iniciador de un proceso de articulación en curso. En él las trayectorias mapuche-tehuelche se bifurcan y desconectan para, en otras ocasiones y contextos, volver a conectarse (Ramos 2017, Stella, Nahuelquir y Ramos, 2013). Según este autor, cuando un "tema" deviene tópico es porque se convierte en el punto de mayor densidad de anudamientos de diferentes trayectorias. En este caso, el *lawen* funciona como tópico porque vincula afectivamente y políticamente a diferentes personas mapuche.

Esto último implica que en ciertas ocasiones –como por ejemplo en las actividades en defensa del *lawen*-- las conexiones se intensifican, los nudos devienen más densos y la articulación en una unidad de resistencia se acerca en extensión a una unidad de Pueblo. Esta misma amplitud de solidaridades, alianzas y articulación entre lenguajes de muy distinto tipo se da en numerosas actividades consideradas tan significativas como convocantes. Por ejemplo, la realización de ciertas ceremonias espirituales –como la que se lleva a cabo para el levantamiento de una autoridad ancestral (*machi*[2]o *lonko*[3], entre otras) – o el acompañamiento de las diferentes militancias mapuche y comunidades por defender la medicina mapuche frente al Estado, los itinerarios terapéuticos entre pacientes y autoridades ancestrales (*machi*, *lawentuchefe*[4]), los *trawn* (encuentros políticos) y las experiencias organizativas inter-comunitarias. Son estas prácticas afectivas relacionadas con el tema del *lawen* las que movilizan formas políticas de acción y reclamos colectivos divergentes. Con el objetivo de describir esta idea de movimiento como un proceso por el cual se generan encuentros y desencuentros entre trayectorias –personales o grupales, humanas o no humanas– como "anudamientos" de relatos y experiencias previas desarrollaré algunas instancias de lucha del Pueblo mapuche-tehuelche, en las que pude participar y acompañar como antropóloga.

Los antecedentes de la lucha por el *lawen*

Como mencioné en otros trabajos, uno de los escenarios políticos que comenzó a conformarse como momento de lucha convocante de

[2] Las y los *machi* son quienes tiene la capacidad de identificar enfermedades y sus modos de cursarse. Desde estos conocimientos y prácticas pueden aconsejar y preparar *lawen* (remedio).
[3] Autoridades políticas.
[4] Las personas reconocidas como *lawuentuchefe* son aquellas que tienen conocimientos acerca de las plantas medicinales y trabajan en colaboración con las y los *machi* en los procesos de curación.

diferentes organizaciones y militancias mapuche por la medicina mapuche fue el reclamo ante el SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria)[5] ocurrido en el año 2017 (Santisteban, 2019). En este contexto la categoría de *lawen* devino un vocabulario disruptivo a los lenguajes de contienda impuestos por el Estado, siendo también un tópico aglutinante de diversas trayectorias que hasta el momento se venían organizando de formas esporádicas y desarticuladas entre diferentes comunidades. Desde aquel conflicto, el *lawen* pondera acciones mucho más lentas y menos visibles de revitalización de las bases y de las relaciones entre comunidades y organizaciones heterogéneas[6]. A grandes rasgos, el contexto se situó en la localidad de Bariloche (Argentina) cuando a una autoridad mapuche le decomisan el *lawen* que había sido preparada por una *machi* de Gulumapu (Chile) para un largo tratamiento de salud. Este hecho aceleró una demanda que ya había sido iniciada años anteriores por diferentes comunidades a través de denuncias en el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), pero que hasta el momento no habían sido escuchadas. Fue en aquel entonces, que distintas familias, organizaciones, comunidades y militantes mapuche-tehuelche decidieron reunirse colectivamente en las oficinas de dicha institución para reclamar por experiencias similares de maltrato en las fronteras, y por situaciones en las que el *lawen* no pudo cruzar de un territorio a otro, quedando decomisado en las fronteras estatales. Si bien este fue un largo proceso de negociaciones conflictivas, acuerdos y desacuerdos, discusiones con agentes del SENASA, lo que se fue gestando en este proceso fue también una movilización política mapuche por el *lawen*. Ya no eran familias aisladas las que tenían que reclamar por no haber podido cruzar su medicina mapuche, sino que era un conjunto de familias y comunidades discutiendo a una institución estatal que se respeten ciertos derechos indígenas vinculados a la salud. También se pedía que se reconozcan otras formas de comprender el territorio, los procesos de atención con *machi* y las memorias del Pueblo mapuche-tehuelche. En este sentido, las y los militantes de este movimiento por el *lawen*--transitorio y conformado de forma espontánea a partir de lo que le había ocurrido a un *lagmen* (hermano)-- enmarcaron su lucha en los recuerdos de sus abuelas y abuelos que antiguamente se sabían curar con la medicina mapuche y con las y los *machi* que dejaron de existir por muchos años de forma pública en el *Puelmapu* (Argentina) debido a las campañas militares y los procesos de evangelización. En el momento en que este conflicto se fue diluyendo, aquellas trayectorias de quienes participaron en este evento prosiguieron sus marchas con nuevos objetivos, demandas e impulsos. A partir del proceso particular de lucha frente al SENASA, se fueron creando nuevas agendas políticas y reorganizando los vínculos entre familias, militantes y *lof* (comunidades). En el transcurrir de este proceso en movimiento es que fueron

[5] Es un organismo sanitario del estado argentino encargado sobre todo de la fiscalización y certificación de los productos y subproductos de origen animal y vegetal.

[6] Sin dejar de olvidar, que estos efectos también impactan en otros espacios menos públicos, que son parte de las vidas cotidianas de las personas y comunidades mapuche de diferentes regiones urbanas y rurales.

emergiendo nuevas articulaciones e iniciativas, las cuales, aun cuando parecen no estar sincronizadas o cuando manifiestan ciertos desacuerdos ideológicos, se aúnan en los principios establecidos durante este conflicto específico. Veremos, entonces, cómo algunas de estas nuevas articulaciones y acciones políticas que comenzaron a ser parte del movimiento mapuche-tehuelche por la defensa del *lawen* son también anudamientos de memorias en un proceso de larga duración.

Trayectorias, experiencias y producciones de mundo

Muchas de las personas implicadas en esta lucha comenzaron a reorganizarse en otras agrupaciones y proyectos colectivos. Uno de estos fue el proyecto Ruka Lawen ubicado en el territorio de la comunidad Millalonco Ranquehue (Río Negro, Argentina), donde a partir del año 2019 se elaboró un espacio de medicina mapuche en el que se puedan atender algunos *machi.* En esta línea, también en la comunidad Paicil Antriao (Neuquén, Argentina) se conformó una Ruka Intercultural en Salud, para la atención tanto desde la perspectiva mapuche como biomédica. Por otra parte, también se fueron generando en diferentes lugares iniciativas políticas que se activaron de manera informal o esporádica en el contexto de la pandemia por el Covid-19, como la "Campaña por la No frontera" organizado por algunas mujeres del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, o en Chubut un grupo de pacientes mapuche autoconvocados decidieron manifestarse frente a la prohibición de poder circular libremente para atenderse con la *machi* más próxima.

Estas diversas organizaciones que acontecen no sólo durante, sino también antes y después de la escenificación de demandas en los espacios públicos, devienen moradas de apego e instalaciones estratégicas (Grossberg, 1992) que se rearticulan desde trayectorias biografías personales y colectivas. Empecemos entonces por los proyectos políticos y afectivos constituidos como "espacios de medicina". Hacia fines del año 2017, los miembros de la comunidad mapuche Millalonco Ranquehue y otras personas mapuche de la ciudad de Bariloche conformaron el grupo Ruka Lawen (casa de medicina mapuche) como un espacio de atención para los procesos terapéuticos realizados por *machi*. En este sentido, este espacio estuvo enfocado, en sus primeros años, en conformarse como una organización autónoma y autogestiva. Las y los miembros de este espacio mantuvieron la estrategia política consensuada de administrar el lugar desde sus propios tiempos y consensos[7]. En una conversación mantenida en el año 2021 con integrantes de este espacio, una de sus representantes explicaba en los siguientes términos los sentidos de este proyecto:

[7] Estas decisiones políticas buscaban distanciarse de los espacios de articulación que en otras partes se venían planteando con instituciones del Estado (Ministerio de Salud, gobierno provincial).

> En algún momento pensamos hacer esa red de las comunidades mapuche, pero de todo *wallmapu*[8], desde el sur al norte. Quizás se de en algún momento, porque esto recién está empezando […] Por eso nos tenemos que hacer cargo también, de buscar ese conocimiento seguir el proceso de diferentes territorios, cada uno desde sus comunidades, desde sus lugares, tratar de que el tema de la medicina ancestral vuelva a estar presente de alguna forma. Y dentro de eso está el *lawen* en sí, y dentro del *lawen* están las comunidades y dentro de las comunidades hay conocimientos y dentro de ese conocimiento también se comparte con otras comunidades y así se va entrelazando la lucha […] (militante mapuche, 2021).

Desde esta narrativa se expresa la idea de que los espacios por los que circula el *lawen* son aquellos por los que se "entrelazan" las personas comprometidas con su defensa en un transitar marcado por sus propios ritmos y sus tiempos. Al tiempo que se conformaba la Ruka Lawen, en otro territorio comunitario-- en el de la Lof Paicil Antriao (Neuquén) se construyó una Ruka Intercultural como un espacio de convivencia entre la medicina mapuche y la biomedicina[9]. Esta iniciativa comunitaria surge debido a que sus integrantes encontraban situaciones de enfermedades llamadas *wigka* (por ser foráneas al Pueblo mapuche-tehuelche) que necesitaban también de la atención médica alopática. Según mis interlocutores, en esta Ruka son frecuentes las relaciones de intercambio, colaboración y de complementariedad entre *machi, lawuentuchefe* (del territorio) y los médicos de un Centro de Atención a la Salud ubicado en cercanías a la comunidad, tanto en sus respectivas prácticas de atención a la Salud, como en el reconocimiento de ciertas plantas medicinales. No obstante, estas tramas sociales se construyen por iniciativas personales o grupales en el territorio de la comunidad, generalmente por fuera –o en los márgenes-- de las instituciones estatales. Esto se debe a que aun en este proyecto el desafío viene siendo acordar la convivencia de saberes diversos en espacios comunes.

En ambos proyectos son las y los *machi* o *lawuentuchefe* quienes definen los procesos terapéuticos de atención a la salud y a las enfermedades. En el funcionamiento de dichos espacios es el *lawen* el elemento central de la curación. Desde estos posicionamientos es que las personas que participan de estos proyectos destacan la importancia del *lawen* en sus vidas -desde un conocimiento ancestral- para enmarcar diferentes reclamos hacia diferentes instituciones gubernamentales (Schavelzon, 2016). Frases tales como "el *lawen* nos une" o "el *lawen* hace redes" condensan los sentidos más profundos de lo que significa la lucha por una continua defensa colectiva en torno a las prácticas relacionadas

[8] Noción de territorio más amplio que no reconoce fronteras estatales entre países –Chile y Argentina—y entre provincias de la Patagonia.

[9] Es la medicina considerada como "tradicional" y "occidental", que está basada en los principios de la fisiología y la bioquímica.

con la medicina mapuche. Así lo explica una de las militantes mapuche que participa del grupo Ruka Lawen:

> Por una u otra razón siempre terminamos juntos. Bueno esto está relacionado con la salud. Cuando tenemos que juntar *lawen* tenemos que ir a otros territorios, en esos territorios están otras comunidades. Tenemos el intercambio, el compartir. Porque en nuestro territorio también hay lawen que en algún momento se necesita para otro territorio, entonces es esto, ir entrelazándonos, tener el conocimiento de que lawen hay en qué lugar, en qué comunidad […] Para Villa la Angostura esta la comunidad Quintupuray, Paicil Antriao, nos ha traído *lawen*. Este tema siempre nos va a juntar y de ahí viene la necesidad de los territorios. Si nosotros no tenemos territorios, no los conservamos, se pierde el lawen, y después si no tenemos el *lawen*, está el tema de que se pierde la salud. No solo de uno, sino también del lugar. (militante mapuche, 2021).

Este principio de relacionalidad entre comunidades y con el territorio es en sí mismo un modo de ser juntos donde también participan las fuerzas (*pu ngen*, *pu newen*) y ancestros que lo habitan (*pu longko*). Y es este mismo principio el que se fue activando en las esferas más públicas de la política, a través de lenguajes y vocabularios que buscan impugnar --entre otras cosas-- el concepto restringido de territorio que utilizan los Estados-Nación (Roseberry, 2002). Por otro lado, los lenguajes de resistencia del Pueblo mapuche-tehuelche no son monolingües. Las múltiples formas de expresar la experiencia de "estar en lucha" (categoría nativa) producen diferentes regímenes de historicidad (Briones y Ramos, 2020), así como hablan en lenguajes distintos sobre sus desacuerdos con las lógicas estatales. Por ello, los espacios de medicina mapuche no son la única manera de circular los espacios de la política.

El segundo proceso de conformación de un movimiento organizativo en torno al *lawen* fue que el aglutinó dos experiencias de lucha distintas pero conectadas a su vez por la defensa del *lawen.* En primer lugar, aquellas iniciativas que se visibilizaron en el contexto de la pandemia y que se caracterizaron por utilizar los intersticios legales. Un ejemplo de esto fue la acción política iniciada por pacientes mapuche-tehuelche de comunidades de Chubut, en articulación con la comunidad Lafken Winkul Mapu (Río Negro). Este grupo se juntó para visibilizar como en el contexto de la pandemia por el SARS-CoV-2 (coronavirus), las prácticas indígenas, los tratamientos y los procesos de salud-enfermedad-atención y cuidado que se venían desarrollando con *machi* o *lawentuchefe* se vieron limitados o directamente interrumpidos debido a la imposibilidad de circular por los diferentes territorios de la Patagonia. Esta acción concreta consistió en hacer público mediante videos y comunicados cómo en el contexto de aislamiento social y obligatorio las personas que estaban en tratamientos para atender la salud --

específicamente con la *machi* de Lafken Winkul Mapu-- no pudieron continuar con estos procesos por no encontrar un permiso de circulación para viajar que considere a la medicina mapuche como una actividad esencial. En el mes de septiembre del 2020, cuando estos pacientes mapuche viajaban desde sus territorios para atenderse con la *machi*, fueron detenidos en un puesto de Gendarmería Nacional Argentina ubicado en la ruta nacional N° 40 que une Bariloche con El Bolsón (localidades de la provincia de Río Negro). Los agentes que se encontraban trabajando en este puesto les impidieron continuar su viaje por no contar con el permiso de circulación habilitante y labraron un acta sobre la situación. Es nuevamente en lo escrito que se representa un imaginario del sentido común que surge desde el desconocimiento a otras prácticas y formas de vida, cuando los gendarmes enuncian que "tenían un turno programado con el curandero de su comunidad". La única actividad que estaba habilitada en ese momento era la consulta con médicos de la medicina alopática, reconociendo solo esta actividad como esencial a la hora de otorgar permisos de circulación. En esta situación, lo que se puso en discusión por parte de los pacientes mapuche fueron los lenguajes de contienda acerca de la palabra "esencial". En este sentido, uno de ellos planteo en un comunicado público respecto a este hecho: "¿No se puede plantear un protocolo para el acceso a la medicina mapuche?" (militante mapuche, 2020).

En segundo lugar, nos encontramos con la iniciativa realizada por una organización de mujeres mapuche perteneciente al Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Estas mujeres mapuche presentaron la "Campaña por la No Frontera" cuya finalidad era reclamar a diferentes ministerios del Estado la posibilidad de que una *machi* regresara a su *rewe* (espacio espiritual) ubicado en su comunidad del lado de Gulumapu. Como parte de este reclamo, el grupo produjo diferentes videos y *spots* en los que las fronteras estatales nuevamente devienen el principal espacio de disputas. En el argumento de este grupo, la cordillera es "un espacio entre dos", es un intervalo de comunicación para las personas pertenecientes al Pueblo mapuche-tehuelche, y es a la vez, un espacio que está siendo fijado a través de las instituciones, con sus oficinas, barreras, normas y marcadores limítrofes. La pregunta entonces es ¿qué significa para esta campaña dejar pasar a una *machi* y al *lawen* por un territorio "sin fronteras"? Uno de los comunicados de esta organización respondía a esta pregunta subrayando los principales puntos de discusión:

> Debido a la existencia de la frontera entre Argentina y Chile, las, los o les machis no pueden transitar libremente llevando el Lawen (medicina mapuche). El continuo acoso y persecución por parte de los policías y los funcionarios fronterizos de Chile y Argentina obliga a las, los o les Machi a transitar por Wallmapu de forma clandestina en su misión de poder llegar a atender a sus pacientes. Las exigencias que ambos estados colonos plantean limitan la posibilidad de que puedan ingresar todo el Lawen o la hierba medicinal demandada.

> Consideramos condenables este tipo de atropellos cometidos por Chile y Argentina hacia las, los o les Machi. Son actos de hostigamiento y persecución que han sido perpetrados desde la fundación misma de los referidos estados coloniales. (Comunicado público, 2021).

En ambas iniciativas colectivas en torno a la lucha por el *lawen*, la imposición de fronteras interestatales como entre Argentina y Chile -- que simultáneamente producen alterizaciones y condicionan el derecho a la identidad del pueblo mapuche -- emergió como uno de los principales obstáculos a enfrentar. En los discursos mapuche, las "fronteras estatales" -- fueron y son -- impuestas sobre un territorio y una cultura que se produce y actualiza laboriosamente a través de las prácticas diarias relacionadas al *lawen*, a los vínculos con *machi* y a las familias que viven no solo del otro lado de la cordillera, sino en diversos territorios que se encuentran estructurados por las lógicas de los límites provinciales. En definitiva, lo que intentaron todas estas actividades colectivas y proyectos políticos afectivos relacionados con la defensa de la medicina mapuche y sus prácticas, es generar acciones que repercutan en el ámbito de la política estatal haciendo ver lo que no podía ser visto, y haciendo escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido (Ranciere, 1996). En este sentido, las acciones de los diferentes proyectos y organizaciones en torno al *lawen* habilitaron lugares compartidos como parte del Pueblo mapuche-tehuelche para impugnar la imposición de lógicas estatales de dominación, como el establecimiento de fronteras o de tecnicismos en torno a la salud. Por ello, el hecho de que la *machi* pueda cruzar la cordillera sin ningún tipo de permiso especial, que los pacientes mapuche puedan continuar con sus procesos de curación, o que el *lawen* transite este espacio territorial libremente, son formas de resistencia[10] cotidianas a las fijezas y normativas que muchas veces crea el Estado (Scott, 2000).

A modo de cierre

A partir de recorrer las diferentes experiencias de lucha por el *lawen* este trabajo analiza a estas como trayectorias de un movimiento permanente en un "mundo historiado" (Ingold, 2011) y el anudamiento de los relatos sobre esos trayectos constituyen los tópicos o lugares compartidos entre quienes transitoriamente se encuentran o

[10] El hecho de levantar ciertas ceremonias --aunque sea en los espacios íntimos de las comunidades y familias mapuche-- o recoger *lawen* en los territorios --a pesar de las restricciones de circulación-- son prácticas cotidianas familiares e informales en "resistencia", cuando en determinados contextos se practican en "desobediencia". Para el trabajo etnográfico sobre los movimientos sociales o luchas colectivas es necesario ver estas "resistencias" en cosas tan mínimas, que se forman en esa cotidianeidad. Según Scott (2000) las "formas sutiles de vivir con, hablar de, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y de concentración del poder en los que viven" determinados grupos, es constitutivo para ir definiendo esa desobediencia colectiva.

desencuentran, para generar nuevas instancias y una nueva unidad de la memoria que había sido fragmentada, siempre como parte de este movimiento político por la medicina mapuche. En el año 2022, la lucha por el *lawen* continua cuando la comunidad Lafken Winkul Mapu es desalojada de su territorio, y comienza a demandar al Estado que el regreso al territorio no es una "cuestión de capricho", sino que implica la defensa de la vida y de la salud mapuche. En este reclamo, se entrelazan nuevamente diferentes organizaciones y comunidades mapuche para exigir principalmente que se liberen a las mujeres detenidas en prisión preventiva –entre ellas la *machi* de la comunidad-- y que se libere el *rewe* del Comando Unificado[11], ya que este es un espacio necesario para desarrollar la espiritualidad mapuche y para llevar adelante los procesos de atención a la salud desde la perspectiva indígena. Desde el reclamo de la comunidad el derecho a la salud a partir de sus propias prácticas y conocimientos es un derecho amparado por el Convenio 169 de la OIT[12] y debe ser garantizado. Ahora bien, este reclamo es más complejo de comprender, porque lo que se encuentra en juego es "un *rewe* de *machi*" lo cual es más profundo de explicar en términos de la política estatal. A esta comunidad le llevo muchos años poder expresar que los motivos de la recuperación territorial están vinculados a la espiritualidad del Pueblo mapuche, a las fuerzas que habitan en este entorno (*pu ngen, pu newen*) y a los ancestros (*pu longko*) que acompañan (Ramos, 2022). En este contexto de conflicto las alianzas entre comunidades y fuerzas comienzan a hilarse de una manera diferente. El presente artículo, por lo tanto, busca historizar aquel proceso de fortalecimiento como comunidades mapuche-tehuelche para comprender las formas y las condiciones en las que se modificaron los modos de aparecer en los espacios públicos de la ciudad y las formas en que tomaron conciencia de ser agentes de su propia historia (Stella, 2019).

En breve, cierro este trabajo preguntándome ¿hasta dónde viaja el movimiento por el *lawen*? Se podría decir que este movimiento continuará en sus diferentes formas, mientras las comunidades mapuche-tehuelche tengan que seguir resistiendo y defendiendo sus prácticas y derechos indígenas. Es decir, mientras tengan que continuar pidiendo por el respeto a las prácticas autónomas de atención a la salud desde otras formas de entender la medicina, la enfermedad y los cuidados, incluso cuando estas prácticas articulen diferentes conocimientos médicos. En definitiva, como vimos en este recorrido, la medicina mapuche se

[11] Es el conjunto de fuerzas que llevó adelante el desalojo del 4 de octubre de 2022.

[12] La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos indígenas, establece en su art. 24 que "(…) los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital". Asimismo, el Convenio 169 de la OIT (ratificado en Argentina en el año 2000) declara que los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales –como el Pueblo Mapuche-Tehuelche-- tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros, así como con otros pueblos, a través de las fronteras. En esta explicación se enuncia que es responsabilidad de los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptar medidas eficaces para facilitar el ejercicio y asegurar la aplicación de este derecho.

despliega en numerosas iniciativas de recuperación, fortalecimiento y puestas en práctica; en diversas reflexiones teóricas y procedimentales; y en experiencias heterogéneas que están en permanente conexión y desconexión. Por ello, superar las injusticias y desigualdades que continúan viviendo quienes pertenecen a un movimiento mapuche por el *lawen*, implica respetar sus propios procesos de revitalización de mundos que han sido devastados y en todo caso, -ver de qué maneras y si son demandas propias de las comunidades- habilitar o coordinar conjuntamente algunos otros espacios.

Referencias bibliográficas

BRIONES, C.; RAMOS, A. Los porqués del 'de acá nos van a sacar muertos'. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. **Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas**, Universidad Nacional de Córdoba, 9(17): 9-43, 2020.

BRIONES, C.; RAMOS, A. Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En: GORDILLO, G. Y S. HIRSCH (EDS.), **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina:** historias de invisibilización y re-emergencia. Buenos Aires: Icrj' La Crujia, pp. 39-78 (ISBN 978-987-601-118-1) 2010.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.I.; MANZANO, V. Desempleo, acción estatal y movilización social en Argentina. En: **Revista Política y Cultura**, n°27, México, 2007.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, M.I. **La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada**. Ed. Prohistoria: Rosario. Introducción y conclusiones, pp. 21-58 y 221-236, 2017.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.I. Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular Argentina. **Iconos. Revista de Ciencias Sociales**. N 62, pp. 21-38, 2018.

GLEDHILL, J. La sociedad contra el estado moderno? La política de los movimientos sociales. En: El poder y sus disfraces. **Perspectivas Antropológicas de la Política**, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 289-338, 1999.

GROSSBERG, L. Power and Daily Life. En: **We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture**. New York: Routledge. Pp: 89-111, 1992.

INGOLD, T. **A storied world. En Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description** (pp. 141-176). New York: Routledge, 2011.

KROPFF, L. Acerca del posicionamiento: investigación activista, crítica cultural o activismo crítico. En: E. S. MERENSON & D. B. NADAL (Eds.), **Antropologías**

contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones (pp. 51-66). Buenos Aires - Madrid: Miño y Dávila, 2014.

LAZAR, S. **El Alto Ciudad Rebelde**. La Paz: Plural, 2013.

MANZANO, V. El hacerse y (des) hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires. En: Grimberg, M. Fernández, M. y Manzano, V. (Eds.) **Etnografía de las tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil.** Buenos Aires: Antropofagia, pp. 307-339, 2011.

MANZANO, V. Tramas de bienestar, membresía y sujetos políticos: La Organización Tupac Amaru en el norte argentino. En: **Revista Ensambles**, 3, N 4/5, pp. 54-71, 2016.
QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. En Edgardo Lander (ed.) Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

QUIRÓS, J. El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida). Antropofagia: Buenos Aires. Introducción y capitulo 1, pp. 11-92, 2011.

RADOVICH, J. C. Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social. **Antropologías Del Sur**, *1*(1), 133-145, 2014. https://doi.org/10.25074/rantros.v1i1.775

RAMOS, A. Los caminos sinuosos del *kizugüneun* (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche. **PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales**, XIV (XXIII), 53-72, 2017.

RAMOS, A. Desalojo en Villa Mascardi. Imágenes para conversar con la comunidad mapuche. *Revista Anfibia*. https://www.revistaanfibia.com/imagenes-para-conversar-con-la-comunidad-mapuche/, 2022.

RANCIÈRE, J. El Desacuerdo. Política y Filosofía. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

ROSEBERRY, W. Hegemonía y lenguaje contencioso. En: Joseph, Gilbert y Nugent, David (compiladores): **Aspectos cotidianos de la formación del Estado**. Ediciones Era. México pp. 213–226, 2002.

SANTISTEBAN, K. Entrelazando mundos a través del lawen. Procesos políticos y afectivos de la memoria. **Tesis de licenciatura en antropología**, Universidad Nacional de Río Negro, 2019.

SCHAVELZON, S. Cosmopolítica y yuxtaposición en la propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia. **Revista Chilena de Antropología**, N° 33, pp.: 87-101, 2016.

SCOTT, J. **Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos**. Era Ediciones: México, 2000.

STELLA, V. Tensiones en torno al reconocimiento indígena: La lucha por ser mapuche

y tehuelche en la costa y valle de Chubut. **Cuadernos de antropología social**, (50), pp. 49-66, 2019.

STELLA, V.; RAMOS, A.; NAHUELQUIR, F. Los Ñanco y los Sayhueque: construcción de subjetividades políticas en dos procesos de movilización colectiva. **Actas de la vii Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social.** Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. 2013

THOMPSON, E.P. La economía moral revisada. En: **Costumbres en común**. Crítica, Barcelona, pp. 294-394, 1995.

VALVERDE, S. De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimentos en Patagonia, Argentina. **Anuário Antropológico**, v.38 n.1, 139-166. 2013

WADE, P. The cultural politics of blackness in Colombia. **American Ethnologist**, 22 (2):342-358, 1995.

WALLACE, S. Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales. En: NEUFELD, M.R; GRIMBERG, M.; TISCORNIA, S.; Y WALLACE, S.(comp.): **Antropología Social y Política. Hegemonía y poder**: El mundo en movimiento. Buenos Aires: Eudeba, pp. 329-355, 1998.

WILLIAMS, R. La hegemonía. En: **Marxismo y Literatura**. Barcelona: Ediciones Península, pp. 129-136, 1997.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 28/03/2023 * Publicado em: 31/08/2023

RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS DE POVOS INDÍGENAS COM ABELHAS SEM FERRÃO EM TERRITÓRIO BAIANO: ANÁLISE BIBLIOMÉTRICA

RITA DE CÁSSIA MATOS DOS SANTOS ARAÚJO[1]
UNEB, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-5895-2376

WBANEIDE MARTINS DE ANDRADE [2]
UNEB, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0336-7620

ELIANE MARIA DE SOUZA NOGUEIRA[3]
UNEB, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-2681-7601

CARLOS ALBERTO BATISTA DOS SANTOS[4]
UNEB, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2049-5237

RESUMO: *Este estudo objetivou realizar o levantamento das produções científicas por meio de ferramentas bibliométricas de estudos indicando saberes e práticas dos povos indígenas sobre as abelhas sem ferrão no território baiano. Dados relataram ser a Bahia o estado nordestino de maior concentração indígena com a presença de 14 etnias: Atikum, Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankaru, Pankararé, Pataxó, Pataxó Hã-hahãe, Payayá, Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá e Xukuru-Kariri. Para a análise foi realizado um levantamento bibliográfico do material publicado e indexado em plataformas virtuais de pesquisa: Google Scholar, SciELO e Scopus. A busca foi realizada em janeiro de 2022 utilizando-se os descritores "Indígenas baianos" "abelhas sem ferrão", em português e inglês, combinadas entre si, sem limite de ano. Entretanto, apenas no Google Scholar foi possível realizar a pesquisa. 411 trabalhos foram consultados, sendo extraídos 15 por meio da seleção de títulos e, destes, oito permaneceram para análise. O levantamento evidenciou carência de estudos envolvendo interação entre as etnias indígenas e as abelhas sem ferrão no território baiano, exceção ao Povo Pankararé, única etnia com estudos sobre o tema.*

PALAVRAS-CHAVE: *Etnia indígena, animais silvestres, melissofauna, conservação da biodiversidade, etnozoologia.*

ABSTRACT: *This study aimed to carry out a survey of scientific production through bibliometric tools of studies indicating knowledge and practices of indigenous peoples about stingless bees in*

---

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, (PPGEcoH), pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus* III, Juazeiro, BA, Brasil. E-mail: rcmaraujo.uneb@gmail.com

[2] Docente do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, Universidade do Estado da Bahia, *Campus* VIII Paulo Afonso, BA, Brasil. E-mail: wbaneidemartins@gmail.com

[3] Docente do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, Universidade do Estado da Bahia, *Campus* III, Juazeiro, BA, Brasil. E-mail: emsnogueira@gmail.com

[4] Docente do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, Universidade do Estado da Bahia, *Campus* III, Juazeiro, BA, Brasil. E-mail: cabsantos@uneb.br

the Bahian territory. Data reported that Bahia is the northeastern state with the highest indigenous concentration, with the presence of 14 ethnicities: Atikum, Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankaru, Pankararé, Pataxó, Pataxó Hã-hahãe, Payayá, Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá and Xukuru- Kariri. For the analysis, a bibliographic survey of the material published and indexed in virtual research platforms was carried out: Google Scholar, SciELO and Scopus. The search was carried out in January 2022, using the descriptors "Indians from Bahia" "bees without stingers", in Portuguese and English, combined with each other, with no year limit. However, only on Google Scholar it was possible to carry out the research. 411 works were consulted, 15 of which were extracted through the selection of titles and, of these, eight remained for analysis. The survey showed a lack of studies involving interaction between indigenous ethnicities and stingless bees in the territory of Bahia, with the exception of the Pankararé People, the only ethnic group with studies on the subject.

KEYWORDS: *Indigenous ethnicity, wild animals, melissofauna, biodiversity conservation, etnozoology.*

Introdução

Os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e das comunidades locais vêm ganhando atenção em todo o mundo, uma vez que complementam o conhecimento científico em diferentes áreas, e essa associação fortalece a construção e o registro dos saberes de diferentes culturas (ZWAHLEN, 1996; SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007). O enraizamento milenar das sociedades indígenas nos diversos ecossistemas possibilitou-lhes um acúmulo de conhecimentos botânicos e zoológicos que os tornaram capazes de elaborar técnicas sofisticadas de manejo dos recursos naturais, obtendo um aproveitamento ecológico de grande diversidade biológica, intrinsecamente ligado à diversidade cultural (POSEY et al., 1984).

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010) e da Fundação Nacional do Índio - FUNAI (2021) relatam ser a Bahia o estado nordestino de maior concentração indígena por metro quadrado no Brasil. Segundo dados do Instituto Socioambiental - ISA (2022), foram identificadas até o momento 14 etnias indígenas para o estado baiano: Atikum, Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankaru, Pankararé, Pataxó, Pataxó Hã-hahãe, Payayá, Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá e Xukuru-Kariri. Destaca-se o povo Pataxó, distribuído em cerca de trinta aldeias no litoral sul baiano; seguidos pelos Pataxó Hãhãhãe que habitam, predominantemente, o extremo sul baiano (CARDOSO e PINHEIRO, 2012). Na porção nordeste da Bahia, os Pankararé se destacam como uma etnia bastante representativa, sendo seu povo distribuído em sete aldeias nucleares, todas inseridas na região do Raso da Catarina (MAIA, 2012; TOMÁZ e MARQUES, 2019). De acordo com Costa-Neto (1999), o estado da Bahia apresenta uma extensão territorial e diversidade biológica e cultural significativas, a qual merece avanço nas pesquisas para registro dessa diversidade.

Desde os relatos do padre jesuíta Fernão Cardim, em 1585, e do explorador português Gabriel Soares de Souza, em 1587, tem-se registro da importância de grupos tradicionais e da biodiversidade de grupos ecológicos, como por exemplo das abelhas nativas e a abundância de mel, como base da alimentação dos povos indígenas no Brasil (SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007). Segundo Venturieri (2006), o Brasil contém a maior biodiversidade de meliponíneos do planeta. Nesse cenário, destacam-se os trabalhos de Camargo e Posey (1990), que estudaram os índios Kayapó, na região norte do Brasil, e aprofundaram suas pesquisas buscando entender a interação entre esses índios e as abelhas sem ferrão (Meliponini), visando a sustentabilidade do recurso biológico e da cultura indígena.

Entretanto, frente ao exposto, é preciso considerar que a grande problemática envolvendo a conservação de grupos polinizadores, a exemplo das abelhas sem ferrão, é um desafio encarado pelas sociedades contemporâneas, uma vez que existe o entendimento que é necessário conciliar as formas de apropriação mais tradicionais de utilização dos recursos naturais com a utilização consciente e não predatória de sua

biodiversidade. Nesse contexto, busca-se responder o seguinte questionamento: por ser a relação indígena com as abelhas sem ferrão bastante expressiva, e sendo a Bahia o estado com maior população indígena no nordeste brasileiro, como as produções científicas têm abordado esta relação no território baiano? Para tanto, buscar-se-á responder a problemática proposta através da análise em periódicos e/ou revistas indexadas em bases de dados científicos, sendo a bibliometria a ferramenta suporte deste estudo.

Assim, este manuscrito tem como objetivo realizar levantamento das produções científicas sobre a presença de estudos indicando saberes e práticas dos povos indígenas e sua interação com as abelhas sem ferrão no território baiano, bem como investigar o(s) interesse(s) científicos voltados às respectivas produções, suas áreas de conhecimento e etnias indígenas, e analisar e quantificar a produção relacionada, identificando possíveis lacunas científicas sobre a temática.

Metodologia

A análise bibliométrica foi realizada através de levantamento bibliográfico exploratório descritivo do material já publicado e indexado em plataformas virtuais de pesquisa acadêmica-científica, a exemplo de: *Google Scholar, SciELO e Scopus*. A busca foi realizada de dezembro/2021 a janeiro/2022 utilizando os descritores "Indígenas baianos" e "abelhas sem ferrão", em português e inglês, combinadas entre si, sem limite de ano. O vocábulo abelha* foi colocado com asterisco para abranger a variação, tanto do singular quanto do pluralm do referido descritor, e o termo "sem ferrão", entre aspas, para limitar apenas ao que foi requerido.

A seleção inicial das publicações se deu através da leitura dos títulos dos trabalhos. Na etapa seguinte, realizou-se uma leitura exploratória dos resumos destes artigos, sendo utilizado como critério de corte os artigos que não objetivaram em seus estudos a interação dos indígenas com as abelhas sem ferrão no estado da Bahia. Posteriormente, para análise dos dados, foi relevante a leitura do texto completo.

A amostra coletada foi organizada em planilhas construídas no *Microsoft Excel*. Os temas foram selecionados e separados por colunas e depois submetidos à contagem percentual por artigo, sendo os dados bibliométricos posteriormente descritos para melhor contribuição com a pesquisa. Os artigos encontrados tiveram compilados, para alimentação da planilha e posterior análise: nome e número dos autores; ano de publicação; revista; quantidade de artigos por ano; instituições de ensino superior que desenvolveram pesquisas com a temática, além da análise dos aspectos metodológicos e a importância na abordagem da interação dos indígenas com as abelhas sem ferrão no uso dos recursos meliponícolas.

Resultados

Das bases de dados utilizadas neste estudo, apenas na do *Google Scholar* foi possível realizar a pesquisa com artigos indexados focando a interação dos indígenas com as abelhas sem ferrão no território baiano. Já nas bases *SciELO* e *Scopus* não foi possível acessar tais publicações, provavelmente por escaparem da busca, seja porque a temática em questão desvela uma problemática bastante regionalizada ou por não terem os trabalhos sido publicados em revistas indexadas a estas bases.

Ao todo foram consultados 411 trabalhos, sendo extraídos 15 por meio da verificação de títulos, sendo selecionados e avaliados 10 resumos, potencialmente relevantes, e destes, 8 (oito) permaneceram para análise após a seleção, por atenderem aos critérios de inclusão estabelecidos.

A análise das autorias mostrou destaque para Costa-Neto, E.M. 3 (38%) e Castro,M.S. 5 (63%), como autor e coautor, respectivamente, em trabalhos com os Pankararé e o uso de recurso meliponícola. É atribuído a Costa-Neto, E.M, nesta pesquisa, a produção científica do primeiro (1998) e do último artigo (2013) referente à temática, cabendo ao mesmo a produção do único artigo em língua inglesa (1998).

No que tange à origem dos pesquisadores, observou-se que foram representadas por 6 (seis) instituições fomentadoras das pesquisas. Entretanto, destaca-se a Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), representada em 100% dos trabalhos investigados relacionados ao povo Pankararé e seu envolvimento com as abelhas sem ferrão, seguida da Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola – EBDA, com 5 (83%) de participação dos seus pesquisadores. Aparecem ainda a Universidade de Brasília - UNB 2 (33%), o Instituto Natureza, Gente e Arte – INAGEA, a Universidade Federal da Bahia - UFBA e a Universidade Federal de Sergipe - UFS com 1 (17%), cada uma.

A fonte bibliográfica de maior contribuição com os estudos aqui realizados é a Revista Brasileira de Agroecologia com 3 (38%) dos trabalhos divulgados, especialmente nas publicações de pesquisas vinculadas a projetos voltados para a gestão etnoambiental do território Indígena Pankararé, com fomento à criação e manejo de abelhas sem ferrão e os serviços ecossistêmicos prestados por esses insetos nas aldeias.

Quanto ao ano de publicação, 1998 e 2013 correspondem ao intervalo do primeiro e último artigo publicado, sendo os anos de 2007 e 2009 os de maiores contribuições científicas, correspondendo a 50% de toda publicação produzida com a temática proposta (Tabela 1).

Tabela 1 – Relação da autoria, Instituição/afiliação e ano de publicação de pesquisas realizadas com povos indígenas e meliponicultora em território Baiano.

Autor	*Instituição	Fonte	Ano
Costa-Neto, E.M.	UEFS	Journal of Ethnobiology 18(1), 1-13.	1998

Costa-Neto, E.M.	UEFS	Revista Atualidades Biológicas 21(70), 69-79.	1999
Barreto, L.S.; Leal, S.M.; Anjos, J.C.; Castro, M.S.	EBDA; UEFS	Candombá – Revista Virtual 2(2), 80-85.	2006
Modercin, I.F.; Castro, M.S.; Bandeira, F.P.S.F.	EBDA; UEFS	Revista Brasileira de Agroecologia. 2(2), 1277-1281.	2007
Barreto, L.; Castro, M.S.	EBDA; UEFS	Revista Brasileira de Agroecologia 2(2), 1580-1583.	2007
Nunes, F.O.; Spineli, A.C.; Nunes, C.O.; Castro, M.S.	EBDA; INAGEA; UEFS; UNB	Revista Brasileira de Agroecologia 4(2), 12-31.	2009
Sampaio, J.O.; Castro, M.S.; Silva, F.O.	UFS; EBDA; UEFS; UFBA; UNB	Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.67, n.1-2, p.3-12.	2009
Costa-Neto, E.M.	UEFS	Cadernos de Linguagem e Sociedade 14(1), 237-251.	2013

*EBDA - Empresa Baiana de DesenvolvimentoAgrícola; UEFS - Universidade Estadual de Feira deSantana; INAGEA - Instituto Natureza, Gente e Arte, BA, Brasil; UFBA – Universidade Federal da Bahia; UFS - Universidade Federal de Sergipe; UNB - Universidade de Brasília.

Fonte: Elaboração própria.

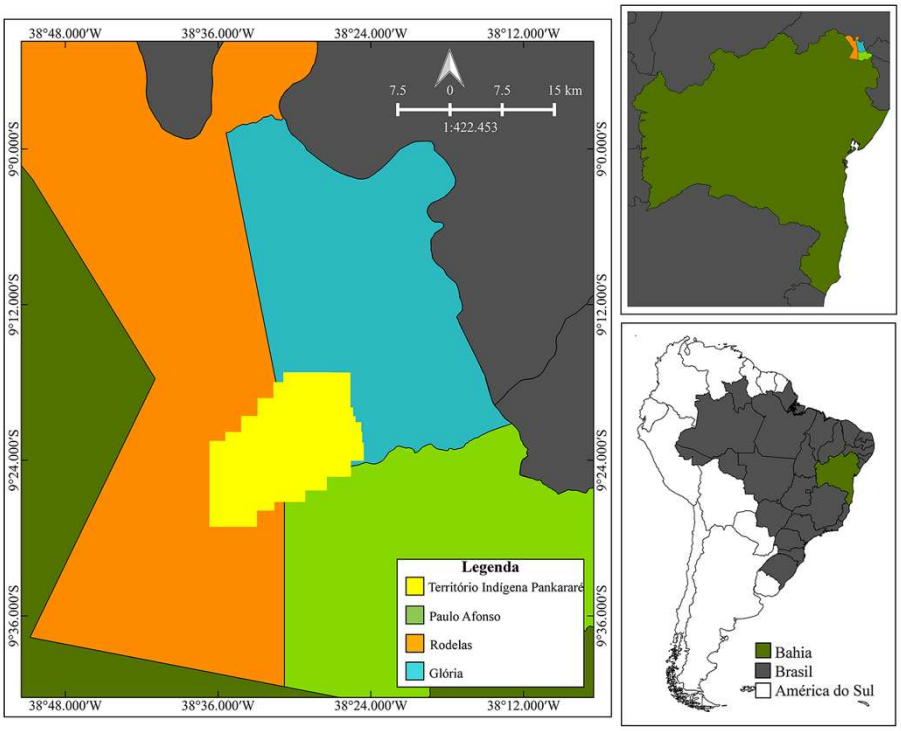
Os principais instrumentos ou procedimentos utilizados nas publicações encontradas estão diretamente relacionados aos referidos métodos de pesquisa que, caracteristicamente, utilizam grandes variedades de ferramentas para a coleta de dados, sendo a entrevista semiestruturada o mais utilizado nesse estudo, respondendo por 3 (38%), e a coleta de campo o segundo, com 2 (25%). Os demais – entrevista aberta, observação participante e relato de experiências – corresponderam a 1 (13%) cada.

Os tipos de abordagens etnobiológicas utilizados pelos autores nos respectivos artigos englobaram 6 subáreas do conhecimento, sendo a Etnoecologia e a Etnotaxonomia as de maior representatividade com 2 (22%) dos estudos, seguidas por: Etnoconservação, Etnozoologia, Etnoentomologia, Etnomeliponicultura e Palinologia, representadas por 1 (11%) cada uma. A maioria dos artigos utilizou mais de um tipo de abordagem nos seus estudos.

Neste estudo, observa-se maior interesse dos pesquisadores em investigar o etnoconhecimento do povo Pankararé sobre os usos e manejos das abelhas sem ferrão em duas localidades distintas: a aldeia Brejo do Burgo, a mais pesquisada, citada em quatro artigos (50%), e a aldeia Serrota, citada em um artigo (12%). Do total, três artigos (38%) não mencionam a localidade de estudo dentro da Terra Indígena Pankararé

(Fig. 1).

Figura 1: Mapa de localização geográfica da Terra Indígena Pankararé situada na porção nordeste do Estado da Bahia, Brasil. Destaque aos municípios limítrofes ao Território Pankararé.



Fonte: Elaboração própria

No total de trabalhos analisados, verificou-se o registro de 12 espécies de abelhas sem ferrão, as quais são utilizadas como recurso biológico interagindo com o Povo Pankararé. Dentre elas estão as espécies: *Frieseomelitta varia* (Lepeletier, 1836); *Melipona mandacaia* (Smith, 1863); *Melipona rufiventris* (Lepeletier, 1836); *Plebeia* cf. *emerinta* (Friese, 1900) e *Tetragona angustula* (Latreille, 1811), todas representadas por 4% do total apresentado, seguidas por *Frieseomellita silvestrii* (Friese, 1902); *Lestremelitta limao* (Smith, 1903); *Partamona* sp. e *Plebeia mosquito* (Smith, 1863), com 8% de participação, sendo as espécies mais citadas, *Frieseomellita doederleini* (Friese, 1900); *Melipona asilvai* (Moure, 1971); *Melipona subnitida* (Ducke, 1910) e *Trigona spinipes* (Fabricius, 1793), cada uma delas com 12% de representação nos artigos consultados (Tabela 2).

Tabela 2 – Lista das espécies de abelhas sem ferrão citadas nos artigos científicos, as quais são utilizadas como recurso biológico na interação com os povos Pankararé no estado da Bahia.

Abelha sem ferrão: nome científico	Abelha sem ferrão: nome popular\vernacular	Quantidade\ Porcentagem

Frieseomellita doederleini Friese	moça branca	3 (12%)
Frieseomellita silvestrii Friese	abeia branca	2 (8%)
*Frieseomelitta varia** Lepeletier	mané-de-abreu	1 (4%)
Melipona asilvai Moure	papa terra	3 (12%)
*Melipona quadrifasciata** Lepeletier	mandaçaia	1 (4%)
Melipona mandacaia Smith	mandaçaia	1(4%)
*Melipona rufiventris** Lepeletier	manduri	1 (4%)
Melipona subnitida Ducke	jandaíra\"uruçu"	3 (12%)
Partamona sp.	cupira	2 (8%)
Lestremelitta limao Smith	trombeta	2 (8%)
Plebeia cf. *emerinta* Friese	mosquito-remela	1 (4%)
Plebeia mosquito Smith	mosquito-preto	2 (8%)
Tetragona angustula Latreille	mosquito-verdadeiro	1 (4%)
Trigona spinipes Fabricius	arapuá	3 (12%)
Total	**26**	**100%**

*Identificações incertas, segundo dados do autor (Costa-Neto, 2013).

Fonte: Elaboração própria.

Os Pankararé mostraram-se conhecedores de 18 tipos de usos para o mel das abelhas sem ferrão em diferentes áreas. Mereceu destaque a utilização do mel em ritos religiosos (17%), seguidos dos usos como recurso alimentar, como fonte alternativa de renda, através da sua comercialização, além do uso zooterápico no combate à picada de cobras (com representação individual de 11% cada). As demais opções – antivermífogo, bronquite, desintoxicação de animais, dor de garganta, impotência, micose oral, mordida de cão raivoso e preparo de remédios tradicionais – tiveram 6% cada (Tabela 3).

Tabela 3 – Listagem dos tipos de usos do mel de abelha sem ferrão na medicina tradicional (Zooterapia) pelos povos Pankararé no estado da Bahia.

Tipos de usos do mel	**Nº de artigo com citação**	**Porcentagem**
Alimentação	2	11%
Antivermífogo	1	6%
Bronquite	1	6%
Combate à picada de cobras	2	11%
Comercialização (fonte alternativa de renda)	2	11%
Desintoxicação de animais que ingeriram alguma planta venenosa ou outra substância tóxica	1	6%
Diabete	1	6%
Dor de garganta	1	6%

Impotência	1	6%
Micose oral	1	6%
Mordida de cão raivoso	1	6%
Preparo de remédios tradicionais	1	6%
Rituais religiosos	3	17%
Total	**18**	**100%**

Fonte: Elaborada pelos autores, 2022.

