

ilustração © Victoria Katarina Cardoso Lima
@KATVICARDOSO

ECOLOGIAS
DECOLONIAIS

DOSSIÊ

Ecologias Decoloniais: Crises e
Insurgências para novos horizontes
emancipatórios ecológicos

ORGANIZAÇÃO

José Batista Franco Junior
João Mouzart de Oliveira Junior

ARTIGOS LIVRES
ENTREVISTA
RESENHA
RELATO DE EXPERIÊNCIA
ENSAIO VISUAL

VOLUME 9 - Nº 1 - 2024
ISSN: 2446-8371

wammon

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social da UFAM



UFAM



FAPEAM

Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

VOLUME 9 | EDIÇÃO Nº 1 | 2024

WAMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM

Equipe Editorial (2024)

Editores-chefe

Ozaias da Silva Rodrigues
Larissa Maria de Almeida Guimarães

Editores-Executivo

Thamires Pessanha Angelo
Victoria Katarina Cardoso Lima
Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti
Jeniffer Mattos de Sousa
Melanie Theresia Peter
Rafaele Cristina de Souza Queiroz
Alci Albiero Júnior
Taynara Alves Lobato Munduruku

DOSSIÊ Ecologias Decolonias: Crises e Insurgências para novos horizontes emancipatórios ecológicos

Organização

José Batista Franco Junior
João Mouzart de Oliveira Junior

Esta edição conta com financiamento da FAPEAM por meio do POSGRAD 2023/2024

Coordenadores do Dossiê

Ozaias da Silva Rodrigues
Alci Albiero Júnior

Capa

Victoria Katarina Cardoso Lima

Diagramação

Dione Coêlho de Souza

Revisão

Equipe Editorial

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Projeto Gráfico

Luiz D. da Paz

Assessoria de Comunicação

Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti

Revisor de inglês e espanhol

Riccardo Rella

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida
(Universidade do Estado do Amazonas - UEA/
Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Ana Carla dos Santos Bruno
(Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
- INPA/ Universidade Federal do Amazonas -
UFAM)
Charles Hale
(Texas University)
Deise Lucy Oliveira Montardo
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
João Dal Poz Neto
(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)
João Pacheco de Oliveira Filho
(Museu Nacional - MN/Universidade Federal
do Rio de Janeiro - UFRJ)
José Exequiel Basini Rodrigues
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
José Guilherme C. Magnani
(Universidade de São Paulo - USP)
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Márcio Silva
(Universidade de São Paulo - USP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes
(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ)

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2024 - v.9 n.1; 30cm.

ISSN: 2446-8371

Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

**Lista de pareceristas da edição (2024.1):
Nominata de avaliadores/as do presente
número da revista**

Dingana Paulo Faia Amona - UFG
Vinícius Cosmos Benvegnú - UFAM
Jéssica Nunes da Silva – UFRGS
Jhonatan Wendell Tavares Ferreira - UFMA
Carlos Machado Dias – UFAM
Franciso Natanael Lopes Ribeiro – SMS (So-
bral)
Eduarda Heineck Fernandes - UFRGS
Bernardo Bento da Silva Oliveira - UFPR
Hugo Matheus Rocha Aguiar - USP
Aline Beatriz Miranda da Silva - UnB
Pedro Paulo Soares - UFAM
Levy Felix Ribeiro – UnB
João Mouzart de Oliveira Junior – USP
Thais Fonseca Cruz – UnB
Eduardo Monteiro – UFAM
Janice Alves Trajano - UFPEL
George Luiz Néris Caetano - UnB
Rhuan Carlos Lopes - UNILAB
José Batista Franco Júnior - USP
Deanny Stacy Sousa Lemos - UFPI
Marcos Flávio Portela Veras - UFAM

SUMÁRIO

Editorial	108
Thamires Pessanha Angelo Jeniffer Mattos de Sousa	
DOSSIÊ ECOLOGIAS DECOLONIAIS: CRISES E INSURGÊNCIAS PARA NOVOS HORIZONTES EMANCIPATÓRIOS ECOLÓGICOS	
Apresentação	113
José Batista Franco Junior João Mouzart de Oliveira Junior	
Vozes das mulheres da selva: Ecologias anticoloniais e conexões insurgentes a partir da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA)	117
Joselaine Raquel da Silva Pereira	
Cannabis sativa no Brasil: aspectos medicinais, jurídicos e sustentáveis	133
Nélio Ribeiro Moreira	
Diálogos com a terra na transição agroecológica: um estudo de caso no sertão de Pernambuco	147
Janice Alves Trajano Renata Menasche	
O crime negreiro fabrica o ciclone colonial: a crise climática e os deslocamentos ambientais na América Latina e no Caribe	165
Henrique Stankiewicz	
ARTIGOS LIVRES	
Das ruínas às curas	187
Deanny Stacy Sousa Lemos	
Herança, hereditariedade e casamento entre primos no cariri paraibano: análise antropológica de adoecimentos por mucopolissacaridoses	109
Heytor de Queiroz Marques	

Os Warao no Tapanã e os arranjos sócio-organizacionais em contexto de deslocamento |131

Walison Almeida Dias
Manoel Ribeiro de Moraes Junior
Flávia Cristina Araújo Lucas

Mandjuandadi: o tecido sociocultural e político de mulheres em Guiné-Bissau |153

Peti Mama Gomes

RESENHA

A arte queer do fracasso |170

Mário Jorge de Paiva

RELATO DE EXPERIÊNCIA

Relato de experiência sobre as visitas aos territórios de Manaus (AM) durante a missão pelo direito à água e ao saneamento da