Fonte: Elaboração própria.

Outro recurso meliponícola de grande importância cultural para os povos Pankararé é o uso da cera de abelha sem ferrão (cerume), amplamente empregado para vedação de recipientes no armazenamento de sementes (21%), seguido dos rituais religiosos e confecção de artefatos, com 14% cada um. Também foi mencionado seu uso no artesanato, confecção de instrumentos musicais, fixação (cola), iluminação (fabricação de velas), lubrificação, polimento e proteção (lacre) (Tabela 4).

Tabela 4 – Listagem dos tipos de usos da cera/cerume de abelha sem ferrão pelos povos Pankararé no estado da Bahia

Tipos de usos de *cerume	**Nº de artigo com citação**	**Porcentagem (%)**
Artesanato	1	7%
Confecção de artefatos	2	14%
Confecção de instrumentos musicais	1	7%
Fixação (cola)	1	7%
Iluminação (fabricação de velas)	1	7%
Lubrificação	1	7%
Polimento	1	7%
Proteção (lacre)	1	7%
Rituais religiosos	2	14%
Vedação de recipientes para armazenamento de sementes	3	21%
Total	**14**	**100%**

*Termo utilizado para diferenciar este recurso (cerume) da cera produzida pelas *Apis mellifera* L. (cerume = cera misturada com resinas vegetais pelas abelhas sem ferrão) (Sampaio et al., 2009).

Fonte: Elaboração própria.

Discussão

De acordo com o levantamento realizado é possível destacar, em função da pequena quantidade de artigos na área, se comparado à relevância do tema, a carência de estudos envolvendo a interação entre as etnias indígenas e as abelhas sem ferrão no território baiano, exceção ao Povo Pankararé, única etnia representando a temática proposta.

Ressaltam-se, neste estudo, os trabalhos de: Costa-Neto (1998); (1999); (1913); Barreto et al. (2006); Modercin et al. (2007); Barreto e Castro (2007); Nunes et al. (2009) e Sampaio et al. (2009). Esse fato pode retratar possíveis perdas de registro do conhecimento e de práticas realizadas pelos indígenas, o que pode sugerir um tipo de "erosão de conhecimentos" ao longo da história de vida desses povos, com perdas de informações sobre riqueza e diversidade de usos que poderiam contribuir com a conservação da espécie de abelhas em terras indígenas. O que nos leva propor centrar esforços para preencher essa lacuna do conhecimento através da junção do conhecimento popular tradicional (EMIC) ao conhecimento acadêmico científico (ETIC), considerando a importância da temática e o número expressivo de etnias ocorrentes na Bahia.

Esse resultado aponta para a necessidade de um maior envolvimento dos pesquisadores de instituições baianas que trabalham com povos indígenas, além de um maior envolvimento das universidades estaduais e federais inseridas nos respectivos territórios, no sentido de centrarem esforços para o registro desses saberes.

O enfoque interdisciplinar nas pesquisas analisadas evidencia o formato de publicação dos artigos investigados e a prevalência de estudos com a abordagem na Etnociência, comprovando as redes de relações estabelecidas com a temática em questão. Para Posey (1983a), a etnociência explora a percepção do conhecimento do homem em sua adaptação a determinados ambientes e estuda como a população interage com todos os aspectos do ambiente natural, visando uma melhor gestão na sustentabilidade do uso dos recursos naturais e a preservação das expressões culturais locais.

Nesse sentido, as Etnociências (Etnoconservação, Etnoecologia, Etnotaxonomia, Etnoentomologia, Etnomeliponicultura e Etnozoologia) servem como base para os estudos aqui analisados, bem como exercem grande contribuição às pesquisas, enfatizando a integração de saberes e práticas dos indígenas (Pankararé) com a fauna de meliponíneos. Para Oliveira (2002), essas Ciências possibilitam relacionar o conhecimento científico às prioridades de sociedades humanas, especialmente de populações tradicionais e populações marginalizadas, incluindo a conservação e uso sustentável dos recursos naturais.

Quanto ao aspecto metodológico, o estudo enfatizou a relevância dada, pelos autores, à coleta dos dados primários e à importância atribuída às entrevistas para mapear o etnoconhecimento Pankararé, salientando a relevância dessa metodologia que possibilita contato direto com os participantes diminuindo, assim, possíveis vieses na pesquisa. Ficou bem evidenciada a importância da interface entre a biologia e a

antropologia nesses estudos, especialmente nos artigos de Costa-Neto (1998, 1999 e 2013) que trazem fortemente essas ricas abordagens.

É notório nos resultados apresentados a importância cultural das abelhas sem ferrão no sistema de etnoconhecimento Pankararé, bem como na cultura do manejo dessas abelhas (COSTA-NETO, 2013), consideradas seres encantados e protegidas da exploração humana por espíritos guardiães da natureza. Recursos naturais oriundos de abelhas como mel e cera (SAMPAIO et al., 2006) também se mostram de grande valor para os povos Pankararé. Os trabalhos sinalizam que as interações dos indígenas com as abelhas são numerosas, seja no número de espécies, seja na finalidade interativa. Outros recursos meliponícolas como própolis, geleia real, resina, samburá (agregado formado por grãos de pólen) não foram relatados nos artigos levantados.

Nos trabalhos analisados, muitos foram os relatos de valor utilitário dos produtos das abelhas relacionados com a cura, a alimentação, o artesanato e a zooterapia (COSTA-NETO, 1998; 1999; 1913; BARRETO et al., 2006; MODERCIN et al., 2007; BARRETO e CASTRO, 2007; NUNES et al., 2009 e SAMPAIO et al., 2009). Sobre esta última, ressalta Costa-Neto (1999, p.73): "a zooterapia também é um recurso empregado pelos Pankararé em suas práticas de medicina etnoveterinária". Um desses adventos citados seria o uso de pedaços de ninhos da abelha arapuá (*T. spinipes*) embebidos em água para lavar cães acometidos de sarnas e pulgas. Neste sentido, o mel também é utilizado na desintoxicação de animais que ingeriram planta venenosa ou outra substância tóxica.

O Território do Povo Indígena Pankararé abrange os municípios de Paulo Afonso, Glória e Rodelas, no Estado da Bahia, Brasil, e está localizado no bioma Caatinga, no entorno da Estação Ecológica do Raso da Catarina (ESEC), no Sertão da Bacia do Rio São Francisco (TOMÁZ e MARQUES, 2019). Foi constatado neste estudo uma maior incidência de trabalhos na aldeia Brejo do Burgo, (COSTA-NETO, 1999) a qual concentra a maioria do povo Pankararé, (SAMPAIO et al.,2009). Seja por conta de sua extensão ou por conta da história de ocupação e das relações de parentesco e/ou políticas, é também, (TOMÁZ e MARQUES, 2019) considerada a maior e mais antiga das sete localidades (Aldeia Brejo do Burgo, Brejinho, Serrota, Cerquinha, Lagoinha, Umbuzeiro Lascado e Baixa do Chico).

Situada no município de Glória, Brejo do Burgo ocupa a borda setentrional do Raso da Catarina, distante 40 km da cidade de Paulo Afonso (SAMPAIO et al., 2009). Inclusive, a representatividade desta aldeia pode estar relacionada à sua proximidade com munícipios de expressivo crescimento, o que pode, sobremaneira, favorecer maior contato e interação entre os pesquisadores e o Povo Pankararé do Brejo do Burgo, em detrimento de outras aldeias e outras etnias baianas. Sobre como a georreferenciamento interfere na dinâmica das aldeias, relata Modercin (2010, p.56) sobre a localização da aldeia do Chico: "[...] área localizada nas cabeceiras de um cânion, na Serra do Chico, já no interior do Raso da Catarina, aonde só se chega de trator ou a pé".

Tal fato revela motivos prováveis das lacunas no envolvimento das Universidades do Estado da Bahia que, com sua grande dimensão territorial, comporta diversos Territórios Indígenas, culturalmente pouco estudados, abrigando recursos naturais e seres de grande importância ecológica, em especial as abelhas sem ferrão (COSTA-NETO,1999), insetos com grande representatividade no etnoconhecimento dos indígenas, com diversidade biológica e cultural intrinsecamente ligadas (POSEY,1996).

Comparando-se os trabalhos analisados, percebe-se que há sobreposição de nomes populares para algumas espécies de abelhas sem ferrão, denotando problemas de identificação, (NOGUEIRA-NETO, 1997). Isso comumente acontece não apenas porque, constantemente, novas espécies de abelhas são descobertas e descritas, mas pelo fato de que muitas dessas abelhas apresentam variações linguísticas regionais, podendo até um mesmo nome representar mais de uma espécie diferente de abelha. Das abelhas citadas, merece destaque a abelha denominada pelos Pankararé de "uruçu". Para Costa-Neto, (2013) trata-se da espécie *Melipona scutellaris* Latreille. Já Nunes et al. (2009) e Modercin et al. (2007) são unânimes em admitir que a denominação "uruçu" ocorre apenas nas Terras Indígenas Pankararé, sendo chamada popularmente, em outros locais de sua ocorrência no Nordeste Brasileiro, como "jandaíra".

Portanto, *Melipona subnitida* Ducke. *M. scutellaris*, conhecida por "uruçu verdadeira", é encontrada em todo o litoral nordestino estando restrita às regiões úmidas e subúmidas, endêmica da Mata Atlântica (NOGUEIRA-NETO, 1997; ALVES et al., 2012). Assim, a espécie que Costa-Neto (2013) denominou como "uruçu" (*M. scutellaris*) em seu estudo pode ser a espécie *M. subnitida* (jandaíra), considerada endêmica na porção norte do Brasil, nas áreas de Caatinga, encontrada nos nove estados nordestinos (BRASIL et al., 2021). Fato que pode estar relacionado às identificações incertas, como relatado por Costa-Neto (2013).

Das pesquisas apresentadas neste estudo, a palinológica (BARRETO et al., 2006) foi a única que não houve envolvimento do pesquisador diretamente com os indígenas locais para obtenção de conhecimentos tradicionais, sendo as coletas realizadas e transportadas pelos pesquisadores aos laboratórios onde as análises e identificações foram processadas.

Considerações finais

Esta pesquisa aponta a necessidade de avançar, centrando esforços, em pesquisas que envolvam a diversidade cultural das Etnias indígenas e as relações etnoecológicas com as abelhas sem ferrão no território baiano, considerando a riqueza e diversidade de saberes desses povos, associado à importância ecológica das espécies de abelhas sem ferrão que coexistem nessa região e a importância de registrar o etnoconhecimento/saberes das 14 (catorze) etnias residentes no estado

baiano, objetivando a gestão socioambiental dos recursos melípona e garantir as expressões culturais desses povos na região.

Considerando que até o momento, no território baiano, são conhecidos apenas os saberes e práticas dos povos Pankararé sobre as abelhas nativas sem ferrão, evidencia-se grande lacuna nesta área de pesquisa, bem como o grande espaço temporal de produção, sendo que o último registro na base analisada acusa 8 (oito) anos sem produção sobre a temática. Dentre as demais limitações desse estudo, é possível apontar o número reduzido de publicações e a ausência do tema em bases de dados diversificadas, restringindo-se a uma única, apenas o *Google Scholar*. Fato que reforça o enviesamento da pesquisa, evidenciado pela fragilidade dos dados decorrentes da falta de atualização e comparação destes.

Assim, esses dados preliminares revelam o pouco envolvimento das instituições de pesquisa baianas e a carência de pesquisadores na área, bem como da produção científica em revistas indexadas, o que salienta a pouca expressividade da temática no estado da Bahia e, como consequência, o perigo da perda de registro desses conhecimentos entre as diferentes gerações, o que limita o histórico desse conhecimento para os próximos grupos indígenas no que se refere ao uso, às práticas e saberes, podendo implicar a conservação de espécies biológicas ou diretamente de abelhas nativas, assim como uma política de gestão dos recursos que respeite a cultura tradicional desses povos.

Diante da relevância do tema discutido, torna-se urgente que estudos futuros apresentem contribuições oriundas das diversas etnias indígenas, localizadas no território baiano, enfocando a interação destes povos com as abelhas sem ferrão e, assim, contribuindo para o desenvolvimento de estratégias de conservação desses meliponíneos, na biodiversidade brasileira.

Referências bibliográficas

ALVES, R. M. O.; Carvalho, C. A. L.; Sousa, B. A.; Santos, W. S. Área of natural occourrence of *Melipona scutellaris* Latreille, 1811 (Hymenoptera: Apidae) in State of Bahia, Brazil. Anais [...]. **Academia Brasileira de Ciências** v. 84, n, 3, p.679-688, 2012.

BARRETO, Lílian Santos; LEAL, Synara Matto.; ANJOS, Joseane Costa do.; CASTRO, Marina Siqueira de. Tipos polínicos dos visitantes florais do umbuzeiro (*Spondias tuberosa*, Anacardiaceae), no território indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia, Brasil. **Candombá – Revista Virtual**, v. 2, n. 2, p.80-85, jul – dez. 2006.

BARRETO, Lílian; CASTRO, Marina Siqueira de. Conservação do umbuzeiro (*Spondias tuberosa* Arr. Câmara) e de seus polinizadores no contexto agroecológico para a agricultura familiar indígena Pankararé no semi-árido. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v.2, n.2, p.1580-1583, 2007.

BRASIL, Daniel de Freitas; REGIS, Izabel Christina de Alencar; FREITAS, Laênia Maria Campêlo de; GUIMARÃES-BRASIL, Michelle de Oliveira. Desenvolvimento colonial da abelha sem ferrão jandaíra (*Melipona subnitida* Ducke) no Semiárido Brasileiro. **Archives of Veterinary Science**, v. 26, n.1, p. 25-38, mar. 2021

CAMARGO, João Maria Franco de; POSEY, Darrell Addison. O Conhecimento dos Kayapó Sobre as Abelhas Sociais Sem Ferrão (Meliponinae, Apidae, Hymenoptera): **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Zoologia, v. 6, n.1, p.17-42, 1990.

CARDOSO, Thiago Mota; PINHEIRO, Maíra Bueno (Orgs.). **Aragwaksã:** Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. - Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. 111p.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. Folk taxonomy and cultural significance of "abeia" (Insecta, Hymenoptera) to the Pankarare, northeastern Bahia state, Brazil. **Journal of Ethnobiology**, v. 18, n.1, p.1-13, 1998.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. Análise etnosemântica de nomes comuns de abelhas e vespas (Insecta, Hymenoptera) na terra indígena Pankararé, Bahia, Brasil. **Cadernos de Linguagem e Sociedade** v. 14, n. 1, p.237-251, 2013.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. Recursos animais utilizados na medicina tradicional dos indíos Pankararé que habitam no nordeste do estado da Bahia, Brasil. **Actual Biologia**, v . 21, n. 70, p.69-79, 1999.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Índio no Brasil: Quem são. Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?limitstart=0#. Acesso em 25 de fevereiro de 2022.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: https://censo2010.ibge.gov.br/. Acesso em 25 de fevereiro de 2022.

ISA. Instituto Socioambiental. Quadro geral dos povos indígenas no Brasil. São Paulo. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral. Acesso em: 28 de fevereiro de 2022.

MAIA, Suzana Moura. Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato indígena e faccionalismo político. In: Carvalho, M. R. de; Carvalho, A. M. (Orgs.). **Índios e Caboclos:** a história recontada. Salvador/EDUFBA, p.167-182. 2012.

MODERCIN, Izabel Fróis; CASTRO, Marina Siqueira de; BANDEIRA, Fábio Pedro de Souza Ferreira. Manejo sustentável de abelhas sem ferrão no Território Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia. Núcleo Iraí de Desenvolvimento Sustentável (UEFS) e Laboratório de Abelhas (EBDA). **Revista Brasileira de Agroecologia**, v.2, n. 2, p.1277-1281, 2007.

MODERCIN, Izabel Fróis. Rancho do Jatobá do Meio do Mundo: Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente. 2010.190f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – UFBA, Salvador, BA. 2010.

NUNES, Felipe Oliveira; SPINELI, Amia Carina; NUNES, Camila Oliveira; CASTRO, Marina Siqueira de. Criação e Manejo Sustentável de Abelhas sem Ferrão no Território Indígena Pankararé (TIP), Raso da Catarina, Bahia, Brasil. **Rev. Bras. de Agroecologia**, v.4, n. 2, p.12-31. 2009.

OLIVEIRA, Marcio Luiz de. As abelhas sem ferrão na vida dos seringueiros e dos Kaxinawá do alto rio Juruá, Acre, Brasil. pp. 615-630. In: CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. B. (Eds.). **Enciclopédia da floresta.** O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

POSEY, Darrell Addison. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In: Pavan, C. (Org.). **Uma estratégia latino-americana para a Amazônia.** Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, Brasília; Memorial, São Paulo, Brasil, v.1, p.149-157. 1996.

POSEY, Darrell Addison. Folk apiculture of the Kayapó Indians of Brazil. **Biotrópica**, v.15, n. 2, p.154-158. 1983a.

POSEY, Darrell Addison.; FRECHIONE, John; EDDINS, John.; SILVA, Luiz; MYERS, Debbie.; CASE, Daiane; MACBEATH, Peter. Etnoecology as Applied Anthropology. In: Amazonian Development. **Humam Organization**, v. 43, n.2, p.95-107. 1984.

SAMPAIO, Josenilton Alves; CASTRO, Marina Siqueira de; Silva, Fabiana Oliveira da. Uso da cera de abelhas pelos índios Pankararé no Raso da Catarina, Bahia, Brasil. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v.67, n.1-2, p.3-12, jan./jun. 2009.

SANTOS-FITA, Dídac; COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozoologia. **Biotemas**, v. 20, n. 4, p.99-110, jan. 2007.

TOMÁZ, Alzení de Freitas; MARQUES, Juracy. O Território Sagrado Pankararé na ciência do Amaro. **Ethnoscientia**, v. 4, p.1-18, mai. 2019.

ZWAHLEN, R. Traditional methods: a guarantee for sustainability? Indigenous Knowledge and Development. **Monitor**, v.4, n. 3, p.1-7. 1996.

Recebido em: 05/04/2023 * Aprovado em: 29/08/2023 * Publicado em: 31/08/2023

CAÇADAS: UM RETRATO DA VIOLÊNCIA SOFRIDA PELAS LIDERANÇAS MULHERES GUARANI KAIOWÁ

LAIS NARDON MARTINS[1]
UNISINOS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-5374-2719

GABRIELA MILANI PINHEIRO[2]
UNISINOS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0450-0120

RESUMO: *A pesquisa tem como objeto o levantamento de informações a respeito da situação das mulheres lideranças políticas Guarani e Kaiowá no estado brasileiro do Mato Grosso do Sul que residem nas reservas indígenas localizadas no contexto urbano, a partir de um estudo descritivo de cunho qualitativo. Buscou-se identificar como essas lideranças estão agindo no entorno das reservas indígenas, e qual o teor da violência que estão sofrendo. Como resultado, verificou-se que os Guarani e Kaiowá encontram-se profundamente afetados por sua enorme perda de terra e pelos conflitos gerados ao longo dos anos até a atualidade, além do fato de que as mulheres são as mais atingidas nesse contexto. Assim, enquanto as mulheres Guarani e Kaiowá sofrem uma violência multifacetada, suas lideranças femininas permanecem expostas a contextos específicos de violência envolvendo assassinatos, intimidações, perseguições e ameaças por fatores territoriais e disputas de arrendamentos de terras, além de intolerância religiosa e racismo religioso, através de perseguição em decorrência do exercício de sua espiritualidade no seio da comunidade. Ou seja, como verificado no estudo, uma "caçada-humana".*

PALAVRAS-CHAVE: *Guarani Kaiowá, lideranças indígenas, mulheres indígenas, violência.*

ABSTRACT: T*he purpose of this research is to collect information regarding the situation of Guarani and Kaiowá women political leaders in the Brazilian state of Mato Grosso do Sul who live in indigenous reserves located in the urban context, based on a qualitative descriptive study. The study sought to identify how these leaders are acting around the indigenous reserves, and what kind of violence they are suffering. As a result, it was verified that the Guarani and Kaiowá are deeply affected by their enormous loss of land and the conflicts generated over the years until the present day, in addition to the women being the most affected in this context. Thus, while Guarani and Kaiowá women suffer multifaceted violence, their female leaders remain exposed to specific contexts of violence, involving murder, intimidation, persecution, and threats due to territorial factors and disputes over land leases, in addition to religious intolerance and religious racism, through persecution because of exercising their spirituality within the community. That is, as verified in the study, a "human hunt".*

KEYWORDS: *Guarani Kaiowá, indigenous leaders, indigenous women, violence.*

[1] Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: laisnardonmartins@gmail.com

[2] Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: gabrielamilanipinheiro@gmail.com

Introdução

Conforme a Organização Internacional do Trabalho (2019), cerca de 52% da população indígena da América Latina e do Caribe vivem em zonas urbanas. Esta população indígena na região é estimada em aproximadamente 45 milhões de pessoas (44.791.456), correspondendo a somente 8,3% das 538 milhões de pessoas (538.153.481) que formam a população total da região (CEPAL, 2014). Os dados também demonstram que a América Latina Indígena é formada por 827 diferentes Povos Indígenas, cada um com as suas cosmovisões, crenças, línguas, costumes, práticas culturais e organizações sociais (CEPAL, 2014). O maior desafio dos povos indígenas na região é a busca pela igualdade na inclusão de seus direitos entre as prioridades políticas, sem contar que estes povos são caracterizados por sua ampla diversidade demográfica, social, territorial e política, e eles vão desde aldeias em isolamento voluntário até sua presença em grandes assentamentos urbanos (CEPAL, 2014).

No Brasil, conforme o último censo estatístico populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), realizado em 2010, a população indígena é de quase 900 mil pessoas (896.917), falantes de 274 línguas distintas, somando 305 etnias, que representam um total de 0,5% da população total brasileira. O órgão governamental indica que 57,7% da população indígena brasileira vive em terras indígenas, e 42,3% estão fora delas (IBGE, 2010). Entretanto, o Centro Latino-americano e Caribenho de Demografia, para a coleta de 2010, aponta que a população indígena rural e urbana no Brasil soma 821.501, sendo o contingente urbano 39,2% (321.748) e o rural 60,8% (499.753) (CEPAL, 2014, p. 159).

Nesse cenário, é necessário considerar os novos desafios que a vida urbana impõe à população indígena, incluindo o empobrecimento, os obstáculos no acesso aos serviços públicos, a perda de identidade e outros elementos que ameaçam o exercício de seus direitos. Por isso, nas políticas e ações do Estado é necessário assumir a diversidade étnica e cultural dos espaços urbanos e incluir a perspectiva dos direitos — individuais e coletivos — da população indígena em sua dimensão urbana. (CEPAL, 2014).

A temática indígena ainda permanece como um “ponto doloroso” no trato jurídico e nas relações com o Estado brasileiro (ELOY AMADO; SANTOS, 2020). No Brasil, há uma violência estrutural e institucionalizada e em seu centro está o racismo do Estado contra os povos indígenas, que ainda reverbera nos conflitos por territórios e suas demarcações e na negação de seus direitos, além da violência simbólica gerada por discursos racistas e negacionistas contra as comunidades indígenas (CARVALHO; GOYES; WEIS, 2020).

O último “Relatório Violência contra os Povos Indígenas”, produzido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), lançado em 2022, com dados de 2021, sobre a violência contra os povos indígenas no Brasil, sinaliza a relação do contexto de ataques aos territórios, lideranças e comunidades indígenas às medidas adotadas pelo poder Executivo. O

relatório apontou tanto o favorecimento e a facilitação da exploração e apropriação de terras indígenas, como apoio a projetos da base aliada no Congresso Nacional para aprovação de leis que objetivam “desmontar a proteção constitucional aos povos indígenas e seus territórios.” (CIMI, 2022, p. 8). No que se refere à "violência contra a pessoa”, do total de 355 casos, 176 foram assassinatos contra indígenas e 21 foram registros violência por racismo e discriminação étnico culturais (CIMI, 2022, p. 278). No MS foram assinalados 35 assassinatos de indígenas em 2021, sendo que deste total 6 foram de mulheres (CIMI, 2022, p. 9). Estes dados refletem não só a violência física contra os povos indígenas no Brasil, mas também são um retrato das violações dos direitos humanos contra os indígenas brasileiros, além de um alerta da crescente violência contra as suas lideranças (CIMI, 2022).

Considerando este aumento da violência contra lideranças, e que o Mato Grosso do Sul (MS) é um dos locais mais violentos para os povos indígenas no país segundo o CIMI (2022), este estudo busca responder o seguinte problema: a que violências as mulheres indígenas Guarani Kaiowá, que residem nas reservas indígenas localizadas no contexto urbano da região de Dourados/MS, estão submetidas?

Essa pesquisa tem como objeto o levantamento de informações a respeito da situação das mulheres lideranças políticas Guarani e Kaiowá no estado brasileiro do Mato Grosso do Sul, que residem nas reservas indígenas localizadas no contexto urbano. Os objetivos são identificar como essas lideranças estão agindo no entorno das reservas indígenas – como na Reserva Indígena de Dourados (RID) e nas retomadas de terras na região de Amambaí/MS, locais de muitos conflitos –, bem como saber se elas estão sofrendo ameaças e/ou intimidações e qual o teor da violência. A utilização de uma abordagem histórica ajuda a identificar as problemáticas do povo indígena Guarani Kaiowá diante das limitações de território na criação das reservas indígenas urbanas.

Para tanto, a pesquisa se pauta por uma metodologia descritiva e explicativa, em um primeiro momento, e, posteriormente, pelo método exploratório, de cunho qualitativo. Quanto às técnicas de pesquisa, utilizam-se a técnica bibliográfica – através de revisão doutrinária e artigos científicos –, bem como a técnica de documentação indireta de informações públicas e oficiais disponíveis, relatórios científicos, de instituições, organizações indígenas e demais entidades ligadas às pautas indígenas que apresentam dados e estudos sobre a situação das mulheres lideranças políticas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, além de reportagens jornalísticas e denúncias em redes sociais oficiais dos Guarani e Kaiowá.

O contexto histórico de confinamento dos Guarani Kaiowá em reservas urbanas em Mato Grosso do Sul

O Mato Grosso do Sul é considerado, de acordo com dados do censo do IBGE de 2010, o estado com a segunda maior população indígena do país (73.295 indivíduos de um total de 817.962 indígenas),

representando 3% da população do sul mato-grossense (IBGE, 2012, p. 11). O Mato Grosso do Sul abriga as seguintes etnias indígenas em seu território: Chamacoco, Guarani Kaiowá, Guarani Mbya, Guarani Ñandeva, Guató, Kadiwéu, Kamba, Kinikinau, Ofaié e Terena (ISA, 2022). Desse contingente populacional, os Guarani e Kaiowá (GK) contabilizavam, em 2010, 43.401 indivíduos (IBGE, 2022), habitando especialmente a região sul do Mato Grosso do Sul. Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de 2019, apontam que os Guarani Kaiowá somam aproximadamente 58 mil habitantes (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022).

Diante desse contingente populacional, o Mato Grosso do Sul é o Estado que possui a reserva indígena urbana com maior concentração populacional de indígenas no país, localizada em Dourados, a cerca de 5 km do centro urbano da cidade[3] (CIMI, 2019). Da mesma forma, a região possui um dos maiores índices de violência contra indígenas seguidamente verificado (CIMI, 2022).

As reservas indígenas na região marcaram a relação entre os indígenas e não indígenas, a partir do contexto de limitação do espaço de ocupação das comunidades que historicamente ocupam o que se delimitou como cone sul do estado de Mato Grosso do Sul, determinando de forma excludente a política social de organização territorial. Tal divisão marcou profundamente as comunidades da etnia Guarani-Kaiowá, cujo território é de ocupação tradicional (VIETTA, 2001).

O contexto histórico de ocupação do território para exploração econômica, que se iniciou por volta do século XIX, promoveu, ao longo dos anos, um cenário de agressões aos grupos indígenas que originalmente habitavam aqueles espaços, com a expulsão das famílias Guarani Kaiowá de seus *tekoha*[4], em um processo de assimilação da etnia à forma de viver dos colonizadores (CAVALCANTE, 2019). A partir da apropriação dos territórios tradicionais para fins de exploração agrícola, concedido amplamente pelo Estado brasileiro sob título de terras devolutas, os grupos indígenas foram deslocados e 'ajuntados' em um único espaço, bem como sofreram ampla exploração de mão de obra em situação análoga a de escravidão, de modo a ter diminuída a possibilidade de manter a estrutura de vida tradicional e cultural das suas comunidades (MORAIS, 2017).

Da mesma forma, o posicionamento do órgão de proteção indígena na época atuava a partir do pressuposto jurídico da incapacidade civil dos indígenas, de modo que sua política de demarcação de terras estava

[3] A reserva possui uma extensão de aproximadamente 3.600 hectares, abrangendo dois municípios (Dourados e Itaporã), com uma população de aproximadamente 15.000 pessoas das etnias Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena. Além dos grupos indígenas, a reserva tem sido ocupada clandestinamente por um número menor de pessoas não-indígenas. Seu território é dividido entre duas aldeias com lideranças historicamente autônomas: a Aldeia Jaguapiru, que passou a ter liderança Terena, e a Aldeia Bororó, que passou a ter liderança Guarani-Kaiowá.

[4] De acordo com Morais (2017, p. 38), "*Tekohas*, na definição antropológica clássica, é a aglutinação de *teko* – 'costume', 'modo de ser' – e *ha* – partícula locativa, 'lugar em que'. *Tekoha* seria, portanto, 'o lugar em que vivemos segundo nossos costumes', mas indicaria mais do que uma simples circunscrição territorial; se trataria de uma unidade orgânica política e religiosa, um polo de relações autônomas inscritas no território."

fundada na compreensão dos povos indígenas como transitórios. A soma de tal política ao projeto guiado pelo ideal de desenvolvimento da região deu espaço para a efetivação da criação de reservas como espaços em que essas populações poderiam viver o status de transitoriedade até sua assimilação, sob a proteção do Estado (ALMEIDA; BRAND, 2007).

Em sua ampla gama de estudos históricos, voltados ao período de criação e delimitação das Reservas Indígenas em Mato Grosso do Sul, Antônio Brand aponta para o que é mais evidente na atuação do órgão de proteção nesse contexto de reorganização da ocupação territorial Guarani Kaiowá:

> Essas reservas, demarcadas sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios, SPI, constituíram importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e consequente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não-indígenas. (BRAND, 2004, p. 138)

Portanto, a política de criação das reservas indígenas no início do século XX, via de regra, não tinha como critério a ocupação tradicional indígena. Na realidade, a escolha do território seguiu outros fatores, em que se descartava o potencial de exploração econômica de uma determinada região que contivesse maior concentração indígena (nesse período relacionada ao trabalho na colheita de erva-mate) e que permanecesse com o status de terras devolutas (CAVALCANTE, 2019).

Assim, o confinamento em reservas, feito pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre os anos de 1915 e 1928, com o tempo gerou aglutinação populacional tornando muito difíceis as condições de viver dos Guarani Kaiowá, fazendo com que muitas famílias começassem a abandonar esses espaços e se reaproximaram de suas terras de origem – *tekoha* – , ao mesmo tempo em que mantinham a relação de mão-de-obra barata nas fazendas agrícolas da região, impulsionadas pela expansão agrícola da década de 60 e 70, culminando em confrontos violentos com os agricultores das fazendas (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 6).

Intensificado o movimento de realocação das comunidades indígenas para as reservas, como é o caso de Dourados, foi necessária a reorganização espacial dentro do território, o que afetou diretamente as relações culturais e sociais daqueles povos (BRAND, 1998). Em vista disso, durante a década de 1960 o SPI impôs a divisão interna da RID entre lotes, a fim de distribuí-los às famílias indígenas. Essa forma de divisão interna gerou resistência vinda, principalmente, da população Guarani-Kaiowá (PEREIRA, 2014), tendo em vista o rompimento com a lógica tradicional de uso coletivo do território.

A imposição de formas de viver provocou a necessidade de adequação dos povos indígenas à organização dos colonizadores/não-indígenas, situação perpetuada até os dias atuais. Esse contexto ampara as constantes tensões nas relações, seja com os proprietários das terras em seus entornos/arredores, seja com a população das cidades que,

como no caso de Dourados e outros municípios do estado, criam estigmas que acentuam as diferenças e estabelecem um 'lugar de existência' geográfico e social das comunidades indígenas (NETTO, 2018). Os cercamentos dos povos indígenas designam os seus locais de ocupação na sociedade sul-mato-grossense, como se vê nos casos das reservas indígenas superlotadas do estado, em um processo permanente de diferenciação em que o local geográfico também determina e estabelece o pertencimento social e as hierarquias morais que definiram o local do indígena naquela sociedade (MORAIS, 2017).

Disso decorre que, os conflitos que abarcam as questões indígenas em Mato Grosso do Sul resultam, em grande parte, das lutas por demarcação do seu território tradicional, de modo que as violências sofridas pela população indígena no estado atingem os maiores índices do país. Dos 19 estados em que se apontaram conflitos relativos a direitos territoriais, o estado de Mato Grosso do Sul registrou o quarto maior número de conflitos ocorridos no ano de 2021, dos quais um terço apenas contra comunidades da etnia Guarani Kaiowá (CIMI, 2022).

As condições de vida e violências sofridas pela população indígena no Mato Grosso do Sul têm sido demonstradas através de diversos relatórios e documentos de órgãos e instituições nacionais e internacionais (CIDH, 2019; CIMI, 2022; CNJ, 2013; SURVIVAL INTERNATIONAL, 2010; UNITED NATIONS, 2016), que denunciam não apenas os ataques sofridos diante do cenário de reivindicações pelos seus territórios tradicionais, mas também a luta pela sobrevivência diante das condições precárias em que vivem sem a efetiva proteção do Estado, em constante risco de perigo (BRAGATO; KESTENBAUM, 2016). Em recente Relatório de Violência contra os Povos Indígenas, relativo a dados de 2021, foi identificado que "no Mato Grosso do Sul, as ameaças de morte são inúmeras e ocorrem cotidianamente contra os indígenas, o que torna praticamente impossível registrar numericamente todas as ocorrências nesta categoria" (CIMI, 2022).

O histórico de ataques sofridos pelos indígenas em Mato Grosso do Sul nos cenários das retomadas de seus território tradicionais – *tekoha* – demonstra não apenas um quadro de extrema vulnerabilidade dessas comunidades – que já não suportam viver nas reservas superlotadas – mas também a brutal violência empregada nos contextos dos conflitos territoriais pelos donos das fazendas, seguranças privados, enfim, pessoas que compõem a sociedade não-indígena que vive no entorno dessas comunidades, atuando de forma organizada para deter as reivindicações pelos territórios tradicionais (BRAGATO; KESTENBAUM, 2016). Nesse cenário, é possível reconhecer a posição social e econômica de poder e influência entre organizações civis exercida pelos donos das fazendas em face das comunidades indígenas.

O desamparo e a fragilidade das famílias são evidenciados nas circunstâncias às quais são submetidas e identificam o quadro de pobreza vivido pelas comunidades indígenas, com privação de acesso aos seus direitos básicos, a manutenção da expropriação de suas terras tradicionais e o acesso limitado a serviços públicos de saúde, educação e segurança (SANCHEZ, 2019; ANJOS; FONSECA, 2019), fatos estes que

explicam o aumento a situação de marginalização das comunidades indígenas em um contexto social que reforça cotidianamente a discriminação sofrida.

O papel das mulheres na organização social cultural dos Guarani e Kaiowá (GK)

Na organização social cultural dos Guarani e Kaiowá, a reprodução da vida comunitária e a base da sociabilidade estão nas relações familiares, ou de parentesco, suas unidades sociais, tendo a mulher uma imprescindível função para o grupo (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019). Para os Guarani e Kaiowá, as unidades sociais funcionam de forma autônoma no que se diz respeito à sua territorialidade, sistema político e econômico, com lideranças próprias, tanto civis como religiosas, sendo que a atuação de lideranças dentro da comunidade tem um papel fundamental, seja para orientar as demandas de direitos básicos da população, seja para manter a cultura expressa na luta pela retomada dos territórios ancestrais – *tekoha*. Nesse contexto, Seraguza (2013) explica que as mulheres Kaiowá e Guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem coletiva e parental, traçando novos caminhos e fortalecendo a reprodução da vida social, pois como os homens se retiram para trabalhar, as mulheres atuam praticamente sozinhas na transmissão da cultura e tradições dentro da aldeia.

A situação original, da divisão familiar de tarefas entre homens e mulheres, era de complementaridade, sem que a mulher se sentisse subjugada. Portanto, inexistem conflitos de gênero no âmbito da família (SERAGUZA, 2013). Essa situação foi modificada com o entrechoque cultural, responsável por transformar as famílias GK atualmente em uma parentela nuclear (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 7).

No estudo realizado por Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019) com a população de mulheres Kaiowá e Guarani que residem na Reserva Indígena de Dourados (RID), foram ouvidas diversas mulheres de ambas as aldeias que compõem a reserva indígena – tanto a Bororó como a Jaguapiru. Tal estudo levantou um relatório a partir de relatos sobre estratégias de empoderamento e reivindicação dos direitos das mulheres Guarani e Kaiowá, bem como o local em que as lideranças indígenas mulheres se posicionam dentro da luta pelos direitos de toda a comunidade.

Em particular, as lideranças femininas da região exercem o papel fundamental de manutenção do modo de vida tradicional da comunidade, na organização e estruturação da família – aqui compreendida como forma comum de organização social da etnia Kaiowá frente aos impactos decorrentes da necessidade dos homens permanecem mais tempo fora das aldeias, haja vista a necessidade de trabalhos e as ofertas empregatícias na região (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 7). Na prática, há uma redefinição das relações de gênero no âmbito da unidade social devida às novas condições vividas na reserva e ao trabalho temporário dos homens fora dela, muitas vezes tornando as relações

conflituosas (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019), uma vez que foram incorporadas práticas machistas pelos homens e são reproduzidas condutas violentas contra as mulheres (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020). Ou seja, mostra-se que as mulheres da RID são duplamente vítimas da violência, pois são afetadas pela violência da sociedade não-indígena de fora da aldeia e no contexto interno em sua própria comunidade dentro da reserva (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019). Estando, portanto, as mulheres Guarani e Kaiowá ainda mais vulnerabilizadas dentro do contexto exposto devido à sujeição de atores externos e internos à violência.

Anota-se que as mulheres GK sempre assumiram responsabilidades na ordem do coletivo indígena e da parentela ou família extensa (SERAGUZA, 2013), sendo que nas atuais condições vividas pelos GK as mulheres possuem o importante papel de manutenção das aldeias:

> Ela se torna mais fundamental, na atual condição em que os homens permanecem mais tempo fora delas. Essa nova condição tem impactado a estrutura e o modo de vida tradicional dessa comunidade, assim como a maneira tradicional de viver em família (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 9).

A mulher tem sido importante detentora do conhecimento GK dentro da aldeia, especialmente as mulheres mais idosas, que também buscam trocas de conhecimento obtido fora da aldeia, trazido quase sempre pelas mais jovens (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 9). Entre as mulheres que detém os conhecimentos nas aldeias, o destaque foi dado às rezadeiras *Ñandesi* (xamãs), artesãs, professoras e agentes de saúde, sendo que as mais respeitadas dentro da aldeia pelos homens têm sido as mais idosas, além das rezadeiras *Ñandesi* (xamãs) e agentes de saúde, "porque são elas que dominam a família, lideram a organização das coisas para fazê-las acontecer" (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 9).

Ainda, as mulheres GK estão empenhadas na luta feminina, já que na atual conjuntura, no nível da família indígena, as mulheres se sentem mais vulneráveis, discriminadas e desvalorizadas pelos homens e lutam por se emancipar, em razão da discriminação e falta de apoio masculino para o trabalho ou estudo, mesmo que reconheçam sua importância na manutenção familiar (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 11). Por isso, é possível identificar um movimento de organização das mulheres indígena na reivindicação por serviços que dependem de políticas e intervenções de domínio público, bem como no apoio aos homens nas estratégias estabelecidas para reconquistar seus territórios tradicionais, acreditando na solidariedade feminina como estratégias de seu empoderamento (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 9-10).

Exemplo da atuação contínua e organizada das mulheres na região compreendida como cone sul do estado de Mato Grosso do Sul é a criação da *Kuñangue Aty Guasu*, Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e

Guarani[5]. A criação da assembleia teve como finalidade possibilitar um espaço de decisão das mulheres na comunidade Kaiowá e Guarani, bem como garantir maior representatividade na Assembleia Geral de *Aty Guasu*, onde somente lideranças masculinas têm voz e voto. Também, por meio da organização da assembleia pelas lideranças, mulheres Kaiowá e Guarani são capacidade para tomada de decisões e representação em fóruns e eventos nacionais e internacionais que participam (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019), bem como desenvolvem mecanismos de denúncia às violações de direitos e violências que sofrem e pautas que defendem dentro das comunidades.

As principais pautas levantadas pelas lideranças indígenas femininas Kaiowá e Guarani dentro e fora da comunidade foram: território, saúde indígena/indigenista, violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá e educação. Sobre a pauta do território destacaram-se as exigências de homologação das terras, a retomada dos grupos de trabalho da FUNAI nos *tekohas*, as denúncias de despejos e reintegração de posses, bem como a exigência da segurança das lideranças indígenas, jovens, mulheres e crianças que lutam pelo território. A respeito da saúde indígena/indigenista, foi relatada a precariedade das condições de atendimento para com os Guarani Kaiowá, devendo os profissionais compreenderem a medicina tradicional GK (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019). Destacamos, ainda, o descaso das práticas de saúde com as crenças espirituais e religiosas das mulheres GK, com a seguinte denúncia exposta no documento:

> Nós mulheres guarani e kaiowá sabemos como ter e cuidar de nossos filhos, a reza é muito importante para a saúde da mulher indígena e para o crescimento saudável da criança. Enquanto mulher indígena e mãe, ainda sofremos muito nas mãos dos médicos não indígenas, sendo que as parteiras e nhandesy têm reza e remédio para a mulher indígena na hora do parto, para sofrer menos no momento do nascimento da criança, mas o hospital ignora estes cuidados. Os hospitais precisam respeitar a medicina tradicional e o trabalho das parteiras indígenas; (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019)

Também denunciaram muitas faces das violências que vivem, que vão desde violências físicas, como o estupro, violências psicológicas com ameaças e torturas, até "violências institucionais" do Estado, com a falta de atendimento adequado nas delegacias de atendimento à mulher, falta de acolhimento institucional, falta de intérpretes nas delegacias, falta de assistência social do Estado e dificuldade de acessar o Poder Judiciário. Ainda na educação, o destaque foi para o suporte assistencial financeiro e para a educação intercultural, respeitando *rekombo'e*, que é modo de ser Guarani e Kaiowá (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020).

[5] Para mais informações é possível consultar o *site* oficial da *Kuñangue Aty Guasu*, grande assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, no seguinte endereço: https://www.kunangue.com/.

Em encontro realizado no ano de 2020, a assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani apresentou o relatório "Corpos silenciados, vozes presentes: A violência no olhar das Mulheres" (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022), em que foram disponibilizados dados das violências sofridas pelas mulheres indígenas na região do estado de Mato Grosso do Sul. Para o presente estudo, será focalizada a análise das ameaças e violências sofridas pelas lideranças indígenas mulheres Kaiowá e Guarani.

As ameaças e violências sofridas pelas lideranças indígenas mulheres Guarani e Kaiowá (GK)

A violência vivenciada pelos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul é por vezes relatada em reportagens como uma "caça-humana" (LAZZERI, 2021; OLIVEIRA, 2022), tendo em vista as disputas por territórios e os conflitos na região, em que a violência é diária. Uma violência multifacetada contra as mulheres que contempla a violência externa e interna nas comunidades (LAZZERI, 2021), aliada à discriminação pela pobreza, contextos de assassinatos, intimidações, perseguições e ameaças por fatores territoriais e disputas de arrendamentos de terras, além de intolerância religiosa e racismo religioso, através de perseguição contra as lideranças mulheres Guarani e Kaiowá. Apresentaremos um estudo com um panorama geral da violência enfrentada por essas lideranças e, posteriormente, um retrato de vítimas públicas e específicas que foram encontradas durante a pesquisa.

Panorama da violência contra as lideranças mulheres GK

No estudo realizado por Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019), citado anteriormente, podemos destacar que, dentro do âmbito familiar e das comunidades, as mulheres lideranças GK lutam para se emancipar, pois enfrentam discriminação por parte dos homens, que não as apoiam para estudar ou trabalhar fora das comunidades, sendo inferiorizadas e discriminadas em caso de separação, bem como sofrerem preconceito dentro da comunidade e no âmbito da comunidade, com destaque para as seguintes falas:

> Há muito preconceito na comunidade. [...] tem muita discriminação por parte dos homens. [...] Muitas mulheres não são valorizadas. Elas não conseguem trabalhar para poder cuidar da família. É daí que vem a situação, elas não estudam, sendo difícil encontrar apoio financeiro para poder estudar" (Entrevistada 14, 2 de junho de 2018).
>
> Também se reportaram à situação de inferioridade e discriminação masculina que enfrentam, em casos de

> separação. Agora, as mulheres não são valorizadas por muitas razões. Por exemplo, quando se separam, o homem fica com a casa e com as crianças. E em muitos casos, elas deixam tudo em casa e só saem com as crianças e as roupas. Os homens dizem que foi a mulher quem deixou a casa e quem perdeu foi ela (Entrevistada 17, 3 de junho de 2018). (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 11)

No relatório "Corpos silenciados, vozes presentes: A violência no olhar das Mulheres" (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019), também encontramos o seguinte relato de violência física e verbal sofrida pela mulher liderança GK:

> Geralmente violência é uma palavra que tem bastante significado, mas há vários modos de entender as tantas violências. Algumas delas são as violências física e verbal, que são muito praticadas dentro da aldeia. Sim, como lideranças da aldeia já sofri sim violência dos próprios membros da comunidade e dos próprios colegas. Assim, fisicamente e verbalmente, mas como sou professora e liderança eu sei como agir com isso (KUÑANGUE ATY GUASU, 2019).

Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019) referem que o desafio das mulheres GK é maior que o dos homens, vez que no nível social fora da aldeia, elas são indígenas e pobres, e, mais ainda por serem mulheres, somado também com problemas de natureza discriminatória e ameaças dos donos de terras (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 12).

> Elas se referem, em específico, ao enfrentamento das ameaças dos donos de terras no processo de luta pela recuperação de seus territórios de origem.
> Como mulher você tem que enfrentar as ameaças, fugir e fugir dos donos da terra, estar lá na terra recuperar pela força "Retomada" e ver seus filhos todos juntos. Isso é chocante (Entrevistada 20, 13 de junho de 2018). (AMADO; LE BOURLEGAT; URQUIZA, 2019, p. 12)

Há ainda o panorama geral da violência relacionada ao racismo e à intolerância religiosa, que é materializado na queima das casas de reza dos GK, além de violências que incluem danos físicos, espirituais, psicológicos e materiais aos rezadores e rezadeiras, assim como agressões, ameaças, torturas e tentativas de homicídio e feminicídio, vindo de membros de igrejas pentecostais – em específico, a Igreja Deus é Amor (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022), como segue.

Violência ligada ao racismo e à intolerância religiosa

Para a cultura Guarani e Kaiowá (GK), as casas de medicina tradicional/casas de cura/casas de rezas, são heranças tradicionais do povo GK: um lugar de cura, de encontros, de reuniões, de rituais sagrados e uma conexão com a ancestralidade. As rezadeiras (*nhandesy*) e os rezadores (*nhanderu*), guardiã e guardiões da cultura e dos saberes tradicionais GK, na visão ancestral, representam o corpo GK, e desde tempos antigos são grandes espaços de habitação coletiva, abrigando uma complexa rede de práticas e conhecimentos[6]. Ocorre que tais espaços e seus membros recorrentemente são ameaçados por membros da *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, pregando regras e uma doutrina violenta, principalmente sobre o corpo da mulher indígena, decidindo o que a mulher deve e não deve ser/seguir, discurso de ódio se expande até a queima das casas de rezas, assim como ameaças de homicídio e de feminicídio, em que todos os rezadores e as rezadeiras GK se encontram em risco por consequência do evangelismo que avança fortemente nos territórios GK (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020; KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022).

Na Reserva Indígena de Amambai há o caso de Nilza Roa, rezadeira de 46 anos, que cuida de outros e outras xamãs GK, além de ser uma importante agregadora de sua comunidade, cuidando de sua parentela e das crianças. Ela teve a casa de reza queimada, além de receber ameaças, intimidações, temer pela sua vida e de sua família. Com desejo de ir embora pela própria sobrevivência, sem nenhuma segurança, Nilza foi julgada e condenada por ser rezadeira GK, sem que as autoridades tomassem as devidas providências (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020; KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022). Na mesma área de reserva também há Lucia Assis Morais, Kuña Yvoty, rezadeira e parteira de 79 anos que ocupa um importante papel de respeito entre as mulheres GK, mas que em 2021 sofreu violência doméstica por seu cunhado, que é casado com sua irmã, e dentro da aldeia é perseguida, sendo chamada de "macumbeira, bruxa, macaca, bugio", por racismo e intolerância religiosa (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020; KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022).

Assim como na Reserva Indígena de Amambai, na Terra Indígena de Rancho Jacaré, em Laguna Carapã/MS, outra casa de reza foi queimada, casa que pertencia à rezadeira Martina, e ela continua recebendo ameaças, segundo o relatório consultado (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022). Outra casa de reza que foi incendiada, em 29 de dezembro de 2021, foi a da Retomada de *Ytay Ka'agwyrusu,* de Douradina/MS, que tinha como rezadeira Mboy Poty Rendiy, Teresinha Aquino, de 60 anos, sendo que na retomada o

[6] Alguns dos rituais GK que resistem ao epistemicídio do sagrado nativo de nosso povo realizados nesses espaços tradicionais (*oga pysy*), são: 1) o *jerosy puku* e *avati kyry*, que compõem o batismo do milho; 2) o *jeroky guasu*, referência aos grandes rituais religiosos; 3) o *nhemongarai*, batismo das crianças; 4) *kunumi pepy e kunhã taī*, rituais do menino e da menina moça. (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022).

racismo e a intolerância religiosa nesta localidade levaram a outro nível as ameaças e perseguições enfrentadas e os eventos acontecidos deixaram, segundo eles mesmos, "traumatizados" os que presenciaram, pois estavam dormindo dentro da casa de reza na hora dos disparos de arma de fogo e quando o fogo foi ateado (KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU, 2022).

Em resumo, a queima da casa de reza, para além do racismo e da intolerância religiosa, significa uma perda ancestral e cultural irreparável, um direito originário violado, pois junto da casa de reza incendiada, o fogo consome outros objetos antigos das gerações de rezadores que já se foram, que ficaram como herança ancestral para as atuais rezadeiras. Bem como, a queima das casas de rezas e a perseguição, ameaça e tortura das rezadeiras não se desvinculam da realidade histórica de dizimação dos Guarani e Kaiowá.

Violência ligada às questões territoriais

A violência sofrida pelas lideranças mulheres Guarani e Kaiowá ligadas às questões territoriais vão desde disputas e confrontos nas reservas indígenas, nas retomadas, nos arrendamentos de terras até as denúncias de violações aos direitos humanos sofridos pelos GK. Nos dados encontrados, foi possível identificar que as lideranças mulheres, no que diz respeito à temática territorial, enfrentam perseguições, ameaças físicas, verbais, psicológicas e virtuais, intimidações, risco de terem suas casas incendiadas, e até assassinatos. Nas linhas que seguem, identificamos lideranças públicas que sofreram e/ou sofrem tais violências, tais quais: Kuretê Lopes (assassinada), Marinalva Manoel (assassinada), Damiana Cavanha (ameaçada de morte), Jaqueline Gonçalves (perseguida e intimidada), Valdelice Veron (perseguida, intimidada e ameaçada de morte) e Leila Rocha (perseguida e ameaçada de morte).

Kuretê Lopes (assassinada)

Uma das vítimas Guarani e Kaiowá da violência pelas disputas territoriais em Mato Grosso do Sul foi Kuretê Lopes, liderança mulher GK e xamã de 70 anos de idade que, em 2007, foi assassinada por seguranças privados de fazendeiros quando da expulsão pelos agentes privados dos fazendeiros das 50 famílias GK que retomaram terras na região de Amambaí/MS (CIMI, 2007; SURVIVAL INTERNATIONAL, 2010).

Marinalva Manoel (assassinada)

Em 1º de novembro de 2014 ocorreu outro assassinato de uma liderança mulher GK, Marinalva Manoel, de 28 anos, nas margens da BR-163, em Dourados/MS, vítima que já vinha sofrendo ameaças. Ela era uma

das defensoras da demarcação da terra indígena Ñu Verá e integrante do *Kuñangue Aty Guasu* (GASMAN, 2014).

Damiana Cavanha (ameaçada de morte)

Damiana Cavanha, outra liderança GK que reivindica a demarcação da terra de ocupação tradicional *tekoha Apyka'i*, luta pela sua sobrevivência e de sua comunidade desde os anos 1990 até os dias atuais. Por causa dessa luta pela demarcação da terra tradicional de *Apyka'i*, a comunidade vem sofrendo com frequência diversos ataques genocidas, massacres, ameaças de mortes e diversos tipos de violências contra estas famílias, como torturas e assassinatos de lideranças (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020).

Jaqueline Gonçalves (perseguida e intimidada)

Jaqueline Gonçalves, Kunã Aranduhá, uma importante e influente liderança política GK de 30 anos, que faz parte desde 2017 da coordenação coletiva da *Kuñangue Aty Guasu*, em virtude de sua importância política e pelas denúncias das violações de direitos humanos que sofrem os GK, teve sua casa banhada por combustível em janeiro de 2021 e é alvo de perseguições, não podendo mais residir no Mato Grosso de Sul (JAQUELINE ARADUNHA, 2021; KUÑANGUE ATY GUASU, 2022a; LAZZERI, 2021).

Valdelice Veron (perseguida, intimidada e ameaçada de morte)

Valdelice Veron, liderança GK e porta-voz da *Kuñangue Aty Guasu*, afirma estar sendo perseguida por pistoleiros que foram vistos – e fotografados – em tocaias nas imediações de sua casa nas últimas semanas, tendo medo de ser morta a qualquer momento, a exemplo do que já ocorreu, em 2003, com o pai – o grande cacique Marco Veron –, e com os dois irmãos, jovens lideranças, em 2015 e 2016. Em 27 de julho deste ano, ela recebeu uma mensagem de um número desconhecido no *WhatsApp* dizendo que alguém iria metralhar a escola da aldeia. Com isso as aulas foram suspensas, deixando cerca de dois mil alunos sem atividades e as denúncias encaminhadas ao Ministério Público Federal (COLL; NUNES, 2022).

Leila Rocha (perseguida, agredida e ameaçada de morte)

Leila Rocha é uma das principais lideranças indígena Guarani Kaiowá que conduziu a retomada do *Tekoha Yvy Katu*, no município de Japorã, em Mato Grosso do Sul. Atuando como frente no movimento pela retomada das terras, Leila relata sofrer com ameaças feitas ao longo dos

anos de retomada. Contudo, recentes ameaças de morte foram denunciadas e têm demandado medidas de proteção em seu favor.

Tais ameaças estão ligadas às manifestações e denúncias feitas por Leila aos arrendamentos ilegais para plantação de soja e criação de gado realizados no seu território por fazendeiros da região que, mediante aliciamento de indígenas, já tomaram boa parte das terras demarcadas em um contínuo arrendamento forçado (CAMILO, 2022). Conforme relatado em reportagem, os arrendamentos ocorrem mediante anuência de algumas famílias e protegido por indígenas Kaiowá que residem na reserva indígena de Porto Lindo, ao lado do *Tekoha Yvy Katu*, entre os quais Bento e Virgílio Hara. Eles são indicados como os perpetradores das ameaças ocorridas nos dias 9 e 10 de julho do corrente ano. Em discussão, além das ameaças de morte, Leila relata que os agressores não reconhecem sua liderança na comunidade, de modo que a ameaçaram com uma foice, além de ter sido atingida com pedrada de estilingue, que causou danos materiais e físicos (CAMILO, 2022; KUÑANGUE ATY GUASU, 2022b).

Diante dessa situação, diversas organizações e instituições manifestaram-se em denúncia às ameaças ocorridas. A Aty Guasu, Grande Assembleia do povo Guarani Kaiowá, publicou nota de repúdio em nome das lideranças indígenas, em que exige a tomada de providências pelos órgãos públicos de proteção, em especial atuação do Ministério Público Federal e Polícia Federal para investigar a situação quanto à ilegalidade dos arredamentos e promover a proteção da comunidade, em especial a vida da liderança Leila Rocha (ATYGUASU, 2022). Por sua vez, a *Kuñangue Aty Guasu*, assembleia das mulheres Guarani Kaiowá, demonstrou sua preocupação diante das sérias ameaças sofridas pela liderança, em denúncia aos arrendamentos e terras e ameaças sofridas pela comunidade, bem como promoveu uma carta de denúncia e pedido de apoio a nível internacional para frear a violação dos direitos das comunidades e ameaças sofridas (POR..., 2022).

Frente ao perigo iminente, Leila está inserida em programas federais de proteção às testemunhas, bem como a Defensoria Pública da União solicitou medidas protetivas específicas para a vítima (CAMILO, 2022).

Considerações finais

Essa pesquisa teve como objeto o levantamento de informações a respeito da situação das mulheres lideranças políticas Guarani Kaiowá no estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. O objetivo era identificar como essas lideranças estão agindo no entorno das reservas indígenas, como na Reserva Indígena de Dourados (RID), e nas retomadas de terras na região, como em Amambaí/MS, locais de muitos conflitos, bem como se elas estão sofrendo ameaças e/ou intimidações, e qual o teor da violência.

Verificou-se que os Guarani Kaiowá encontram-se profundamente afetados por sua enorme perda de terra e os conflitos gerados ao longo dos anos até a atualidade, além do entrechoque cultural civilizacional,

que criou rupturas em toda a escala organizacional e parental Guarani Kaiowá, sendo as mulheres as mais atingidas nesse contexto.

As mulheres Guarani Kaiowá sofrem uma violência multifacetada, pois há a violência externa e interna nas comunidades, que se aliam à discriminação pela pobreza, e as mulheres que são lideranças indígenas políticas femininas Guarani Kaiowá sofrem com a possibilidade de assassinatos, intimidações, perseguições e ameaças por fatores territoriais e disputas de arrendamentos de terras, além de intolerância religiosa e racismo religioso, através de perseguição religiosa contra as lideranças mulheres, ou seja, como verificado nas buscas, uma "caçada-humana". Tudo isso, ainda, sob o manto de violências institucionais do Estado e pouca efetividade de atuação punitiva do Poder Judiciário.

Em resumo, a queima da casa de reza, para além do racismo e da intolerância religiosa, significa uma perda ancestral e cultural irreparável, um direito originário violado, pois junto da casa de reza incendiada, o fogo consome outros objetos antigos das gerações de rezadores que já se foram, que ficaram como herança ancestral para as atuais rezadeiras. Assim, a queima das casas de rezas e a perseguição, ameaça e tortura das rezadeiras, não se desvinculam da realidade histórica de dizimação dos Guarani e Kaiowá.

Já, ao que concerne às violências sofridas pelas lideranças mulheres Guarani e Kaiowá ligadas às questões territoriais, verificou-se que vão desde disputas e confrontos nas reservas indígenas, nas retomadas, nos arrendamentos de terras e nas denúncias de violações de direitos humanos sofridos pelos GK. Nos dados encontrados, foi possível identificar que as lideranças mulheres, no que diz respeito à temática territorial, enfrentam perseguições, ameaças físicas, verbais, psicológicas e virtuais, intimidações, risco de terem suas casas incendiadas, e até assassinatos. Nas linhas que seguem, identificamos lideranças públicas que sofreram e/ou sofrem tais violências, tais quais: Kuretê Lopes (assassinada), Marinalva Manoel (assassinada), Damiana Cavanha (ameaçada de morte), Jaqueline Gonçalves (perseguida e intimidada), Valdelice Veron (perseguida, intimidada e ameaçada de morte) e Leila Rocha (perseguida, agredida e ameaçada de morte).

A gravidade dos fatos apurados demonstra um cenário de perseguição política, social, econômica, étnica, misógina, religiosa e cultural, em um guerra declarada contra a continuidade da existência dos Guarani e Kaiowá, na qual as mulheres e suas lideranças femininas são as principais "caças" desse cenário genocida, bárbaro e fuzilador de garantias e direitos constitucionais e humanos, em que humanidade não há, e talvez até os colonizadores europeus dos séculos XV e XVI se sentissem envergonhados.

Assim, tem-se que, indubitavelmente, as demandas das mulheres indígenas não podem ser entendidas fora do quadro das lutas de seus povos pela autonomia, mediante o reconhecimento dos contextos de violência colonial que, ao longo dos anos modificou as estruturas familiares e culturais de suas comunidades, redesenhando as condições de sobrevivências das mulheres indígenas em contextos urbanos. Tal problemática exige do Estado e todas suas esferas de atuação respostas

que levem em conta a criação de mecanismos que lhes permitam exercer controle sobre seus governos, territórios e recursos naturais, além das garantias de seus direitos constitucionais e humanos.

Referências bibliográficas

AMADO, Angelica Maria Mejia Amado; LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre; URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural. **Polis Revista Latinoamericana**, n. 54, 2019. p. 6. Disponível em: https://journals.openedition.org/polis/18043. Acesso em: 15 ago. 2022.

ANJOS, Bruna Beatriz; FONSECA, Bruno. A luta das Guarani e Kaiowá na área mais perigosa para mulheres indígenas. **Agência Pública**, [Dourados?], 21 out. 2019. Disponível em: https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/#:~:text=Eles%20s%C3%A3o%20cerca%20de%20metade,dos%20estados%20da%20Amaz%C3%B4nia%20brasileira. Acesso em: 19 ago. 2022.

ATYGUASU. **Nota pública de Aty Guasu frente à ameaça de morte e agressão promovida pelos arrendatários ilegais de terras indígenas Guarani Kaiowá**. [*S. l.*], 11 jul. 2022. Instagram: @atyguasu. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cf34USkO4DC/. Acesso em: 19 ago. 2022.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; KESTENBAUM, Jocelyn. Atrocidades e conflitos territoriais indígenas: Uma análise de risco no caso Guarani-Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul. **Revista Jurídica Consulex**, v. 468, p. 28-39, 2016.

BRAND, Antonio Jacó; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de. A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. *In*: **VII RAM Reunião de Antropologia do Mercosul**, 2007, Porto alegre. GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/15316/13615. Acesso em: 03 set. 2020.

BRAND, Antônio Jacó. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 138, abr. 2004. Disponível em: http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/ 82/88. Acesso em: 02 set. 2020.

CAMILO, Marcio. Liderança Guarani Kaiowá é ameaçada de morte. **Amazônia Real**, Manaus, 22 jul. 2022, Disponível em: https://amazoniareal.com.br/lideranca-guarani-kaiowa/. Acesso em: 15 ago. 2022.

CARVALHO, Salo de; GOYES, David R.; WEIS, Valeria Vegh. Politics and Indigenous Victimization: The Case of Brazil. **British Journal of Criminology**, v. 61, p. 251-271, 2020.

CAVALCANTE, Tiago. Colonialidade e Colonialismo Interno: A Política de Criação de Reservas Indígenas no Sul de Mato Grosso do Sul e Algumas de suas Consequências Contemporâneas. *In*: CAVALCANTE, T. L. V.; MOTA, J. G. B. (Orgs.). **Reserva Indígena de Dourados**: Histórias e Desafios Contemporâneos. São Leopoldo: Karywa, 2019. *Ebook*.

COLL, Liana; NUNES, Tote. Alvo de genocídio, povo guarani-kaiowá pede socorro. **UNICAMP MANCHETE**, Campinas, 29 jul. 2022. Disponível em: https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2022/07/29/alvo-de-genocidio-povo-guarani-kaiowa-pede-socorro. Acesso em: 15 ago. 2022.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). **Los pueblos indígenas en América Latina**: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014. Disponível em: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37222/S1420521_es.pdf?sequence=1. Acesso em: 14 abr. 2021.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). **Miembros de la comunidad Guyraroká del Pueblo Indígena Guarani Kaiowá respecto de Brasil** (MC 458-19). Resolución de 29 de septiembre de 2019. Disponível em: https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2019/47-19MC458-19-BR.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Empresa de segurança privada fez retirada violenta de índios, que terminou com uma morte e um ferido. **INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)**, São Paulo, 10 jan. 2007. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/44063. Acesso em: 19 ago. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2019**. Brasília: CIMI, 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2021**. Brasília: CIMI, 2022.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). **Relatório dos Trabalhos da 'Comissão sobre a Questão Indígena em Mato Grosso do Sul'** (Portaria CNH nº 53/2013 e 71/2013). Brasília: CNJ, 2013. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/03/relatorio_indios_ms.pdf Acesso em: 19 ago. 2022.

ELOY AMADO, Luiz Henrique; SANTOS, Anderson de Souza. Corpos indígenas e justiça criminal no contexto social do Mato Grosso do Sul. *In:* ELOY AMADO, Luiz Henrique (org.). **Justiça Criminal e Povos Indígenas no Brasil**. São Leopoldo: Karywa, 2020. p. 257-270. *E-book.*

GASMAN, Nadine. Nota pública – ONU Mulheres Brasil pede justiça sobre o assassinato da liderança indígena Kaiowá Marinalva Manoel. **ONU MULHERES BRASIL**, [Brasília?], 6 set. 2014. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/noticias/nota-publica-onu-mulheres-brasil-pede-justica-sobre-o-assassinato-da-lideranca-indigena-kaiowa-marinalva-manoel/. Acesso em: 20 ago. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **INDÍGENAS**. [*S. l.*], [2022?]. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html. Acesso em: 15 ago. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Conheça o Brasil – População**: INDÍGENAS. [*S. l.*], [2010?]. Disponível em: https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/20506-indigenas.html. Acesso em: 13 mar. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Diretoria de Pesquisas, 2012. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 15 ago. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Guarani Kaiowá**. [*S. l.*], [2022?]. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1#Localiza.C3.A7.C3.A3o_e_Tekoha. Acesso em: 15 ago. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Quadro geral dos povos**. [*S. l.*], [2022?]. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 15 ago. 2022.

JAQUELINE ARANDUHA. **Mais um dia de luta da Organização das Mulheres Kaiowá e Guarani**. [*S. l.*], 4 set. 2021. Instagram: @jaqueline_aranduha. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CTZvl3cL4yu/. Acesso em: 19 ago. 2022;

KUÑANGUE ATY GUASU. **Confira a fala da Kunã Aranduhá, membra da Kunangue Aty Guasu - Grande Assembleia Das Mulheres Kaiowá e Guarani/MS**. [*S. l.*], 3 maio 2022a. Instagram: @kunangueatyguasu. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CdHlAintjWy/. Acesso em: 19 ago. 2022.

KUÑANGUE ATY GUASU. **SOS Guarani e Kaiowá**: a última parte de Yvy Katu Protreiro está em chamas. [S. l.], 13 jul. 2022b. Instagram: @kunangueatyguasu. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cf8wCxkux1E/. Acesso em: 19 ago. 2022.

KUÑANGUE ATY GUASU. Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani. **CORPOS SILENCIADOS, VOZES PRESENTES**: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani. HETE KIRIRÎM AY VU JEK A A TEKOVAI, KUÑANGUE. Dourados: Kuñangue Aty Guasu, 2020. Disponível em: https://lutafob.org/wp-content/uploads/2020/12/Corpos-silenciados_resumo_pag-simples_v04.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

KUÑANGUE ATY GUASU. **VII Kuñangue Aty Guasu**. Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani. Japorã-MS, Tekohá Yvy Katu Potrerito,16 a 20 de setembro de 2019. Disponível em: https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasu-2019.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU (O.K.A). **Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas queimadas em comunidades Kaiowá e Guarani**. Dourados: Kuñangue Aty Guasu e Observatório da Kuñangue Aty Guasu (O.K.A), 2022. Disponível em:

https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_b2d7f59494b140cbbf59866252dc5ca1.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

LAZZERI, Thais. CAÇADAS - Lideranças femininas de diferentes etnias viram alvo de criminosos ao combaterem a invasão de seus territórios, o apagamento de suas origens e as violações contra seu povo. Conheça a história de violência e de luta de três delas. **Repórter Brasil**, São Paulo, 26 jan. 2021. Disponível em: https://violenciamulherindigena.reporterbrasil.org.br/. Acesso em: 15 ago. 2022.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017.

NETTO, Paulo Renato Coelho. Violência, crack e preconceito na maior reserva urbana indígena do Brasil. **Vice Brasil**. [Dourados?], 11 junho 2018. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/zm8gb5/violencia-crack-preconceito-dourados-maior-reserva-urbana-indigena-do-brasil Acesso em: 30 set. 2019.

OLIVEIRA, Marina. Mesmo sob pressão de policiais e fazendeiros, indígenas Guarani e Kaiowá resistem e retomam seus territórios ancestrais. **Conselho Indigenista Missionário**, [Brasília?], 01 set. 2022. Disponível em: https://cimi.org.br/2022/07/mesmo-sob-pressao-de-policiais-e-fazendeiros-indigenas-guarani-e-kaiowa-resistem-e-retomam-seus-territorios-ancestrais/. Acesso em: 15 ago. 2022.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). **Aplicación del convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT**: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo. Geneva: OIT, 2019. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_735627.pdf. Acesso em: 14 mar. 2023.

PEREIRA, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. In: 38º encontro anual da Anpocs, 38, 2014, Caxambu. **Anais Eletrônicos** [...]. Minas Gerais: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – Anpocs, 2014. Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt21-1/8809-a-atuacao-do-orgao-indigenista-oficial-brasileiro-e-a-producao-do-cenario-multietnico-da-reserva-indigena-de-dourados-ms/file. Acesso em: 14 set 2019.

POR trás do arredamento vem o despejo, vem o grande latifundiário: o agronegócio contra Yvy Katu Proteiro. Kuñangue Aty Guasu, Mato Grosso do Sul, jun. 2022. Disponível em: https://www.kunangue.com/por-tr%C3%A1s-do-arrendamento-vem-o-despejo. Acesso em: 19 ago. 2022.

SANCHEZ, Izabela. Guarani-Kaiowá enfrentam alta da violência dentro e fora das aldeias em Dourados (MS). **Amazônia Real**, Campo Grande, 18 set. 2019. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/guarani-kaiowa-enfrentam-alta-da-violencia-dentro-e-fora-das-aldeias-em-dourados-ms/. Acesso em: 19 ago. 2022.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani**: de Aña à Kuña. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em

Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/116/1/LaurieneSeraguzaOlegarioeSouza.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

SURVIVAL INTERNATIONAL. **Violations of The Rights of The Guarani of Mato Grosso do Sul State, Brazil**. London: Survival International, 2010. Disponível em: https://assets.survivalinternational.org/documents/207/Guarani_report_English_MARCH.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

UNITED NATIONS. General Assembly. **Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples on her mission to Brazi**l. Geneva: UN, 8 Aug. 2016. Disponível em: https://digitallibrary.un.org/record/847079. Acesso em: 19 ago. 2022.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20122007-140921/publico/TESE_KATYA_VIETTA.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 17/03/2023 * Publicado em: 31/08/2023

"SELVA MÃE DO RIO MENINO": REPRESENTAÇÃO E RESISTÊNCIA DA MULHER INDÍGENA NA ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

GIULIANA ADAM TEZZA DA VEIGA[1]
UNILA, BRASIL
https://orcid.org/0009-0009-6501-8627

LORENA RODRIGUES TAVARES DE FREITAS[2]
UNILA, BRASIL
http://orcid.org/0000-0003-3908-470X

RESUMO: *Esse estudo tem por objetivo investigar a presença da mulher indígena na obra de Daiara Tukano, artista indígena, através do mural "Selva mãe do rio menino", pintado em 2020, em um edifício da cidade de Belo Horizonte-MG. Para tal, valeu-se de análises do aspecto técnico e semântico da obra, bem como um estudo da presença feminina dentro do povo Tukano, que demonstra e justifica a cosmovisão representada por Daiara em sua obra. Nessas análises, buscou-se trazer e protagonizar as falas dos/das próprios/as indígenas, de modo a democratizar e descolonizar discussões acadêmicas acerca das obras de arte produzidas por artistas indígenas. Por fim, definiu-se a obra de Daiara Tukano dentro de uma Estética Decolonial, uma vez que é feita no contexto de uma arte contemporânea que busca desvincular a criação artística dos padrões eurocêntricos. A obra acompanha um protagonismo feminino na produção e na representação da arte contemporânea e abre margens para a demarcação de espaços para as artistas indígenas, colocando em evidência a importância de que elas mesmas possam questionar e romper estereótipos subalternizantes construídos pela colonialidade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Arte indígena contemporânea, estética decolonial, artistas indígenas, feminismo decolonial.*

ABSTRACT: *This study aims to investigate the presence of indigenous women in the work of Daiara Tukano, an indigenous artist, through the clipping of the mural "Selva Mãe do Rio Menino", painted in 2020, in a building in the city of Belo Horizonte-MG. To this end, analyzes of the technical and semantic aspects of the work were used, as well as a study of the female presence within the Tukano people, which demonstrates and justifies the cosmovision represented by Daiara in her work. In these analyses, was sought to bring and highlight the speeches of the indigenous people themselves, in order to democratize and decolonize academic discussions about works of art produced by indigenous artists. Finally, it was defined that the work of Daiara Tukano can be framed within the Decolonial Aesthetics, since it is made in the context of a contemporary art that seeks to detach artistic creation from eurocentric standards. The work accompanies a female role in the production and representation of contemporary art and opens up margins for the demarcation of spaces for indigenous artists, highlighting the importance that they themselves can question and break subordinating stereotypes constructed by coloniality.*

KEYWORDS: *Contemporary indigenous art, decolonial aesthetics, indigenous artists, decolonial feminism.*

[1] Pós-graduanda Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: gatezza@gmail.com
[2] Docente do Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: lorenadefreitas@gmail.com

Introdução

A desumanização e a exploração dos povos indígenas e africanos escravizados no território americano é parte de fundamental do processo de constituição do capitalismo moderno (QUIJANO, 2005; FEDERICI, 2017; LUGONES, 2020) e da "fundação" das nações latino-americanas. A violência desse processo foi tamanha que dizimou mais de 90% dos povos originários da América do Sul e da América Central já no primeiro século da colonização (FEDERICI, 2017). A violência contra os povos originários continua sendo parte constitutiva da realidade das sociedades latino-americanas, mesmo após os processos de independência política que começaram a ocorrer a partir do século XVIII. Os Estados Nacionais latino-americanos se desenvolveram em sociedades coloniais, obstaculizando os processos de democratização das relações sociais (QUIJANO, 2002). Em países onde a maioria da população era indígena, negra ou mestiça, como o Brasil, durante o processo de organização dos novos Estados, foi negada a esses povos radicalizados qualquer participação nas decisões sobre a organização social e política, inserção nos postos de trabalho valorizados ou o direito a existir integralmente em seus territórios. Mas se a violência, a desumanização e exploração dos povos originários dá a tônica da colonização, da formação e do funcionamento das nações latino-americanas, em especial a brasileira, até hoje, é importante pontuar, contudo, que foi sobretudo sobre os corpos das mulheres negras e indígenas que com maior intensidade elas recaíram e ainda recaem: elas foram mais comumente raptadas, estupradas, violentadas, enganadas, traídas e exterminadas.

A violência extrema sobre os corpos das mulheres indígenas é diretamente proporcional à sua importância social dentro dos diversos povos originários existentes no período pré-colombiano, onde eram valorizadas e ocupam posições de poder. O papel das mulheres dentro dessas comunidades foi e ainda é performado de diversas formas graças à pluralidade cultural presente nos povos originários deste território. Mesmo diante da grande diversidade de povos indígenas existente na América pré-intrusão colonial, é sabido, graças ao grande acúmulo de evidências históricas e relatos etnográficos que, em todos eles, as mulheres eram valorizadas e possuíam grande importância na perpetuação dos clãs e na preservação da história e da tradição[3], sendo detentoras de muita sabedoria e muitas habilidades que eram e, ainda são, passadas de geração em geração. É provavelmente por terem sido as

[3]Mesmo discordando sobre qual era o alcance e o poder das mulheres nas sociedades pré-colombianas, tanto Rita Segato quanto María Lugones concordam que elas possuíam muito mais poder nas suas comunidades antes do que passaram a ter depois da colonização. Segato afirma a existência de um "patriarcado de baixa intensidade" nas sociedades indígenas pré-colonização, ou seja, ela aponta que nessas sociedades existiam organizações patriarcais, ainda que diferentes e menos profundas do que a que veio a se instalar com a modernidade colonial. No patriarcado de baixa intensidade existe uma dualidade hierárquica, um espaço destinado às mulheres e outro aos homens na comunidade, mas nessa forma de organização as mulheres eram valorizadas e seu espaço de atuação social era dotado de politicidade e de plenitude ontológica. Já María Lugones compreende que o gênero é uma construção colonial, e que não é possível falar de desigualdade de gênero entre os povos originários antes da colonização. Para aprofundar essa discussão, ver Segato (2013) e Lugones (2020).

mais afetadas pela colonização – na medida em que esta acarretou uma perda radical de poder das mulheres dentro das próprias comunidades – que foram elas também quem mais resistiram ao processo de desumanização e exploração engendradas pela exploração colonial, desempenhando um papel fundamental na luta para defender suas comunidades e suas culturas (LUGONES, 2020; FEDERICI, 2017).

A violência contra os povos originários na América Latina se desdobra em efeitos materiais, como no extermínio das suas vidas e nas diversas formas de violência física e patrimonial, mas também em efeitos simbólicos e epistemológicos, como no apagamento das suas histórias e culturas, ou como na imposição de identidades desprestigiadas e desqualificadoras (COLLINS, 2016). É também com o objetivo de contribuir com a transformação dessas representações desumanizadoras sobre os povos originários que se perpetua em todos os âmbitos da vida social, inclusive na arte, que um grupo de artistas indígenas se une, na década de 2010, para iniciar um movimento que ficará conhecido como Arte Indígena Contemporânea. Entre esses artistas está Daiara Tukano, que, vinda de uma sociedade onde as mulheres eram detentoras da artesania com cerâmica, contribui para o movimento da Arte Indígena Contemporânea com diversas obras de arte.

A artista Daiara Hori Figueroa Sampaio faz parte do povo Tukano (Yé'pá Mahsã), povo originário do Alto Rio Negro no Amazonas, e nasceu em 1982 na cidade de São Paulo. Daiara estudou Artes Visuais, é mestre em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília (UnB) e possui uma participação significativa como ativista dos direitos dos indígenas no Brasil. Daiara já participou de diversas exposições e em 2021 foi a ganhadora do Prêmio PIPA, um dos prêmios mais significativos da arte brasileira. A partir de 2016, ao lado dos artistas Jaider Esbell e Denilson Baniwa, Daiara passa a comunicar sobre a arte indígena no conceito da contemporaneidade, ação essa que dará início ao movimento da Arte Indígena Contemporânea.

A Arte Indígena Contemporânea, em especial o trabalho de Daiara Tukano, desempenha um importante papel de resistência ao apagamento das epistêmes, das culturas e da agência histórica dos povos indígenas latino-americanos na medida em que possibilita que uma mulher indígena possa construir e expressar, de forma livre, autônoma e criativa, a sua própria representação sobre si mesma e sobre sua cultura, rompendo com as representações desqualificadoras e desumanizadoras que o capitalismo colonial/ moderno historicamente produz sobre as mulheres indígenas e que "serve para silenciá-las, para colocá-las e mantê-las em posições subordinadas e, dessa forma, melhor controlá-las, desumanizá-las e explorá-las" (FREITAS; SOUZA, 2023, p. 18).

O mural pintado por Daiara, "Selva mãe do rio menino", será analisado aqui com base em sua técnica e composição estética, relacionando-se com as culturas originárias dos povos que o mural representa e com o papel das mulheres na sociedade do povo indígena Ye'pamahsã (Tukano). As análises serão pautadas em uma revisão bibliográfica e uma análise qualitativa da obra, e serão privilegiadas

citações de autores e autoras indígenas, que serão retratados/das a partir de seu "sobrenome", que é um sobrenome apenas na nossa visão ocidental, pois o "sobrenome" utilizado aqui para a citação se refere à etnia que cada um/uma deles/delas pertence. Nesse contexto, o presente artigo objetiva demonstrar, através da obra de Daiara Tukano, como a valorização da cultura indígena e a evidência da presença feminina se potencializam em sua produção artística.

A colonização dos corpos das mulheres indígenas

A conquista de um território e de um povo se dá a partir do poder, no caso da América Latina, a colonialidade (QUIJANO, 2005) é o maior símbolo do poder. Ao estruturar uma nova sociedade na América Latina com base na colonialidade do poder, as bases da dominação colonial foram formadas por modelos epistemológicos, culturais e artísticos europeus, brancos, burgueses e masculinos, e as representações que se construíram nesse período, assim como as memórias preservadas, foram aquelas que serviam para corroborar o seu domínio colonial. O colonizador aqui ergueu monumentos, pintou obras de arte, nomeou edifícios e ruas, escreveu livros contando as histórias dos heróis que vieram para "salvar" e "civilizar" os povos que aqui já viviam e, que pela perspectiva do olhar colonial europeu, precisava de disciplina, de religião, educação e de costumes "civilizados". Segundo Dussel (1993), ao chegarem ao território americano, os colonizadores reconheceram geograficamente o território e, a partir do contato com os povos que aqui já viviam, buscaram o controle e a "pacificação" desses povos através da imposição violenta da cultura europeia e da forma de viver "civilizada" que existia no Velho Mundo.

Na conquista da América, o contato violento entre os colonizadores europeus e os povos indígenas causou o epistemicídio desses últimos, e a disparidade na forma de registro da história foi possivelmente um elemento importante neste processo. Segundo Walter Mignolo (1993), no século XVI, a Europa, assim como diversos outros territórios, já possuía a escrita e os europeus registravam suas memórias em livros de papel; ao chegarem no território brasileiro se depararam com um povo que registrava suas memórias de forma diferente, passando-a de geração para geração em forma de registros orais, através da fala, além de outras formas de registro que eram, muitas vezes, subjugadas e inferiorizadas pelos europeus. Essa diferença no registro foi utilizada como uma forma de inferiorizar os povos indígenas aos olhos dos europeus, ao julgá-los como um "povo sem história", apagando e tirando a validade de seus registros, que posteriormente foram tratados erroneamente como mitos e lendas.

O controle das mulheres indígenas era sumamente importante para os colonizadores. De início, Dussel (1993) demonstra que elas eram uma espécie de moeda de troca, entregues pelos homens de seu povo para os colonizadores como presentes e forçadas a servi-los. Nesse momento, a

sexualidade feminina é colonizada, resultando na sexualização do corpo das mulheres indígenas, concebido como algo a ser explorado e consumido pelo colonizador, seja para o seu prazer sexual, seja para o trabalho duro. Dessas violações sexuais surgem os filhos bastardos, que terão um papel fundamental no "embranquecimento" do "Novo Mundo". Dominar o corpo da mulher indígena fazia parte de todo o projeto de conquistar as sociedades indígenas. Essa dominação do corpo feminino retirava delas o valor e o respeito que possuíam e as deixavam vulneráveis ao sadismo dos europeus.

Anne McClintock (2010) argumenta que, no imaginário europeu, as colônias africanas e americanas eram lugares que inspiravam a erotização, de onde os viajantes levavam histórias repletas de lendas sexuais onde mulheres copulavam com macacos, homens se tornavam mulheres, e os habitantes andavam nus. Esse imaginário imperial sobre os territórios e os povos colonizados será descrito pela autora como "pornotrópicos", uma projeção dos desejos sexuais proibidos dos europeus sobre as terras e, especialmente, sobre as mulheres do "Novo Mundo". A objetificação e hiper-sexualização dos corpos racializados das mulheres colonizadas servirá como justificativa para toda a violência contra elas.

Silvia Frederici (2017) aponta que, ao chegar ao "Novo Mundo", os europeus também justificaram suas ações contra as mulheres indígenas usando argumentos de cunho religioso, afirmando que elas eram hereges e bruxas. Suas religiosidades eram vistas como diabólicas e, logo, a imagem das mulheres indígenas foi associada às marcas da bestialidade e da irracionalidade: "também no Novo Mundo, a caça às bruxas constitui-se de uma estratégia deliberada, utilizada pelas autoridades com o objetivo de propagar terror, destruir resistências coletivas, silenciar comunidades inteiras e instigar o conflito entre seus membros" (FEDERICI, 2017, p. 382). A caça às "bruxas" indígenas no território colonial foi uma estratégia de desumanização que justificou a escravidão, o uso de seus corpos e o seu genocídio, tendo em vista que colocar a imagem da mulher indígena como "selvagem", adoradora do diabo e praticante de atos de heresia tornou-se uma licença para matar. Vistas como animalizadas, sexualizadas, incivilizadas e diabólicas, as mulheres colonizadas são percebidas como razão última para a violência, afinal, como afirma Maldonado-Torres (2018, p. 39-40), dos/das indígenas espera-se que "demonstrem que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e os modos de pensar dos colonizadores". Entretanto, como sob a colonialidade do poder "as características que definem as condições de reconhecimento da humanidade são as características da razão iluminista, da branquitude, da civilização europeia", essas mulheres nunca terão êxito completo em suas reivindicações por reconhecimento social de sua humanidade e a violência contra eles estará sempre justificada (FREITAS, 2020).

A posição social valorizada das mulheres indígenas nas diversas organizações sociais dos povos indígenas da América causou um grande estranhamento nos colonizadores europeus. Lugones (2020) afirma que

em muitas sociedades se encontrava uma estrutura social bilateral complementar, onde existia um chefe externo, um homem, e uma chefe interna, uma mulher. Essa organização possibilitava que a mulher pudesse administrar a aldeia, ocupando-se da harmonia interna enquanto o homem era o responsável por mediar relações com outros grupos e esse trabalho conjunto em sinergia era algo que não acontecia nas sociedades dos colonizadores, onde as mulheres possuíam pouco poder e eram submissas aos homens. Isso resultou na intensidade da violência com que eles atuaram com vistas a extinguir o poder das mulheres indígenas. Contudo, as mulheres indígenas nunca aceitaram as imposições dos colonizadores de forma passiva. Como exemplo de resistência, Lugones cita as mulheres cheroquis que possuíam uma organização em forma de conselho que lhes dava poder de declarar guerras, porte de armas e escolher com quem iriam se casar. Tratavam-se de mulheres que não eram invisibilizadas por suas sociedades e não aceitaram com facilidade serem subjugadas e transformadas em instrumentos da dominação colonial.

Assim como María Lugones e Silvia Federici, Irene Silverblatt (1987) aponta que as mulheres indígenas foram personagens principais na resistência contra às ações dos colonizadores; as mulheres andinas, por exemplo, se recusavam a ir às missas, se recusavam a batizar seus filhos ou aprender a religião católica, continuavam seguindo seus costumes e vivendo de acordo com suas crenças. A rebeldia anticolonial das mulheres indígenas foi um ponto importante na perpetuação dos seus costumes e conhecimento. Em muitas sociedades indígenas da América Central, por exemplo, as mulheres eram responsáveis pelos conhecimentos médicos, eram elas as especialistas no uso de plantas e ervas e, graças a sua rebeldia e resistência, muitos conhecimentos chegaram às gerações contemporâneas desses povos indígenas.

As marcas da violência contra os povos indígenas não ficaram no passado da exploração colonial, mas se perpetuam até hoje nas sociedades latino-americanas. Segundo Panorama Social de América Latina y el Caribe de 2022, a pobreza (46,3%) e a pobreza extrema (18,5%) são consideravelmente mais altas na população indígena e afrodescendente latino-americanos do que em outros grupos (CEPAL, 2021). Já o relatório "Violência contra os Povos Indígenas do Brasil – Dados 2021", feito pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), denuncia o aprofundamento e a dramática intensificação das violências e das violações contra os povos indígenas no Brasil:

> Os povos indígenas resistem dolorosamente a um processo de desmonte das instituições que deveriam resguardar seus direitos, seus territórios e a proteção aos seus modos de ser e viver. E, mais que tudo, estão submetidos a um dramático contexto de violência sistêmica e institucionalizada. Corpos, espíritos, terras e águas sofrem cruéis agressões, e as vidas de crianças, jovens, homens, mulheres, idosos e idosas estão sendo aniquiladas sob a omissão e conivência silenciosa dos

> entes e agentes públicos. Impactou neste relatório, sobremaneira, a crueldade, a brutalidade, a contundência e a continuidade das invasões, incêndios, desmatamentos, loteamentos e esbulhos permanentes, assim como das agressões contra as vidas indígenas, expressas em espancamentos, torturas, envenenamentos e assassinatos (CIMI, 2021, p. 16).

O conceito de colonialidade de gênero, elaborado por María Lugones a partir do desenvolvimento do conceito de colonialidade de poder, de Aníbal Quijano, nos ajuda a lançar luz sobre os mecanismos de dominação que perpetuam essa violência até a atualidade. A colonialidade é "uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais" (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36). Ela opera a partir da distinção dicotômica e hierárquica entre humano e não humano que começou com a colonização das Américas e do Caribe:

> O que estamos vendo aqui é a descrição do capitalismo colonial/ moderno como um padrão de poder que opera construindo uma linha entre o humano e o não humano (ou quase humano) e, a partir dessa linha, define quem terá acesso (apenas quem é reconhecido como humano) aos bens materiais e simbólicos produzidos pela sociedade e quais serão os corpos que poderão ser explorados (porque foram antes desumanizados) para que essas riquezas possam ser produzidas. (FREITAS; SOUZA, 2023, p. 16).

Lugones (2020) afirma que a colonialidade articula raça, trabalho e gênero para construir a hierarquia que divide os povos na América Colonial em dois grupos: os brancos, reconhecidos como humanos e detentores do acesso privilegiado aos postos de trabalho valorizados, a participação na vida política e aos bens materiais e simbólicos da sociedade; e os grupos racializados, não brancos, vistos como não humanos (ou quase humanos) e cujos corpos podem ser explorados pelas formas de trabalho mais desvalorizadas e degradantes em benefício dos brancos. Assim, Lugones afirma que a colonialidade de gênero (ou sistema moderno/colonial de gênero) se caracteriza por uma forma de dominação que organiza toda a hierarquia social no capitalismo mundial até os dias de hoje. Gênero, raça e trabalho se articulam de forma a distribuir os grupos sociais em diferentes posições de poder na sociedade. Homens e mulheres brancas são os únicos a serem reconhecidos como plenamente humanos[4]. Povos originários e africanos e africanas escravizadas foram reduzidos à condição de animalidade, ao

[4] Mas mulheres brancas não estão em posição de igualdade com os homens brancos. Ao contrário, são vistas como débeis e frágeis, seus corpos não possuem a mesma capacidade de razão e de domínio dos homens brancos. Por isso, devem obedecê-los e agradá-los, sendo a feminilidade exatamente a consubstancialização dessas características das mulheres brancas e por isso um atributo que, ao mesmo tempo que as humaniza, o faz a partir de um lugar de subalternização em relação ao homem branco (LUGONES, 2020).

sexo forçado com os colonizadores brancos e a uma exploração tão profunda que frequentemente fez com que trabalhassem até a morte (LUGONES, 2020). Passaram a sofrer, com a colonização, um processo de racialização que os classificou como "naturalmente" inferiores e para eles o que resta é a mais completa violência.

> A modernidade colonial também transforma a forma de organização sociocultural euro-americana, branca, cristã, liberal, cisgênera e heteronormativa na forma "normal" de ser e no modelo referencial de organização social, fazendo com que outras formas de organização social, outras formas de conhecimento, de construção de subjetividade e outros padrões culturais se transformem "não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas" (LANDER, 2005, p. 13). (FREITAS, SOUZA, 2023, p. 141).

O processo de desumanização posto em prática pela colonialidade permanece produzindo a exploração dos corpos dos povos originários, a desvalorização das suas histórias, culturas, conhecimentos, subjetividades, agência história e produções artísticas (FREITAS; SOUZA, 2023). Assim, o espaço ocupado pelas mulheres nas sociedades indígenas pré-colonização será drasticamente modificado pela colonialidade de gênero, responsável por um processo de subalternização que as coloca em posições de inferioridades, inclusive em relação aos próprios homens indígenas. É a partir da compreensão dessa história de violência contra as mulheres indígenas que frisamos a importância da arte produzida por elas, na medida em que ela pode representar um dos caminhos possíveis de descolonização.

A obra de Daiara Tukano é um importante passo em direção a uma arte que se propõe a exercer um papel crítico às estéticas hegemônicas eurocentradas. Esse é também o papel que a Estética decolonial se propõe a realizar. A estética pode ser abertamente política e descolonizadora. Walter Mignolo (2010), ao discorrer sobre a Estética Decolonial, observará que a descolonização da estética imperial, que foi herdada dos colonizadores europeus, é pautada em criar e fazer com o que foi criado não possa ser atraído ou enfraquecido diante do conceito de representação eurocentrada, com uma complexidade que não se pauta nos conceitos trazidos ao território americano pelos europeus. Assim, é necessário desaprender o que foi aprendido com os colonizadores e voltar a reaprender com um ponto de vista centrado nas estéticas originárias. A obra produzida por Daiara Tukano pode ser entendida como uma Estética Decolonial, pois faz o movimento de utilizar os materiais e a forma de produção artística vinda do contato com os europeus, mas usa de uma estética totalmente oriunda da estética dos povos originários. Desse modo, torna-se uma reinterpretação do lugar que a arte ocupa na América Latina, pois não se pode desfazer o contato que os povos originários tiveram com os europeus, mas se pode criar uma arte que supere esse contato, e aproveite o que pode ser utilizado em

proveito de uma criação artística que se torna uma resistência diante dos efeitos da colonização. No próximo tópico, adentraremos propriamente a análise da obra "Selva Mãe do Rio Menino" e buscaremos demonstrar como a produção de Daiara Tukano ilustra e elucida os aspectos da Estética Decolonial, e assinala a representatividade das mulheres dentro das culturas indígenas abordadas pela artista em sua obra.

A resistência da arte indígena contemporânea: as mulheres indígenas e o mural "Selva Mãe do Rio Menino"

Partindo do conceito de colonialidade de gênero, percebem-se os diversos mecanismos utilizados pelos europeus para causar um apagamento sociocultural dos povos do "Novo Mundo". O objetivo era que a América se tornasse uma cópia da Europa, sem qualquer originalidade e com sua origem sendo apagada completamente pelos colonizadores. Essa prática é notada até mesmo nas nomenclaturas de locais que possuíam apenas o adjetivo "novo" ou "nova" para torná-los originais, mas demarcando uma cópia de alguma cidade ou localidade já existente na Europa. As imposições da cultura e do pensamento "civilizado" tornaram a América Latina um território colonizado, que passa a replicar os comportamentos e hábitos esperados pelos seus colonizadores e por muito tempo fica sob a sombra desse imperialismo cultural (SANTIAGO, 2000).

Através dos séculos, os povos originários desenvolveram seu próprio modo de resistir ao extermínio engendrado pela colonialidade e de se manter enquanto "povo", aqui compreendido "não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo de cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico" (SEGATO, 2012, p. 111). Sob essa perspectiva, um povo é compreendido não pela repetição das suas práticas e nem pela imutabilidade de suas ideias, mas sim

> enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesses e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história (SEGATO, 2012, p. 112).

Desta forma, falar de povos indígenas é falar de sujeitos coletivos com um passado comum e com um projeto de construir um futuro também comum, que luta pelo direito, roubado pelo Estado colonial, de construir seu foro comunitário autônomo, de restituir o seu direito à deliberação, de tecer e implementar seu próprio caminho (SEGATO, 2012) e de construir as suas próprias representações artísticas e culturais

A arte indígena tem um papel fundamental nessa luta dos povos originários por autonomia, pelo direito de contar sua história e de manter

suas culturas, entendida não como patrimônio fixo, repositório estático, mas como "história em processo" (SEGATO, 2021, p. 112). Contudo, ao contrário disso, a arte indígena, quando percebida a partir de um olhar colonizador, é considerada como algo utilitário, com teor de artesanato, o tipo de produção artística que não poderia participar de museus, galerias ou do competitivo mercado de arte. Paola Tavares (2018), pesquisadora brasileira de arte indígena, aponta que, por muito tempo, a arte indígena ocupou um lugar periférico no sistema artístico, que prioriza as estéticas próximas da arte europeia, e muitas vezes foi apropriada por artistas não-indígenas que, sensibilizados pelo contato com a estética indígena, acabaram por incorporar elementos das culturas indígenas para validar suas expressões de arte, se apropriando da arte indígena e ocupando um espaço que por direito não lhes seria dado.

Em meio a esse lugar subalternizado da arte indígena, onde nem sempre ela é interpretada e valorizada como arte legítima, ou onde muitas vezes é subjugada e caracterizada como artesanato ou artefato, surge o cenário da Arte Indígena Contemporânea trazendo um questionamento desse lugar subalternizado e buscando o protagonismo das e dos artistas indígenas. Mas antes de pensar na arte indígena contemporânea, vale-se refletir sobre o conceito de "contemporâneo". Agamben (2009) refletirá que o contemporâneo pode ser "aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro", ou seja, o contemporâneo é aquele que mesmo em meio a diversos estímulos e, rodeado das luzes da modernidade, consegue perceber que ali também existem trevas, que também existe o obscuro, o esquecimento. O contemporâneo pode, assim, ser aquele que percebe essa obscuridade e dela mergulha no presente para ressignificar o que provém do seu tempo. A Arte Indígena Contemporânea mergulha no obscuro do contemporâneo ao buscar ressignificar a arte indígena que, por muito tempo, esteve como coadjuvante na produção artística nacional. Ao produzir uma arte genuinamente indígena, criada por artistas indígenas, a Arte Indígena Contemporânea lança luz no protagonismo que essas/esses artistas podem ter no cenário artístico nacional, encontrando seu espaço nos lugares que pertencem à arte.

Assim, a Arte Indígena Contemporânea busca a liberdade da arte contemporânea para produzir uma arte inquietante, que questiona a imagem artística e que vai contra os preceitos da arte e da estética tradicionais. O contato violento que os povos indígenas tiveram com os europeus desde o início do processo de colonização fez que com que diversos elementos das culturas dos colonizadores europeus fossem incorporados pelos povos indígenas. Quando a Arte Indígena Contemporânea se apresenta aos olhares do público, as/os artistas que a produzem ressignificam esses elementos apropriados e usam técnicas da arte europeia tradicional, como o óleo sobre tela, para anunciar suas próprias demandas e apresentar suas próprias denúncias. Ao dialogar com a academia, as/os artistas indígenas se aproximam dos lugares de acesso a esse sistema que estão criticando e se fazem ser ouvidos em espaços que antes não teriam como expressar sua voz, buscando um

espaço de protagonismo no cenário da produção artística brasileira na contemporaneidade. (NEVES; FAVRETO, 2020)

Ailton Krenak e Jaider Esbell (2016), em suas falas na Galeria de Arte Indígena Contemporânea, vão acentuar esse protagonismo ao dizer que nesse nicho da arte as/os artistas estão profundamente orientadas/os por suas matrizes culturais enquanto produzem sua arte, refletindo sobre a atualidade e usando temas que dialogam intimamente com as causas e demandas dos povos indígenas. Para eles, essa criação da Arte Indígena Contemporânea sempre aconteceu, pois as/os indígenas sempre produziram arte a seu modo, de acordo com seus próprios conceitos de arte. As/os artistas sempre estiveram ligadas/os com suas culturas e criando releituras de suas próprias artes, mas não encontraram espaço de divulgação de produção estética até se organizarem como um coletivo. Dessa forma, juntos/as, puderam fortalecer suas próprias vozes. No cenário em que a Arte Indígena Contemporânea se encontra atualmente, em um tempo onde as/os indígenas tem acesso à educação superior e estão em pleno contato com o mundo globalizado, seu acesso aos espaços da arte se torna uma reinvindicação própria, elas e eles se tornam protagonistas de sua própria criação e buscam por si sós ocupar esse espaço.

Uma das obras de mais impacto e visibilidade da Arte Indígena Contemporânea é o mural de 1006 m² feito pela artista Daiara Tukano, nomeado de "Selva mãe do rio menino" e pintado na lateral de um edifício na cidade de Belo Horizonte-MG, durante o CURA – Circuito de Arte Urbana[5], em 2020. A obra retrata uma mulher segurando uma criança; a mulher representa uma floresta enquanto o menino representa um rio, as duas figuras possuem traços indígenas. Ao falar da obra, Daiara (2021) diz: "eu pensei no rio como um menino, porque, o rio, ele tem mãe, o rio só nasce onde tem floresta, ele precisa de floresta para brotar, a nascente vem da floresta. Então a selva, a floresta, é a mãe do menino". A decisão de Daiara em retratar a selva como uma mulher faz pensar sobre o fato de muitos povos indígenas de origem americana considerarem que a força primária do universo é feminina, mostrando a mulher como o centro da vida.

Berta Ribeiro (1989), ao falar sobre a linguagem visual da arte indígena, demonstra que não é uma novidade que o povo Tukano crie murais ou painéis. A pintura de murais é característica do povo de Daiara, as malocas em que vivem são decoradas com painéis que representam seres míticos-religiosos. Porém, no mural (fig. 1) criado por Daiara Tukano, não é a cosmovisão Tukano que prevalece. A sensibilidade da artista a fez reunir aspectos de povos locais da região de Minas Gerais para construir a estrutura da obra de arte, retratando a ancestralidade dos povos Krenak, Pataxó, Xakriabá e Maxakali que residem no estado. Esse ato da artista vai ao encontro da premissa decolonial da Arte Indígena Contemporânea, pois privilegia a pluralidade das culturas em

[5] Festival de arte urbana que acontece anualmente desde 2017 na cidade de Belo Horizonte (MG). O evento reúne artistas para debater de forma colaborativa o papel da arte urbana e realizar a pintura de murais em edifícios da cidade

detrimento de uma única identidade. Isso acontece quando os artistas produzem obras de arte reverenciando não apenas a sua própria cultura, mas buscando mostrar outras culturas de outros povos indígenas, usando o espaço da Arte Indígena Contemporânea para divulgar a diversidade estética encontrada nos mais diversos povos indígenas. Assim, Daiara reverencia a ancestralidade do povo que vive na terra onde ela teve a oportunidade de divulgar sua arte. A tradição cultural do povo de Daiara possui a prática muralista e, aqui, vê-se uma natural mistura da Arte Indígena Contemporânea com a Arte Urbana, que também se expressa através dessa prática.

Figura 1 – "Selva mãe do rio menino", mural feito por Daiara Tukano (2020)



Fonte: https://arteforadomuseu.com.br/selva-mae-do-rio-menino/. Acesso em: 3 fev. 2023.

A estética da representação feminina na obra é uma mistura das características dos povos que inspiraram a artista. Daiara Tukano (2021) explica que a pintura do rosto da mulher é uma pintura dos Krenak, a roupa que ela usa é uma roupa Pataxó e a pintura corporal que ela possui é dos Xacriabá. Quanto aos Krenak, Daiara os representou na figura do

menino rio, pois o Rio Doce é o avô do povo Krenak e responsável por sua perpetuação e sobrevivência. O fato de ter representado o rio e a floresta com a forma de seres humanos revela a relação que os povos indígenas possuem com a natureza, relação esta elucidada por Viveiros de Castro (2002) quando descreve o Perspectivismo Ameríndio. Segundo Viveiro de Castro, muitos povos indígenas percebem a natureza, animais, plantas e rios, como seres dotados de alma e que possuem sentimentos e comportamentos semelhantes aos dos seres humanos, atestando assim sua forte conexão e respeito com a natureza, de uma maneira muito diferente da forma predatória como a sociedade capitalista/colonial lida com o meio ambiente.

O fato de retratar com precisão os aspectos desses povos sem se valer de estereótipos e generalização torna a obra de Daiara Tukano extremamente importante. Para os indígenas, essa troca e esse aprendizado com outros povos são relevantes, tanto que Ailton Krenak (2016) dirá que é necessário pensar em mundos intercambiáveis, para que as fronteiras não se tornem uma marca brutal. Essa troca de conhecimento pode ser a chave para se pensar em uma aliança entre os diferentes saberes, que os preserva enquanto os demarca em espaços urbanos, como o exemplo do mural de Daiara Tukano.

Os povos indígenas homenageados por Daiara Tukano em seu mural possuem um antigo histórico de interação e compõem uma complexa teia de relações interétnicas. A região que habitam passou por diversos conflitos e enfrentamentos até ser delimitada e demarcada como terra indígena. Os constantes conflitos territoriais fizeram com que os homens tivessem que se ausentar das aldeias e por isso as mulheres desses povos se tornaram participativas em tarefas que antes não realizavam. Elas ficavam responsáveis por manter a ordem e as tradições das sociedades. Isso aconteceu de forma colaborativa entre os povos, o que acarretou um grande intercâmbio transcultural. (DE MATTOS, 2000)

Apesar de não retratar as pinturas faciais e corporais e as vestimentas características de uma figura feminina dos Tukano no mural, Daiara também fala muito da presença feminina de seu povo nessa obra. É um consenso entre os povos retratados por Daiara que a mulher possui um importante papel na perpetuação da vida. As palavras usadas por eles para dizer “mulher” são sinônimos de fertilidade, criação da vida, terra. Representar a mulher como uma floresta é uma forma demonstrar como a figura da mulher é importante para que a vida continue, pois a floresta é o lugar de onde os povos indígenas tiram o que necessitam para viver, sem a floresta não existe a vida, assim como sem a mulher não existe a vida. Para os Tukano, a mulher é a responsável por preparar a comida e supervisionar as dietas, enquanto os homens se preparam para caçar e pescar. As mulheres são responsáveis pelo cultivo e o processamento da mandioca, a principal fonte de alimentação dos Tukano. A importância da figura feminina para a perpetuação da vida está expressa no mural, onde a mulher, com o papel de floresta, atua como a responsável pela vida do rio (GENTIL, 2005).

O próprio fato de Daiara ser uma artista possui forte relação com a figura feminina dentro da estrutura social de seu povo, pois, entre os Tukanos, as mulheres são especialistas na criação de utensílios de cerâmica com pintura em negativo. A confecção da cerâmica se inicia a partir da coleta da argila. Posteriormente, é feito um procedimento xamânico onde as mulheres negociam com a Dona da Argila (a ancestralidade que possui o conhecimento para produzir a cerâmica), recitam versos xamânicos e, então, a argila é misturada com cinza de casca de árvore caraipé e depois é modelada com pedaços de cuia. Depois de prontos, os utensílios de cerâmica são esfumaçados e expostos ao sol, são então pintados com carimbos feitos de talinhos de capim. Esse processo é repetido algumas vezes até que, depois de pronto, a crosta é retirada e o resultado são peças pintadas com cores claras em um fundo escuro. Essa tarefa é exclusivamente das mulheres, que desenvolvem suas técnicas de pintura e escultura em conjunto para criar as belas peças (OLIVEIRA, 2016).

A arte de Daiara Tukano é um exemplo da resistência das mulheres indígenas à violência desumanizadora da colonialidade de gênero. Ter uma mulher indígena que produz arte em um país tão desigual como o Brasil, onde o campo artístico é ainda quase que completamente reservado a uma elite branca, representa um passo importante, ainda que tímido, em direção à descolonização das representações hegemônicas sobre os povos originários. Daiara faz exatamente isso: ela descoloniza essas representações hegemônicas sobre as mulheres indígenas ao afirmar-se como uma subjetividade ativa (LUGONES, 2014) dotada de inventividade, de criatividade. Sua arte é a materialização da cultura que herdou das suas ancestrais. Tendo em vista que cultura é "história em processo" (SEGATO, 2012), sua arte é também a história vida do seu povo. A arte de Daiara é uma arte que, depois de séculos de colonialidade, se produz em um "lócus fraturado" (LUGONES, 2020): "Habitar o lócus fraturado é ser perpassada por inúmeras lógicas culturais em tensão criativa, diferentes entre si, semelhantes apenas em sua oposição à lógica de opressão do capitalismo colonial/moderno" (FREITAS; ROWINSKI, 2023, p. 140). É um ato de resistência, compreendendo resistência não apenas como uma reação, mas "uma resposta elaborada, geralmente complexa, tortuosa e perspicaz dentro da complexidade da estrutura do que está sendo resistido" (LUGONES, 2003, p. 29 apud FREITAS; ROWINSKI, 2023, p. 142).

Isso significa que a arte de Daiara Tukano é uma estética decolonial que se produz na tensão criativa com a estética hegemônica eurocentrada. Ela responde criativamente a esta última, utiliza elementos desta, dialoga com ela, mas rompe e questiona os seus pressupostos, pois a representação dos povos originários que o mural de Daiara retrata não corrobora com a supressão das subjetividades ativas (LUGONES, 2014) das indígenas, mas, ao contrário, produz uma arte que, a partir do seu próprio caminho, com seus próprios modos de ser, pensar e sentir, expressa e busca obter sua própria liberdade. Uma liberdade que ela não acredita poder ser obtida individualmente mas, ao contrário, de forma

comunitária, a partir da coalizão criativa entre os povos originários contra a desumanização da modernidade colonial eurocentrada, destituidora da humanidade dos povos indígenas: “Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/ as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras” (LUGONES, 2014, p. 948).

Considerações finais

Esse estudo teve início através de um breve panorama da colonização na América Latina, demonstrou a forma como o corpo das mulheres indígenas foi subjugado pela colonialidade de gênero e como ela foi extremamente destrutiva e causou danos irreparáveis às sociedades indígenas. Demonstrou-se a urgência em superar o pensamento colonial e como o movimento da Arte Indígena Contemporânea, que emerge em meados da década de 2010, tem um papel importante nesta direção.

Ao analisar a obra de Daiara Tukano e sua representatividade como artista na Arte Indígena Contemporânea, percebe-se como se dá a importância da presença da mulher nas sociedades dos povos indígenas da América. Ao se apropriar de uma Arte Urbana para fazer sua obra, Daiara Tukano demonstra o quanto pode transitar por diferentes espaços, beber de diversas fontes e criar uma arte genuinamente original. Seu mural “Selva mãe do rio menino” é um marco da representatividade feminina no movimento da Arte Indígena Contemporânea e reverencia os povos indígenas que habitam o estado onde o mural foi pintado, mostrando a capacidade que a artista possui de aprender com as diferentes culturas. A figura feminina dentro das sociedades indígenas possui diferentes facetas, ora destinada à perpetuação da vida, ora destinada à produção artística e, a partir do século XXI, destinada à liderança e representatividade nos mais diversos espaços da sociedade, mas sempre reverenciada e com um espaço importante na constituição e perpetuação dos hábitos e culturas dos povos. Essas diferentes facetas são belamente representadas na “Selva mãe” de Daiara, uma figura que expressa o respeito que possuem pela natureza, centro de toda a vida, tão necessária para que os povos indígenas (e não só eles) possam perpetuar sua existência.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. De Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Editora da Unochapecó, 2009.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n. 11, p. 89-117. Brasília, mai-ago, 2013.

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). Panorama Social de América Latina. Santiago de Chile, 2021. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48518/S2200947_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 12 de março de 2023.

CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2021, 2021. Disponível em: https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-anteriores/ Acesso em: 12 de março de 2023.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Soc. estado**. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.99-127. ISSN 0102-6992. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 12 de março de 2023.

DE MATTOS, Izabel Missagia. Temas para o estudo da história indígena em Minas Gerais. **Cadernos de História**, v. 5, n. 6, p. 5-16, 2000.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. De Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FALAS de Ailton Krenak e Jaider Esbell. Galeria de arte indígena contemporânea em Roraima. Roraima, 2016. (8 min.), son., color. Disponível em: <https://www.facebook.com/jaider.esbell/videos/vb.100003107600872/930970263683218/?type=2&theater;>. Acesso em: 27 jan. 2023.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de. Desumanização, reconhecimento e resistência na América Latina e Caribe: uma articulação entre a teoria da precariedade de Judith Butler e o feminismo decolonial de María Lugones. **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, PE. Brasil, Ano 3, v.3, nº 11, set./dez. 2020. ISSN: 2595-2803. Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/article/view/244216 Acesso em: 12 de março de 2023.

FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de; SOUZA, Lívia Santos de. Introdução. In: FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de; SOUZA, Lívia Santos de (orgs.). **Feminismo e resistência**: ressonâncias na literatura latinoamericana e caribenha. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Disponível em: https://www.pimentacultural.com/livro/feminismo-resistencia Acesso em: 12 de março de 2023.

FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de; ROWINSKI, Erika. “Nós viemos de Cuba para que você se vestisse assim?”: identidade e resistência em Achy Obejas. In: FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de; SOUZA, Lívia Santos de (orgs.). **Feminismo e resistência**: ressonâncias na literatura latinoamericana e caribenha. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Disponível em: https://www.pimentacultural.com/livro/feminismo-resistencia Acesso em: 12 de março de 2023.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **O Povo Tukano**: cultura, história, valores. (Coleção Autores Indígenas). Manaus: Edua, 2005.

KRENAK, Ailton. As alianças afetivas. Entrevista a Pedro Cesarino. In: **Bienal são paulo**. Incerteza Viva. Dias de estudo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p. 52-83.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da cololialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plinio Dentzlen. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Aiesthesis decolonial.** Calle 14, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, v. 4, n. 4, p. 11-25, ene./jun. 2010.

MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da Literatura que parece História ou Antropologia, e vice-versa. In. CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf de. **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: Edusp, 1993.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais /Projetos Globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG [ed. orig. em inglês: 2000, LocalHistories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press].

NEVES, Paulo Thadeu Franco das; FAVRETO, Elemar Kleber. A arte indígena contemporânea: o trabalho de Esbell como um contraponto à indústria cultural. **Revista Ambiente: Gestão e Desenvolvimento**. [S. l.], v. 13, n. 1, p. 103–111, 2020.

OLIVEIRA, Melissa Santana. ***Sobre casas, pessoas e conhecimentos***: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, ano 17, n° 37, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf> Acesso em: 13 de março de 2023.

RIBEIRO, Berta. **Arte indígena, linguagem visual**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Travessa. 1989.

SANTIAGO, Silvano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma Literatura nos trópicos**. 2. ed. p. 9-26. Rio de Janeiro: Rocco. 2000.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, 18, 2012: 106-131. Disponível em: https://www.semanticscholar.org/paper/G%C3%AAnero-e-colonialidade%3A-em-busca-de-chaves-de-e-de-Segato/b5794e7a86127288654b0b9be7148aaf7ec0a031 Acesso em: 13 de março de 2023.

SEGATO, Rita. Género y colonialidad: del patriarcado de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In: SEGATO, Rita. **La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aíres: Prometeo Libros, 2013.

SILVERBLATT, Irene. **Moon, Sun and Witches**: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1987.

TAVARES, Paola Amaral. Artes Visuais Indígenas Contemporâneas do Brasil: resistência e manifestações indígenas através de expressões artísticas. **Revista Rebento**. São Paulo, SP, n. 9, p. 280-297, dezembro, 2018.

TUKANO, Daiara. Canal do Youtube SESCTV. **Daiara Tukano**. 1º de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HMbe4AoLlJc>. Acesso em: 21 de janeiro de 2023, s/p.

TUKANO, Daiara. Entrevista ao programa de televisão PROVOCA. **Daiara Tukano**. 26 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sjNMYDdPlPI>. Acesso em 02 de janeiro de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em: 14/05/2023 * Aprovado em: 28/05/2023 * Publicado em: 31/08/2023

MULHERES SEMENTE, *ÎNH KÓSIN VY ÎNH MRÉ KONÎN JÉ*: EXPERIÊNCIAS DAS MÃES INDÍGENAS ESTUDANTES NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REJANE NUNES DE CARVALHO / REJANE PAFÉJ KANHGÁG [1]
UFRGS, BRASIL
https://orcid.org/0009-0005-8994-8942

ROSA MARIS ROSADO [2]
SMS-PA, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-3391-0196

ROSANE AZEVEDO NEVES DA SILVA [3]
UFRGS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-6486-0630

RESUMO EM KANHGÁG[4]**:** *Jykrê tág tá êg ny fág mré mynh sî fág vãsan toj ke vê, fág kanhró ken gé, fág kósîn génh ká tî sî fág rára rî ke. Êg vême pére êg tá mû ka êg tá fóg ag my êg vî mêgmê ke tî, vêsyrénh êg tá ty, êg kósîn ag mré, vê êg ty êg kanhró ma mû, ky êg tóg fóg ag my êg jykrê kanhrân rá ken gé, êg tá ki UFRGS kî nén û há hán sór vê. Êg jykrê kanhrân ty pîn ro nî mré ke vê, êg tî sî fág, kar êg mynh kar fág mré ke vê. Sa jág má tó sî hán jé, êg jykrê tá ko nî, pére mû êg tá tî, ka êg vême mêg nî, êg pî tá û nî, êg tu kar vê ga tág tî.*

PALAVRAS-CHAVE EM KAINGANG: *Mynh kanhgág Fag, tî sî Fag jykrê, mynh fag kósîn mré vãsan, pîn rô nî.*

RESUMO: *Esse trabalho propõe uma análise sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes na UFRGS, trazendo uma reflexão sobre as experiências dessas mulheres e suas estratégias de luta e resistência, sobretudo no que se refere à maternidade. Busca-se fornecer subsídios para que as políticas universitárias garantam a permanência dessas estudantes, considerando as especificidades culturais dos povos indígenas, seus conhecimentos e modos de vida. Foram realizados encontros ao redor do fogo, pîn ro nî em kaingang, com indígenas estudantes na universidade, propiciando o compartilhamento de suas experiências. Nos apontamentos finais destacam-se que as ações afirmativas na universidade devem ser construídas por meio de um diálogo respeitoso com as experiências de vida acadêmica e maternidade que a presença indígena coloca para a universidade.*

---

[1] Psicóloga e Mestra em Psicologia Social e Institucional/UFRGS. E-mail: rejane06carvalho@hotmail.com
[2] Coordenadora da Política de Atenção à Saúde para Povos Indígenas do Núcleo de Equidades em Saúde da Secretaria Municipal de Saúde em Porto Alegre. E-mail: rosadomar.geo@gmail.com
[3] Doutora em Educação e docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional/UFRGS. E-mail: rosane.neves@ufrgs.br
[4] A linguagem materna é um repositório de conhecimentos coletivos e individuais de transmissão por gerações com o objetivo de contribuir para a valorização, revitalização e salvaguarda de línguas indígenas. Trago o que é legítimo e originário, pois a língua portuguesa não é a língua materna kanhgág. Por isso, para fins desta publicação, está inserida como segunda língua.

PALAVRAS-CHAVE: *Mães indígenas universitárias, ações afirmativas, processos de subjetivação, maternidade kaingang.*

ABSTRACT: *This work proposes an analysis of the situation experienced by indigenous mothers studying at UFRGS, bringing a reflection on the experiences of these women and their strategies of struggle and resistance, especially with regard to motherhood. The aim is to provide subsidies for university policies to guarantee the permanence of these students, considering the cultural specificities of indigenous peoples, their knowledge and ways of life. Meetings were held around the fire, pîn ro nî in Kaingang, with indigenous students at the university, enabling the sharing of their experiences. In the final notes, it is highlighted that affirmative actions at the university must be built through a respectful dialogue with the experiences of academic life and motherhood that the indigenous presence poses to the university.*

KEYWORDS: *Indigenous university mothers, affirmative actions, subjectivation processes, Kaingang motherhood.*

Introdução

Somente em 1988, com a Constituição Federal, que o país rompe com a ideia de integrar indígenas na sociedade nacional. Apesar disso, Bergamaschi, Doebber e Brito (2018) afirmam que somente na década de 2000, principalmente com o ProUni, houve maior abertura para estudantes entrarem nas escolas privadas. Posteriormente, foram instituídos programas de ações afirmativas através da Lei Federal n° 12.711/2012 (BRASIL, 2012). Algumas universidades têm ingresso de estudantes indígenas por meio de licenciaturas interculturais.

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), reservas de vagas para estudantes indígenas foram instituídas a partir de 2008 através da Decisão 134/2007 (UFRGS, 2017) do Conselho Universitário – CONSUN, que estabelecia a política de Cotas na universidade, com vigor a partir do vestibular de 2008 e mantida pela Resolução 268/2012 desse mesmo Conselho.

Com a implementação das ações afirmativas na universidade, pessoas indígenas passaram a cursar diferentes graduações e pós-graduações. Junto com a entrada dessas pessoas, também são trazidos seus modos de vida e concepções de mundo que, muitas vezes, entram em conflito com a vida universitária. Vários estudos já foram realizados em torno dessa temática, como, por exemplo, Brito (2016), Domingos (2016), Ferreira (2014), Garcia (2017) e Rosa (2015). A partir da própria experiência da Rejane Paféj, como pesquisadora indígena, mãe Kaingang e estudante na UFRGS, que passou por situações de sofrimento e se viu obrigada a se separar do seu filho durante o curso de graduação em Psicologia, busca-se refletir sobre as condições de permanência das estudantes indígenas que são mães durante a realização de seus cursos. Esse artigo é um fragmento da dissertação de mestrado em Psicologia Social e Institucional de Rejane que se propôs a fazer uma reflexão sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes na UFRGS, trazendo as vozes dessas mulheres para um diálogo com as diferentes temporalidades e modos de vida, como o *Kanhgág Êg My Há* (o que nos faz bem como Kaingang). Pelo protagonismo dessa pesquisadora indígena, esse artigo passa a ser registrado em primeira pessoa.

Sou Rejane Paféj, sou Kanhgág, natural da Terra Indígena Nonoai, localizada ao norte do estado do Rio Grande do Sul. Paféj é uma árvore que dá flores, brancas, amarelas, roxas, e na mata fechada ela colore o verde. Essa árvore é maleável, dificilmente quebra, é forte. Sou neta de Domingas, filha de Maria Kairu, mãe de Kafág e filha da floresta. Filha da floresta porque sou semente dessas mulheres guerreiras, que foram violentadas, violadas, mas que nunca desistiram, para que eu estivesse aqui honrando seus nomes sagrados.

A divulgação dessa pesquisa enseja fornecer subsídios para que as políticas universitárias possam se abrir a outras experiências de vida e maternidade.

Trabalhos de pesquisa como os de Schweig e Schaan (2020), Bergamaschi, Doebber e Brito (2018), Domingos (2016), Macedo (2019) e

Brito (2016) analisam a questão dos estudantes indígenas na UFRGS, trazendo experiências de mães e mulheres indígenas dentro dessa universidade. Os trabalhos, realizados em diferentes períodos e distintas áreas de conhecimento, abordam o sofrimento e vivências de mulheres e mães indígenas que são atravessadas por rotinas acadêmicas e políticas universitárias.

O antigo lugar de moradia (Casa do Estudante Universitário – CEU) dos estudantes acadêmicos coloca inúmeras questões que trazem sofrimento aos indígenas, tendo em vista sua relação com o território e com parentes. No entanto, conforme Schweig e Schaan (2020), universitários se sentem sem escolha, pois os territórios são distantes e as passagens são caras. Essas inúmeras experiências diferentes podem se refletir em exclusão, processos de diferenciação e mal-estar físico, mental e espiritual. Os autores também afirmam que a universidade tem um caráter "inclusivista", ou seja, os indígenas podem acessar a universidade, mas isso não pressupõe mudanças e aberturas da instituição para receber estes alunos. Assim, a universidade é território indígena, ao mesmo tempo em que separa os mesmos de sua territorialidade.

Corpo, territorialidade e saúde

O território é muito importante para os *Kanhgág* (como nós kaingang nos denominamos). É da terra, dos parentes e de todo o cosmos que a territorialidade se compõe para produzir a saúde. Nesse sentido, quero conversar com textos da antropologia que estudam questões referentes à corporalidade, saúde e territorialidade *Kanhgág,* como Carvalho Rosa (2011), Marechal (2015) e Schweig (2018). Concordo com Patrícia Carvalho Rosa (2011) quando diz que falar da casa e das doenças é também falar de política e da cultura. Assim, os cuidados com a saúde e com a vida *Kanhgág* implicam uma série de ações que envolvem território, parentes, ervas e relações que constroem e fortalecem o corpo indígena. Essas relações fazem parte do entendimento de saúde *Kanhgág,* de modo que espaços que não permitem que essas relações aconteçam, ou se as relações são permeadas de maus olhados, por exemplo, afetam não só a saúde individual da pessoa, mas de todo o coletivo.

Schweig e Schaan (2020) ressaltam que há milhares de indígenas no Rio Grande do Sul e que apesar de ter sido uma vitória do movimento indígena a conquista da reserva de 10 vagas anuais para estudantes indígenas, esperava-se que esse número fosse aumentando gradualmente. Segundo Gersem Baniwa Luciano (2010), são inúmeras razões que levam indígenas a entrar no ensino superior:

> O interesse dos povos indígenas pelo ensino superior está relacionado à aspiração coletiva de enfrentar as condições de vida e marginalização, na medida em que veem a educação como uma ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio

> do fortalecimento de seus conhecimentos originários e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades. (LUCIANO, 2010, p. 08)

Sergio Baptista da Silva (2014*)* descreve a cosmo-ontologia Kaingang como um sistema que enfatiza a corporalidade. Esse trânsito dos humanos e extra-humanos possibilita uma relação entre alteridades de diversos domínios cosmológicos com trocas contínuas de propriedades materiais e imateriais entre esses outros. Esses corpos construídos precisam da incorporação de essências e qualidades dos outros seres predados. Essas substâncias/essências/potências incorporadas nos corpos compõem a pessoa *Kanhgág.* [...] Assim, para o autor, essa a corporalidade Kaingang vai sendo fabricada a partir dessas relações que vão se constituindo com a família, parentes, colegas, espíritos, animais e plantas. Assim, ao refletirmos sobre essa dimensão do corpo para os *Kanhgág*, estamos falando de relação, de múltiplas dimensões, que é individual, mas ultrapassa a noção de pessoa, envolvendo uma multiplicidade entre corpo, mente, espiritualidade e território.

Todos os grandes princípios de Saúde se refletem no território. É sem dúvida importante compreender o conceito de território para que se consiga efetivar, na realidade de um povo, aquilo que as políticas de saúde vêm recomendando: universalização, igualdade, equidade, descentralização e integralidade estão diretamente relacionadas à ideia de território.

A importância do território para nós, povo *kanhgág,* é focada no desejo de nos conectar e nos reencontrarmos com a fonte ancestral, fonte essa de todos os componentes necessários à vida e sua autonomia. A alimentação sem veneno, obviamente, a saúde através dos *vẽnhkagtã kanhgág*, recursos financeiros a partir da sua economia tradicional, como a coleta de *mrûr* (cipó) e *vãn* (taquara) para confecção de artesanatos tradicionais, e os conhecimentos e a *kânhró* (sabedoria) dos *kofá* (mais velhas e velhos), isso inclui toda uma espiritualidade ancorada na relação com a *nãn gá* (floresta) e todos os seres que nela habitam: pó, goj, ka e outros seres (pedras, água, árvores, etc.).

> (...) a relação dos indígenas com a floresta é umbilical. Quando nossas crianças nascem, enterramos o umbigo na porta da nossa casa, para que os espíritos dos nossos filhos não sejam capturados pelos *vênh-kuprîg kórég* (espíritos ruins). O vínculo com o território é tão forte que quando a pessoa morre, ela precisa voltar para sua terra de origem, por isso o território para nós é onde estão enterrados nossos umbigos. A quebra desse preceito pode nos trazer sofrimento psicológico, como os *fóg* falam (CARVALHO, 2020, p.19).

É preciso que na formação em saúde o conceito de território leve em consideração as questões culturais, especificidades e práticas sociais de um povo, para que se reconheça que os sujeitos que ali vivem não são apenas um certo número de diabéticos, hipertensos, gestantes e bebês. Esses sujeitos carregam uma ancestralidade inteira, na mãe terra sagrada, nos rios, no canto e na dança, nos afazeres e no respeito para com a diversidade de cada território, redes de conexão com o visível e o não visível, um forte componente da cultura viva, das linguagens, da subjetivação, enfim, de um território vivo.

Práticas de cuidado no gestar, parir e resguardar entre mulheres *kanhgág*

A gestação é período próprio de preparação para a chegada de um novo integrante da família, os *kosîn*. São esperadas diversas alterações no comportamento da mulher e da família, com o objetivo de contribuir para o nascimento de uma criança saudável e para um parto tranquilo. Nesse sentido, os saberes ancestrais sobre a gestação entre as mulheres *kanhgág* são essenciais desde o início.

A sabedoria dos *kofá*, parteiras e *kuja* sobre os *venhkagtá* e comidas na gestação são imprescindíveis para evidenciar as características *kanhgág*. Por exemplo, a altura mais baixa que a dos não indígenas, os *fóg*. Não comer moela de galinha para que o útero não fique rígido, não passar por cima de cipó (*mrur*) para que a criança não se enrole no cordão umbilical, dentre outros preceitos que são passados de geração para geração.

Ao contrário das não indígenas que muitas vezes reduzem suas atividades físicas na gestação, as mulheres *kanhgág* se exercitam, fazem muitas caminhadas para buscar *kumî* e taquara, para pescar, para ir ao rio refrescar o corpo e deixar a criança mais calma, especialmente a mulher *kairu* que traz a espiritualidade da mãe água e tem seus partos muitas vezes dentro dos rios. Dormir é apenas à noite, caso contrário a criança fica com preguiça de nascer. Já dizia minha mãe, Maria Kairu: “Os *kanhgág* nascem de cócoras e não deitados”.

Nas primeiras horas de trabalho de parto, são tomados os remédios do mato (*venhkagtá*) que ajudam na expulsão do bebê em menor tempo possível. Essa vivência é entendida como algo natural e inevitável: como teias de aranha, se entrelaçam saberes ancestrais e nossas sementes que germinam e nascem para continuar o tronco *kanhgág*.

Na cultura *kanhgág*, assim como a gestação e o puerpério, o parto é algo coletivo. Todo parentesco extenso comemora e se prepara para a chegada de mais um integrante do grupo. As mais velhas da família trabalham juntas com uso da medicina tradicional até o nascimento. Após o nascimento, a criança fica sobre a barriga da mãe pelo tempo que for necessário. O corte umbilical é feito com uma taquara ou o fio da taquara que é passada no fogo para quebrar qualquer energia ruim do ambiente e para não pegar ar no umbigo.

Os homens fazem fogueira e chimarrão com seus *venhkagtá* em cima do fogo, mandando para longe qualquer *vênh-kuprîg korég* (espíritos) que possa sentir o cheiro da criança. Sendo esse o primeiro rito de cuidado pós-parto entre mãe e filho, placenta e coto umbilical são enterrados e cobertos por *venhkagtá,* de preferência embaixo de árvores frutíferas, um tronco de cerno (madeira velha e dura que não quebra facilmente), para que a criança seja um forte guerreiro, saudável e que alcance a longevidade.

No pós-parto a alimentação se torna mais restrita. Antigamente se comia *pixé* (grão de milho com cinza) para aumentar a produção de leite. Tomamos nossos chás para o puerpério, chamados de "*venhkagta* para recaída". Acredita-se que tomar banho gelado pode fazer com que a puérpera adoeça mentalmente e espiritualmente, assim como não se lava a cabeça até o término do resguardo. Deve-se também seguir uma dieta em que as puérperas não devem comer comida fria, ao contrário dos viúvos, que só devem comer comida fria durante os primeiros seis meses de luto. A dieta adequada descarta totalmente as comidas do *fóg* (não indigena), adotando apenas nossas comidas típicas nas quais o fogo, a fumaça, a cinza e a água são ingredientes indispensáveis. Alimentar-se de peixe assado na taquara (*krakufãr kénpu*) e sopa de galinha no puerpério, dentre outros cuidados, são de extrema importância para o povo *kanhgág*.

Somos preparadas culturalmente para gestar e parir nossos filhos em casa, com ritos que descrevi na dissertação de mestrado (Carvalho, 2023). No entanto, essa realidade está ficando cada vez mais escassa nos dias de hoje. Atualmente, é realizado o acompanhamento pré-natal e quando se inicia o trabalho de parto, as mulheres são encaminhadas ao hospital mais próximo. As orientações passadas durante esse acompanhamento pela equipe de saúde na aldeia são de que o parto deve ser hospitalar, ambiente esse que descarta totalmente nosso modo de ser e viver indígena, desrespeitando um saber ancestral que desequilibra um ciclo e que traz a fragilidade aos nossos corpos, que são violentados com práticas invasivas e perturbadoras, causando dor e desconforto.

A falta de autonomia e de entendimento das mulheres *kanhgág* quanto aos motivos do parto hospitalar, em especial aquelas que realizaram cesáreas, resultaram em uma experiência negativa do momento do parto, trazendo um sofrimento psicológico e espiritual não somente para a mãe, mas para a família toda e para o seu *kosîn*.

Partejar é uma arte milenar. As parteiras *kanhgág* aprenderam o ofício sem manual, apenas observando a prática que vem de gerações na família e que começa com o apoio às grávidas. De cócoras, entre as pernas das mulheres, elas celebram cada nascimento e lavam seus braços e mãos com *venhkagtá* como uma forma de esterilizar e tirar qualquer resquício de energia ruim. As parteiras *kanhgág* guardam os segredos de quando no mundo não havia jalecos brancos, nem hora marcada para a chegada de um *kosîn*. Aprenderam com suas nã, kenkê, jamré e kofá, que aprendiam com outras mães, tias e avós. São os saberes da floresta

repassados de geração em geração que as fazem conhecer mais o poder das ervas e dos ventres, muitas vezes até mais que a medicina ocidental.

A mulher *kanhgág* executa um papel importante na construção dos corpos, sobretudo, nas práticas de cuidado e auto-atenção utilizados para a família e coletivo, por meio do preparo de ritos, banhos, ervas e chás, criando uma rede de apoio entre si. Rocha (2005, p. 72) considera a corporalidade como privilégio para a mulher *kanhgág*, "uma vez que são as mulheres que, na esfera doméstica, exercem o controle sobre os corpos dos membros de sua família". Os saberes *kanhgág* sobre trazer ao mundo nossas sementes são passados de geração em geração, reforçando a essência da maternidade como algo possível a toda mulher. A partir desses ensinamentos aprendemos que somos várias: mãe, *mynh sî* (mãe mais nova). *mynh kofá* (mãe mais velha) e que o cuidado é coletivo. Assim como a educação, os saberes ancestrais, as mulheres carregam em si uma biblioteca ambulante, um museu vivo de conhecimento do corpo e do espírito.

Metodologia

A pesquisa aqui relatada se propôs a acompanhar o cotidiano das mulheres/mães indígenas na CEI (Casa do Estudante Indígena) durante o período de novembro de 2022 a janeiro de 2023 e, nesse tempo, realizar rodas de conversa, ou melhor, *pîn ró nî* (que na língua *Kanhgág* significa ao redor da fogueira) para pensar questões pertinentes ao ser mãe indígena na universidade, sendo esse o tema disparador para as conversas. O *pîn ró nî* é o meio de mantermos nossas conversas sagradas, trazendo aqueles que já se foram. Mas é também ao redor da fogueira que nos conectamos com a força ancestral, trazendo seu toque de carinho para o coletivo, pois antes de nós vieram eles, nossos ancestrais, nossos guerreiros que lutaram por seus coletivos.

Nossa estratégia metodológica aproximou-se da pesquisa-intervenção que, conforme Rocha & Aguiar (2003, p. 66), "consiste em uma tendência das pesquisas participativas que busca investigar a vida de coletividades na sua diversidade qualitativa, assumindo uma intervenção de caráter socioanalítico".

Buscamos acompanhar o cotidiano das práticas, no caso as nossas práticas tradicionais, como o *pîn ró nî*, "criando um campo de problematização para que o sentido possa ser extraído das tradições e das formas estabelecidas, instaurando tensão entre representação e expressão, o que faculta novos modos de subjetivação" (idem, p. 66), afirmando nossos modos de ser *Kanhgág*.

Desta forma, a pesquisa buscou problematizar os discursos instituídos e colonizadores, inclusive aqueles produzidos como científicos, substituindo-se a fórmula "conhecer para transformar" por "transformar para (re)conhecer", adequando o apontado por Rocha & Aguiar (2003). No diálogo com as mães indígenas na universidade, em

volta do nosso pîn ró nî, com as nossas kofá, refletimos juntas sobre as situações vivenciadas por nós, mães indígenas na UFRGS.

> Peço licença para entrar no território de vocês. Eu venho questionar esse olhar quadrado que o ocidente desenvolveu e que exclui olhares circulares (MUNDURUKU, 2017).

Pîn ro nî

As especificidades culturais colocam inúmeros desafios, entre eles a necessidade de ferramentas para o entendimento do fazer saúde mental na perspectiva indígena, através dos ensinamentos por meio da oralidade de cada território. O método de educação e saúde refere-se ao redor do fogo: *pîn* é sagrado, pois inclusive os animais o reverenciam e nós somos parte dele, mantendo um equilíbrio para aquecer, não só o corpo, mas a espiritualidade. A ideia de falar sobre uma metodologia ancestral é marco para o povo *kanhgág*, pois para os *fóg* ler um livro e a partir dele trabalhar seus conceitos, se trata de conhecimento. Então, trazemos os conhecimentos de um método ancestral, da chama nos olhos da onça, que nos traz um presságio e alerta, na força do sabiá que com seu pequeno bico tenta apagar os incêndios na floresta, nas vozes dos *jagrê* "guias da mata" que nos ensinam o discernimento, o afeto em coletivo e o respeito com a floresta, o pedido de licença ao entrar na mata, ao tirar uma folha de árvore, para assim termos um equilíbrio no corpo, na mente, na espiritualidade, para um corpo sadio. Na chama nos pés, mãos e olhos do boitatá, que foi amaldiçoado, mas nos traz caminho para que possamos ter uma determinada direção; para alguns, apenas contos, para meu coletivo, uma vivência diária, resistindo para que a saúde mental, a partir do bem viver indígena, seja considerada.

Desde sempre o fogo – *Pîn rô nî* – está presente na vida do meu povo *kanhgág*, seja feito com gravetos e pedras para produzir faísca ou no cano da taquara com palha, esfregando até que comece a sair fumaça. Ao iniciar o fogo, são utilizados somente elementos naturais. O uso de elementos externos à cultura, como álcool, por exemplo, pode afastar os espíritos ancestrais que vêm para nos proteger.

Ao redor de uma fogueira, o território é espaço de vida e fazemos uso da terra, de modo consciente em relação ao ambiente, evitando que os resultados das nossas ações o prejudiquem. As técnicas de manejo remontam há muitos séculos e o elemento chave é a proteção e o cuidado. Por isso, é o método ideal para ouvir ao nosso modo.

Ao redor do fogo nos desenvolvemos enquanto sujeitos, nas histórias contadas pelos *kujà* e pelos *kofá*, aprendemos a pintar nossos grafismos, seja para luta ou para festa, a dançar, a preparar nossos alimentos tradicionais, a trabalhar ritos e a medicina tradicional, a cuidar de nosso coletivo. Após passar por um ritual com o *kujà* devemos seguir uma dieta, a qual descarta totalmente as comidas do *fóg,* apenas seguindo nossas comidas típicas. Fogo, fumaça, cinza em conjunto com a água são ingredientes indispensáveis. Peixe assado na taquara (*krêkufãr kénpu*), bolo assado na taquara (*êmi kénpu*), folha da mandioca

brava (*kumî*). Trabalhar *Pîn rô nî* na casa do estudante indígena, é trabalhar nossas raízes, fazendo questão de manter viva essa chama. Todo um coletivo de mulheres com seus filhos nos ombros, nos seios, no cesto, para narrar suas histórias de vida e resistência na universidade, como as teias de *sukrîg* (aranha) que se entrelaçam e ficam mais fortes a cada linha. Quando se fala em tempo, nossa temporalidade é outra, mais lenta. Entretanto, mais consistente. Com os pés descalços, em contato com a mãe terra, iniciamos o rito ao acender o fogo, nos damos as mãos, saudamos o sagrado da existência da vida em conjunto com o preparo de nossas comidas tradicionais, tendo, como exemplo, o bolo na cinza (*êmî*). Começa a troca olhares, cada uma à vontade para que chore, cante ou ria e conte sua história. Ao longo dos encontros realizados, compartilhamos experiências e fizemos ecoar nossas vozes. No primeiro dia de encontro, houve um momento coletivo de explicação dos objetivos da pesquisa e apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), para o uso de imagens e gravações de vídeo ou áudio[5].

Há pelo menos 10 anos, as mães do coletivo indígena UFRGS aguardavam por esse dia, de serem *ouvidas* sem regras coloniais impostas, sem o olhar de julgamento que enfrentam diariamente na selva de pedras. Em vários momentos nos questionamos que "saúde mental" é essa que oprime, rejeita e humilha mulheres, pelo fato de desejarem viver sua maternidade de uma maneira digna? Mulheres/Mães indígenas lutam, desde sempre, por seu protagonismo. A colonização e suas violências nunca as impediram de lutar. Desde a colonização, há mais de 523 anos, os povos indígenas que aqui habitam enfrentam muitos desafios para garantir sua sobrevivência. Mas com o passar do tempo aprendemos que escrever é uma arma para nossa luta e que a oralidade não vale praticamente nada na selva de pedras. Com estudo ou não, as mulheres indígenas lideram e trazem o fortalecimento e protagonismo do movimento indígena dentro e fora de seus territórios, atuando à frente de lutas como demarcação de terras, educação e saúde de seus territórios. Não havia a necessidade de escrever como o *fóg* nossa história, pois ela está registrada na memória do nosso povo, nos cantos, danças e contação de histórias ao redor do fogo que marcam a tradição oral e o nosso modo de ser e viver indígena. "Território: nosso corpo, nosso espírito" não é apenas uma frase de efeito. Nossa visão de mundo é coletiva e cíclica, nos empoderamos em prol das nossas próximas gerações, nossas sementes. Mulheres e homens se juntam em um só propósito: o bem-estar dos territórios, netos, filhos, enfim, daqueles que ainda virão.

Os indígenas não perdem as suas identidades indígenas por residirem em território urbano. Continuam dedicados às suas redes de parentesco extenso que os conectam com seus territórios de origem, designam suas casas na selva de pedras como ponto de referência para suas famílias, proporcionando acesso a recursos e serviços públicos, ausentes em seus territórios. Na "selva de pedras", cidade, muitos povos

[5] O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia/UFRGS (CAAE 65322322.2.0000.5334).

constituem bairros indígenas e até mesmo territórios urbanos como a aldeia.

Casa do estudante indígena: resistir para existir

A casa do estudante indígena foi reivindicada desde o primeiro edital, lançado em 2008. Lideranças e estudantes se reuniam periodicamente para trabalhar estratégias em conjunto com a Universidade, a fim de que as demandas referentes aos indígenas pudessem ser atendidas. No entanto, muitas omissões e procrastinações ocorreram ao longo desse tempo. A retomada pelo coletivo indígena se iniciou em 30 de março de 2022, quarta-feira, após 25 dias de muita resistência ocupando o antigo prédio da Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC/Porto Alegre), localizado em frente ao Campus central da UFRGS, sem luz ou água, portas ou janelas, sendo apenas mais uma carcaça em meio à selva de pedras. Ali, estudantes indígenas da UFRGS, de diversos cursos e etnias como kaingang, xokleng, baré, guarani, potiguara, reivindicavam a Casa do Estudante Indígena (CEI), a fim de atender às necessidades para sua existência e permanência na Universidade.

Kanîn[6], nos relata:

> Na verdade, era como você sabe, uma pauta muito antiga do coletivo indígena, das mães indígenas, tinha a discussão sobre retomar um espaço da UFRGS, para servir de moradia, pois a gente já tava cansado de esperar pela UFRGS. Sabíamos que se não fizéssemos isso não conseguiríamos um espaço para os estudantes indígenas. Sempre temos receio, né, de como vai ser, se vai ser perigoso, ainda mais que tínhamos nossos filhos, mas não tinha muito o que pensar. Aí, em uma das reuniões, decidimos a data e viemos para Porto Alegre. Era no meio do semestre. Também é o tipo de coisa que se pensar muito não é realizada porque a gente sabe o sofrimento que é fazer uma retomada e o perigo que corremos. No dia da ocupação chovia muito, o lugar era inabitável, só de lembrar não sei como conseguimos.

Ancestralidade de diversos biomas se somam por uma causa: moradia apropriada, respeitando as especificidades culturais dos povos indígenas. A retomada começa a ganhar visibilidade, integrantes de movimentos sociais e simpatizantes se somam na luta por moradia digna, *Kanîn* nos lembra:

> Como teve muita repercussão, até a nível mundial, a UFRGS decidiu fazer alguma coisa, né, porque tava

[6] Os nomes das entrevistadas indígenas estão na língua kaingang de forma a não expor as parentes que contaram suas histórias.

> ficando feio pra universidade. Sabe que eles só se importam com a imagem da universidade e as mídias nos ajudaram muito."

Nas madrugadas chuvosas, muitas mãos seguravam lonas e pilares de madeira para não desmoronarem. Nas reuniões, as justificativas burocráticas (esta tecnologia dos *fóg*) arrastavam as conclusões, como folhas são levadas pelos ventos. O tempo passa mais lento, já a ânsia por uma moradia para nossos *kosîn* era como a *nor-kokog* (coruja), olhos e ouvidos bem atentos: "Temos pressa, pois a espera já dura mais de 523 anos".

Após dias de muita luta e resistência na retomada, foi oferecido ao nosso coletivo indígena duas possibilidades: a primeira seria a creche da UFRGS, desativada há pelo menos dois anos e que, após muitas negociações, foi liberada para visitação. Posteriormente, seriam feitas as reformas e, mais além, seria disponibilizada para moradia do coletivo. A segunda possibilidade nunca nos foi apresentada, pois decidimos, naquele instante, ao visitarmos o prédio da antiga creche da UFRGS, que não esperaríamos mais 15 anos de negociação. Iniciou aí a retomada CEI estrategicamente organizada pelo coletivo: foi ocupada uma sala, em seguida mais uma, determinadamente, até conseguirmos as chaves do local. Fomos nos organizando pouco a pouco, cada mãe com seu filho, formando nosso cantinho de paz, adequando-o às nossas especificidades e, dentro das dependências da UFRGS, podendo nos articular para outras pautas, incluindo a permanência na CEI.

Hoje, a casa do estudante indígena acomoda aproximadamente 11 famílias, totalizando 41 indígenas das etnias Baré, Potiguara, *Nhãndewa guarani*, *Mbya* guarani e *Kanhgág*. Desses, apenas dois moradores não têm filhos, sendo 39 estudantes de graduação e dois da pós-graduação. A casa do estudante indígena não é apenas mais uma casa. É a retomada ancestral por territórios indígenas que foram aniquilados. É o fortalecimento de um coletivo dos povos originários dessa terra, pois na CEU é cada um no seu quadradinho de pedras, cada indivíduo em seu quarto, sem falar, no silêncio adoecedor, como se ele fosse sanar todo choque cultural. A vida indígena é muito além: é ver os filhos juntos ao redor do fogo, crescendo e aprendendo a viver coletivamente, o preparo das comidas típicas; são os risos altos; é abraçar uma árvore; é tomar banho de chuva; são as visitas dos nossos *kofá* (nossos velhos sábios) que aquecem a alma, sinônimo de saúde não só da mente, mas do corpo e espírito; é a troca de saberes essencial para a evolução do ser humano.

A retomada do coletivo indígena da UFRGS, focada em obter condições de moradia digna, foi composta em sua maioria por mulheres e, principalmente, por mães. Mulheres essas que lutam todos os dias com seus filhos na selva de pedras, seja no interior de um cesto nas costas, em um lenço amarrado nas costas, vendendo artesanato ou na sala de aula de uma universidade. Ressalto a importância do espaço retomado Casa do Estudante Indígena (CEI) para a manutenção das especificidades culturais que são de extrema importância para os povos indígenas: ritos,

rezas, comidas típicas, em resumo, as experiências culturais tradicionais vividas por nossos povos e que fazemos questão de não perder.

Não basta o acesso à universidade, é preciso garantir o direito à permanência que nos foi contestado desde sempre, visto que teríamos que nos moldar ao padrão eurocêntrico (*fóg*) para assim vivermos na selva de pedras. Saliento que esse processo é adoecedor não apenas para um indivíduo, mas para todo o coletivo: nossos costumes e nossa cultura são o que nos mantêm saudáveis e fortalecidos. Sofremos diariamente com o etnocídio que nos rotula, com o pré-conceito. Sofremos violências e todo tipo de opressão por levar as vozes que ecoam em nossos territórios.

A retomada universitária representa uma ferramenta de luta para os povos indígenas que vai além do acesso e permanência, visando ao fortalecimento, seja ele espiritual ou físico, do conjunto dos nossos povos, dando visibilidade às necessidades e demandas de nossos territórios. Universidade como espaço de saberes ancestrais e trocas, e não apenas de reprodução de conhecimentos oriundos da sociedade predominante. Apesar da conquista alcançada recentemente, após muito tempo e luta, da Casa do Estudante Indígena (CEI), ainda existem muitos desafios a serem superados.

Kusê: - Eu fui tomar café com meu filho e a catraca estava com defeito, fiquei 50 minutos esperando, tava preocupada por causa que tava atrasada já, iria levar o meu *kosîn* e depois tinha aula. Então, eu disse "pega um papel e anota o nome e número de cartão". Me responderam que não podiam fazer isso, bem grosseiros, me falaram para esperar. Quase às oito horas conseguiram arrumar o sistema.

Kusê: - O pessoal da cozinha faz cara feia pras crianças. Nosso feijão tem o caldo grosso feito com carinho e aqui é só água.

Sîsî: - A comida é requentada, minha menina passou mal a noite toda depois de comer no RU, passei a noite em claro com minha filha.

Sîsî: - Eu tenho muito medo do preconceito, essas coisas que a gente passa. Imagina só uma criança tendo que lidar. Eu cuido muito disso, tento proteger dos constrangimentos porque eu sei que eles sentem, é inevitável. Que nem a questão do estranhamento, quando a gente vai no Ru. Levei meus *kosîn*. Qualquer criança ali sente que a gente perde a dignidade, parece que ali não é nosso lugar, sabe?

Kanîn: - Não vou ao RU (Restaurante Universitário) desde meu primeiro ano na faculdade. Prefiro ficar na CEI, fazer um arroz e feijão que meu filho vai comer.

Kanîn: - Aquela época era um pouquinho melhor, podia pegar fruta, pão, no café e depois comer fora de horário. Agora a comida é controlada, uma fatia de queijo, tudo contado.

Konhkó: - Nossas crianças, quando vão para o RU passam mal, a comida está cada vez pior.

Konhkó: - Fui tomar café daí tem direito a 4 fatias de pão, 2 sanduíches. Só que não como dois, aí eu trazia para meu *kosîn,* colocava na torradeira e ele comia, quando tinha presunto e queijo. Agora não tem mais. Daí num vê que a mulher foi lá na mesa falou alto que eu não deveria ter pegado mais pão? Me humilhou na frente de todo mundo. Aí falei pra ela "tudo isso por um pão". Ainda fez eu erguer os pão para contar quanto de presunto e queijo tinha. Pensei em fazer uma denúncia, mas só parei de ir no RU por causa do olho ruim de alguns. Eles desrespeitam total as mães ali. Não só as mães indígenas, é muito constrangedor. Por isso não vamos.

Kusê: - Se tivesse uma ajuda de custo, nós fazia a comida do nosso jeito e não precisava ser humilhada.

Relatos como esses demonstram uma parte sombria da sobrevivência de mães indígenas com seus filhos na universidade. O alimento é algo sagrado para nós indígenas: o alimento deve ser feito naquele momento, quando o corpo o reclama, visto que acreditamos que espíritos que não foram embora e vivem em nosso meio são capazes de se alimentar da energia que o alimento pode expelir quando cozido e armazenado. Com isso, resquícios estão sendo armazenados naquele local, sendo essa a causa de muitos dos adoecimentos. Não vivemos a hora do relógio (Carvalho, 2020). O adoecimento dos indígenas com a universidade vem da existência de um "fuso horário" que é preciso seguir mesmo sem se estar acostumado. Nós habitamos outra temporalidade: comemos e dormimos quando temos vontade. Aqui, na cidade, na selva de pedras, a carga horária é muito pesada e é preciso se adequar à universidade. É cobrada uma escrita formal acadêmica que nunca nos foi apresentada, com os professores dizendo que temos que ser iguais a todos na academia. Além disso, há o afastamento dos familiares, ficamos longe de nossas famílias, dos nossos parentes, das nossas aldeias. Desistir da universidade pode ser para a manutenção da "saúde mental", como se diz na universidade, mas na verdade é muito mais pela não adequação da universidade à presença indígena. Somos obrigados a viver a vida do *fóg,* falar, escrever e se comportar como tal, pois os fóg não estão preparados para receber nossa cultura, nossa dança, nosso canto, nossa alegria. (CARVALHO, 2020)

Para os povos indígenas, em especial meu povo, alimentar-se é um rito para o corpo e dedicamos grande parte do tempo em atividades relacionadas à alimentação. Isso porque é necessário produzir os alimentos: criar animais, como galinhas e porcos; realizar a caça e pesca; ir em busca de frutos no mato; preparar a roça e colher. Esse trabalho exige tempo e perspicácia. Também é indispensável a produção e manejo das ferramentas e dos utensílios como armadilhas, zarabatanas, canoas, cestos, arcos e flechas, dentre outros necessários para realizar as tarefas

de sobrevivência de um povo que luta por seus territórios que foram invadidos e saqueados. Preparar a terra para a roça é tarefa dos homens. Em um primeiro momento, eles derrubam um tanto de mato, longe dos rios para que estes não fiquem doentes e sequem. Depois de um tempo, com o mato derrubado e seco, coloca-se fogo para limpar a área, os galhos e restos de árvores viram cinzas e são usados como adubo.

Com o rio poluído, o peixe está morrendo, a caça virando esporte de burguês e os costumes e vivências de um povo morrendo pouco a pouco pela ganância do ser humano que trata a terra como moeda de troca, sendo que para o povo *kanhgág* a terra é sagrada e mãe, pois dela nasce a semente ancestral para a vida. O alimento, nos primeiros anos de vida de nossos *kosîn*, possui valores culturais e afetivos que despertam o paladar ancestral, fundamental para a constituição do sujeito e das especificidades de cada povo. Isso se reflete mais ainda quando se trata dos alimentos preparados pelas mãos de seus pais, sem veneno, alimentos plantados e colhidos com o pedido de permissão, respeito aos *jagrês* (espíritos das matas) e aos animais. O cultivo da memória ancestral, consequência direta dessa alimentação, traz como benefício a saúde física, mental e espiritual, fundamentais para o desenvolvimento de cada sujeito. Contudo, a mudança nos hábitos alimentares dos povos indígenas tem sido promovida pelo governo e pela mudança brusca do clima em conjunto com o uso de agrotóxicos. A caça está cada vez mais escassa, não há território para plantio e o pouco que resiste acaba sendo usado para o arrendamento da soja, obrigando os *Kanhgág* a entrarem no mercado escravista do trabalho braçal, sendo muitos em frigoríficos. Além disso, também observamos a incorporação de vários produtos industrializados chegando às aldeias indígenas por meio de compras, pelas cestas fornecidas pelas empresas e por órgãos governamentais, sem falar na alimentação nas escolas indígenas que não são adequadas às especificidades culturais.

Voltando à CEI, hoje somos 90% mães indígenas, buscando ocupar espaços que são nossos por direito. Junto de nosso seio vêm nossos *kosîn*, no ventre, uma ancestralidade toda, aos quais a universidade não dá a mínima assistência. Com os horários regrados da universidade, não temos acesso a políticas públicas que possam nos dar o direito de cuidadores indígenas. E a alimentação, como mencionado acima, ainda é a causa de uma sensação desagradável dos olhares de estranhamento. Assim, o cuidado das crianças é dividido entre as mães indígenas para que se possa ter uma permanência. Lutamos muito pela CEI, para que possamos receber nossos filhos, nossos *kofá*, nossos *kanhkã kar* (parentesco extenso) que vêm para a selva de pedras vender seus artesanatos.

São muitos sofrimentos e humilhações para que se possa estar junto aos nossos filhos e estudar.

Sisî: - É como se fossem donos de nossos corpos. Ao invés de darem estrutura, se for da minha vontade eu vou engravidar. Não posso ser culpabilizada por uma responsabilidade que não é só minha. O estado

não dá estrutura para a mulher para nada, nem pra trabalhar nem estudar. Então a responsabilidade da criança deveria ser uma responsabilidade além, não só da mãe e pai, uma estrutura. Mas o estado dar subsídios pra gente, não a gente ter que se adequar da instituição por si. Nos acolher inteiro, não de nos culpabilizar ou então dizer que precisamos se cuidar, que precisamos usar preservativos. Isso chega a ser bem ofensivo.

Sisî: - Uma colega do curso falou bem assim "hoje vim toda desarrumada, vim igual uma mãe". Eu fiquei pensando "será que ser mãe é tão feio assim"? Então, são coisas que a sociedade está acostumada a rotular. Tu é mãe, tu tem que andar desleixada. Isso não é verdade.

Kanîn: - Raiva e desprezo por nossos filhos na CEU faz nossos filhos não se desenvolver, ninguém gosta de sofrer. Se fosse pra escolher claro que nós ia querer ficar nos nossos territórios. Só que a gente entende também que com o avanço da tecnologia estamos sendo praticamente sufocados pela cidade. A gente sente uma necessidade de estar entrando nesses espaços, pra dar uma vida melhor pros nossos filhos e ajudar nosso povo. Porque é isso: querendo ou não a gente não gosta, mas tem que fazer pra gente poder se defender e tentando ajudar nosso povo *Kanhgág*.

Kanîn: - A lavagem cerebral é tão grande que nos sentimos erradas de viver da cultura da gente. Sempre nos chamaram de pagãs porque não vivemos como os *fóg*. Antigamente, as mulheres indígenas tinham vários parceiros e os homens também, isso era normal. Hoje em dia não se pode mais. Aí eles querem nos imitar agora, relacionamento aberto agora tá na moda.

Konhkó: - Quando descobri que estava grávida fui embora, não contei pra ninguém porque sabia que eu ia sofrer.

Konhkó: - Muitas das bolsas não são para as mães, porque não fecham os horários.

Goj: - Mudei de curso e minha professora me disse que eu tinha que me cuidar para não ter mais filhos, para conseguir terminar meu curso.

Goj: - No ano que entrei na recepção dos calouros, nos falaram que com filho não podia ficar na CEU. Então, nos ensinaram a ir no posto de saúde e pegar anticoncepcional. (Risos) Pior que era uma turma que entrou só de mulheres e todas engravidaram.

A universidade é um divisor de águas na afirmação da minha identidade kanhgág. Antes não nos víamos em espaços onde constantemente tivéssemos que enfrentar o pré-conceito e a discriminação por sermos indígenas de uma forma tão violenta. A CEI é território indígena, de afirmação de nossas identidades. Mas, ainda sofremos com a burocracia da "sociedade ocidental" e com a demora para

com o projeto de adaptação e reforma da CEI para moradia. Lidamos com a dificuldade estrutural da casa para atender às famílias, devido à divisão dos quartos, dos banheiros, dentre outros. Também não é oferecido suporte às mães e às crianças em idade de educação infantil para que as mães indígenas possam se dedicar às aulas da faculdade. Banheiros infantis e entupidos, teto com goteiras, funcionários que nos tratam com indiferença, são alguns dos exemplos da dificuldade que temos enfrentado. Mas o fato de estarmos em coletivo, com nossos *kosîn* e *kofá*, é o que nos dá força para seguirmos a luta por um território universitário, com nosso fogo de chão e comidas típicas, nosso modo de ser e viver indígena. É desse umbigo ancestral que afloram curas ancestrais para o corpo, para o espírito, para o microcosmos que somos. Nessa teia em que estamos imersos, a doença é a desconexão do corpo com o mundo ancestral ao qual somos pertencentes.

Ser mãe indígena universitária é um assunto de relevância coletiva. Semeamos esperança, união, equilíbrio, ousadia, fé, força e superação. Para que todas as gerações passadas e futuras sejam agora, neste instante, cobertas por um *ta no* (arco-íris) que cure e restaure o corpo e a alma. Somos mulheres *êg tî sî fág jakrê pére mu vy* (sementes da ancestralidade). Agradecemos a floresta, porque sabemos que é dela que viemos. Honramos nossa ancestralidade porque reconhecemos que a força de uma árvore se encontra em suas raízes mais profundas. Erveiras, rezadeiras, mulheres da sabedoria para todos os males, entre flores e folhas, histórias e sonhos, palavras e canções. Já dizia um sábio que "a flecha não acerta os covardes". Temos como essência a conexão com os ciclos naturais da Mulher/Mãe/Terra que guarda no seu íntimo uma guiança que resgata os dons adormecidos e ancora os totens de força do feminino ancestral, formando uma base sólida de transformação para outros níveis de vida e de consciência. Neste momento crucial, na caminhada das mulheres na Terra, é essencial que todos possam resgatar suas habilidades intuitivas e seu poder pessoal e assim partilhar as suas narrações.

Considerações finais

Para concluir, retomo o objetivo deste trabalho, refletindo sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes acadêmicas na UFRGS, principalmente pela minha própria vivência na universidade com o meu *kosin.* Aponto que as ações afirmativas adequadas à nossa realidade deveriam ser constituídas por meio de um diálogo respeitoso para com as nossas diferentes temporalidades, modos de vida, preceitos do nosso *Kanhgág Êg My Há*, para que cada vez mais as políticas universitárias sejam adequadas e com abordagens adaptadas à nossa presença na universidade, aprendendo com as nossas experiências de vida e maternidade. Procurei trazer à tona as vozes das mulheres indígenas que por tanto tempo têm sido silenciadas em nossa sociedade, valorizando nossos conhecimentos e nossa cosmopercepção, *êg vâfy tî*

kân ka ri ke (como quando um cesto é finalizado), que precisa se entrelaçar saberes como a teia da *sukrîg* (aranha), se fortalecer e iluminar.

Durante a pesquisa, dialoguei com aqueles que sempre estiveram ao meu lado na selva de pedra, nos espaços da universidade. Sempre tive o compromisso com as parentas, no sentido de demonstrar o que vivenciamos juntas na academia e a pesquisa trouxe essa possibilidade de visibilizar os adoecimentos e nossas lutas por melhores condições de permanência com respeito às nossas especificidades culturais. Boa parte dessas mulheres que ingressam na universidade já são mães ou se tornam durante o percurso acadêmico. E essa é uma questão que influencia bastante na permanência, pois a universidade não está preparada para atender essa especificidade tão vital de suas estudantes indígenas e, tampouco, daquelas não indígenas. Para fazer uma universidade mais compreensiva, precisamos olhar para a nossa história. Nos caminhos pela selva de pedra, a lembrança e a memória viva de um passado de extermínio dos meus ancestrais vêm com força. A imposição da forma de vida dos *fóg* e o não reconhecimento das nossas diferenças pesam e machucam. Sofrimento esse que muitas vezes é invisível para um modo de vida ocidental, que tenta nos formar para um padrão branco, desrespeitando todo o caminho que foi percorrido.

Por trás de todo um discurso inclusivo, ainda predomina um modo de vida que privilegia a estrutura da sociedade dominante. Nós, povos originários, temos trajetórias marcadas por muita garra, luta, força e superação. Esse artigo procurou apontar para a importância de produzir uma escuta diferenciada das questões apresentadas pelas indígenas estudantes na universidade, sendo preciso, para tanto, que sejam considerados seus saberes ancestrais, suas tradições e modos de vida.

Referências Bibliográficas

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013. Cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 13 maio 2013. Seção 1, p. 12.

BERGAMASCHI, M. A.; DOEBBER, M. B.; BRITO, P. O. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. Revista Brasileira de **Estudos Pedagógicos**, v. 99, n. 251, p. 37-53, 2018.

BRITO, P. O. **Indígena-Mulher-Mãe-Universitária o estar-sendo estudante na UFRGS**. 2016.

CARVALHO, R. N. Kanhgang Êg My Há: para uma psicologia Kaingang. **Dissertação de Mestrado.** Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. UFRGS, 2020.

DOMINGOS, A. **O Bem Viver Kaingang:** Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. 2016.

FERREIRA, B. Educação kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. **Dissertação de mestrado**, UFRGS, Porto Alegre, 2014.

FERNANDES, J. **Índio – esse nosso desconhecido**. Cuiabá: UFMT, 1993.

GARCIA, G. de M. O **Bem Viver Kaingang e a Universidade**: uma etnografia sobre o protagonismo dos estudantes indígenas Kaingang da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2017.

LESSA, L.; NÚÑEZ, G. Luta e pensamento anticolonial: Uma entrevista com Geni Núñez. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 5, n. 2, 2021.

LUCIANO, G. J. S.; OLIVEIRA, J. C.; HOFFMANN, M. B. **Olhares indígenas contemporâneos.** Brasília: Centro Indígena de Pesquisas, 2010.

MARECHAL, C. "**Eu luto desde que me conheço como gente"**: territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. 2015.

NÚÑEZ, G. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. **POLÍTICAS**, p. 153, 2020.

ROSA, P. C. **Para deixar crescer e existir**: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. 2011.

ROCHA, C. C. da. Adoecer e curar: processos da sociabilidade Kaingang. **Dissertação de Mestrado**. Florianópolis, UFSC, 2005.

ROCHA, M. L.; AGUIAR, K. F. Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. **Psicologia Ciência e Profissão** [online]. 2003, vol.23, n.4.

SCHWEIG; A. L. M; SCHAAN, E. S. Conhecimento, localidade e ciência: os estudantes universitários indígenas e a universidade. In.: **Laboratório de alteridades**: ensaios antropológicos. Porto Alegre : Ed. da UFCSPA, 2020. Recurso on-line (p.193 - p. 208).

SILVA, S. B. da. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, E. C. D. (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 69-96.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS). Decisão nº 134/2007. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/eenf/ensino/graduacao/saude-coletiva/documentos-legais/decisao-consun-134_2007> Acesso em 20 de março de 2022.

Recebido em: 03/06/2023 * Aprovado em: 26/08/2023 * Publicado em: 31/08/2023

TEKOPORÃ: A PEDAGOGIA GUARANI DAS BELAS PALAVRAS

ISAEL DA SILVA PINHEIRO[1]
UFRGS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-3124-2101

RESUMO NA LÍNGUA GUARANI NHANDEWA: *Kowa Ko Monhe'erã ha'e mbo'epy Guarani Nhandewa rehegua, nhe'ẽ marangatu tee nhanemboeeva. Ko tembiapo henhoĩpy, ha'e Guarani kuera Nhandewa Norte pegua ndive, japysaka, itudjava ha xaryi kuera inharanduva ndive. Ko Arandu djehaire ha'e jaikua porãve haguã mba'eichapa nhamba'apo va'erã mbo'epy Guarani reko. Arandu reka, ha'e doutorado mbo'epy peguarã, ajapo onhodive Arandu Guarani Nhandewa oikuavea ndive, Avei ojehe'a Arandu jurua revê. Kova jehai henhoĩ nhomongueta jere rupive tekohape tudjakuera ndive ikatu haguã onhemombarete Arandu xe pehenguekuera reko. Upeixa ikatu ahexauka mbaixapa tekohape ojeiko nhandereko, avei hesakã haguã mbo'epy tee, ha odjeiko porã meme haguã, onhodiwe ha tembiapo mboehao Guarani Nhandewa iporãvea ojejapo haguã.*

NHE'Ẽ MBYTE: *mbo'epy tee, Guarani Nhandewa, aywu marangatu.*

RESUMO: *O texto aborda a educação tradicional Guarani Nhandewa por meio das Belas Palavras, que considero uma pedagogia própria. O trabalho é fruto de um conviver com os Guarani Nhandewa da região norte do Paraná, da escuta e do registro das narrativas dos tudjás (sábios e sábias). O objetivo é construir subsídios epistemológicos e metodológicos para a compreensão e sistematização dos princípios e dos fundamentos desta pedagogia Guarani. A pesquisa, que é parte do meu doutorado em Educação, envolve uma metodologia colaborativa, ressignificada nos fundamentos da reciprocidade e da complementariedade, baseada na cosmologia Guarani Nhandewa. Para tanto, busco uma metodologia própria, articulando diferentes fontes para compor uma narrativa sobre o modo de ser guarani e, neste sentido, destaco a roda de conversa como ferramenta fundamental na construção colaborativa, envolvendo os tudjás no fortalecimento dos conhecimentos e da cultura do meu povo. Com isto, é possível apresentar e refletir o conceito de tekoha (local onde se dão as condições para ser Guarani), bem como compreender aspectos da educação tradicional, da organização social e das práticas de ensino aprendizagem Guarani Nhandewa.*

PALAVRAS-CHAVE: *Educação Tradicional. Guarani Nhandewa. Narrativas sagradas.*

ABSTRACT: *This paper presents the traditional Guarani Nhandewa education through the Belas Palavras (Beautiful Words), a concept I use to describe their own pedagogy. The study is the result of living with the Guarani Nhandewa from the northern region of Paraná, listening to them and recording the narratives of the tudjás (wise men and women). The objective is to build epistemological and methodological subsidies for the understanding and systematization of the principles and foundations of this Guarani pedagogy. The research, which is part of my doctorate in Education, involves a collaborative methodology, re-signified in the foundations of reciprocity and complementarity, based on the Guarani Nhandewa cosmology. Therefore, I am searching for their own Guarani methodology, articulating different sources to compose a narrative about the*

[1] Pesquisador pertencente ao povo Guarani Nhandewa. Doutorando em Educação (PPGEDU) na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Bolsista CNPq. E-mail: isaelsp.edu@hotmail.com

Guarani way of being and, in this sense, I highlight the conversation circle as a fundamental tool in the collaborative construction, involving the tudjás in the strengthening of the knowledge and culture of my people. Therefore, it is possible to present and reflect on the concept of tekoha (the place where the conditions for being Guarani are given), as well as to understand aspects of traditional education, social organization and teaching practices of Guarani Nhandewa learning.

KEYWORDS: *Traditional Education. Guarani Nhandewa. Sacred Narratives.*

Introdução

> Assim como as flores que atraem os pássaros e os insetos, possibilitando a formação de frutos e sementes que germinarão novas plantas, as belas palavras dos meus avós encantam meu pensamento: cores harmoniosas, aromas agradáveis e saboroso néctar (Verá Poty, Guarani Mbyá, os velhos falam, eu escuto).

O objetivo deste texto é contribuir com as reflexões acerca da educação escolar indígena, a partir dos aportes da educação tradicional Guarani Nhandewa, cujos saberes se pautam principalmente nas narrativas orais dos *tudjás* (sábios e sábias), considerados os guardiões dos conhecimentos originários, transmitidos de geração para geração. O trabalho faz parte da pesquisa de doutorado em andamento, intitulada *Tekoporã Guarani: a Pedagogia das Belas Palavras*, realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Esta inserção no mundo acadêmico resulta de questionamentos que brotaram na minha trajetória escolar, como estudante e professor indígena.

Sou um pesquisador Guarani Nhandewa, nascido na Terra Indígena Barão de Antonina, no município de São Jerônimo da Serra, PR. Meu interesse pelas *Belas Palavras* surgiu ainda na infância, quando participava das primeiras rodas de conversa com os *tudjás* e com eles fui aprendendo aspectos importantes da cultura tradicional, da língua e da espiritualidade Guarani Nhandewa. Como professor e agora pesquisador, compreendo que há nas palavras dos *tudjás* uma sabedoria que pode ser caracterizada como uma pedagogia própria.

A pesquisa que ora desenvolvo é fruto de um conviver com os Guarani Nhandewa que vivem na região norte do estado do Paraná. Esta convivência inspira e fundamenta a reflexão que apresento aqui sobre o mundo guarani, seus conhecimentos e saberes tradicionais, tendo como interlocutores os mais velhos, os *tudjás*. Com eles aprendermos as *Belas Palavras*, que são palavras sagradas para nós, verdadeiras revelações de um mundo, diferente daquele que conhecemos a partir dos fundamentos eurocêntricos e cristãos. Trata-se de um mundo permeado de mistérios, desejos, alegria e sonhos.

Inspirado por essas *Belas Palavras* apresento aqui algumas reflexões da minha caminhada como pesquisador Guarani Nhandewa, mostrando um pouco do nosso modo de ser, ou seja, o *Tekoporã* que é sustentado por um conhecimento originário, um saber ontológico do nosso próprio povo, uma filosofia milenar que fundamenta concepções e práticas culturais. Igualmente, busco preencher uma lacuna epistemológica que existe nas pesquisas envolvendo os povos indígenas na relação com as demais ciências, defendendo que a ciência guarani, seus intelectuais, seus sábios e sábias sejam tratados de forma respeitosa e recíproca e não apenas sejam considerados objetos de pesquisa. Para

isso, é importante reconhecer teorias e metodologias próprias, que se encontram presentes em nossas práticas culturais.

A metodologia de pesquisa está sendo construída a partir dos próprios guarani e aqui assim as denomino: convivência, conversa recíproca, autobiografia e roda de conversa. Sobre a roda de conversa, Bruno Ferreira, importante intelectual pertencente ao povo Kaingang, mostra que esta permite criar diálogos entre pessoas de épocas diferentes, traz lembranças, memórias, conhecimentos e sabedoria milenar. Ela também é recíproca, pois "[...] viajar pela memória das pessoas mais velhas é a mais bela e pura construção de conhecimento que um povo tem" (FERREIRA, 2014, p.34).

Para nós guarani, a roda de conversa possibilita a troca de experiência, contribui para a produção e transmissão de conhecimentos assentados na oralidade. Trata-se de uma metodologia de fala e escuta, que molda caminhos, produz dados e informações para o envolvimento de uma pesquisa. Diferente da concepção ocidental, a roda de conversa aqui desenvolvida revela que o pesquisador não deve se inserir como sujeito/objeto de pesquisa; sua participação deve ter pouca interferência no processo de fala/escuta. Para os *tudjás,* o silêncio é uma forma de participação/observação e é muito praticado, tanto por eles que são os detentores principais das *Belas Palavras*, como por nós, geração mais jovem que aprende a escutar e a compreender também o silêncio. Além do silêncio, também existe o vazio, que é o lugar onde ocorre a reflexão espiritual.

A roda de conversa aqui apresentada possui procedimentos próprios, tais como: oralidade, cantos, danças, reciprocidade, conhecer, ouvir, aprender e descrever, considerando que para nós guarani, os momentos de escuta são mais importantes do que os da fala. Bruno Ferreira (2020) diz que a roda de conversa é uma ferramenta de pesquisa que permite o uso da língua materna, pois para nós indígenas a oralidade é o condutor das reflexões e dos conhecimentos. Segundo o autor, "as conversas acontecem em grupos ou de forma individual, nunca com tempo e hora predeterminada, mas de forma organizada em momentos de eventos como festas, reuniões tradicionais e no tempo espaço familiar (FERREIRA, 2020, p.16).

Para nós Guarani, a roda de conversa também se faz no cotidiano, nas vivências culturais, em que o objetivo é buscar compreender as concepções de tempo e espaço dos *tudjás*. Aproximando de concepções acadêmicas, podemos dizer que a roda de conversa possibilita a história oral[2] como metodologia, assim como a utilização de metodologias

[2] Segundo Medeiros (2020, p. 33), "história oral está contida na tradição oral". Nas palavras da autora, que, que refere Cavender Wilson, "as experiências pessoais, informações, eventos, incidentes podem se tornar tradição oral no momento que acontecem ou que são contados, desde que a pessoa relatando a memória seja parte de uma tradição oral" (*idem, ibidem*). Portanto, trago aqui o entendimento de história oral como relatos que vão passando de geração para geração e que, frequentemente, essa história é incorporada pelas pessoas que a narram.

colaborativas[3]: ambas contribuem para a ressignificação da relação cosmológica guarani com processos de aprendizagem. O princípio destas metodologias é reconstruir a história vivida, registrar, perpetuar impressões, vivências, lembranças daqueles que se dispõem a compartilhar suas memórias com a coletividade, permitindo um conhecimento do vívido muito mais rico, dinâmico e florido. Como diz Bruno Ferreira (2020, p. 16), "os participantes das rodas de conversas, além de contribuírem na construção dos conhecimentos, podem participar do redirecionamento da formatação final da pesquisa".

Os Guarani Nhandewa

No estado do Paraná são aproximadamente 24 terras indígenas, nas quais vivem em torno de 26 mil indígenas de três etnias: Kaingang, Guarani e Xetá. Os Guarani Nhandewa vivem em três terras indígenas, compondo uma Territorialidade Guarani-Nhandewa: Terra Indígena Ywy Porã (Posto Velho), localizada no município de Abatiá-PR; Terra Indígena Laranjinha, município de Santa Amélia; Terra Indígena Pinhalzinho, município de Tomazina.

Os relatos aqui apresentados foram reunidos – em 2018, quando fui professor formador do SIE, Saberes Indígenas na Escola[4] – Núcleo UEM, contemplado com uma bolsa tive a possibilidade de conhecer várias terras indígenas do estado do Paraná. Uma das minhas caminhadas se fez pelo norte do Paraná, territórios vividos intensamente, pois a maior parte da minha formação cultural se deu através das narrativas contadas pelos Guarani Nhandewa que nasceram e cresceram na região que também é a minha. Parte considerável destas narrativas resulta das observações e dos registros que fiz durante as rodas de conversa que compunham o trabalho da Ação Saberes Indígenas na Escola e contemplam aspectos significativos da cultura própria.

Os guarani que vivem nesta região se organizam em três parcialidades: Nhandewa, Kaiowa e Mbya. A relação com os outros grupos é vista como centros interétnicos, termo relativo às relações e trocas entre diferentes etnias.

[3] Bruno Ferreira, em sua tese de doutorado, diz que "a pesquisa colaborativa está fundada nas relações sociais kaingang. [...] pesquisar dentro da organização indígena é basicamente um produto das relações entre colaboradores e atores étnicos que constroem sua metodologia para pesquisar juntos" (2020, p. 15). O autor defende que a pesquisa colaborativa propicia o diálogo entre os conhecimentos acadêmicos e os métodos tradicionais dos povos indígenas.

[4] Saberes Indígenas na Escola é um programa de abrangência nacional do Ministério da Educação, executado por universidades públicas desde 2013, que vem dando importante contribuição à formação continuada dos professores indígenas a partir dos sábios e sábias e dos saberes próprios. Desenvolvido com um forte protagonismo dos professores e das professoras de cada povo, o programa associa a construção de materiais didáticos à pesquisa, contribuindo para qualificar as escolas indígenas no Brasil.

Território Guarani Nhandewa

Para os povos indígenas, o conceito de território se apresenta em quatro vertentes integradas: política, social, religiosa e econômica. Antes de tudo, é importante advertir que as concepções próprias muitas vezes não são reconhecidas pela sociedade nacional, nem, tampouco, são valorizadas e respeitadas. Para nós Guarani, a terra – *Ywy* é sagrada, é o elemento mais importante da nossa vida biológica e espiritual. Nós Guarani somos conhecidos pela íntima relação que temos com a natureza, com a terra, pela espiritualidade, pelas histórias e narrativas também denominadas Belas Palavras. Para nós o território é compreendido por *tekoha*, é o local onde se dão as condições para ser e praticar o modo de ser guarani.

Quando se fala em território, é preciso compreender que este não é um conceito unidimensional, pois é possuidor de várias concepções, e claro, está presente na vida de vários povos indígenas do Brasil. Cada povo reconhece o seu território e demarca-o simbolicamente. Os territórios indígenas no Brasil só foram reconhecidos com a Constituição Federal de 1988, que garantiu legalmente seus direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, considerando também seus modos de usar, seus costumes e as tradições culturais.

Dessa forma, entender a diferença entre terra e território é de suma importância para a vida física e cultural dos povos indígenas. A noção de Terra Indígena, diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de território remete à construção e à vivência, culturalmente variáveis, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2023).

O conceito de território não é próprio das populações indígenas, faz parte das estratégias de poder e de controle político do Estado, que configura as terras indígenas em áreas demarcadas por limites e fronteiras. Esse poder aparece nos processos demarcatórios destas terras. A noção de território é polissêmica e possui vários significados. Para nós Guarani, a terra é muito mais do que um meio de subsistência. Ela é o alicerce da origem e da existência de todos os seres que compõem a vida.

Acerca da compreensão de território, pude participar de uma roda de conversa com Sebastião (Tião), Guarani Nhandewa, ex-cacique da Terra Indígena Pinhalzinho. Sebastião, que infelizmente faleceu em 2022, relatou-me que o território guarani não pode ser tratado apenas como objeto de pesquisa, pois é criado a partir de relações circulares, envolvendo todos os princípios da vida Guarani. O território, na concepção Guarani, é um ser e um bem coletivo, destinado a produzir e satisfazer as necessidades de todos os membros do grupo. Dessa forma, o conceito de território define a territorialidade que é muito significativa para as populações indígenas. A territorialidade é necessária para a construção de um território, ligado ao simbólico e à identidade.

Portanto, territorialidade tem a ver com as formas de cada povo, que (re)elabora suas práticas culturais na interação com a natureza. É um processo que extrapola a noção física de terra, remete outras dimensões,

como a cosmologia espiritual, simbólica e mítica. Urquiza e Nascimento (2013, p. 59) defendem que, "[...] diferentemente da tradição capitalista ocidental, a relação dos povos indígenas com a terra, é mediada pela territorialidade, ou seja, não é uma relação de exploração, mas sim, de interdependência e, por isso mesmo, de respeito e harmonia".

Segundo Sebastião, antigamente havia muitas riquezas naturais nos *tekoha* guarani, como plantas, caças e muitos peixes:

> [...] tem vez que falo para os meus filhos: olha, nós tínhamos nossas coisas boas, nossas riquezas, nós tínhamos à nossa mandioca, nossa cultura, nossa reza, nossas *kaagwy*, nossos pássaros, nossas bananas, nosso pomar no meio, nós tínhamos tudo, tínhamos nossos *pira*, nossas águas tratadas pela natureza. Nhanderu cuidavam de nós, tudo isso nós tínhamos. E, todas essas coisas foram contaminadas com aquilo que não presta, contaminaram tudo com o dinheiro, contaminaram tudo com as coisas que vem de fora, tudo com veneno, mataram nossos rios e vem destruindo o nosso modo de viver (Sebastião, T.I. Pinhalzinho, 2018).

O *tekoha* possui um valor simbólico, mas também material. Ele é recíproco, mítico e não é visto como uma propriedade privada, sujeita à compra, venda ou troca. Não é apenas um espaço físico, ou um simples território, é um território com características específicas e que possibilita a realização do *teko*, que é o modo de ser guarani. O *tekoha* não está ligado unicamente ao território, mas estabelece relação com a estrutura social e política do povo guarani, ou seja, a territorialidade. Os guarani sempre constituíram um território farto, isso antes da chegada dos colonizadores. Após séculos de massacres, submetidos a doenças, a violentos processos civilizatórios colonizadores e expulsos de suas terras, buscaram por muitos anos encontrar uma nova terra onde pudessem praticar o *tekoporã.*

É importante destacar que os conhecimentos sobre o *tekoha* são de muita importância para a vida coletiva entre os guarani. Sebastião fala que o *teko* (modo de ser Guarani) deseja ser livre, ser natural, estar na terra, que significa usá-la de acordo com suas leis. Os problemas enfrentados atualmente pelos Guarani Nhandewa que vivem no norte do Paraná não estão relacionados apenas às exiguidades dos *tekoha*, mas também à rápida e violenta "modernização" do campo. O capitalismo exacerbado tornou-se o causador de vários problemas para nós guarani. Com o avanço do capital sobre os *tekoha*, vieram também mudanças significativas no modo de ser guarani. O sistema capitalista, através da globalização, não atingiu positivamente todos os povos indígenas. É um sistema que favorece os ricos em detrimento dos mais pobres. Os povos indígenas possuem direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e são as principais vítimas desse sistema.

Para nós Guarani Nhandewa, as concepções de espaço, lugar, natureza e território, se constituem de forma holística. Dessa forma, as lembranças são constantes e não podem ser esquecidas.

> Eu me lembro que uma vez eu e meu pai, acredito que eu tinha uns sete anos ou mais - fomos até a aldeia do Posto Velho, e era cheia de *kaagwy*, cheia de frutas tudinho até na beira do rio. Nós fazíamos armadilhas até na beira do rio, aquela vida era gostosa, nós víamos que no *kaagwy* você não passava fome. Lá na cidade você pode ganhar o que for, mas se você não se cuidar passa e até morre de fome. O mais difícil é quando morre pela violência (Sebastião, T.I. Pinhalzinho, 2018).

A construção da identidade guarani passa também pela questão territorial, e pela história. Portanto, negar os saberes tradicionais guarani é negar sua identidade. Conhecer as dimensões do *tekoha* faz parte do *tekoporã*. A terra na concepção guarani é vista como o lugar da morada e da passagem. Dela se tira apenas o necessário para sobreviver.

> [...] sabemos que com cinco minutinhos aqui você planta um pé de mandioca, você vai lá carpe um pedacinho de terra e já cabe dois pés dela. Amanhã ou depois você pôde falar: eu plantei um pé de mandioca. E depois você planta mais dez, e já planta uma carreira de mamão no meio, e de repente está com um pomar muito bom (Sebastião, T.I. Pinhalzinho, 2018).

Na cosmologia guarani também existe à *yvy marãey*, uma terra sem fim, onde nada tem fim, é a terra perfeita onde tudo é bom; o lugar de *Nhanderu* e de sua comunidade celestial. A busca pela *yvy marãey* é para ter melhores condições de vida, seguir os elementos renovadores e para estar mais perto da possibilidade de atingir a imortalidade. Dessa forma, para nós Guarani Nhandewa, o *tekoha* supera o conceito de território, pois está associado a uma noção de mundo, um lugar mítico, um mundo celestial, uma terra sem males.

O conceito de território para os guarani difere em muitos aspectos do conceito ocidental. Ninguém se considera dono da terra e nem daquilo que nela vive. A terra é uma dádiva recebida de *Nhanderu*, por isso, a consideram por direito e dela usufruem de forma respeitosa, equilibrada e limitada. No *tekoha* se pratica a reciprocidade, que é uma das mais importantes virtudes da vida guarani. A reciprocidade se distância da acumulação material, pois na cultura guarani tudo é produzido e compartilhado de forma coletiva. Mesmo vivendo em áreas exíguas ela é praticada e fortalecida por meio do uso coletivo dos recursos naturais disponíveis.

O canto é outro elemento importante num *tekoha* e para a língua tradicional guarani tem um papel fundamental, pois traz força espiritual e corporal, além de ajudar na comunicação com as divindades. Como atualmente há poucos falantes da língua originária em alguns *tekoha* a presença de uma *opy* (casa de reza) contribuí para a sua revitalização.

Sem a dança e o canto, a vida guarani neste mundo estaria em risco. Muitos pesquisadores reconhecem que os guarani são muito religiosos e

conhecedores de muitas práticas espirituais. Infelizmente, com a entrada de outras experiências religiosas nas comunidades guarani, muitos se converteram e mudaram suas práticas culturais que eram realizadas na *opy*. As cerimônias que aconteciam com frequência tem sido cada vez menores. Antigamente, dependendo da situação e das circunstâncias (falta ou excesso de chuva, durante a coleta de frutas, etc.), os rituais eram realizados cotidianamente, na maioria das vezes no início da noite até o amanhecer.

Quando se fala em terra sem males, pensa-se nas migrações feitas pelos guarani ao longo do século XX. Essas migrações foram narradas por vários antropólogos e etnólogos. Ladeira (2000) mostra que esse é um dos temas mais debatidos entre os pesquisadores e estudiosos não indígenas. E, de fato, existem vários estudos que buscam definir *yvy marãey*, seja em trabalhos antigos ou recentes. Atualmente, os trabalhos de Ladeira (1992; 2000) têm ganhado notoriedade. Em seus estudos, Ladeira fala da terra perfeita, o lugar de *Nhanderu* e de sua comunidade celeste, "situada na direção de nhade renondére **nossa frente**, onde nasce o sol" (LADEIRA, 2000, p. 84, **grifo meu**).

A busca pela *yvy marãey* também está presente na obra de Nimuendaju (1987), *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Neste clássico trabalho etnográfico, Nimuendaju mostra que a busca pela terra sem males se deu por uma concepção mítica e religiosa. Segundo ele, os guarani temiam a destruição do mundo e a única esperança seria ingressar na terra sem males, devendo migrar em direção ao leste, rumo ao mar, buscando alcançar à *yvy marãey*.

Vários fatores impossibilitaram os guarani de alcançarem à terra sem males: o rápido crescimento da população brasileira; a expansão da indústria; o avanço da agricultura (agronegócio); a origem das grandes cidades e os modos de relação com a população não indígena. Esses fatores também mudaram a concepção de *yvy marãey*. Segundo Nimuendaju, os guarani estavam convencidos de que não poderiam mais alcançá-la, como fizeram seus antigos. Então, "explicam sua limitação, argumentado que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos [...] (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas" (NIMUENDAJU, 1987, p. 104).

Portanto, a terra sagrada é a *yvy marãey*, terra perfeita *yvyju miri* e para nela chegar é preciso atravessar a grande água. Dessa forma, acredito que a nossa concepção de *yvy marãey* deve ser concebida em dois planos: 1) no plano terrenal, o território, espaço onde estão inseridos os guarani; 2) o plano mental, simbólico, espiritual, que compreende a terra perfeita *yvyju miri*, *yvyju porã*. Os *tudjás* contam que a terra sem males também pode ser alcançada em vida, através de um empenho coletivo.

A pesquisa de Bartomeu Melià (1990) mostra haver uma ligação entre a vivência religiosa com a base ecológica da terra sem mal. Este renomado pesquisador afirmava que a terra sem mal era certamente elemento essencial para a construção do modo de ser guarani. A terra, segundo ele, é identificada como *tekoha*, que corre menos pelo lado da

produção econômica que pelo lado de produção da cultura. O *teko* é o modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, comportamento, hábito, condição e costume. Dessa forma, o "[...] tekoha é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani (MELIÀ, 1990, p. 36).

Em uma outra roda de conversa tive a oportunidade de ouvir as narrativas de Dercílio, Guarani Nhandewa, uma liderança religiosa que vive na Terra Indígena Laranjinha. Ele contou como deve ser a vida em um *tekoha*:

> [...] para entrar no mato, primeiramente, deve pedir licença, não é só ir entrando, cortando e derrubando tudo. Tudo tem um dono, as minas d'água *Yy Yy* têm um dono, e ele está no céu *aryrei*. Então, todos nós temos que pedir licença, porque existe um espírito bom que nos alerta, e se existe um espírito bom, existirá também um do maligno. Essa é a dinâmica da natureza (Dercílio, T.I. Laranjinha, 2018).

Para Dercílio a *Ywy* (terra) não pode ser vista como bem econômico. Para nós, *Ywy* é sagrada e possuí os elementos que reforçam as crenças que são fundamentais para a construção do modo de ser guarani. Para muitos grupos guarani já não se pode mais alcançar a tão sonhada yvy *marãey* nesta terra, e sabem que é difícil cultivar o bom modo de ser guarani como o de antigamente. Por isso, vem mantendo as relações míticas com a terra sem males e com o tekoha. Por mais que não haja recursos necessários para a conservação do teko, buscam através da reciprocidade novas formas de manter viva a cultura e a espiritualidade tradicional.

Infelizmente, devido a redução das terras e casamentos com não indígenas cada vez mais frequentes, muitos *tudjás*, que são os detentores das Belas Palavras, fecharam-se em suas aldeias, guardando apenas para si os segredos do bom modo de ser guarani.

Em sua obra *A fala sagrada mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, Pierre Clastres (1990) afirmava que se os guarani perdessem a religião tradicional toda a sociedade se desmoronaria. O desmoronar não é a extinção da sociedade guarani, mas é a perda da espiritualidade e da cultura devido a misturas entre indígenas e não indígenas, movimento precursor dos seus enfraquecimentos. Sobre a religião tradicional Guarani, que é a nossa espiritualidade, Dercílio narra que antigamente só existia *opy*, explicando que "no passado não existia essa cruz que tem hoje nas igrejas. A cruz é das igrejas dos 'brancos' que entraram nas aldeias". Para ele, era estratégia dos jesuítas e dos padres para amansar os "índios" por meio das coisas dos brancos.

Sobre a existência da *opy* no seu tekoha, narra que havia dois rezadores que ficavam de dois a três dias comendo alimentos naturais para realizar as cerimônias espirituais. As falas de Dercílio revelam a forte influência das igrejas ocidentais sobre a cultura tradicional guarani. No entanto, seu posicionamento crítico mostra uma relação profunda com a

opy, pois ele guarda os saberes e as práticas da cultura tradicional, afirmando que ela, a *opy*, deve ser protegida. Sobre o papel do rezador, que quando esse queria receber algo de *txeru*, ficava de dois a três dias na comunhão, fazendo resguardo numa rede feita com folhas de coqueiros. A comida do rezador era composta de peixes assados na brasa e bebia apenas *ei* mel de *eiru* abelha com *Yy*. Dercílio conta que depois do resguardo do rezador, todos se deslocavam para a *opy*, que ficava cheia de crianças, jovens, adultos e velhos.

Sobre o comportamento na *opy*, conta que esteve em duas aldeias perto de São Paulo, onde não deixavam fotografar as cerimônias que eram realizadas nela. De acordo com a concepção de Dercílio, não se pode deixar um *wyporu* (branco) tirar fotos na *opy*, porque podem ridicularizar a cultura Guarani. Segundo ele "o mundo está cheio de sujeiras, não podemos trazer para dentro da aldeia".

Quando alguém ficava doente era levado até o rezador que, com revelações, fazia várias orações para curá-lo. Para os guarani, tratava-se de uma manifestação espiritual, e todos os que mantivessem o pensamento firme nas manifestações de *Nhanderu* poderiam receber o dom da cura. Mas, segundo Dercílio, todos devem usar e cultivar os remédios oferecidos pela mãe natureza. Acerca da experiência espiritual de Dercílio, apresento nas suas próprias palavras:

> Eu gosto muito de rezar e de conversar com *txeru*. Olha, vou dizer uma coisa para você, esse ano vai ser difícil, vai acontecer muitas coisas ruins e temos que segurar firme com *txeru* e com *Nhanderu*. Sabe aquele passarinho que faz quéu, quéu, quéu! Então, ele foi um rapaz, e o tatu também foi, e são muitas histórias e lendas que Nhanderu deixou. Os mais velhos diziam assim para mim: "olha meu neto, vai chegar um tempo que tudo no mundo vai ser julgado, tanto o pobre como o rico, todos vão ser julgados, haverá um tempo meu filho, que terá só pranto, o sogro matará a nora e ninguém irá se dar bem com ninguém, nem o filho com a mãe, nem mãe com os filhos, será uma contenda terrível em cima dessa terra e vocês verão". E tudo isso já está acontecendo mesmo, e tudo o que eles falaram para mim são coisas sagradas, e está acontecendo de tudo hoje. Agora, têm muitas igrejas que estão pregando mentiras, e tem pastores ficando ricos nas costas dos pobres, e eles não possuem conhecimentos sagrados *marãey* nenhum, pois na nossa *opy*, lá no mato, nunca precisou de dinheiro, lá nós vivíamos era pela fé em Nhanderu. Eu posso dizer para você que até hoje eu sou rezador do mato (Dercílio, T.I. Laranjinha, 2018).

Vários grupos guarani, ao longo de séculos de contatos, resistiram e conseguiram sobreviver com suas crenças, porque criaram formas próprias de superação, de combate, e resistência dos efeitos maléficos da sociedade atual. Através da cultura e da religião tradicional criaram

mecanismos próprios de resistência. Pierre Clastres (1990, p.12) já afirmava que "o desejo de abandonar um mundo imperfeito jamais deixou os guarani".

Ainda acerca da relação com à *Ywy* e com a preservação do modo de ser guarani, é importante refletir sobre o que nos diz Melià (2004, p. 18-20): *"a tierra no fue nunca un simple médio de producción económica. [...] no son simplemente económicos, sino também sociopolíticos y religiosos"*. A terra, neste aspecto, aparece como uma terra viva, um processo contínuo de planificação da reciprocidade. Melià compreende o *tekoha* como território tradicional guarani concebido em três espaços distintos: a mata, a roça e a aldeia. Segundo registrou este autor, a mata (grossa ou rala) é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o local das moradias, das festas, das cerimônias e das reuniões (MELIÀ, 2004).

O *tekoporã* é outro conceito importante para a cultura guarani e pode ser entendido também como bem viver. Considero este conceito como a busca por condições melhores de vida, que procura ser recíproca com a natureza e com a espiritualidade. Porém, a *tekoporã* é contrariada pelo modo de vida atual de vários povos indígenas que vivem confinados em pequenas porções de terras, sem condições concretas para viver seu bem viver.

Certamente, o viver bem está relacionado com o território e com os processos de territorialidade e territorialização. Os guarani lutam por espaços propícios para praticar suas culturas milenares. Viver bem é estar em constante relação com o meio, com o território e com o lugar. Por exemplo, na *kaagwy*, as árvores produzem frutos e lenha, lá estão os seres vivos desde os animais até os espirituais. Na *kaagwy* tudo é *maraey*, tudo é sagrado. Ela é cheia de animais de caça, de pequeno e de grande porte. É a base da vida, da sobrevivência material e cultural. Os rios são fontes de vida, pois fornecem o alimento e trazem vida para a comunidade.

Sobre o modo de viver no *tekoha*, tive a alegria de ouvir as narrativas de Maria de Lurdes, Guarani Nhandewa de oitenta e quatro anos que, infelizmente veio a falecer em 2019. Lurdes foi casada com o senhor Dercílio da Silva, Guarani Nhandewa, considerado em seu *tekoha* como *txamói* (rezador). Lurdes nasceu e cresceu no *tekoha* Laranjinha, narrando que na época de sua meninice (se referindo a sua juventude), conhecera entre os indígenas quatro mulheres bem velhinhas, e uma por nome de Raisi, tinha como costume colocar cestos (balaios) bem grandes na cabeça[5]. Lurdes narra, que num certo dia bem chuvoso, Raisi foi até seu pai pedir para que acompanhasse na colheita de *pindoí* (coquinho) para fazer a bebida indígena. Segundo ela, quando encontravam o coqueiro, subiam para cortá-lo.

> [...] quando chegávamos em casa, três índias pegavam àquele coquinho e lavava bem lavadinho. Depois tinha um pilão bem grande de madeira, e as três começavam

[5] Carregar um cesto, suspendido com uma tira na cabeça é um modo tradicional dos Guarani. Preserva a saúde do corpo, trata-se de uma prática ligada à cosmologia e à coletividade.

> a socar os coquinhos que era para fazer a "bebida do índio". Tinha umas talhas bem grandes que eram feitas de barro, colocavam eles ali e deixavam dois dias guardados. Somente depois podíamos tomar. Esta era bebida do índio, em português eu não sei o nome, mas em Guarani Nhandewa é *djaya*. Meu pai dizia ser a bebida que eles tomavam, e agora no português deve ser isso mesmo. E se tomássemos muito, ficava bem atordoada, isso acontecia porque ela era fermentada, era quase igual *aiwa* (Lurdes, T.I. Laranjinha, 2018).

Outra passagem importante narrada por dona Lurdes foi sobre a alimentação tradicional. Ela conta que consumiam alimentos tirados da própria mata, que segundo ela ajudava no desenvolvimento físico e cultural. Da mata retiravam o *ei* (mel) de *eiru* (abelha). Servindo-se também, das caças, pescas e frutos. Sobre o uso do fogo, contou-me como este era feito:

> [...] tirávamos o fogo da pedra mesmo, mas não era qualquer tipo de pedra; era uma pedra que tinha pelos menos uns buraquinhos, aí pegava uma pedra como se fosse um lápis, fazia no chão, e colocava a pedra no chão, e daí punha aquele pau no buraquinho da pedra e rodava ele com a mão no buraquinho, e saia o fogo, se fazia também batendo com a outra pedra. Mas não é qualquer pedra, tem que ser uma pedra do rio, ela parece uma lousa, e, então, você bate uma na outra e sai faísca de fogo, aí você colocava o capim seco assim (abaixa as mãos) e chegava perto para passar as faíscas e fazer o fogo. Saía bastante fumaça. (Lurdes, T.I. Laranjinha, 2018).

O bem viver guarani está cada vez mais ameaçado, e estão cientes que as terras desmatadas e desprovidas das virtudes gerativas são fracas, tornaram-se improdutivas para o modo de vida próprio. Segundo Dercílio, antigamente tudo era cultivado manualmente, praticava-se a agricultura de forma tradicional. Segundo ele, "primeiro limpava uma área do *tekoha*, sendo aos poucos, tipo um 'salaminho' de terra, medindo uns vinte e cinco por doze e meio de terra". E continua dizendo que:

> hoje às pessoas só falam em alqueires, dizem que possuem dez, outros dizem ter cem alqueires. Assim falam porque são gulosos de terra. Hoje o povo é egoísta demais, no meu tempo meu sogro plantava usando apenas um "pauzinho", onde amarrava uma sacolinha na cintura e fazia uma cestinha onde eram colocadas as sementes de *arroi*, *kumanda* e *avati*. Depois iam com um pauzinho cavando e jogando as sementes, levando até uma semana para plantar tudo (Dercílio, T.I. Laranjinha, 2018).

O *teko* transforma-se a partir da mudança no *tekoha*. Hoje, com à escassez dos recursos naturais, com as exiguidades das áreas, das invasões dos territórios, com a presença constante dos elementos que dificultam as práticas culturais, econômicas, sociais, geraram alterações no modo de viver guarani. Se antes o bem viver era estar em processo constante de harmonia e de reciprocidade com o *tekoha*, atualmente tornou-se um elemento de luta e (re)existência.

Dessa forma, os guarani buscam fortalecer o *tekoporã,* se relacionando com o modo de vida atual, moderno, mas, lutam para que esse modo não seja a única via possível. Por isso, continuam reagindo contra as mudanças trazidas pela modernização e pelo avanço do capitalismo atual, que subtraiu o bem fundamental, a terra.

Dessa forma, também entendem que a busca pela terra sem mal *yvy marãey*, e da terra perfeita *yvyju miri*, passou a significar outras concepções a partir do contato constante com o mundo não indígena e com a exiguidade das áreas que atualmente ocupam. Como anteriormente mostrado, a terra sem mal *yvy marãey* é relativamente comum na bibliografia guarani, e muitos são os clássicos que tratam do tema. Porém, essa concepção exige cuidado, pois vivemos em um mundo de várias transformações e precisamos ressignificar para resistir e (re)existir.

A Pedagogia das Belas Palavras

A pedagogia das belas palavras são narrativas da nossa cultura Guarani Nhandewa, dos costumes, da espiritualidade, do nosso *tekoporã*. São consideradas Belas Palavras e tratam do bom modo de ser, da educação tradicional. São palavras narradas pelos *tudjás*, *txamói* e *nandecy*. As *ñe'ë porã*, Belas Palavras permanecem vivas, algumas na forma escrita, outras estão no coração. Proferidas, tornam-se agradáveis aos ouvidos, reestruturam o espírito. Como já dizia Pierre Clastres (1990, p. 9), "[é a] embriaguez de sua grandeza no coração dos homens e das mulheres que os escutam". As Belas Palavras também são falas sagradas, transmitidas pela oralidade e há nelas uma teoria que precisa ser trabalhada e divulgada em nossa educação escolar.

A oralidade é um campo amplo e não está ligada apenas ao desenvolvimento da linguagem, ou por meio do cérebro quando pensamos, ou a boca pela qual falamos. Essa forma de ver a oralidade é superficial. Existe a oralidade sagrada, a linguagem dos deuses, assim como existe a linguagem de todos os seres naturais.

O nosso corpo está povoado de linguagens, é um turbilhão de significados, controladas por um sistema de emoções. Sentimos as emoções por meio da vivência com os outros seres, é algo mais exterior. A oralidade surge em nosso interior, no coração e no todo do organismo. Por isso pensamos com o coração e sentimos com a cabeça, com o intelecto. Pensar, neste sentido, exige decifrar e chegar onde estão as Belas Palavras.

Esta pedagogia considera a existência de uma epistemologia própria. Possibilita refletir sobre os saberes e métodos presentes na educação tradicional guarani, reconhecendo que temos muito o que aprender com os mais velhos e com a natureza.

A busca pelas Belas Palavras exige reciprocidade, um valor que existe por meio da espiritualidade e da crença de alcançar a terra sem males — *yvy marãey*, uma terra sem dor, sem fome e sofrimento. Como já mencionando anteriormente, cresci ouvindo que para alcançá-la seria preciso caminhar pelo *nhandé rovai* (nossa frente), rumo ao sol nascente. Essa direção aponta um lugar perfeito, onde tudo se produz com abundância.

Para alcançar essa terra sem males é preciso caminhar com retidão, respeitar a natureza e saber ouvir os conselhos dos mais velhos, pois são os conhecedores e os guardiões das belas palavras. Aprendi desde criança que na nossa cultura Guarani Nhadewa ninguém nasce pronto, inclusive os rezadores; não se aprende nada sozinho, e não se alcançam as Belas Palavras sem ter um guia espiritual.

As Belas Palavras não são dirigidas apenas às divindades; são também dirigidas à educação das crianças e dos jovens. Elas me foram reveladas ainda criança, quando aprendi os cantos, as danças, as profecias de origem e destruição do mundo. Eram verdadeiros testemunhos de uma espiritualidade vivida intensamente. Para mim, é a nossa educação tradicional, é da nossa riquíssima Pedagogia Guarani. Uma educação que ensina aprender e reaprender; um sistema próprio de ensino aprendizagem. Ouvir os mais velhos é de extrema fecundidade, suas belas palavras e testemunhos são como feto que se formou e exige acabamento. E, de fato não há um acabamento, pois somos herdeiros, e o nosso dever enquanto guarani é mantê-las vivas.

É uma pedagogia que aponta caminhos, que busca encontrar espaços entre os discursos que se dizem únicos. Ter isso em conta é importante para lutarmos contra uma única forma de pensar, contra o dito saber universal, que se considera superior ou o racional. Isso porque temos os nossos próprios modos de pensar, agir e sentir, ou seja, o jeito guarani de ser, de produzir, de aprender e ensinar, de viver.

Tive a alegria de ouvir as narrativas de Maria de Lurdes sobre a educação Guarani Nhandewa. Seu *ry* (pai) era Kaingang, e sua *isy* (mãe) Guarani Nhandewa. Como não havia planejado um questionário com perguntas específicas, busquei escutar desde uma perspectiva guarani e fui surpreendido por várias narrativas. Lurdes começou falando sobre sua infância e como foi sua experiência na *ninboeaty*, expressão da nossa língua que denomina a escola. Segundo ela, a educação tradicional Guarani Nhandewa passava dos pais para os filhos, e todos eram ensinados no modo de vida ancestral. Se um filho fosse menino, era levado para pescar e caçar, aprendia a fazer o *mondéo* e outras armadilhas.

Dercílio da Silva, esposo de dona Lurdes, narrando sobre a educação tradicional, explicou-me que os pais educavam seus filhos da seguinte forma:

> quando os índios mais velhos estavam conversando, as crianças e os jovens que estavam brincando não podiam passar correndo no meio dos mais velhos. Se isso acontecesse, os pais só davam uma olhadinha, e as crianças já não passavam mais, isso era um respeito que existia no meio de nós Guarani, mas hoje em dia não é mais assim (Dercílio, T.I. Laranjinha, 2018).

A educação Guarani Nhandewa é praticada em todos os momentos da vida e em todos os espaços de um *tekoha*. Ela vai além do ensino das técnicas do conhecimento escolar, visto que é cultural e espiritual. Sobre a mudança na educação tradicional Guarani Nhandewa, Dercílio comenta que:

> não adianta o jovem dizer: eu tenho estudo, eu fiz uma faculdade, eu estudei para ser doutor e para ser médico, e não ter educação com os mais velhos. Antigamente não era assim, era pouco estudo, mas tínhamos muita educação. Eu mesmo só fiz a primeira série e não sei nada do branco até hoje. Eu já estou com setenta e cinco anos, mas graças à *Nhanderu* eu me sinto com um grande respeito e com amor pelos outros, hoje eu sou avô de quarenta e um netos *mearirõ* e vários bisnetos (Dercílio, T.I. Laranjinha, 2018).

A educação tradicional mostrada por Dercílio é uma prática que acontece no cotidiano. Sobre a educação tradicional Guarani, Sebastião, fez o seguinte relato:

> A minha vida hoje é ensinar essas crianças, pois minha vida é fazer isso aí. Eu falo para essas crianças como que surge um cacique, eu falo não é assim, eu quero ser um cacique, quem vai ver se você serve para ser um cacique, não é a liderança. Eu comentei com as crianças esses dias sobre as meninas que nós temos aqui, e disse: [...] olha, você tem sua irmã, tem sua irmãzinha, né? Então, acredito que nenhum de vocês quer que alguém faça mal para ela, então vocês têm que ter respeito com essas meninas e também na sua casa com sua família e com todos [...]. Assim começa um líder, um líder começa aqui, ele não é aquele que tem a razão em tudo que fala - comentei muito com eles. O cacique ou um líder indígena tem que ter muita responsabilidade, ele pode errar e nem entender, mas conforme o tempo, se ele for um líder desde criança, aí ele vai entender bem durante os quarenta ou cinquenta anos, vamos dizer que ele ficou com aquilo dali guardado e fizeram uma briga, e um dos dois chega aqui primeiro e diz: "Tião aquele fez isso para mim", eu pergunto "por qual motivo"? Então, eu digo para ele: "olha aqui! Isso aconteceu por minha causa". Então eles jogam a culpa em mim e daqui a pouco vem

> o outro lá e diz: "não Tião, não foi assim não, aí eu digo — já falei para ele que o culpado sou eu e vocês dois não tem nada não, e não quero que vocês dois briguem, o culpado de tudo sou eu e amanhã eu vou conversar com vocês por que fizeram isso". Assim aquele momento de raiva acaba. Agora se eu chegar e disser vamos acertar com vocês dois, eu vi que você foi o errado, talvez ele esteja certo, aí o outro vai falar — me livrei, esse outro vai ficar nervoso e irá brigar de novo, e de repente a família dele ficará contra mim, e vão dizer não, aquele está errado, e se eu der uma paulada nele, ainda que não estejam certos vão querer descontar. Tudo que acontece aqui, muitas vezes é por falha da autoridade, culpa minha. Eu sempre falo para eles que o cacique nunca pode deixar de ser organizado, para ser um cacique devemos fazer assim (Sebastião, T.I. Pinhalzinho, 2018).

Ser guarani nos dias de hoje é um desafio, pois a modernidade trouxe muitos problemas, como mudanças na economia, na sociedade e nas relações sociais, atingindo também a educação tradicional. Por isso as lideranças mais velhas da comunidade buscam na história, nos preceitos culturais, na ancestralidade, os valores da educação. São eles os conhecedores da pedagogia guarani, que tem inspiração nas belas palavras.

Considerações Finais

A Pedagogia das Belas Palavras tem como compromisso produzir conhecimentos, que tem como suporte as epistemes indígenas (neste caso do povo Guarani Nhandewa), colaborando na construção de metodologias que valorizem as diversas formas de se produzir conhecimentos, originados e desenvolvidos em culturas e cosmovisões outras. Seu objetivo, como foi visto, é descolonizar o pensamento idealizado sobre o modo de ser dos povos indígenas; desconstruir o pensamento genérico e estereotipado para compreender as singularidades de suas culturas e dos processos próprios de ensino aprendizagem, de seus contextos, e de suas tradições ressignificadas.

Desse modo, podemos contribuir para a construção de subsídios teóricos que ajudem a compreender a educação tradicional guarani e a organização de suas escolas de acordo com seus contextos, bem como construir pedagogias específicas e diferenciadas. É importante ressaltar, que compreender os processos próprios de ensino e aprendizagem, aproxima o diálogo com os conhecimentos tradicionais (BENITES, 2014).

A pedagogia das Belas Palavras, é uma pedagogia própria Guarani Nhandewa, é o jeito de educar e produzir conhecimento a partir dos seus processos próprios de aprendizagem, das visões de mundo, linguagens, espiritualidade, a relação com os elementos da natureza, o respeito pelos

tudjás. São concepções que dialogam com a oralidade dos *tudjás,* fundamental para a educação tradicional e a educação escolar guarani.

A metodologia colaborativa e a roda de conversa usada na produção de conhecimento da Pedagogia das Belas palavras, ressignifica a nossa relação com o verdadeiro modo de ser Guarani. Traz, através das narrativas dos *tudjás*, aspectos da nossa cultura, da nossa língua e da nossa espiritualidade, que são palavras sagradas, verdadeiras, que revelam um mundo diferente do qual conhecemos. A Pedagogia das Belas Palavras aflora na medida que vamos ouvindo os mais velhos (BENITES, 2014). Dessa forma, é uma pedagogia que propõe uma teoria que seja, em simultâneo, uma epistemologia descolonizadora, para que todos possam participar ativamente do diálogo intercultural.

É valido dizer que o primeiro contato que os não indígenas têm com a educação guarani tem se dado através de autores não indígenas, que mostram uma pequena parte dos nossos saberes, dos nossos conhecimentos, da nossa ontologia e filosofia. Pouco se discute sobre as potencialidades que estes saberes e conhecimentos oferecem diante dos problemas e desafios desse mundo voraz, que vem impondo sobre os espíritos uma cultura de destruição (SANTOS, 2011). Dessa forma, sua compreensão é necessária, pois negar a existência dos povos indígenas com suas culturas e com os seus conhecimentos, é ter uma visão limitada e colonizadora do mundo e da sociedade.

Nesse sentido, é de suma importância desencobrir essa dimensão de mundo encoberta pelas teorias ocidentais e desenvolver metodologias que permitam apresentar um novo olhar para a nossa ciência, a ciência guarani, percebendo-a como parte do processo próprio de produção de conhecimento. Além disso, faz-se necessário avançar para além das fronteiras do conhecimento canonizado pela escola, pois a ambição da Pedagogia das Belas Palavras é desenvolver estudos sobre temas correlatos ao *Tekoporã*, para serem trabalhados em nossas escolas. Contudo, é importante dizer que ainda somos subalternizados pelas teorias de dominação e colonização, pois há um conhecimento hegemônico/eurocêntrico que pouco dialoga com as outras formas de produção de conhecimento. A proposta é o diálogo que considere diferentes conhecimentos e diferentes pedagogias para fortalecer e enriquecer as pesquisas, as compreensões e as práticas de Educação.

Referências bibliográficas

BENITES, Eliel. **Oguata pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ýikue.** Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani.** Campinas: Papirus, 1990.

FERREIRA, Bruno. **ÕN SI AG TÕ PÊ KI VÊNH KAJRÃNRÃN FÃ -** O papel da escola nas comunidades Kaingang. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang:** processos próprios de aprendizagem e educação escolar. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?** Site do ISA: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf. Acesso em: 11 de fevereiro de 2023.

LADEIRA, Maria Inês. **Yvy marãey: renovar o eterno.** In: MELIÁ, Bartomeu (org). Suplemento Antropológico, 2000, p. 81-100.

MELIÀ, Bartomeu. **El don, la venganza y otras formas de economía guaraní**. Assunción, Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos, 2004.

MELIÀ, Bartomeu. **A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia.** Revista de Antropologia, vol. 33, USP, 1990.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MEDEIROS, Juliana Schneider & coautores. **As escolas do Serviço de Proteção aos Índios em Postos Indígenas Kaingang:** entre os documentos oficiais e as vozes dos *Kófa* (1940-1967). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. **Povos Indígenas e as questões da territorialidade**. In: URQUIZA, A. H. A. Culturas e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 53-71.

Recebido em: 15/02/2023 * Aprovado em: 28/05/2023 * Publicado em: 31/08/2023

CORPOS E CURA NA CIDADE: CATEGORIZAÇÕES NOSOLÓGICAS RELACIONADAS AO COVID-19 ENTRE MORADORES DE UMA COMUNIDADE TIKUNA DE MANAUS, AMAZONAS, BRASIL

FABIANE VINENTE SANTOS[1]
FIOCRUZ, BRASIL
http://orcid.org/0000-0003-0616-8800

KÁTIA MARIA LIMA DE MENEZES[2]
FIOCRUZ, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2803-710X

YANG ALFREDO FLORENTINO[3]
UNICAMP, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-9139-089X

CLAYTON RODRIGUES[4]
CTI, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2694-7425

FABIOLA SABINO DE CASTRO[5]
UFAM, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0664-8399

RESUMO: *A emergência sanitária representada pela pandemia de Covid-19 foi particularmente desafiadora para indígenas que residem nas cidades brasileiras da Amazônia. Tendo como base um projeto de intervenção, o artigo alia o referencial da epidemiologia e da antropologia na busca por construir um inventário cultural das categorias nosológicas relacionadas ao processo de adoecimento por Covid-19, bem como os aspectos fisiológicos e os fluxos e práticas terapêuticas relacionadas a este agravo em uma comunidade indígena de Manaus, Amazonas, a partir da compreensão de que, a despeito de seu aspecto biológico, a pandemia foi compreendida a partir de filtros culturais e sociais. Tal conhecimento sistematizado permitirá construir abordagens mais sensíveis às necessidades de acesso dos indígenas nas cidades.*

[1] Doutora em Antropologia Social (PPGAS/Unicamp). Pesquisadora do Laboratório de História e Políticas Públicas de Saúde (LAHPSA), Instituto Leônidas e Maria Deane, Fundação Oswaldo Cruz. E-mail: vinente@gmail.com

[2] Doutora em Medicina Tropical (IOC/Fiocruz). Pesquisadora no Laboratório de História e Políticas Públicas de Saúde (LAHPSA), Instituto Leônidas e Maria Deane, Fundação Oswaldo Cruz. E-mail: katia.lima@fiocruz.br

[3] Bacharel em Ciências Contábeis (UEA) e Graduando em Estatística (Unicamp). Membro da Associação Comunidade Wotchimaücü. E-mail: chang.21alfredo@gmail.com

[4] Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Assessor-Técnico Antropólogo do Centro de Trabalho Indigenista. E-mail: clayton.rodrigues.am@gmail.com

[5] Graduanda de Enfermagem (UFAM). E-mail: fabiolasabino13@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: *Indígenas em contexto urbano, Covid-19, nosologia, Tikuna.*

ABSTRACT: *The health emergency created by the Covid-19 pandemic was particularly demanding for indigenous people living in Brazilian cities in the Amazon. Based on an intervention project, the article combines the references of epidemiology and anthropology in the quest to build a cultural inventory of the nosological categories related to the process of becoming ill by Covid-19, as well as the physiological aspects and the related flows and therapeutic practices to this grievance in an indigenous community in Manaus, Amazonas, based on the understanding that, despite its biological aspect, the pandemic was understood from cultural and social filters. Such systematized knowledge will make it possible to build approaches that are more sensitive to the access needs of indigenous people in cities.*

KEYWORDS: *Indigenous people in urban context, Covid-19, nosology, Tikuna.*

Introdução

A presença indígena em Manaus, embora tenha seu início na própria origem da cidade, raramente é objeto de políticas públicas que contemplem as especificidades destas comunidades. No campo da atenção primária saúde, por exemplo, não há iniciativas contínuas e específicas de atenção à saúde da população indígena que estejam organicamente integradas às ações das unidades básicas de saúde. Manaus foi uma das cidades mais castigadas com a pandemia de Covid-19, apresentando um dos maiores índices de infecção pelo vírus no país (ORELLANA, 2020). Levantamentos localizados demonstram que dentre os segmentos populacionais mais atingidos estão os indígenas, por sua alta vulnerabilidade social (PONTES et al, 2021).

Segundo dados levantados pela COPIME (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno), Manaus possui cerca de 90 "clusters" de presença indígena, indo de famílias extensas, associações de diferentes tamanhos e abrangência formadas por indígenas que deixam suas terras de origem e que nela se instalaram:

> há mais de cem ocupações indígenas em Manaus dentro deste largo espectro de formulações. O estatuto fundiário destas localidades também é diverso, indo de terrenos adquiridos através de compra, casas alugadas até ocupações de terrenos ociosos. Seus moradores possuem formas diversas de participação na vida urbana: trabalham em repartições públicas, como serviços gerais, como professores; estudam nas escolas e faculdades locais, participam de eventos culturais, vendem artesanato, participam da vida política ao mesmo tempo em que se organizam em associações (SANTOS, 2020).

Embora localizadas na região metropolitana, essas comunidades têm baixo acesso aos serviços públicos como transporte e saneamento. Neste cenário tão obscuro, é preciso pensar em formas inovadoras de abordar os efeitos deste agravo entre os povos indígenas em contexto urbano. Autores como Coimbra e Santos (2000) já demonstraram que fatores sociais e étnicos são aspectos relevantes na composição dos quadros de saúde e doença das populações. Estas questões somam-se a outras, responsáveis por novos obstáculos no acesso à saúde, quando tratamos de povos indígenas em contexto urbano, que não são atendidos pelo subsistema de saúde indígena que articula o que chamamos de atenção básica nas comunidades indígenas em área demarcada.

O subsistema de saúde indígena foi criado pela Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) instituído pela Lei 9.836/1999 que se direciona ao acesso à saúde para as comunidades indígenas. A execução dos serviços se dá a partir dos DSEI – Distritos Sanitários Especiais Indígenas, geridos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão do Ministério da Saúde. Apesar do debate público sobre a legalidade da restrição das ações da SESAI apenas às áreas indígenas

demarcadas, não incluindo entre seus usuários os indígenas fora das aldeias, como é o caso dos moradores de centros urbanos, a SESAI não atende a este público. A justificativa dada pelos órgãos de saúde é que na cidade os indígenas estariam cobertos pelo sistema único de saúde através do atendimento nas unidades básicas de saúde (PONTES, 2012).

Este projeto se propõe a abordar a forma como os Tikuna que vivem em Manaus constroem as categorias nosológicas que utilizam para determinar o Covid-19. A hipótese que permeou a pesquisa é a de que os Tikuna classificam os agravos para além das categorias da Medicina, já que concebem o corpo e seus fluxos vitais de forma diversa. Entender como estas categorias são construídas é vital para uma melhor abordagem do enfrentamento do vírus e pode ser o primeiro passo para que estudos semelhantes possam ser realizados entre outros contingentes populacionais indígenas que habitam em Manaus e pode trazer questões importantes para pensar o atendimento às populações indígenas em contexto urbano.

Métodos e técnicas

O povo Ticuna ocupa tradicionalmente a mesorregião do Alto Solimões, no oeste do Estado do Amazonas, região configurada na tríplice fronteira Brasil – Peru – Colômbia. Portanto, esse povo está localizado não só em terras brasileiras, ultrapassando a fronteira nacional e se situando, também, em terras peruanas e colombianas. No último censo realizado no ano 2000, de acordo com os dados da SESAI disponibilizados pelo banco de dados Povos Indígenas do Brasil, são cerca de 53.544 indígenas, o que lhes assegura ser a etnia mais numerosa do país. Em Manaus não se sabe seu número exato, mas calculamos ser entre duas a três mil pessoas.

Neste trabalho foram utilizados para produção de dados entrevistas livres, aplicadas entre os moradores da comunidade Wotchimaücü, no bairro Cidade de Deus, Zona Leste de Manaus, sobre quais são as causas, os sintomas e as principais formas de tratamento da Covid-19 fora do âmbito dos medicamentos alopáticos, ou seja, quais tipos de tratamentos eles elaboraram com base nos chamados "conhecimentos tradicionais", e quais as concepções de corpo e de pessoa envolvidas nestas abordagens. A segunda forma de produção de dados consistiu na participação das oficinas e rodas de conversa do "Projeto-Piloto de Sistema de Vigilância Epidemiológico de Covid-19 para comunidades indígenas urbanas: combatendo a vulnerabilidade estrutural com a abordagem de base comunitária e uso das TICs (Projeto Capim Santo)", do Programa Inova Fiocruz, e do projeto de Iniciação Científica "Categorias nosológicas relacionadas ao Covid-19 entre moradores de uma comunidade Tikuna de Manaus", apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). Finalmente, a terceira forma foi a abordagem etnográfica, possibilitada nas interações com a comunidade nos encontros, festas e refeições compartilhados. Os Tikuna estiveram envolvidos com as atividades não apenas como espectadores ou alvo das

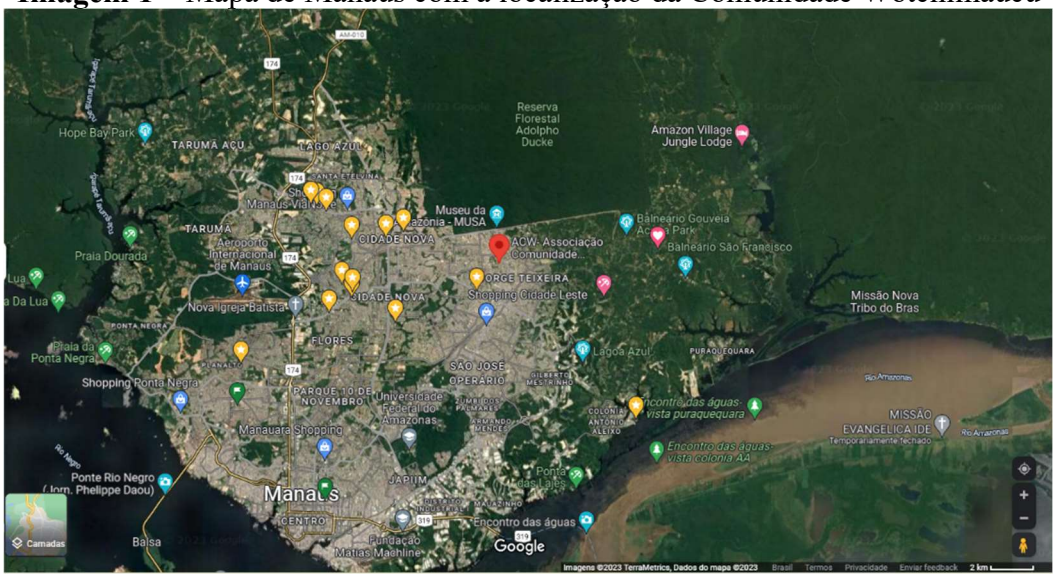
ações, mas também como parte da equipe de trabalho, com dois pesquisadores indígenas selecionados pela própria comunidade.

Caracterização da População Tikuna em Manaus

Nesta pesquisa, exploramos as concepções que orientam uma nosologia dos Tikuna em relação à Covid-19 a partir de uma comunidade localizada em contexto urbano, na cidade de Manaus. A Associação cultural Wotchimaucü foi criada em 2000 a partir de um grupo de famílias oriunda da comunidade Filadélfia, município de Benjamin Constant, no Amazonas, Terra Indígena Tikuna, que migrou para Manaus na década de 80. Depois de morar de aluguel em diferentes bairros, as três primeiras famílias, dentre as quais se destaca a do cacique Bernardino, conseguiram comprar um terreno no Bairro Cidade de Deus, Zona Leste de Manaus, e lá construíram as primeiras casas. Alguns anos depois, esse núcleo foi ampliado com a vinda de outras pessoas para a cidade em busca de oportunizar estudo para os filhos, tratamento de saúde ou simplesmente buscar novas fontes de trabalho e renda.

A Wotchimaücü organizou um Centro Cultural para articular tikunas que moram em Manaus, atuando também como formadora de artesanato indígena e de grupos culturais de música, que realizam apresentações em eventos em Manaus e em outras cidades, quando contratados (Rodrigues, 2005). É oriunda da Wotchimaücü a cantora Djuena Tikuna, que realiza apresentações no Brasil inteiro com repertório de músicas em Tikuna.

Imagem 1 – Mapa de Manaus com a localização da Comunidade Wotchimaücü



Fonte: Google Earth

Não se sabe quantos Tikuna moram em Manaus, mas a associação tem por volta de 200 famílias filiadas. Durante a semana a sede da associação tem várias funções como hospedagem de Tikunas que estão de passagem pela cidade vindos do interior, local de cursos de capacitação do Centro de Educação Tecnológica do Amazonas e de outras

agências. Nos finais de semana, famílias Tikuna que moram em outras partes da cidade se reúnem no Centro para programações culturais ou só para conviver. Na sede também há uma exposição permanente de máscaras e pinturas de grafismos Tikuna, destinada a atrair turistas para o Centro Comunitário, ajudando na venda de peças produzidas pelos artesãos.

Resultados

A caracterização de agravos que orienta as categorias nosológicas no Ocidente remonta à antiguidade grega e ao sistema Hipocrático (entre 60 a.C. e 370 A.C). A construção destas categorias caminhou *pari passu* ao desenvolvimento da ciência e do método cartesiano, com sua base racionalista e empirista, deixando pouco espaço para outros sistemas de conhecimento e com o estabelecimento de uma radical separação entre o físico e o mental/emocional, com o privilégio do primeiro. Aspectos como precisão e especialização foram cada vez mais valorizados em detrimento de um enfoque mais integral do corpo e do ser humano.

O diagnóstico é a pedra fundamental do sistema biomédico Ocidental. Miranda Sá Júnior (2007) afirma que o ato de diagnosticar uma enfermidade é enunciar uma expressão análoga à definição científica:

> Em semiologia médica, um diagnóstico confiável e válido resulta do conhecimento da definição de um fenômeno da patologia como sendo distinto de algo não patológico e diferente de todas as demais manifestações patológicas. Como em muitos casos em que a definição é empregada como procedimento científico, a boa definição de uma condição patológica resulta da precisa caracterização de seus elementos semiológicos (seus signos elementares), o que deve incluir o enquadramento do fenômeno estudado em uma classe mais abrangente de fenômenos e sua individualização por meio de um atributo que o caracterize especificamente.

Nosologia é o sistema de classificação dos agravos. Seu uso é a base de documentos normativos como CID-10 – A Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde, uma lista com o que se convenciona na comunidade médica internacional cada agravo, publicada e atualizada anualmente pela Organização Mundial de Saúde (OMS) para padronizar a codificação de doenças e outros problemas relacionados à saúde. A CID 10 fornece códigos relativos à classificação de doenças e de uma grande variedade de sinais, sintomas, aspectos anormais, queixas, circunstâncias sociais e causas externas para ferimentos ou doenças. Graças à CID 10 é possível que um profissional de saúde na Austrália diagnostique e trate a *diabetes mellitus* da mesma forma que um profissional de saúde no Gabão faria.

A taxonomia dos agravos é um recurso essencial do sistema biomédico ocidental, mas enfrenta dificuldades quando colocada frente a outros sistemas de conhecimento. Um exemplo bem conhecido na literatura é o da "doença dos nervos", uma categoria nativa que tem sido usada por pessoas de várias procedências e contextos como indígenas, migrantes hispânicos, trabalhadores mediterrâneos, personagens ou nordestinos brasileiros para expressar um conjunto de sintomas que envolve desconforto mental, stress, agitação, angústia, dor física. Para Duarte (1993), o uso deste termo para descrever problemas com um espectro tão abrangente de sintomatologia se dá, por um lado, em função de uma busca de apropriação de linguagem médica ocidental relacionada à fisiologia – envolvida na noção de "sistema nervoso" –, e de outro lado pela resistência destas pessoas à tentativa da medicina em individualizá-los pela psicologização. Não por acaso, é justamente a psiquiatria, dentre os ramos da medicina, que mais tem se ocupado em refletir sobre os fundamentos da nosologia.

Autores como Pussetti (1991) têm demonstrado a necessidade de um olhar mais cuidadoso sobre a construção de categorias nosológicas a partir de referenciais culturais não ocidentais, que costumam privilegiar apenas os aspectos biológicos em detrimento de outras formas de compreensão do processo saúde/doença. A influência da cultura nos padrões de adoecimento e no modo como os indivíduos ou grupos sociais elaboram estratégias de enfrentamento, recursos de cura e decisões sobre a vida ou morte de alguém não deve ser negligenciada pelo campo biomédico.

Verani e Morgardo (1991) abordaram uma síndrome cultural chamada de "doença da reclusão" que acometia jovens do alto Xingu de línguas Aruak, Tupi, Karíb e Trumái. Dentre os sintomas descritos pelos autores estariam sensações de dormência ou "formigamento" progressivo nas extremidades dos membros inferiores e superiores, parestesia, paralisia dos membros, vômitos sanguinolentos, hipertensão seguida de hipotensão, cefaleia e progressiva incapacidade motora, culminando em uma posição fetal e dependência para alimentar-se e locomover-se. Eventualmente o quadro poderia evoluir para confusão mental e falência multissistêmica aguda.

Os adolescentes vitimados pela síndrome haviam se submetido ao tradicional rito da reclusão pubertária comum entre os povos xinguanos. Nos termos médicos, a síndrome foi classificada como neuropatia periférica, com a hipótese, depois comprovada como falsa, de origem exógeno-tóxica. Verani e Morgardo destacam que a classificação da síndrome supervaloriza a dimensão biológica. Os autores destacam que mesmo os profissionais identificados com a abordagem clínico-epidemiológica clássica associaram o problema às "manifestações psicossomáticas", "semelhantes à síndrome do pânico e da hiperventilação, ou mesmo outros quadros clínicos que, no contexto da reclusão pubertária, são cercados por forte ênfase emocional por parte dos indígenas", originando uma forma de expressão de quadros psicológicos, sociais e políticos filtrada pela tradição cultural. Eles

defendem que a complexidade do fenômeno só seria passível de abordagem via método antropológico.

O conceito de *cultura* é uma ferramenta fundamental para esta área de conhecimento, pois contraria as noções universalistas sobre os aspectos que envolvem saúde e doença. Trostle (2013) defende uma parceria entre as disciplinas epidemiologia e antropologia médica ao ressaltar a contribuição dos fatores contextuais para a elaboração de outras formas de entendimento acerca das concepções de *pessoa*, *lugar* e *tempo*.

Para o serviço de saúde, entender a forma como povos indígenas concebem o corpo e o processo saúde e doença é fundamental para a formulação de estratégias. Durante as atividades de rodas de conversa do Projeto Capim Santo, alguns relatos sobre como os Tikuna enfrentaram a Covid-19 podem nos dar pistas sobre suas concepções de saúde/doença e corpo. Extraímos relatos de interesse para a pesquisa, cujos trechos transcrevemos a seguir e depois analisaremos primeiramente a parir da cosmovisão Tikuna, mostrando as relações possíveis, e depois a partir da própria situação histórica dos Tikuna de Manaus.

> 1) Para tratar Covid usamos uma planta que é da nossa tradição [mostra a planta que trouxe]. Essa planta não tinha mais aqui [na cidade], ninguém planta mais, não tem espaço. Mas eu tinha no meu quintal então as pessoas vinham pedir e eu dava as folhas para fazer chá. (Liderança Tikuna, Mulher, 47 anos).
> 2) A Covid foi algo que veio porque Deus quis assim, não tem como prever essas coisas. É Deus que coloca no nosso caminho para o homem ter mais temor do Senhor. Esse mundo está cheio de coisas ruim, por isso acontece essas coisas. Temos que nos fortalecer para enfrentar (Liderança Tikuna, Homem, 62 anos).
> 3) Essa Covid, eu usei aquele [gel] azul, passava no corpo e fazia inalação também. Para esfriar (Jovem Tikuna, Homem, 22 anos).
> 4) Para Covid a gente usava muito aquele gel azul, que compra na farmácia [gel de arnica com cânfora, usado para dores musculares]. (...) Porque o Covid é uma doença que vem do frio, de um lugar frio [China], então a gente usa esse frio no corpo para diminuir a doença (Liderança Tikuna, homem, 32 anos).
> 5) Pra gente melhorar a saúde a gente quer uma UBS [Unidade Básica de Saúde] aqui embaixo [no declive onde está a sede da associação]. Porque lá na UBS antes a gente tinha uma cota de fichas. Para não precisar ficar muito na fila, a enfermeira lá perguntava para o cacique quem queria ir lá se consultar. Eram duas fichas por semana, mas agora não tem mais, não fazem mais. Então uma UBS aqui ajudaria. Já prometeram construir se a gente der o terreno, estamos juntando dinheiro pra isso.

Estes relatos revelam aspectos importantes do autocuidado dos Tikuna em Manaus, que passam pela construção de uma matriz de explicação da fisiologia humana, da importância da relação quente/frio e da construção de estratégias de enfrentamento do vírus na cidade como o uso de um produto industrializado ressignificado, do resgate de plantas medicinais e da negociação junto à gestão de uma Unidade Básica de Saúde para garantir atendimento. A seguir vamos discutir mais a fundo a perspectiva Tikuna a partir de corporalidade de acordo com a literatura etnológica.

Corpo e processo saúde/doença na cosmovisão Tikuna

Matarezio (2017) transcreve uma das versões da cosmologia Tikuna de criação da humanidade que nos interessa, pois ela desenha as noções de corpo e pessoa que queremos explorar em uma possível nosologia Tikuna. A narrativa começa com o casal de demiurgos Ngutapa e sua esposa Mapana, que por sua vez dão origem aos dois casais de gêmeos fundadores: Yoi e sua mulher Mowatcha/Ipi e Aicüna.

O primeiro evento da narrativa é o ato de Mapana, transformada em vespa, que pica os joelhos de Ngutapa, que "engravida" neste local. A reprodução sexual ainda não existia neste estágio da criação do mundo (na'ane), ainda instável e indefinido (ü'üne). Angarita (2013) destaca o caráter de indefinição ou processual (em formação) do que é ü'üne. Matarezio (2017) também defende que o estado do "mundo" neste momento em que ele é povoado por Ngutapa e seus filhos, seja "verde" (do'ü). O local de sua habitação primordial seria Eware, próximo à atual comunidade de Vendaval, às margens do rio Solimões.

Imagem 2 – Ngutapa com o joelho "grávido" dos dois casais de gêmeos primordiais



Fonte: Acervo do Museu Magüta.

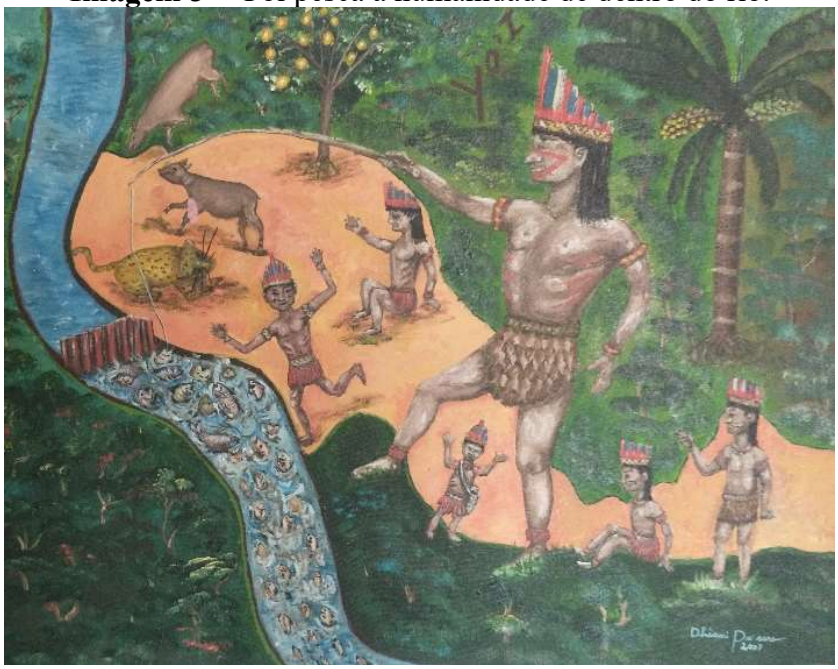
Em algumas versões cada casal foi gestado em um joelho de Ngutapa, em outras ele os gerou num joelho só. Uma grande sumaumeira deu origem a um pé de Umari, de onde nasce uma mulher, a "filha do umari". Prossegue Matarezio (2017) contando o mito:

> Ipi, o irmão travesso de Yoi, irá engravidar esta moça. Ao nascer a criança, ele busca jenipapo para ralar e pintar seu filho, mas acaba se ralando todo. A borra de jenipapo é jogada no rio e se transforma em peixes. O que se segue é a pescaria da qual se originam os Ticuna (Magüta) e os outros povos que habitam o mundo.

A pescaria da humanidade das águas do rio de Eware marca o primeiro passo da criação dos mortais, seres diferentes dos demiurgos primordiais, cuja potência criativa era ilimitada. A humanidade deverá passar pelos processos reprodutivos corporais para dar origem a novas pessoas. Este é o grande divisor entre as duas classes de seres que se estabelece então.

Esse estágio primordial como peixes também representa que a humanidade tem no elemento água uma fonte primordial de força.

Imagem 3 – Yoi pesca a humanidade de dentro do rio.



Fonte: Acervo do Museu Magüta.

Quando decidiram deixar a convivência com os mortais, Yoi e Ipi foram para lados opostos do mundo – Yoi foi para o Oeste e Ipi para o Leste. Yoi, insatisfeito, inverteu a terra para que Ipi permanecesse no Oeste e permaneceu no Leste. Assim Ipi desceu o rio Solimões e Yoi subiu o rio, nestes locais eles estariam até hoje. Rio acima, portanto, é a terra onde mora Yoi e outros imortais. Todo processo seguinte, inclusive de sexualização da reprodução de pessoas, é um processo de estabilização/amadurecimento do mundo.

Depois da pescaria das gentes, as pessoas eram indistintas. O passo seguinte da criação foi, portanto, criar os clãs para assim formar grupos, que são de duas ordens (duas metades exogâmicas): Plantas e aves.

Segundo Cardoso de Oliveira (1996, p. 232):

> A estrutura Tukúna é de tipo dual, entendendo-se por isso estar ela dividia em metades (moieties), claramente observáveis graças ao fato de essa dicotomia se expressar em termos naturais através do dualismo Plantas/Aves; ou graças à projeção da Cultura na Natureza que se processa no universo tribal desses índios do alto rio Solimões. Mas não é uma divisão pura e simples, nem na ordem social, nem na ordem natural. Quanto à ordem social, vemos que há uma pluralidade de entidades e de mecanismos socioculturais congruentemente integrados num sistema social bastante complexo. Da unidade mais inclusiva, a tribo, passa-se pela moiety, pelo clã até à família extensa, percorrendo-se, assim, uma série de categorias cada vez menos inclusivas. De acordo com esse sistema, cada indivíduo Tükúna pertence simultaneamente e necessariamente a cada uma dessas categorias sociais, uma vez que elas estão contidas umas nas outras.

Os clãs são estabelecidos na cosmogonia quando Yoi foi entregar às pessoas recém-pescadas porções do caldo de uma espécie de jacaré (niri) e elas foram adquirindo paladares distintos. “Um dos termos utilizados para se referir ao clã, além de _kü-a, é justamente _ãka, literalmente ‘pela boca’, expressando a noção de ‘gosto’, ‘sabor’” (Matarezio, 2017).

Imagem 4 – Yoi distribui o caldo de jacaré que possibilita o surgimento dos clãs Tikuna.



Fonte: Acervo do Museu Magüta.

Atualmente, além dos clãs de planta e aves, há também aqueles “modernos”, criados para dar conta das crianças filhas de pai não indígena com mães Tikuna: os clãs do boi e da galinha (animais introduzidos através do contato) cumpririam este papel.

Cardoso de Oliveira (p. cit), contudo, lembra que o lugar especial ocupado na série pela família extensa, cujo atributo principal é funcionar

como grupo doméstico, atualmente cada vez mais operante em consequência da desorganização dos grupos clânicos em face do contato interétnico. Portanto a família extensa, nos moldes como vemos na Wotchimaücü, parece ser muito mais relevante para a forma de se organizar no contexto urbano que o clã.

Outro aspecto importante destacado por autores que estudaram os mitos Tikuna é a identidade profunda entre corpo (üne) e território/mundo (na'ane). Na'ane também seria o "corpo de Ngutapa". Ao semear a terra, os Ticuna estariam alimentando o "corpo de Ngutapa". Embora as relações dos Tikuna com a territorialidade urbana sejam consolidadas – não é raro encontrar na comunidade jovens e crianças nascidas em Manaus que nunca acessaram os territórios tradicionais –, os Tikuna mantêm laços fortes com suas áreas de origem, quer viajando para visitar parentes ou estabelecendo uma memória afetiva constantemente revisitada. A sede da Wotchimaücü possui um acervo de máscaras tradicionais e pinturas morais que fazem referência às narrativas de criação do mundo. Outra forma de manter os vínculos é o uso constante da língua Tikuna, reforçado em cursos e em um projeto de fortalecimento cultural mantido com a ajuda da Secretaria Municipal de Educação para ensinar às crianças a língua.

Discussão: Concepções Tikuna sobre saúde e doença

Durante as oficinas do Projeto Capim Santo cinco ideias foram associadas à noção Tikuna de saúde. Embora toquem nas concepções ocidentais – como a ideia de "autocuidado" ou cuidado pessoal –, os Tikuna da Cidade de Deus entendem *saúde* como um processo holístico, que se derrama para outros campos da vida, como a espiritualidade, a harmonia, o uso das plantas terapêuticas no combate às doenças como traço de seu corpo diferenciado dos brancos, especialmente pelo caráter de coletividade que sustenta suas ações.

Os aspectos destacados durante as oficinas para a pergunta "O que é saúde?" foram:

a) É sorrir *tcha cüetcha*
b) Estar em harmonia *Ngigumamâ taângü*
c) Cuidado pessoal *Dinguna damü*
d) Plantas medicinais *nhowatü tchaburaã tü*
e) Força Espiritual (fé) *Tupana ioii Ãürãã*

No âmbito da espiritualidade, é importante frisar o papel determinante que a religião cristã de matriz evangélica tem entre os Tikuna de Manaus. Lima (2013, p. 77-8) explica que a formulação de igreja (ligada à denominação batista, mas autônoma) que é desenvolvida entre os Tikuna no Alto Solimões buscaria conjugar aspectos da sua espiritualidade – altamente marcada pelo milenarismo comum a muitos povos da Amazônia, com os fundamentos cristão. Uma espécie de indianização da igreja.

Os Tikuna da cidade de Deus, contudo, evitam referências mais diretas ao xamanismo e buscam ser reconhecidos como cristãos. Sua leitura particular desta identidade se sobressai quando falam da Covid-19. No relato de número 2, ao citarmos a necessidade de saber mais sobre a saúde da comunidade para nos prepararmos para outras epidemias, a liderança respondeu que isso não seria possível (prever), uma vez que a pandemia era algo enviado por Deus. Para eles, tentar prever isso seria ofensivo a deus. Este aspecto também está presente na recusa em praticar isolamento social e no uso de EPIs, pois se a doença era um envio divino, não adiantaria nada buscar formas de prevenção. Esta forma de pensar foi muito presente durante o trabalho e requer que os serviços de saúde discutam e busquem formas de superar isso com as comunidades, uma vez que este pensamento repercute também na recusa da vacina.

Um segundo aspecto que emerge dos dados recolhidos é o uso de plantas medicinais. O uso de terapias alternativas no contexto da pandemia atual pelo fato de que elas continuam sendo uma forma que as pessoas encontram de lidar com a Covid-19, uma doença cuja dinâmica e novidade tem imposto um alto nível de intervenção biomédica. A categorização destas terapias tradicionais entre povos tradicionais da Amazônia (como indígenas, ribeirinhos, quilombolas, extrativistas) é mais adequada em termos da noção de "remédio", que teria um espectro mais amplo:

> Quando um determinado grupo local ou cultural faz uso de determinadas plantas com fins terapêuticos nas mais variadas formas, utilizando diretamente a planta ou partes desta, não se trata de "fitoterápico", mas de "remédio" de uma maneira mais ampla. (...) Assim, nem todo remédio é um medicamento, mas o contrário pode ser verdadeiro. (...) As plantas, neste caso, são remédios ou elementos de um processo terapêutico mais amplo que pode envolver outras estratégias além das plantas (Haverroth 2013, p. 53).

Santos (2019) destaca que o uso de plantas medicinais pelos indígenas vai muito além do instrumental, consistindo em uma das expressões das diferenças ontológicas entre indígenas e não-indígenas, além do caráter político do uso no fortalecimento das identidades.

Morando em locais com pouco espaço para cultivo de hortas e com pouca disponibilidade para investir tempo nesta atividade, durante a pandemia os Tikuna se viram sem acesso às plantas que, segundo sua tradição, poderiam fortalecer seus corpos. Uma das mulheres fundadoras da comunidade mantinha um quintal repleto destas plantas e passou a compartilhá-las entre os parentes e frequentadores do Centro Cultural. As plantas, encontradas na mata e domesticadas, são objeto de um circuito de trocas entre os Tikuna que envolve comércio, mas também são parte do acervo pessoal de quem consegue cultivá-las, como mostram os relatos 1 e 5.

Para o sistema único de saúde, a incorporação de terapias alternativas ainda é um grande desafio. As exigências de atendimento dos

critérios técnicos e dos já citados controles de qualidade acabam, inevitavelmente, deixando em segundo plano os sentidos profundos que envolvem o uso destes remédios, ao mesmo tempo em que a medicina ocidental possui uma matriz explicativa sobre o corpo e sobre o processo de adoecimento fragmentada e que enfatiza a especialização em detrimento da integralidade, o que dificulta o diálogo com os conhecimentos tradicionais. A incorporação das terapias alternativas esbarra nos riscos de que o conhecimento tradicional, para ser "aceito" dentro desta matriz, acabe mutilado e descaracterizado.

Finalmente, como mostra o relato 5, que fala da demanda antiga da comunidade pela construção de uma UBS próxima à sede, temos uma intensa luta política dos indígenas pelo "direito à cidade" na busca de atendimento de saúde que contemple não apenas suas especificidades culturais mas também a questão social, já que a UBS onde estão referenciados é distante e abandonou a política anteriormente executada de uma "cota" de fichas semanais para os Tikuna da Wotchimaücü, o que fazia com que eles evitassem passar as madrugadas na porta do estabelecimento para conseguir uma consulta.

Gáuane (frio) e Naiane (quente) no manejo do vírus

Há uma nosologia Tikuna relacionada ao Covid-19? Não podemos dizer que um inventário de conceitos foi criado pelos Tikuna para lidar com a doença, mas é possível afirmar que algumas categorias do repertório cultural deles foram acionadas para explicar o agravo. As principais são as categorias de Gáuane (frio) e Naiane (quente).

No contexto das Américas, a concepção de quente/frio como categorias êmicas na definição dos estados corporais (Trostle, 2003) converge de forma direta com as concepções Tikuna de saúde/doença, especificamente sobre o Covid-19, como mostram os relatos colhidos durante as oficinas do Projeto Capim Santo.

Outros povos ameríndios operam as categorias quente/frio: Segundo Mura e Silva (2012, p. 146), entre os Kaiowá fatores ambientais negativos que afetam a saúde são atribuídos à presença de entidades sobrenaturais agressoras, bem como os devidos aos períodos do ano considerados como em "estado quente", sendo o próprio espaço-tempo (ar, lugares, objetos etc.) impregnado e portador de doença (Áry rasy).

Entre os Hun'i (Siona) estudados por Langdon (1994), estar morrendo opõe-se a wahï. Neste caso, o adjetivo-chave é podre, com atributos estreitamente ligados a quente, sujo, velho, escuro, decomposto, emaciado e magro. Os Siona representam a doença pela magreza e quentura, com objetos pretos ou sujos e com a velhice.

As noções de quente/frio entre os Tikuna, cuja verdadeira saúde e bem viver seria simbolizada pelo equilíbrio destes dois polos, lembra muito um dos princípios basilares da Medicina Chinesa: o Yin/Yang, ou a relação sempre dinâmica entre as polaridades ativa e passiva (Kaptchuk, 2000 e Zhou, 2007), cuja relação poderia render análises muito interessantes para a compreensão da corporalidade Tikuna.

Neste sentido, um relato obtido de uma liderança de Filadélfia, no município de Benjamin Constant, área Tikuna do alto rio Solimões, durante uma atividade não relacionada ao Projeto Capim Santo é bem emblemática da relação estabelecida entre o frio e a Covid-19, que transcrevo a seguir como ilustrativa desta linha de pensamento:

> Tive muita febre, uma febre que não passava. Minha esposa preparou remédio caseiro, uns chás, nada resolvia. Resolvi que não ia me render para a doença. Não fiz teste, mas acho que era Covid. Fui no igarapé perto de casa e mergulhei na água gelada de manhã bem cedo. Me senti melhor depois, afastei a doença. (Liderança Tikuna, 52 anos).

Além do aspecto de agência do sujeito que manipula elementos naturais para "afastar" o vírus, também se sobressaem algumas ideias que surgiram nos relatos transcritos aos eventos míticos dos Tikuna: por exemplo, a ideia da água como fonte de força, que fez um homem procurar um mergulho na água gelada para se livrar de uma doença nova poderia ser ligada à pescaria da humanidade na forma de peixe por Yoi. A explicação dada pelos Tikuna ouvidos também remonta ao pensamento simpático: uma doença que "veio do frio" e que, portanto, deve ser combatida com "frio", no caso, o uso do gel com cânfora, de origem industrial, tanto no corpo quanto na forma de inalação, pode contribuir com esta ideia. Mas há um terceiro fator a ser levado em conta: o cristianismo, que torna ainda mais desafiador compreender a forma como os Tikuna combinam aspectos de sua espiritualidade tradicional com a Ocidental.

Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012), ao abordar as práticas de saúde na aldeia Kwatá dos Índios Munduruku do Rio Canumã, Amazonas, destacam que elas estão para além do circuito biomédico de atenção, abrangendo também redes de atores sociais do que seria um "campo religioso" de atenção às enfermidades. Para os autores, o papel da auto atenção nos processos de saúde e doença seria fundamental para a constituição desse campo, no qual se fazem presentes o xamanismo, o cristianismo, a umbanda, o espiritismo e a biomedicina.

Conclusão

Os Tikuna da Cidade de Deus apresentam, portanto, uma formulação do fenômeno da Covid-19 a partir de sua cosmovisão própria que reúne aspectos de sua experiência histórica recente, na qual destacam-se o processo de saída de suas terras e mudança para a capital do estado (Manaus), a adesão à religião evangélica e a mediação entre os significados da identidade Tikuna e da vida na cidade.

Neste cenário, a capacidade de manejo e negociação é necessária tanto para lidar com a ameaça do vírus quanto para a construção de estratégias para o atendimento, como o acordo com a gestão da UBS na

reserva de fichas de atendimento para os indígenas da comunidade, afirmando sua especificidade enquanto usuários do SUS por sua pertença étnica.

Importante ainda é perceber como alguns aspectos desta cosmovisão convergem com outros sistemas medicinais não-ocidentais, como o do princípio Yin-Yang da Medicina Chinesa. Tais convergências, que definem formas de classificar e de enfrentar os agravos como a Covid-19, demandam mais investimento em pesquisa na busca de uma compreensão mais profunda dos processos sócio-sanitários dos povos indígenas que vivem nas cidades, o que pode contribuir muito para a construção de um sistema de saúde mais equânime.

Referências bibliográficas

ANGARITA, Abel Antonio Santos (Wachiãükü). Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. **Tesis**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

CAMARGO JÚNIOR, Kenneth Rochel. A construção das doenças na medicina ocidental contemporânea. **Revista da SBPC**, 9, 1993, p. 31-40.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "A situação dos Ticuna e a proteção oficial (1961)" In: **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ São Paulo: USP, 1972.

COIMBRA JR, CE, SANTOS RV. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. **Ciência & Saúde coletiva**, 5(1). 2000.

DUARTE, Luiz Fernando. Os nervos e a antropologia médica Norte-Americana: uma revisão crítica. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, vol. 3, número 2, 1993. Pp. 43-73.

GOMES SC, Espiridião MA. Acesso dos usuários indígenas aos serviços de saúde de Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. **Cadernos de Saúde Pub**, 2017, 33(5): e00132215.

HAVERROTH, Moacir. O contexto cultural das doenças diarréicas entre os Wari', estado de Rondônia, Brasil: interfaces entre antropologia e saúde pública. 2004. 320 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2004.

KAPTCHUK, Ted. J. The web that has no weaver: Understanding Chinese medicine. New York, Congdon & Weed. 2000.

LANGDON, Esther Jean. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana. In: SANTOS, RV. e COIMBRA JR., CEA., orgs. **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

LIMA, Widney Pereira. Os Tikuna e a Igreja indígena em Filadélfia, Amazonas. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

MAINBOURG EMT, TEIXEIRA P, ROCHA ESC, ARAÚJO MEA, LOPES EJS. População indígena da cidade de Manaus: demografia e SUS. In: Almeida AWB, Santos GS. **Estigmatização e Território. Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus.** Manaus: PNCSA, Edua, Casa 8, 2008.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna. **Rev. Antropologia**, v. 60 n. 1: 193-215, 2017.

MIRANDA SÁ JÚNIOR, Luiz Salvador. Pensando a Medicina. Diagnóstico nosológico e classificação das doenças em psiquiatria. **Psychiatry online Brasil**, 22(10), 2017.

MURA, Fabio. E SILVA, Alexandra Barbosa. Tradição de conhecimento, processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowa. In: GARNELO, Maria Luiza. e PONTES, Ana Lucia. (Orgs). **Saúde Indígena**: uma introdução ao tema. (Coleção Educação para Todos). Brasília: MEC-SECADI, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **"O Nosso Governo": Os Ticunas e o regime tutelar**. Brasília: Marco Zero, CNPq/MCT, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. Ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.

ORELLANA, J.D.Y et al. Explosão da mortalidade no epicentro amazônico da epidemia de Covid-19. **Cadernos de Saúde Pública**, 36 (7), 2020.

PONTES, Gemilson. Et al. Increased vulnerability to SARS-CoV-2 infection among indigenous people living in the urban area of Manaus. **Nature**, 11:17534, 2021.

PUSSETTI, Chiara. A patologização da diversidade: uma reflexão antropológica sobre a noção de culture-bound syndrome. **Etnográfica**, 10 (1), 2006. Pp. 5-40.

RODRIGUES, Clayton de Souza. Ticunas em Manaus: migração e etnicidade. **Trabalho de Conclusão de Curso** em Bacharelado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2005.

SANTOS, Fabiane Vinente. Mulheres indígenas contra o vírus. notas antropológicas sobre políticas públicas de saúde e os impactos da Covid-19 entre os povos indígenas em contexto urbano em Manaus, Brasil. **Ponto.Urbe**, 27, 2020.

SANTOS, Fabiane Vinente. "O chazinho que minha avó fazia": Terapias alternativas e conhecimentos tradicionais amazônicos em tempos de Covid-19. **Repositório de Percepções sobre o Covid-19 na Amazônia**, 2019. Disponível em: https://amazonia.fiocruz.br/?page_id=31561

SCOPEL, Daniel. DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. e WIIK, Flávio Braune. Cosmologia e Intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Tempus – Actas De Saúde Coletiva**, 6 (1), 2012, Pp. 173-190.

TROSTLE, James A. **Epidemiologia e cultura**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

VERANI, Cibele; MORGARDO, Anastácio. Fatores culturais associados à doença da reclusão no Alto Xingu (Brasil Central). **Cadernos de Saúde Pública**, 7(4), 1991, pp. 515-537.

ZHOU, Xue-Shang. **Chinese Medicine Study Guide: Fundamentals. People's Medical Publishing House**; Bilingual, Study Guide. Edição, 2007.

Recebido em: 14/02/2023 * Aprovado em: 17/04/2023 * Publicado em: 30/12/2022

POVOS INDÍGENAS E O CINEMA BRASILEIRO:ANTROPOLOGIA DOS REGIMES IMAGÉTICOS E DISPUTAS UTÓPICAS

JOÃO FRANCISCO KLEBA LISBOA[1]
UFPR, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2443-7050

RESUMO: *A relação dos povos indígenas com a nação brasileira é parte fundamental da história do país, que está incorporada na reflexão antropológica de autores como Darcy Ribeiro e Manuela Carneiro da Cunha. Longe de representar um passado colonial longínquo ou uma série de episódios já findados, este tema mantém-se pulsante e problemático, não deixando de oferecer as mais variadas oportunidades de reflexão sobre a ideia nacional e os seus pressupostos culturais, políticos e jurídicos. No cinema nacional brasileiro, pode-se dizer que a temática indígena está presente desde os primórdios, e quase sempre ligada à construção da identidade nacional. Os povos indígenas são ainda hoje uma das grandes forças da produção imagética nacional, seja pela idealização ufanista dos "primeiros brasileiros", seja no confronto do caráter nacional com uma "anti-imagem do branco". Neste artigo pretendo abordar a presença indígena na produção cinematográfica nacional segundo diferentes regimes de memória, identidade e alteridade e suas respectivas situações históricas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas, imaginário, cinema brasileiro.*

ABSTRACT: *The relationship of Indigenous Peoples with the Brazilian nation is a fundamental part of the country's history, which is incorporated in the anthropological reflection of authors such as Darcy Ribeiro and Manuela Carneiro da Cunha. Far from representing a distant colonial past or a series of episodes that have already ended, this theme remains pulsating and problematic, and does not cease to offer the most varied opportunities for reflection on the national idea and its cultural, political and legal assumptions. In national Brazilian cinema, it is possible to say that the Indigenous theme is present from the beginning, and almost always it is linked to the construction of national identity. Indigenous Peoples are still today one of the great forces of national imagery production, whether through the vainglorious idealization of the "first Brazilians", or in the confrontation of the national character with an "anti-image of White". In this paper I intend to approach the Indigenous presence in national film production according to different regimes of memory, identity and alterity and their respective historical situations.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples, imaginary, brazilian cinema.*

[1] Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Professor substituto em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: jfklisboa@gmail.com

Introdução

Este artigo pretende analisar como a presença indígena no cinema brasileiro contemporâneo desafia noções consolidadas e essencializadas no imaginário coletivo nacional, sobretudo a respeito dos povos indígenas e do próprio Brasil enquanto nação e cultura, natureza e território. A relação dos povos indígenas com a nação brasileira é parte fundante da história do país (RIBEIRO [1995], 2006; CUNHA, 1998) e, longe de representar um passado colonial distante ou uma série de episódios já encerrados, continua pulsante e problemática, e não cessa de oferecer as mais variadas oportunidades para uma reflexão em torno da ideia nacional e de seus pressupostos culturais, políticos e jurídicos (ARAÚJO et al., 2006).

O cinema integra um longo percurso de produção e reprodução de imagens sobre os povos indígenas – que remonta aos relatos de missionários e viajantes do século XVI, assim como às expedições científicas e à arte indianista do século XIX, ou às etnografias do século XX – e como tal ele não apenas retrata, mas integra e se confunde com as relações de dominação que se impuseram sobre esses povos[2]. Se hoje é possível celebrar o primeiro Festival de Cinema e Cultura Indígena, realizado em Brasília em dezembro de 2022, idealizado pelo cineasta indígena Takumã Kuikuro e voltado para a "produção audiovisual de cineastas, coletivos e realizadores de origem indígena" [3], é porque o próprio cinema e o audiovisual se tornaram elementos importantes das lutas contemporâneas pela emancipação indígena.

Com o nascimento do movimento indígena contemporâneo no Brasil (simultaneamente ao que ocorreu em outros países do continente), a partir do último quarto do século XX, (MUNDURUKU, 2012), que foi relativamente bem sucedido em termos da (re)conquista de direitos e terras perante o Estado, consagrados na Constituição Federal de 1988 (BANIWA, 2009), ocorre uma redefinição da relação entre os indígenas e a sociedade nacional. Isso se dá por meio de uma reivindicação crescente, por parte dos povos indígenas, de autonomia e controle sobre sua representação – no duplo sentido que a palavra carrega, o de representação política e, ao mesmo tempo, de representação imagética/estética, ou encenação, uma ambivalência que não escapou à reflexão de Gayatri Spivak (2010, p. 33) em torno dos dois verbos em alemão, *vertreten* e *darstellen*, respectivamente, para o ato de representar os "subalternos".

Um episódio narrado por Sylvia Caiuby Novaes, vivenciado por ela em campo entre os Bororo em 1986, expressa bem esse novo cenário político-epistêmico e evidencia o caráter colonial, ainda que interno, da captura e edição de imagens e relatos (sejam cinematográficos ou etnográficos) de comunidades indígenas, inclusive de seus momentos mais íntimos, como as cerimônias fúnebres e os rituais de passagem. O

[2] Ver sobre isso o número especial da *Revista Cadernos de Antropologia e Imagem*, 12, 1995, intitulado *A imagem do índio no Brasil*.
[3] Ver: https://abcine.org.br/site/festival-de-cinema-e-cultura-indigena-abre-inscricoes-para-laboratorio-de-finalizacao-de-filmes-curta-metragem/ (acesso em 12/08/2022).

trecho citado descreve uma reunião ocorrida em "clima tenso", após a filmagem de um funeral bororo, e é só um exemplo das demandas legítimas dos indígenas por decisão e controle (ainda que, neste caso, em termos estritamente monetários) sobre sua própria imagem e sobre a presença de não indígenas em suas comunidades:

> Durante a filmagem do funeral, vi, várias vezes, os bororos perguntarem aos cineastas sobre o pagamento da filmagem. Os cineastas respondiam dizendo que isto teria que ser acertado com padre Thomas, que era quem havia solicitado a presença deles lá. O tempo todo os cineastas eram acompanhados por Ivo, um bororo do Meruri.
> Terminado o funeral, a missa e o enterro da urna, realizou-se, finalmente, uma reunião para a discussão do pagamento. Padre Thomas, que havia chegado, convocou para esta reunião não só os bororos do Meruri e do Garças como também a equipe dos três cineastas, um casal ligado ao CIMI que havia filmado em videoteipe e os outros que haviam fotografado, eu inclusive.
> Começou falando Frederico, "capitão" da aldeia do Meruri, um homem que viveu durante muito tempo entre os "civilizados". Disse que bororo já estava muito pesquisado, filmado e fotografado e que, apesar disto tudo, os bororos continuavam sofrendo e vivendo na miséria. Que ninguém, principalmente os antropólogos, se importavam com eles, a não ser os missionários, que lhes dedicavam a vida. Que o filme havia sido feito, os cineastas ganhariam com ele e os bororos exigiam um pagamento. Padre Thomas teria que resolver como fazer, mas esta era uma exigência da qual eles não abriam mão (NOVAES, 1993, p. 230).

Os Bororo, ressalta-se, figuram entre os principais alvos de interesse fílmico-etnográfico ao longo do século XX, e suas imagens acompanham a história da etnologia indígena feita no Brasil. Elas remontam aos registros das expedições da Comissão Rondon pelo Major Luiz Thomas Reis, que comprou câmeras dos próprios Irmãos Lumière[4] – *Rituaes e Festas Bororo* é de 1917 e é considerado um dos primeiros filmes etnográficos do mundo (TACCA, 2002) –, passando pelas gravações feitas por Claude e Dina Lévi-Strauss em 1935 (filme este que Sylvia Caiuby Novaes exibiu para os Bororo naquela ocasião), além do filme feito por Darcy Ribeiro e Hainz Forthmann em 1953 e o documentário de Maureen Bisilliat sobre esta última película, com comentários do próprio Darcy em 1990. Levando em conta esse histórico, as palavras de Frederico, o capitão bororo, soam bastante literais.

[4] Ver: https://revistapesquisa.fapesp.br/bororo-na-tela/ (acesso em 12/08/2022).

Povos Indígenas no cinema: o 'sonho coletivo' e o 'olhar por trás das câmeras'.

A representação cinematográfica voltada especificamente para os povos indígenas foi bastante desenvolvida nas duas últimas décadas, e comporta diferentes estilos, com filmes de teor etnográfico como o documentário *As hipermulheres*, 2013, de Carlos Fausto, Leonardo Sette e Takumã Kuikuro; documentários temáticos sobre povos à beira da extinção (*Serras da Desordem*, 2006, de Andrea Tonacci, ou *Piripkura*, 2017, de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge); e filmes que transitam entre a arte e o documental, como *Ex-Pajé* (2018), de Luiz Bolognesi e *A Última Floresta* (2021), deste com Davi Kopenawa. Por sua vez, a produção colombiana *O abraço da serpente*, de Ciro Guerra, que retrata com bastante liberdade artística o encontro de etnólogos alemães com indígenas na América do Sul, foi indicada ao Oscar de melhor filme estrangeiro de 2015.

Boa parte dessa produção é diretamente engajada com as lutas contemporâneas dos povos indígenas no Brasil, daí saindo os documentários de curta-metragem que retratam a política indígena em Brasília, *Índio Cidadão* (2014) e *Índios no Poder* (2015), ambos de Rodrigo Arajeju; ou que abordam os conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros, como no caso dos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, em *Martírio* (2016) de Vincent Carelli, e *À sombra de um delírio verde* (2011) de An Baccaert, Nico Muñoz e Cristiano Navarro, além de *Tekoha – som da terra* (2017) de Rodrigo Arajeju e Valdelice Verón; ou sobre a luta dos Tupinambá do sul da Bahia pela retomada de seu território, como em *Tupinambá, o retorno da terra* (2015) de Daniela Alarcon e Fernanda Ligaube.

Acompanhando esse *boom* do cinema indígena do último decênio, pesquisas acadêmicas vêm sendo realizadas e alguns livros já foram publicados, como *O índio no cinema brasileiro e o espelho recente*, de Juliano Gonçalves da Silva (2020), *Índio imaginado*, de Edgar Teodoro da Cunha (2018), *Povos indígenas no Brasil: Perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual*, organizado por Paulo Sergio Delgado e Naine Terena de Jesus (2018), e *Mídia índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação*, de Bruno Pacheco de Oliveira (2014).

Destacando-se enquanto estudo crítico e acadêmico desta nova fase do cinema indígena no Brasil, está o livro lançado por Marcos Aurélio Felipe, *Ensaios sobre cinema indígena no Brasil & outros espelhos pós-coloniais* (2020), que entre outras coisas analisa as produções de cineastas indígenas, como as do projeto/ONG *Vídeo nas Aldeias* (VNA), idealizado pelo cineasta franco-brasileiro Vincent Carelli, explorando sobretudo as imbricações entre o método cinematográfico e o compromisso ético-político com uma causa que Carelli acompanha há mais de cinco décadas.

A transformação radical que o VNA trouxe no que diz respeito às imagens produzidas sobre os povos indígenas está sobretudo na passagem de, até então, objetos-Outro sobre quem o olhar ocidental se

detinha para a de sujeitos que produzem imagens, sobre si mesmos, sobre povos vizinhos ou sobre os próprios brancos. Mais do que simplesmente um exercício de captar imagens alheias, estas também tornam real aquele ou aquela que está "por trás das câmeras", conferindo materialidade a seus saberes e curiosidades, sua sensibilidade, seus temores e os sentimentos que carrega. Indo além, é possível afirmar que essas imagens dão testemunho de seus interesses mais profundos, daquilo pelo que dedicam (ou arriscam) a vida. Esse contraste entre sujeitos e meros objetos fica mais evidente quando contrapomos ao trecho mencionado acima sobre os Bororo com a seguinte passagem do livro de Marcos Felipe sobre o filme *Martírio*:

> Na sequência final, quando um jovem Kaiowá grava o ataque das milícias ao território retomado, no MS, no qual está encurralado com seus parentes, esse redimensionamento do lugar do Outro é um dado narrativo, e não apenas uma abstração antropológica. Nesse registro de dentro, com a câmera instável, mas firme em seus propósitos, esse Guarani Kaiowá se movimenta em busca do documento e captura os "pistoleiros" que montam o cerco. Sob o risco real, que nos invade através das lentes indígenas, sentimos a necessidade do registro apesar do perigo iminente, pois a justiça não aceitava denúncias sem provas e elas precisavam ser produzidas para denunciar o processo secular de violação humana (FELIPE, 2020, p. 34-5).

Em que pese a contribuição inestimável do VNA para a documentação visual indígena nos últimos anos, ou a bravura do jovem Kaiowá da cena anterior, é legítimo perguntar o quanto dessa transformação imagética transcende o campo dos especialistas (etnólogos, documentaristas) e se faz sentir naquilo que podemos chamar de "grande público" – pensando também nas salas de cinema como espaços coletivos de compartilhamento sensorial, e não apenas de consumo individualizado. Evitando a armadilha de desprezar os formatos consagrados entre os consumidores de cinema, o crítico Jean-Claude Bernardet ([1980], 2006, p. 161), por exemplo, afirma: "É necessário, já que a ida ao cinema não é compulsória, mas dá-se dentro de uma relação de mercado, que algo nesses filmes diga respeito ao público, que algo, de alguma forma, interesse à vida dos espectadores".

Walter Benjamin (1994) já chamava a atenção para o potencial do cinema enquanto um fenômeno de massas nos anos 1930, destrinchando seu caráter ambíguo, que, a seu ver, tanto favorecia o surgimento de ditadores (que representam/interpretam a si mesmos diante das câmeras) quanto servia como imunização terapêutica do inconsciente coletivo contra as psicoses violentas que o capitalismo engendra na população. Em uma passagem que dialoga inadvertidamente com o lugar privilegiado que os sonhos têm nas cosmologias indígenas, Benjamin escreve:

> O cinema introduziu uma brecha na velha verdade de Heráclito segundo a qual o mundo dos homens acordados é comum, o dos que dormem é privado. E o fez menos pela descrição do mundo onírico que pela criação de personagens do sonho coletivo, como o camondongo Mickey, que hoje percorre o mundo inteiro (p. 190).

A intenção deste artigo é, levando em conta o crescente protagonismo indígena na filmografia recente, perceber o quanto esse tema ainda povoa o "sonho coletivo" a que Benjamin se refere, abordando a presença indígena na produção fílmica nacional de acordo com diferentes regimes de memória, identidade e alteridade e suas respectivas "situações históricas", na linha teórica de autores como Johannes Fabian (2001) e João Pacheco de Oliveira (2016).

Tratam-se de filmes que têm nos povos indígenas um de seus temas, mas que também refletem sobre momentos históricos específicos ou questões problemáticas da sociedade brasileira, buscando dialogar com um público mais amplo do que o de especialistas em questões indígenas. Mais do que um foco fechado, portanto, este artigo irá abordar a contribuição da temática indígena na produção fílmica nacional, com especial destaque para os períodos que antecederam, compuseram e ultrapassaram o movimento de Retomada (e de pós-Retomada) do cinema brasileiro.

Os filmes desse período que serão alvo de análise neste artigo são *Carlota Joaquina: princesa do Brazil* (1995), de Carla Camurati (a primeira e talvez a principal obra associada à Retomada); *O Guarani* (1996), de Norma Benguell (uma releitura do romance indianista escrito por José de Alencar em meados do século XIX); *Hans Staden* (1999), de Luiz Alberto Pereira, e *Brava gente brasileira* (2000), de Lúcia Murat. Poderia ser incluído ainda, dentro desse grupo, a comédia *Caramuru: a invenção do Brasil* (2001), uma produção da Globo Filmes (criada em 1998) dirigida por Guel Arraes, que consta como o primeiro longa-metragem filmado em câmera HDTV no Brasil. Já num momento posterior e mais atual, que se definiu por pós-Retomada, os três filmes que conseguiram levar a temática indígena para o grande público são *Árido Movie* (2005), de Lírio Ferreira, *Terra Vermelha* (2008), de Mauro Bechis, e *Xingu* (2012), de Cao Hamburguer.

A análise crítica dos filmes aqui mencionados, contudo, não abre mão de relacioná-los e compará-los com outras obras, quando necessário, em combinação com a reflexão teórico-bibliográfica em torno do cinema, dos direitos indígenas e da identidade nacional. Para isso, irei recorrer a fontes de diferentes áreas do conhecimento – Cinema, Direito, Antropologia, História, etc. O interesse maior não é nos preciosismos técnicos ou em discussões acadêmicas restritas e isoladas, mas em dialogar com o imaginário nacional em torno dos direitos indígenas através do cinema brasileiro contemporâneo.

Povos indígenas e o imaginário nacional (e internacional) nas telas do cinema

O cinema nacional não deixa de ser uma importante fonte de imagens, análises e interpretações – críticas ou não – dessa longa e intensa interação entre povos indígenas e o Estado brasileiro. O cinema, enquanto técnica de criação, captação, manipulação e reprodução de imagens, serviu e ainda serve para reforçar (mas também para questionar) estereótipos raciais, de gênero, de sexualidade, entre outros, e ideologias nacionais a serviço de projetos civilizatórios, imperialistas, (neo)coloniais e programas de governo.

Basta lembrar que o clássico norte-americano *O nascimento de uma nação* (1915), de D. W. Griffith, tido como um dos marcos iniciais do cinema moderno, é um manifesto explicitamente racista (defendendo a segregação racial como uma das bases fundantes daquele país) e baseia-se nos medos e obsessões de brancos norte-americanos em relação à sexualidade dos negros, retratada como animalesca, violenta e corruptora. Nesse caso, como demonstram Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 241), "A potência sexual negra metaforiza a ameaça do avanço político afro-americano. Enquanto isso, a única figura negra não ameaçadora, a mãe 'fiel', é representada como totalmente assexuada". Entretanto, a produção cinematográfica há décadas também vem sendo um instrumento para questionar, denunciar e desafiar tais estereótipos e preconceitos arraigados[5], ou simplesmente propor imagens alternativas às narrativas oficiais, oferecendo um olhar crítico e artístico ante os mais diversos aspectos da vida social.

No cinema brasileiro, é possível afirmar que a temática indígena esteve presente praticamente desde o seu início, e quase sempre ligada à construção da identidade nacional, como nas adaptações de *O Guarani*, de José de Alencar – ou da ópera homônima, de Carlos Gomes – em 1911 e 1916 (seguidas de muitos outros Guaranis, Iracemas etc. ao longo dos anos seguintes) e o varguista *O descobrimento do Brasil*, de 1937, uma superprodução para a época, baseada na Carta de Pero Vaz de Caminha e com trilha sonora composta por Vila-Lobos (SILVA, 2020). Os povos indígenas constituem ainda hoje uma das grandes forças da produção imagética nacional, seja por meio da idealização estético-utópica ufanista dos "primeiros brasileiros", seja na confrontação do caráter nacional com uma "anti-imagem do branco" (RAMOS, 2012).

Ao mesmo tempo, a Amazônia e os povos que ali vivem, por sua própria dinâmica ecológica, diversidade cultural e linguística, produção simbólica e interação simbiótica com os outros seres da floresta, despertam há séculos o imaginário ocidental e movem interesses que transcendem todo tipo de fronteira, inclusive as nacionais. Os povos indígenas, de fato, enquanto sociedades distintas, únicas e insubstituíveis, não são *do* Brasil, sendo mais exato defini-los como estando *no* Brasil – ou seja, o fato de nosso território compreendê-los

[5] Filmes sobre a temática racial dirigidos e estrelados por artistas negros ganharam notoriedade nos últimos anos, seja nos EUA, no Brasil ou em outros países, em que pese não serem o tema deste artigo.

significa, sob esse ponto de vista, mais uma localização geográfica e condição histórica (derivada da invasão de terras, genocídio e conquista colonial) do que uma relação de pertencimento étnico e subordinação política. O país, por sua vez, tem o dever de respeitar e fazer cumprir os direitos originários dos povos indígenas, o que é afirmado pela Constituição Federal de 1988, que também reconhece serem esses direitos anteriores à própria Constituição e ao Estado brasileiro, assim como por tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário.

Tal visão internacionalizada sobre os povos indígenas, por sua vez, oscila entre o fascínio exotizante e o deslumbre romântico frente à beleza e os mistérios do paraíso amazônico, por um lado, e por outro o lamento pessimista ante sua destruição. Em que pese o efeito de "espelho invertido" (PINTO, 2005) que essas imagens produzem na visão que os ocidentais fazem de si mesmos, tais sentimentos de empatia têm também raízes muito concretas: eles fortaleceram-se em torno de pautas como a defesa do meio ambiente e as denúncias dos massacres perpetrados contra grupos indígenas na segunda metade do século XX, que levaram ao genocídio de povos inteiros ou reduziram bruscamente sua população. Alianças em defesa da floresta se formaram para resistir aos efeitos nefastos e devastadores das grandes obras de infraestrutura e desenvolvimento derivadas da política dos governos militares para ocupação da região. Esse olhar melancólico sobre o "Éden perdido" chega às telas em filmes como *Brincando nos campos do Senhor* (1991), de Héctor Babenco, e a aventura vespertina *A floresta das esmeraldas* (1985), de John Boorman, que, embora rodados no Brasil, são produções internacionais financiadas em países como o Reino Unido ou os Estados Unidos da América.

A floresta das esmeraldas conta a história de um menino branco norte-americano criado por um grupo de índios isolados, após ser raptado no canteiro de obras de uma grande barragem hidrelétrica onde seu pai trabalha[6]. Nele, destaca-se a estreia da atriz Dira Paes – uma das principais atrizes brasileiras, tanto na televisão quanto no cinema, e uma das poucas dentre o seleto grupo de estrelas com traços fenotípicos marcadamente indígenas – bastante jovem, no papel da índia Kacheri, par romântico do protagonista (um rapaz loiro que parece saído do filme *Lagoa Azul*).

A correlação sexual entre a floresta "virgem" e povos tribais "intocados" com a idealização virginal do corpo feminino nas jovens índias é direta e pouco surpreende. Do ponto de vista do imaginário colonizador (ou de militares, empreiteiros, cineastas) é como se estivessem todas, mulheres, tribos, florestas, esperando para serem

[6] Num dos diálogos iniciais do filme, logo antes de ser raptado pelos índios na borda da floresta, o menino avisa seu pai: "Daddy, there's people in there", ao que seu pai questiona: "People? What kind of people?", e o menino responde: "Smiling people". Quando entra alguns passos na floresta para conferir, estando muito próximo dos indígenas o pai afirma: "I can't see anything". A conversa evidencia o abismo cognitivo e a diferença de perspectiva entre o olhar do engenheiro, abstrato, calculista e planificador, e a percepção inocente, mas atenta, da criança, que adentra a floresta para perseguir uma trilha de formigas e é surpreendida pelos indígenas perfeitamente camuflados. A pureza infantil, capaz de ver o que os adultos não conseguem, lembra a clássica anedota em que uma criança afirma "o Rei está nu!", ao mesmo tempo que remete às reflexões de Claude Lévi-Strauss a respeito do *Pensamento Selvagem*, sobretudo ao contrapor os métodos do *bricoleur* aos do engenheiro.

conquistadas, salvas ou desenvolvidas pelo herói branco ou pela civilização que ele representa. Como sugerem Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 206), "a respeito da penetração ocidental em sedutoras paisagens virginais" – na verdade paisagens habitadas, cultivadas e transformadas há milênios – trata-se de um Adão americano em busca de sua Eva:

> A noção do Adão americano obliterou o fato de que já havia habitantes no Novo Mundo quando os colonizadores chegaram. Estimativas cautelosas sugerem o encontro de aproximadamente 75 milhões de nativos com um colonizador que mal havia despejado sua profunda bagagem cultural do Velho Mundo. Nesse contexto, a ideia de "virgindade" – que se refletiu no nome das "Ilhas Virgens" – deve ser compreendida em relação diacrítica com a metáfora da pátria-mãe europeia. Uma terra virgem está, supostamente, disponível para defloração e fecundação, pois, sem dono, ela se torna propriedade de seus "descobridores" e cultivadores. A "pureza" sugerida pelo termo mascara a desapropriação de uma terra anteriormente cultivada e de seus recursos naturais. (No México, pirâmides gigantes como La Venta, por exemplo, foram descobertas sob o que parecia ser uma floresta "virgem". Atualmente, vestígios de campos agrícolas têm aparecido em regiões que haviam sido consideradas como biosferas intactas) (idem, p. 209).

Esses filmes ocorrem num momento em que o cinema nacional enfrentava uma grande crise e muita dificuldade de produção – embora o filme *Kuarup* tenha sido realizado em 1989. Paradoxalmente, nessa época os olhos do mundo voltavam-se para a Amazônia – basta lembrar da turnê que o líder kaiapó Raoni fez com o cantor Sting por dezessete países, no ano de 1989, da ECO92 e da demarcação da TI Yanomami – formando uma aliança internacional de defesa dos povos indígenas.

Tais movimentos, por sua vez, deram início a diversas reações entre setores conservadores, de militares aposentados ou ligados à extrema direita, como a produção de teorias da conspiração em torno de um suposto (e jamais demonstrado) risco à soberania brasileira e de uma ameaça de internacionalização da Amazônia. Ao analisar a função da floresta no imaginário e na identidade nacional, Marijane Vieira Lisboa (2009) vincula-a tanto a um "complexo de grandeza", que afirma reiteradamente ter o maior rio e a maior floresta tropical do mundo, quanto à obsessão pela extração descompromissada e irresponsável de seus recursos naturais.

Segundo Vieira Lisboa, a insistência nas teorias conspiratórias contra a "ameaça estrangeira" representada pelas ONGs ambientalistas e indigenistas serviria para tentar construir uma unidade fictícia e reforçar o vínculo, ainda que imaginário, em torno da identidade nacional em uma região conflagrada por diversas carências, abandonos e conflitos:

> Sob o encanto dessas interpretações nacionalistas, as teorias conspiratórias sobre a cobiça estrangeira em relação à Amazônia pretendem congraçar em um mesmo povo solidário brancos e índios, fazendeiros e agricultores familiares, gatos e mão de obra escrava, grileiros e posseiros, populações ribeirinhas e agronegócio, madeireiros e assentamentos de reforma agrária na Amazônia, pobres e ricos, opressores e oprimidos, grandes construtoras e população atingida pelas barragens (p. 166-7).

A Retomada do cinema brasileiro deu-se a partir dos anos 1990, após a grande crise da década anterior, que culminou na extinção da Embrafilme, e a aprovação dos novos marcos legais da produção audiovisual e artística no país, como a Lei Rouanet, (Lei 8.313/1991), e a Lei do Audiovisual (Lei 8.685/1993). Mais recentemente, ambas as leis e a política de fomento que geraram foram modificadas pelo governo Bolsonaro, que tinha na suposta "guerra cultural" um dos motes mobilizadores de sua base radicalizada, que se crê em uma cruzada heroica[7] para intervir no meio cultural, dominado pelas "esquerdas".

O papel determinante dos povos indígenas na formação do país (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006), entretanto, foi muitas vezes negligenciado e preterido em função de um ponto de vista colonial em torno da Corte, de governantes e de personagens históricos ilustres, ainda que com fortes doses de crítica ou ironia. É o caso do filme *Carlota Joaquina: princesa do Brazil* (1995), de Carla Camurati, a principal obra associada à Retomada do cinema brasileiro nos anos 1990, após a extinção da Embrafilme e a nova legislação sobre audiovisual e incentivo à cultura no país.

No filme, os indígenas quase não aparecem, apenas como figurantes caricatos durante alguns segundos, saudando a chegada da Corte ao Rio de Janeiro. Expressivo dessa ausência indígena em um filme (re)fundador do cinema nacional – e, mais do que isso, refundador do imaginário nacional, representante visual e sonoro da nova ordem democrática e de um projeto nascente de país pós-ditadura – é o seu diálogo inicial, em inglês, entre um tutor e sua pupila de dez anos:

> –Yolanda, I know many stories about Brazil. Wanna hear one?
> –No
> –But it´s about a princess
> –But there are no princesses in Brazil

[7] Ressalto aqui o infame vídeo de 17 de janeiro de 2020, no qual Ricardo Alvim, o então Secretário nacional de Cultura, encenando Joseph Goebbels, o ministro da propaganda de Hitler, parafraseia o projeto de criação de uma simbologia nazista para a Alemanha e propõe, para o campo das artes, um direcionamento nacionalista de viés claramente fascista: "A arte brasileira da próxima década será heroica e será nacional, será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional, e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo – ou então não será nada" (GLOBO, 2020).

> –Yes, yes, yes, Yolanda, but Brazil had princesses some time ago
> –Was she an Indian princess?
> –No, she was Spanish.

Enquanto Carlota Joaquina é encenada como uma megera hipersexualizada, D. João VI é retratado como um monarca bobalhão, glutão e infantilizado. Tal caricatura, em que pese a falta de simpatia pela figura histórica, torna bastante difícil associar o monarca idiota das telas com o soberano cruel que assinou a Carta Régia de 05 de novembro de 1808, na qual declarou guerra "contra os Botocudos", "estes bárbaros Indios", para conquistar os campos do Sul do país – talvez um dos documentos jurídicos fundantes do Brasil moderno.

Da mesma época que *Carlota Joaquina* é o filme *O Guarani* (1996), de Norma Benguell, formando com aquele um par complementar, que permite separar oportuna e apropriadamente o histórico, embora vexaminoso (a fuga da família real e os primeiros anos da monarquia corrupta no Brasil) de uma suposta essência nacional pura e incorruptível, nossa "natureza" (simbolizada no amor do casal romântico Peri – interpretado por Márcio Garcia – e a branca Ceci). O filme de Benguell repisa o mito indianista escrito por José de Alencar em meados do século XIX, que dá origem ao romance literário brasileiro. Livro e filme tratam da mesma história, mas são representantes de momentos diferentes, distantes quase um século e meio, de fundação e refundação, respectivamente, de um país que se pretende miscigenado, tropical e apaixonado, apesar das forças contrárias à sua plena realização.

A retomada dessa obra máxima do romantismo nacional deu-se num cenário político-jurídico novo e arejado, embora ainda por se fazer e alvo de muito ceticismo e desconfiança (a democracia pluripartidária advinda da Constituição Federal de 1988). Isso comprova o quanto a selva e – com o perdão do termo, ainda vigente no mais puro juridiquês – os "silvícolas" são necessários e bem-vindos na criação e na afirmação da identidade nacional, quando esta precisa ser socorrida ou reforçada, embora sejam os primeiros a terem seus direitos vilipendiados e suas vidas destruídas em nome dessa mesma abstração.

Ainda dentro da categoria de filmes interessados na história indígena, e ligados ao movimento de Retomada do cinema brasileiro nos anos 1990, estão *Hans Staden* (1999), de Luiz Alberto Pereira, e *Brava gente brasileira* (2000), de Lúcia Murat. Estes se diferenciam dos exemplos acima não apenas pela qualidade técnica – acumulada com as experiências anteriores – mas por trazerem questões mais agudas e provocativas ao público e à própria imagem do país, seja pela referência explícita à antropofagia em *Hans Staden* seja pelos diálogos interétnicos e reflexivos de *Brava gente*.

No caso de *Hans Staden*, o filme retoma o aspecto mais extremado da visão que se formou sobre os indígenas enquanto povos bárbaros: o canibalismo, que talvez seja nosso "mito fundador selvagem". As referências, necessariamente, passam pelo modernismo antropófago de Mario e Oswald de Andrade, nos anos 1920, e pelo Cinema Novo, que

tratou do tema em filmes como *Macunaíma* (1969), de Joaquim Pedro de Andrade, e *Como era gostoso o meu francês* (1971), de Nelson Pereira dos Santos. Este último, como analisou Lúcia Nagib, é uma releitura livre do relato de Hans Staden e de outros cronistas do século XVI, e é falado em sua maior parte em francês e em tupi, "ao mesmo tempo que atualiza a antropofagia de Oswald, combinando-a com as utopias políticas e sociais do final dos anos 60" (NAGIB, 2006, p. 94)[8].

O filme de Joaquim Pedro, por sua vez, traz novamente esse grande personagem literário que encarna os dilemas da busca por uma identidade nacional, e que Mário de Andrade adaptou, em 1928, da mitologia indígena dos povos de língua Caribe que vivem em torno do Monte Roraima, entre Brasil, Guiana e Venezuela: Macunaíma. Segundo Nagib, esse "herói fundador"

> contém em si os elementos étnicos básicos que compõem o brasileiro: é negro no nascimento, vive numa tapera indígena no meio da mata e, no decorrer da história, torna-se branco/europeu. Concebido como o representante do brasileiro por excelência, ele vai descrever um percurso pelo Brasil em que o canibalismo se apresenta em cada passo (Idem, p. 101).

Interessada em traçar a relação oscilante entre o canibal no cinema brasileiro e a identidade nacional, Nagib lembra que Hans Staden, de 1999, foi produzido na esteira das comemorações em torno dos quinhentos anos do descobrimento do Brasil, que "motivaram uma série de eventos históricos e constituíram a ocasião ideal de repensar o país e seus índios no momento da chegada dos europeus" (Id., p. 110). Apesar desse otimismo em torno da data comemorativa, e de oferecer "uma versão atualizada da identidade nacional, sintonizada antes com o espírito globalizado e o cinema comercial que com as propostas utópicas dos anos 60 e 70" (Id. p. 116), até hoje as imagens mais associadas ao quinto centenário são as da polícia reprimindo brutalmente as manifestações pacíficas de indígenas, negros e quem mais protestasse em torno do lema "outros quinhentos". A repressão foi mais extrema em Porto Seguro, na Bahia, numa prévia de como se daria a relação das forças de segurança com manifestações de rua nas duas décadas seguintes, apesar da consolidação do sistema democrático e da alternância de partidos no poder.

Já os filmes do que se define por pós-Retomada perfazem o período que se inicia com os filmes-favela, sobretudo após *Cidade de Deus* (2002), de Fernando Meirelles, e *Carandiru* (2003), de Hector Babenco, e que talvez tenha seu ápice em *Tropa de Elite 1 e 2* (2007 e 2010), de José Padilha. Essa nova fase, que coincide com a criação da ANCINE, a Agência

[8] Outro exemplo da ligação do cinema daquela época com a dimensão utópica e transtemporal das lutas sociais – agora a partir da resistência negra – é o filme *Ganga Zumba* (1964), de Carlos Diegues, que assim definiu o grande quilombo de Palmares: "Enquanto nas cidades do litoral nordestino o colonialismo europeu fundava o país explorado, miserável e injusto que herdamos, nas montanhas da mesma região inventava-se uma civilização nova – a primeira grande utopia americana, no embalo de cantos e danças sincretizados, apontando para um futuro que a humanidade ainda não conheceu" (DIEGUES, 1999, p. 58).

Nacional do Cinema, em 2003, traz questões ligadas à degradação da vida urbana nas periferias das grandes cidades brasileiras, marcadas pelo abandono do Estado, miséria e violência. Cidades como Recife (*Amarelo Manga*, 2002, de Cláudio Assis) e Salvador (*Cidade baixa*, 2005, de Sérgio Machado) são retratadas de forma irreconhecível para quem era acostumado a vê-las apenas em panfletos turísticos.

O tom de crítica social, nesses filmes, é acompanhado de uma linguagem realista e de um formato cinematográfico de apelo internacional, que rendeu muitos prêmios e ótimas avaliações a seus realizadores (MEHERET; YAMAMOTO, 2019). A opção por retratar a "distopia urbana" (NAGIB, 2006, p. 159) brasileira coincide, no entanto, com o início do governo de Luís Inácio Lula da Silva e uma certa esperança de que alguns dos projetos do país enfim se realizariam (acabar com a fome, distribuir riqueza, etc.).

Eliane Brum, em seu livro "Brasil: construtor de ruínas", narra de que forma filmes como *Cidade de Deus* refletiam a situação do país naquele (raro) momento de transição pacífica de poder entre dois presidentes eleitos, ao mesmo tempo que esses filmes produziam efeitos de "descoberta" de parte do país por sua elite urbana:

> Havia uma pressão social crescente no Brasil. Após o deslumbramento com a volta da democracia e a energia criadora proporcionada pela Constituição de 1988, o país vivera o impeachment de Fernando Collor, com os caras-pintadas nas ruas, e vivia um final de segundo mandato bastante penoso de FHC. *Cidade de Deus*, o filme de Fernando Meirelles e Katia Lund, era a expressão do Brasil de 2002. Indicado para quatro Oscars, a obra era baseada no livro de mesmo nome de Paulo Lins e roteirizada por Bráulio Mantovani. O filme contava a vida na favela de Cidade de Deus, que nos anos 80 se tornou uma das comunidades mais violentas do Rio de Janeiro, a partir do olhar e da voz de um garoto ao mesmo tempo enredado no cotidiano da favela e tentando fugir de seu destino anunciado.
>
> A porção ilustrada e progressista do país "descobria", nas poltronas estofadas dos cinemas de shopping, mais de quinze anos depois da redemocratização, que o país seguia tremendamente desigual. (BRUM, 2019, p. 24).

Uma vez abandonados os antigos cenários utópicos da "comunhão nacional" – os litorais de Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, tomados por uma desigualdade cada vez mais brutal e violência crescente – a busca por nossa identidade parte (novamente) para o Brasil profundo, voltando a se interessar pelos sertões e grotões do interior nacional[9]. São dessa

[9] Esse movimento do cinema nacional em direção ao sertão do Nordeste, no entanto, começa um pouco antes, ainda no período da Retomada, principalmente com *Central do Brasil* (1998), de Walter Salles, e *O Auto da Compadecida* (2000), de Guel Arraes, que obtiveram grande sucesso de crítica e público. De certa forma e intuitivamente eles antecipam o interesse, ainda que de forma bastante idealizada, por uma região "onde tudo é mais lento, mais amigável, agrário e religioso" (SABBADINI, 2017, p. 311). *Central do*

época, portanto, os filmes chamados pelo sub-gênero "Nordestern", como *Cinema, Aspirinas e Urubus* (2005), de Marcelo Gomes, *Céu de Suely* (2006), de Karim Ainouz, e *Árido Movie* (2006), de Lírio Ferreira (VELASCO, 2010), que irão modificar de vez a visão do resto do país sobre a região, ao mesmo tempo que esta se consolidará como a base do "lulismo", garantindo a permanência do Partido dos Trabalhadores (PT) no poder durante os anos seguintes.

Porém as contradições do país e seus projetos utópicos, com resultados distópicos, não parariam por aí. Dentre os grandes gargalos históricos da dívida social brasileira, a questão indígena está muito longe de ser resolvida e vem acumulando novas catástrofes, como os impactos das barragens de usinas hidrelétricas construídas na Amazônia durante os governos progressistas, com destaque para Belo Monte (ZHOURI, 2012), ou ainda a morte do rio Doce (ou *Watu*, para os Krenak) causada pelo derramamento de lama da Samarco/Vale/BHP Billiton, em 2015 (KRENAK, 2019).

Dos três filmes acima mencionados, é somente *Árido Movie*, de 2006, que tratará da temática indígena, ainda que maneira indireta, metonímica, subterrânea. O filme inicia mencionando que "a coisa vai continuar quente em Brasília", pois "mais três políticos, cujos nomes não foram divulgados, podem estar envolvidos na fraude da irrigação", logo antes de mostrar o protagonista, um meteorologista, anunciando que "as coisas não mudam muito: a sexta-feira será de muita chuva na região Sul e Sudeste do Brasil", enquanto "a grande massa de ar seco, que vem causando longo período de estiagem no Nordeste, continua estacionada nessa região".

Rodado na época em que o governo do PT era envolvido no seu primeiro grande escândalo de corrupção, que ficou conhecido como *mensalão*, um efeito da permanência de antigas e oligárquicas formas de se fazer política, essas passagens iniciais do filme apontam para continuidades históricas e contradições sociais persistentes, que resistem a transformações, ainda que sejam mencionadas em termos atmosféricos: "a coisa vai continuar quente" e "as coisas não mudam muito".

Se a atmosfera do sertão (e do país) parece não mudar com o tempo, evidenciando seu caráter cíclico, embora desigual (chuva no Sul e Sudeste, seca no Nordeste), é na terra que se encontra a história. É ao nível do solo que o drama das pessoas se estabelece, e que as coisas mudam. Só que, do ponto de vista dos povos indígenas, mudam para pior. O monólogo proferido pelo personagem Zé Elétrico, interpretado pelo ator José Dumont, narra com precisão poética a sequência de

Brasil, um road movie, promove o deslocamento de seus protagonistas (e, portanto, dos espectadores) do Sudeste para cenários e problemas sociais (fome, subdesenvolvimento) que haviam sido retratados por Glauber Rocha e Nelson Pereira dos Santos na década de 1960, evidenciando a continuidade e permanência desses temas enquanto questões que o país precisava encarar. Já *O Auto da Compadecida*, adaptação da peça de Ariano Suassuna de 1955, parece buscar na força criativa, inventividade e catolicismo popular do sertanejo (o "brasileiro em essência", não corrompido pelos hábitos modernos ocidentais das grandes cidades) outro mito fundador nacional, que o país reivindicava em seu projeto nacional para o século XXI.

acontecimentos que culmina com a despossessão dos indígenas da terra da qual eram os verdadeiros donos:

> Essa terra tem muita história. Tinha um povo que habitava essa região e sabia usar bem ela. Um povo que tinha respeito por essa terra. E era respeitado por ela. Os verdadeiros donos dessa terra. O povo que veio depois, que invadiu e matou, chamava esses primeiros habitantes de índios. Índios. E os índios foram se dividindo, se misturando, de donos viraram empregados. As mulheres viraram putas. Primeiro a gente perdeu as terras, e logo depois o respeito, e junto começamos a perder os dentes. Às vezes aparece um pessoal que diz que tudo era nosso, tudo era lindo. Mas nem era. Tinha guerra, tinha disputa, tinha fartura e tinha falta, mas era nosso. E a gente terminou sem nada. E saiu por aí.

Com o segundo governo Lula (2007-2010) e a eleição de Dilma Rousseff, sua sucessora (2011-2014), que ainda seria reeleita antes de sofrer impeachment, consolida-se a política do neodesenvolvimentismo brasileiro e o sonho de universalizar um padrão de consumo de "classe média" urbana, com profundas transformações sociais e de renda sobretudo na região Nordeste do país, que passaria então a votar majoritariamente nos candidatos do PT. O cinema continua em busca de uma identidade nacional, agora em outras regiões do país, mas também aborda os impactos sobre os indígenas dessa nossa última utopia em lugares como o Mato Grosso do Sul (*Terra Vermelha*, 2008, de Mauro Bechis) e na região Norte (*Órfãos do Eldorado*, 2015, de Guilherme Cezar Coelho).

O filme Xingu (2011), de Cao Hamburguer, uma produção que custou entre 14 e 16 milhões de reais, retrata o sonho utópico e bem sucedido do antropólogo Darcy Ribeiro, do Marechal Rondon e dos irmãos Vilas-Boas em demarcar uma grande reserva indígena no coração do país, abrigando quatorze povos diferentes, até hoje uma referência mundial em termos de diversidade sociocultural e linguística e de preservação ambiental. Com o potencial de utilizar essa história fabulosa e de proporções épicas para mobilizar o imaginário de um Brasil ao mesmo tempo profundo e originário, moderno e multicultural, esse filme carrega uma triste ironia: sua estreia coincidiu com o início das obras da usina hidrelétrica de Belo Monte. A usina, que foi concluída apenas no ano de 2019, trouxe consequências nefastas para a floresta e os povos indígenas da região, e seu projeto ignorou a dinâmica dos ciclos do próprio rio Xingu, fazendo com que ela tenha uma capacidade instalada bastante superior ao seu potencial hídrico[10].

[10] Ver a reportagem na Revista Piauí "Um estado às escuras", de Juliana Faddul, Edição 198, Março 2023. Disponível em https://piaui.folha.uol.com.br/materia/um-estado-as-escuras/ (acesso 14/04/2023).

Conclusão

Hoje em dia, filmes como *Ex-Pajé* (2018), de Luiz Bolognesi e *A Febre* (2019), de Maya Da-Rin, encontram-se disponíveis na plataforma de *streaming* Netflix, e são protagonizados por atores indígenas e falados em parte em línguas indígenas, retratando situações contemporâneas vividas por seus personagens em aldeias e cidades grandes. O audiovisual, assim como muitas outras técnicas e objetos que chegaram de fora, é incorporado pelas comunidades indígenas de uma forma nada passiva. O cenário de ativismo e protagonismo indígena crescente é talvez a mais recente utopia que estejamos vivendo enquanto país[11], que agora tem (mais uma vez) a oportunidade de rever sua história e se repensar enquanto projeto.

O cinema está presente há bastante tempo nessa tarefa de construção da nação, carregando consigo as utopias de cada época: das vanguardas utópicas dos anos 1960/70 ao projeto de "Brasil Grande" dos anos 1970/80; do ambientalismo internacional dos anos 1980/90 à democracia multicultural dos anos 1990/2000; da inclusão social do "Brasil profundo" dos anos 2000/2010 à nova fase do movimento indígena nos anos 2010/20. Cada um desses projetos utópicos trouxe consigo dimensões distópicas, como o golpe militar, a devastação da Amazônia, as crises econômicas do neoliberalismo, a violência urbana e policial e a desigualdade, os impactos socioambientais das grandes obras de desenvolvimento, o fascismo. Agora o cinema conta com novos integrantes, indígenas, que já estão mudando radicalmente a forma de fazer filmes e contribuindo com seus olhares e suas imagens para esse grande projeto inacabado de país.

[11] Com destaque para a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), em janeiro de 2023, chefiado por Sônia Guajajara, e instituído como uma das marcas iniciais do terceiro governo Lula, eleito no ano anterior.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Ana Valéria, et al. **Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos": o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BANIWA, Gersem. "A conquista da cidadania indígena como direito, pluralismo jurídico e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo". **Revista da faculdade de direito da FMP**, n.03, 2009, p. 76-101.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNARDET, Jean-Claude. [1980]. **O que é cinema**. São Paulo: Brasilense, 2006.

BRUM, Eliane. **Brasil, construtor de ruínas: um olhar sobre o Brasil, de Lula a Bolsonaro.** Porto Alegre: Arquipélago, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CUNHA, Edgar Teodoro da. **Índio imaginado: a imagem do índio no cinema brasileiro dos anos 70**. São Paulo: Alameda, 2016.

DELGADO, Paulo Sergio; JESUS, Naine Terena de (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2018.

DIEGUES, Carlos. **Cinema brasileiro: idéias e imagens** – 2ª ed. – Porto Alegre: EdUFRGS/MEC/SESu/PROED, 1999.

FABIAN, Johannes. **Anthropology with an attitude: critical essays.** Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

FELIPE, Marcos Aurélio. **Ensaios sobre cinema indígena no Brasil & outros espelhos pós-coloniais.** Porto Alegre: Sulina, 2020.

GLOBO. Secretário nacional da Cultura, Roberto Alvim faz discurso sobre artes semelhante ao de ministro da Propaganda de Hitler. *G1*, 17/01/2020, 08h40 (acesso em 14/04/2023).

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

LISBOA, Marijane Vieira. "A função identitária da Amazônia no imaginário brasileiro". In VIEIRA, Liszt (org.). **Identidade e globalização: impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural.** Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 151-169.

MEHERET, Jéssica; YAMAMOTO, Eduardo Yuji. A identidade nacional no cinema novo e na pós retomada. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**. XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – Porto Alegre - RS – 20 a 22/06/2019.

MUNDURUKU, Daniel. "Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou": a gênese do movimento indígena brasileiro. In LUCIANO, Gersem José dos Santos et al. (orgs). **Olhares indígenas contemporâneos II**. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas – Cinep, 2012, p. 104-118.

NAGIB, Lúcia. **A utopia no cinema brasileiro: matrizes, nostalgia, distopias.** São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

NOVAES, Sylvia Cayubi. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros.** São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. **Mídia índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação.** Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2014.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006

PINTO, Carlos Eduardo Pinto de. América, espelho invertido: um estudo sobre a representação da alteridade entre os séculos XVII e XVIII. *ANPUH – XXIII* **Simpósio Nacional de História** – Londrina, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico** / 2011-I, 2012: 27-48.

RIBEIRO, Darcy. [1995]. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SABBADINI, Andrea. À procura do pai: observações sobre o filme Central do Brasil (Walter Salles, 1998). **Jornal de Psicanálise**, 50 (92), 311-315, 2017

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Juliano Gonçalves da. **O índio no cinema brasileiro e o espelho recente**. Ponta Grossa, PR: Monstro dos mares, 2020.

SPIVAK, Gayatri C [1985]. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Almeida et al. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TACCA, Fernando de. Rituaes e festas Bororo. A construção da imagem do índio como "selvagem" na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2002, v. 45 nº 1, p. 187-219.

VELASCO, Diogo Cavalcanti. O poder do local: Sertões nordestinos no cinema brasileiro contemporâneo. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Universidade Estadual de Campinas, 2010, 120p.

ZHOURI, Andréa (Org.). **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. Brasília: ABA, 2012.

Filmes citados (em ordem cronológica):

O nascimento de uma nação (1915) de D. W. Griffith.
Rituaes e Festas Bororo (1917), Luiz Thomas Reis.
O descobrimento do Brasil (1937), Humberto Mauro.
Ganga Zumba (1964), Carlos Diegues.
Macunaíma (1969), Joaquim Pedro de Andrade.
Como era gostoso o meu francês (1971), Nelson Pereira dos Santos.
A floresta das esmeraldas (1985), John Boorman.
Kuarup (1989), Ruy Guerra
Brincando nos campos do Senhor (1991), Héctor Babenco.
Carlota Joaquina: princesa do Brazil (1995) Carla Camurati.
O Guarani (1996), Norma Benguell.
Central do Brasil (1998), Walter Salles.
Hans Staden (1999), Luiz Alberto Pereira.
Brava gente brasileira (2000), Lúcia Murat.
O Auto da Compadecida (2000), Guel Arraes
Caramuru: a invenção do Brasil (2001), Guel Arraes.
Amarelo Manga (2002), Cláudio Assis
Cidade de Deus (2002), Fernando Meirelles
Carandiru (2003), Hector Babenco
Árido Movie (2005), Lírio Ferreira.
Cidade baixa (2005), de Sérgio Machado
Cinema, Aspirinas e Urubus (2005), Marcelo Gomes.
Céu de Suely (2006), Karim Ainouz.
Serras da Desordem (2006), Andrea Tonacci.
Tropa de Elite (2007), José Padilha
Terra Vermelha (2008), Mauro Bechis.
Tropa de Elite II (2010), José Padilha
À sombra de um delírio verde (2011), An Baccaert, Nico Muñoz e Cristiano Navarro.
Xingu (2012), Cao Hamburguer.
As hipermulheres (2013), Carlos Fausto, Leonardo Sette e Takumã Kuikuro.
Índio Cidadão (2014), Rodrigo Arajeju
Índios no Poder (2015), Rodrigo Arajeju
O abraço da serpente (2015), Ciro Guerra.
Órfãos do Eldorado (2015), Guilherme Cezar Coelho
Tupinambá, o retorno da terra (2015), Daniela Alarcon e Fernanda Ligaube.
Martírio (2016), Vincent Carelli.

Piripkura (2017), Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge.
Tekoha – som da terra (2017), Rodrigo Arajeju e Valdelice Verón.
Ex-Pajé (2018), Luiz Bolognesi.
A Febre (2019), Maya Da-Rin.
A Última Floresta (2021), Luiz Bolognesi e Davi Kopenawa.

Recebido em: 27/05/2023 * Aprovado em: 26/08/2023 * Publicado em: 31/08/2023

AINDA NA PAUTA: O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURAS INDÍGENAS

PETER SCHRÖDER [1]
UFPE, BRASIL
https://orcid.org/0000-0001-9084-7106

RESENHA

SILVA, Edson & SILVA, Maria da Penha da (orgs.). **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008.** 3ª edição. Recife: Editora UFPE, 2020.
(e-book: https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/62/65/189)

Existe um volumoso corpus bibliográfico consolidado sobre educação indígena, enquanto a quantidade de trabalhos sobre a temática indígena para o ensino fundamental e médio é menor, porém não é insignificante. Neste contexto, a coletânea ora resenhada é uma contribuição muito bem-vinda. Trata-se da terceira edição revisada, o que é um indício direto da demanda por parte dos leitores. A novidade principal é a publicação em formato de e-book. Lançada em pleno período

[1] Professor Associado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Departamento de Antropologia e Museologia (DAM), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: peter.schroder@ufpe.br.

de pandemia, a pertinência de uma nova edição tornou-se evidente no contexto do desmonte da política indigenista sob o governo Bolsonaro e de sua política explicitamente anti-indígena.

Entre os livros com materiais didáticos sobre os indígenas para o ensino escolar, a obra mais conhecida certamente é a coletânea organizada por Lopes da Silva e Grupioni (1995). Seus méritos já foram devidamente realçados em diversos periódicos, mas uma de suas características talvez tenha ficado menos percebida: a composição do conjunto dos autores, baseada no famoso triângulo da antropologia brasileira, composto por seis letras: SP-RJ-DF. Isto não diminui por um milímetro a qualidade da obra, mas implica certos enfoques e escolhas de exemplos ilustrativos. A obra ora resenhada tem sua origem num ambiente acadêmico regional diferente, o Nordeste, o que não significa que seu tema é abordado a partir de uma visão exclusivamente "nordestina", seja o que isso possa significar, mas que algumas peculiaridades da situação dos indígenas no Nordeste são destacadas em comparação com outros trabalhos que focalizam mais os cenários da Amazônia e do Centro-Oeste.

O ponto de partida é a promulgação da Lei n. 11.645, em 10 de março de 2008, que torna obrigatório o estudo das histórias e culturas indígenas e afro-brasileiras no ensino fundamental e médio. Os organizadores da coletânea, Edson Silva e Maria da Penha da Silva, têm longas experiências consolidadas em sala de aula como professores de história indígena no estado de Pernambuco. O livro fornece subsídios para a desconstrução da ideologia de uma única identidade social e étnica nos limites do território nacional e problematiza o lugar dos povos indígenas na história do Brasil e seu ensino em sala de aula.

O tema é apresentado em sete capítulos. No primeiro, Edson Silva retrata e discute o imaginário dos indígenas e seu papel na ideologia nacional, realçando o contraste entre, por um lado, as imagens romantizantes de escritores e pintores do século XIX e, por outro lado, a política indigenista imperial assimilacionista, cujo supremo objetivo era contribuir para o desaparecimento paulatino dos indígenas. Os exemplos históricos foram majoritariamente escolhidos do contexto pernambucano. Com relação ao século XX, são destacadas as ideologias raciológicas e da mestiçagem, mas também as transformações dos cenários políticos devido ao crescente protagonismo indígena. Em revisão histórica, às vezes causa estranheza como as atuais demonizações da palavra "mestiçagem" e, sobretudo, de seus principais representantes intelectuais, em ambientes acadêmicos, mas também por atores de diversos movimentos sociais, formam um contraste forte com as críticas positivas dadas a obras como a freyriana por autores como Thomas Mann, certamente insuspeito de ser um contribuinte à ideologia nacional brasileira. Na realidade, o conceito de mestiçagem merece uma análise especial devido a seu papel ambíguo nas visões dos "brancos" sobre os indígenas, em particular aqueles no Nordeste. Basta citar dois exemplos. Por um lado, a palavra-chave mestiçagem pode ser acionada para desqualificar o caráter indígena de uma população, o que aconteceu, por exemplo, na década de 1920 em Águas Belas (PE), por parte da elite local,

tachando os Fulni-ô de "caboclos descendentes dos antigos Carnijós", ou seja, não sendo indígenas por falta do "critério de autenticidade" da pureza racial e cultural – e, com isso, não tendo direitos diferenciados à terra. Neste caso, ficam evidentes os interesses envolvidos. Por outro lado, como explicar a etnogênese dos Atikum, também no Estado de Pernambuco, ignorando o fato de que a Serra do Umã se transformou, nos séculos XVIII e XIX, em lugar de refúgio indígena e negro de modo que se formasse uma população que pode afirmar, se quiser, suas ascendências tanto em linhas ameríndias quanto em africanas (GRÜNEWALD, 1999)? Existe uma diferença muito grande entre o uso ideologicamente motivado de um conceito e um sentido meramente descritivo dado a ele. Infelizmente, nos expurgos semânticos praticados em numerosos ambientes acadêmicos atuais, tais diferenças são ignoradas.

No segundo capítulo, Zeneide Rios de Jesus analisa o papel dos indígenas na historiografia tradicional brasileira e a integração, ainda deficiente, da história indígena nas grades curriculares escolares e universitárias, enquanto, no terceiro capítulo, Maria da Penha da Silva discute a educação intercultural e a presença indígena em escolas de ambientes urbanos. Ela destaca a contradição entre a legislação e a realidade do material escolar e do preparo dos profissionais de ensino. É interessante observar que a autora faz uso do conceito de cultura tranquilamente, enquanto muitos antropólogos atuais preferem abandoná-lo e se digladiar a favor de "ontologias". O quarto capítulo, de Ana Cláudia Oliveira da Silva, trata da contribuição dos movimentos sociais para a implementação da Lei n. 11.645/2008.

O quinto capítulo, de Gilberto Geraldo Ferreira, tem um recorte temático mais específico: a construção dos indígenas nos livros didáticos de história no Estado das Alagoas, mostrando diferenças consideráveis entre a produção de conhecimentos acadêmicos e aqueles voltados para o grande público e os conteúdos dos livros didáticos no estado. No sexto capítulo, Celenia de Souto Macedo e Mércia Rejane Rangel Batista relatam uma experiência muito interessante e reveladora feita numa escola não-indígena no município de Camaratuba (PB), a qual fica limítrofe à Terra Indígena Potiguara. Trata-se de uma análise de pequenas redações dos alunos sobre os indígenas, revelando toda uma série de estereótipos e imagens muito diferentes da vida real dos indígenas naquele município, apesar da proximidade espacial.

O conceito de subsídios, na realidade, melhor se aplica ao capítulo inicial e ao sétimo, final, escrito pelos organizadores da coletânea, onde é apresentada uma série de informações úteis sobre os povos indígenas no Brasil e de recomendações de leitura. Além de livros e websites, os autores também fazem sugestões didáticas para aulas, sobretudo para a educação básica. Chama a atenção que muitas indicações para informações remetem preferencialmente ao Nordeste, como se estivesse previsto que o livro encontraria menos leitores fora da região, o que pode ser um engano. Quanto aos websites indicados, o do Instituto Socioambiental (ISA; https://www.socioambiental.org/) certamente é o mais abrangente e diferenciado. A afirmação de que no site há uma

priorização da Amazônia não é correta. Quanto aos outros websites indicados, chama a atenção que, infelizmente, a maioria ou está desatualizada faz sete anos ou mais ou não existe mais. No caso de uma nova edição revisada de uma obra já publicada, estas fontes precisam ser checadas para não colocar em risco a qualidade das informações prestadas, já que no mundo virtual as transformações são muito rápidas. Quando existem numerosos websites ou blogs sobre determinado tema, é necessário fazer uma seleção criteriosa para dar preferência àqueles que costumam ser atualizados regularmente, como o website do ISA. Infelizmente, isto não se pode dizer de uma série de produtos virtuais efêmeros que faz anos se encontram estagnados, incompletos e, ao que parece, abandonados, uma vez colocados online.[2] Ao mesmo tempo, senti a falta de uma indicação da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (http://www.etnolinguistica.org/), atualizada quase diariamente devido aos esforços incansáveis de Eduardo Ribeiro e Renato Nicolai, onde é possível encontrar milhares de trabalhos atuais e históricos sobre as culturas, línguas e histórias dos povos indígenas no Brasil.

Levando em consideração de que se trata da terceira edição do livro, senti falta, apesar da diagramação agradável e das ilustrações e mapas, de duas coisas: um sumário e uma revisão ortográfica, gramatical e de pontuação, porque ainda é possível tropeçar em uma série de erros. Isto seria muito fácil de corrigir, já que se trata de uma publicação virtual que pode ser substituída com facilidade. Além disso, penso que é aconselhável, no contexto das práticas linguísticas pautadas no politicamente correto, substituir a expressão "índio(s)", ainda encontrada em diversas páginas, para que os organizadores não corram o risco de serem jogados numa fogueira simbólica.

Resumindo: uma publicação importante que tem nos profissionais do ensino fundamental e médio seu público-alvo principal e que talvez, de acordo com as demandas, ainda tenha uma quarta edição revisada.

[2] Para citar apenas um exemplo do ambiente da UFPE: a Rede de Monitoramento de Direitos Indígena em Pernambuco (REMDIPE) (http://www3.ufpe.br/remdipe/index.php; acesso em 15/02/2023).

Referências bibliográficas

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** (Territórios sociais, 2) Rio de Janeiro: Contra Capa. p. 137-172.

LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1.º e 2.º graus.** Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

Recebido em: 15/02/2023 * Aprovado em: 28/05/2023 * Publicado em: 30/04/2023

EXPANDINDO A HISTÓRIA DOS LAKLÃNÕ/XOKLENG NO RIO GRANDE DO SUL

YVES MARCEL SERAPHIM[1]
IPHAE-RS, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-2984-0498

RESENHA

CUNHA, Lauro Pereira da. **Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS).** Porto Alegre: Evangraf, 2017.

Já não são tão poucos os estudos em torno da história das populações indígenas no Sul do Brasil e, mais particularmente, no estado do Rio Grande do Sul. Existe, talvez, uma concentração temática, cujo efeito vincula a pesquisa sobre determinadas etnias à pesquisa sobre determinados períodos. Seria o caso do período missioneiro no passado dos Guarani, e, para os Kaingang, o período de aldeamentos no século XIX ou a implementação do SPI no século seguinte. De todo modo, o campo da História Indígena no estado testemunha um acúmulo paulatino de velhas e novas referências de estudo. Quem, entretanto, está longe de observar um efeito parecido são aqueles que estudam a história das populações que hoje se identificam como Laklãnõ/Xokleng.

[1] Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Rio Grande do Sul. E-mail: yves.seraphim@gmail.com.

Há, sem dúvidas, produções importantes, algumas bastante conhecidas, como a do antropólogo (e historiador de formação inicial) Sílvio Coelho dos Santos, iniciada nos anos sessenta. Hoje, também acadêmicos Laklãnõ pesquisam sua história. No entanto, o número de referências parece ser consideravelmente menor do que a das outras etnias sulinas[2]. É preferível evitar a hipótese de que a própria demografia Laklãnõ/Xokleng, menor e menos dispersa do que a dos grupos Guarani e Kaingang, explicaria a menor quantidade de estudos. Na contramão desse tipo de pensamento, o livro de Lauro Pereira da Cunha, aqui resenhado, oferece pistas para entender algumas razões pelas quais a historiografia pouco se volta aos Laklãnõ/Xokleng e assim o faz por meio de uma reconstrução eficaz de aspectos da vida dessa sociedade indígena desde o século XVII, quando se formula a caracterização dessa sociedade como incapaz de ser aldeada ou catequisada. Na expectativa de examinar o empreendimento de Cunha, esta resenha contempla o seguinte: 1) um resumo da trajetória histórica abordada no livro; 2) o destaque a caminhos abertos a maiores explorações para outros pesquisadores; 3) questões metodológicas a propósito das fontes historiográficas.

Antes de mais nada, é preciso argumentar que *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS)* preenche dois vãos na historiografia Laklãnõ/Xokleng. Um deles é geográfico, pois o livro trata, como o livro anterior de Cunha, *Índios Xokleng e colonos no Litoral Norte do Rio Grande do Sul (Séc. XIX)*, da presença histórica dessa etnia no Rio Grande do Sul. Com isso, torna-se impraticável ou mesmo mal-intencionada qualquer menção aos Laklãnõ/Xokleng como uma população exclusivamente catarinense. Uma vez que hoje as únicas T.I.s identificadas e demarcadas dessa população estão em Santa Catarina (seguindo um histórico de pacificação restrito a esse estado, a partir da década de 1910), tornou-se comum a associação entre a etnia e o estado[3]. É certo que os pesquisadores sabem que a extensão territorial Laklãnõ era muito maior, alcançando o sudeste paranaense e o nordeste sul-rio-grandense. Ainda assim, a produção acadêmica se concentrou nas situações históricas vividas em Santa Catarina. Quando Cunha situa seu trabalho no espaço do Rio Grande do Sul, a antiga constatação da extensão territorial ganha, enfim, corpo e força.

O segundo vão preenchido por Cunha é cronológico. Boa parte dos estudos sobre os Laklãnõ/Xokleng, ou Botocudos (como eram chamados no início do século XX, ao longo do século XIX e em, pelo menos, parte do XVIII – motivo que explica o uso etnônimo para as descrições históricas presentes no livro), tratam de informações obtidas a partir do século XIX, notadamente a partir da consolidação da imigração europeia ao Sul do

[2] Para evitar o reforço à invisibilização do povo Charrua, hoje habitante em Porto Alegre, é importante mencioná-los como parte da população indígena no Rio Grande do Sul, somada, mais recentemente, por grupos Warao que se instalaram no estado. Também o estudo histórico sobre os Charrua é exíguo, mas existente.

[3] Existem, hoje, duas T.I.s de maioria populacional Laklãnõ/Xokleng: 1) Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, localizada em área de quatro municípios do Vale do Itajaí, a saber, José Boiteux, Itaiópolis, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho; 2) Terra Indígena Rio dos Pardos, no município de Porto União, na fronteira entre Santa Catarina e Paraná. Há ainda retomadas Laklãnõ/Xokleng, como as de São Francisco de Paula (RS), Blumenau (SC) e Rio do Oeste (SC).

Brasil, uma vez que foram numerosos (e documentados) os atritos entre colonos e indígenas.

Cunha, por sua vez, se preocupa em recuar até o século XVII, período em que, como demonstra, bandeirantes lagunenses ou vincentistas adentravam os sertões sulinos em busca de apresar e traficar de volta a São Paulo não apenas indígenas Carijós e outros grupos Guarani (cuja história de escravidão se conhece razoavelmente hoje), mas também indivíduos de outros grupos indígenas, identificados, por contraste, ao conjunto de sociedades falantes de línguas Tupi (como os mencionados Guarani) e pela característica de habitação no interior do continente, especialmente em áreas de florestas.

No século XVIII, os Jê nativos dos Campos de Cima da Serra testemunharam o desenvolvimento de diferentes frentes pastoris em seu território, cada uma representando uma configuração sócio-histórica distinta. A primeira, a frente pastoril indígena, consistia no deslocamento que os indígenas Tapes das reduções ao Noroeste do estado promoveram, trazendo centenas de milhares de cabeças de gado oriundas da porção espanhol da Vacaria do Mar até os campos do planalto, onde se formou a Vacaria dos Pinhais. A segunda frente foi marcada pelo tropeirismo que conectava a Campanha às cidades paulistas, em um caminho de transposição de gado que atravessava o planalto sul-rio-grandense. Depois, foram os estancieiros, os quais recebiam sesmarias nos Campos de Cima da Serra, que constituíram uma nova frente pastoril, por meio da instalação de grandes fazendas nessa região.

Ao longo das seções do livro, nota-se o esforço de Cunha em comprovar e descrever, à medida do possível, o alto grau de relações interétnicas vividas por aqueles que mais tarde seriam identificados como Botocudos. Sem entrar em detalhes sobre as transições entre as frentes, vale, de nossa parte, experimentar explicações como cada uma dessas frentes pastoris acarretou mudanças que se solidificaram nas relações sociais dos Botocudos. A frente indígena, ocupando, sobretudo, as áreas de campos devido a suas pastagens naturais pode ter pressionado os Jê ainda mais para as áreas de mata, reforçando essa característica territorial. Já a frente tropeira estabelece um tipo de contato estruturante da vida dos Laklãnõ/Xokleng até o início do século XX, isto é, incursões dos indígenas contra as tropas em busca dos materiais, instrumentos e víveres transportados pelos caminhos que cortavam o território indígena. Por fim, a frente estancieira consolidou a sedentarização de populações não indígenas nos Campos de Cima da Serra, processo que não deixava de lançar mão do apresamento e da escravização, dessa vez sem o transporte para outras regiões do país, dos indígenas Jê, especialmente de mulheres e crianças, considerados menos aptos a fugas. Essa primazia pela captura apenas de mulheres e crianças também é um eixo duradouro na experiência Laklãnõ, mesmo que depois sem o emprego escravista – ao menos formalmente. Desse modo, o livro de Cunha torna plausível enxergar na ênfase da vida florestal, na sistematicidade dos assaltos e na captura preferencial de mulheres e indígenas, fatores datados e transformados historicamente no campo das relações interétnicas de

acordo com a variação de como o espaço era produzido socialmente. Opõe-se, assim, à atribuição de tais fatores a características consideradas intrínsecas à sociedade indígena em questão, atitude que não diferiria daquela dos administradores públicos dos passado.

O século XIX, por sua vez, representou o estreitamento do território dos indígenas então identificados como Botocudos. Até o momento, os caminhos dos tropeiros atravessavam o espaço indígena, ligando diferentes províncias, e os estancieiros se fixavam nos Campos de Cima da Serra, pressionando os Botocudos em direção à borda oriental do planalto. Foi nessas bordas e na planície litorânea que se encontrava abaixo que os Botocudos encontraram novos sujeitos da ocupação do espaço, os colonos do Nordeste sul-rio-grandense (sem contar os demais núcleos de colonização no território botocudo em SC e PR). Com o acirramento da busca, ou da luta, por terra na província emerge um fenômeno importante na formação social sulina, o bugreirismo. Convém ressaltar o uso do *-ismo* promovido por Cunha. Essa forma de nomeação do fenômeno resulta da correta identificação do autor de que a perseguição violenta promovida por homens chamados de "bugreiros" corresponde a mais do que um só arranjo social, como por vezes se faz entender, especialmente quando se descreve a história do contato em Laklãnõ e a sociedade colonial apenas a partir da situação catarinense da passagem do século XIX ao século XX.

Cunha propõe quatro categorias de bugreiros, as quais podiam ou não se combinar: 1) bugreiros indígenas; 2) bugreiros oficiais; 3) bugreiros profissionais (ou particulares); 4) bugreiros ocasionais. Os primeiros correspondiam a certos conjuntos de indivíduos Kaingang aldeados, os quais eram incentivados e pagos para afugentar ou reduzir ao aldeamento grupos de indígenas que habitavam as matas. Os segundos consistiam nas forças regulares de segurança do estado (ex: Guarda Nacional, polícias etc.) empregadas, entre outras coisas, para a repressão aos indígenas. Os bugreiros profissionais, os mais conhecidos, eram equipes de sujeitos especializados na caça aos indígenas, os quais eram pagos pelos serviços, seja pelos colonos, seja pelo estado, inclusive como forma de apoio aos grupos policiais. Os bugreiros ocasionais, enfim, eram todos aqueles que, devido a determinados acontecimentos, como o aparecimento constante de indígenas perto de suas moradias ou a busca por vingança contra indígenas que mataram familiares, convertiam-se, por algum tempo, em homens dedicados ao ataque contra os Botocudos.

A partir daqui, encerro o empenho em resumir aspectos históricos apresentados no livro, deixando de fora o breve capítulo sobre o século XX, já razoavelmente conhecido e presente na demais literatura sobre os Laklãnõ/Xokleng. Movo-me agora em direção a questões que as informações descritas por Cunha suscitam. Nessa esteira, embora a classificação de bugreirismos proposta por Cunha seja elogiável pela complexificação que opera, seu esforço se beneficiaria de três movimentos: 1) demonstrar uma razão forte para falar em "bugreirismos" como formações sociais e espaciais distintas, mais do que em "bugreiros" distintos numa mesma formação; 2) ensaiar, como contraparte ao

primeiro movimento, a explicação de objetivos comuns às diferentes categorias de bugreirismos; 3) investigar a fundo porque o bugreirismo profissional era considerado o mais eficaz entre os vários tipos existentes. Algo necessário à tentativa de realizar esses movimentos será a pesquisa em busca de quem eram os segmentos sociais que compunham os bugreirismos. Possuímos literatura sobre quem eram os Kaingang aldeados do século XIX (com destaque a suas lideranças que eram também chefes de expedição bugreira), sobre a história militar e estatal do Sul e sobre a composição social das frentes colonizadoras nessa região. O que parece faltar, com a exceção de alguns trabalhos de Sílvio Coelho dos Santos, é uma pesquisa sobre quem eram os bugreiros profissionais.

Sabe-se que muitos provinham de um segmento racializado como *brasileiro* e/ou *caboclo*, em oposição aos imigrantes europeus e seus descendentes. As fotografias da época apresentam homens negros entre as equipes de bugreiros. Alguns eram posseiros em áreas que não foram tomadas pelos estancieiros serranos, nem pelos colonos europeus, restando-lhes, portanto, o espaço de mata bastante sobreposto ao que restava ao território indígena nos séculos XIX e XX. Sua marca era a capacidade de conhecimento do ambiente florestal e da organização social indígena. Não eram os bugreiros profissionais os mais eficazes no ataque aos Botocudos justamente porque eram os mais aproximados deles em termos de tecnoeconomia florestal e sobreposição espacial? A rigor, o objetivo seria encontrar explicações para como tais bugreiros conheciam tão bem os grupos sociais que atacavam.

Tecidas algumas considerações e questões que partem dos dados trabalhados no livro de Cunha, cabe, por fim, comentar as origens desses dados e os métodos para sua organização inteligível. Também aí está o mérito do autor, que é capaz de expandir o conhecimento histórico sobre os Laklãnõ/Xokleng por meio de informações dispersas em distintas categorias de fonte. No livro, as fontes documentais consultadas diretamente em arquivos históricos são poucas, relativas a relatórios militares e datadas principalmente do século XIX, contemplando menos os períodos anteriores igualmente estudados por Cunha. A esses documentos de arquivo combinam-se ainda um número grande de referências a dados presentes em livros de historiadores e memorialistas a propósito dos Campos de Cima da Serra, incluindo o subgênero de histórias de município.

Nesse conjunto de textos, as menções aos povos indígenas identificados como Jê, Botocudos ou Laklãnõ/Xokleng são poucas e espalhadas, frequentemente distantes das descrições ou argumentações centrais dos autores. Portanto, somente o levantamento de um número razoável de menções e o esmero em compatibilizá-las consegue produzir caracterizações coerentes de cenários sociais e situações históricas. Enquanto não houver alguma prospecção organizada que mapeie arquivos ao longo do Sul e do Sudeste do Brasil (além de em países de partida da imigração europeia, como Alemanha, Itália e Polônia) que possuam documentos que versem sobre grupos Botocudos e seus antecessores históricos, as fontes secundárias permanecerão um meio

crucial de pesquisa. Isso exige, além de evitar desvalorizá-las, discutir métodos que combinem a busca por cada vez mais detalhes concretos da vida social desses povos indígenas em situação de contato intermitente (na falta de uma palavra melhor) com a capacidade informada de transformar dúvidas e a crítica a fontes em um caminho para hipóteses ou conclusões positivas sobre as relações sociais estudadas.

Como um exemplo em termos empíricos, Cunha demonstra como o cuidado com as informações geográficas presentes nas fontes pode servir para aumentar a chance de precisão a respeito da etnia mencionada, uma vez que os textos aludem a "Bugres", "Selvagens", "Gentio" ou mesmo "Coroados" para se referir, sem distinções, a populações Jê diferentes entre si. Sem diminuir a certeza das interações interétnicas entre os variados povos indígenas no Sul, é possível distinguir grupos sociais pelos locais de ocupação territorial em determinadas épocas, afinal algumas fontes descrevem literalmente as vinculações socioespaciais, algo que cabe ao pesquisador conhecer e estender, sem descartar a possibilidade de mudanças, a casos em que se nomeiam etnônimos indistintos.

O livro *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra* é conciso e fácil de ler, sem perder a complexidade do tema ou a consciência da incompletude de certas informações históricas. Aliás, Cunha não deixa de pontuar a escrita com indicadores de quais dados poderiam gerar possibilidades de novas pesquisas. Nesse sentido, a delimitação do escopo a uma região do Rio Grande do Sul é importante, providencial até, uma vez que o livro antecede, cronologicamente, a consolidação da retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula, um dos mais antigos municípios dos Campos de Cima da Serra. Trata-se, na realidade, de um local já há anos conhecido e visitado pelos indígenas, ao longo de um longo processo que precede a mobilização da atual retomada. Ainda assim, não se pode deixar de assinalar a carência de uma pesquisa que aborde a história Laklãnõ/Xokleng de um ponto de vista territorial mais amplo, sem que o escopo se prenda a divisões estaduais, não porque as fronteiras políticas não produzam efeitos, mas porque tais efeitos se fazem ver no vínculo entre ocupação espacial e extermínio indígena, do qual os sobreviventes se concentraram, no século XX, em poucos espaços de Santa Catarina, onde, mesmo assim, tem seu direito à terra reiteradamente colocado em risco. Para tanto, parece-me, os primeiros passos estão na leitura dos livros de Lauro Pereira da Cunha como meio de informar alguns caminhos empíricos (espaços habitados, etnônimos, situações interétnicas, etc.) para o rastreamento de fontes históricas ainda não estudadas, organizadas ou conhecidas a propósito das configurações sociohistóricas dos grupos que hoje se identificam como Laklãnõ/Xokleng.

Recebido em: 15/06/2023 * Aprovado em: 26/08/2023 * Publicado em: 31/08/2023

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 originarias 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'exa Ûti*: 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:

PINHEIRO, Isael da Silva. Tekoporã: a Pedagogia Guarani das Belas Palavras. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 240-259, mai./ago. 2023.
Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/130206
Acesso em: 01 set. 2023.
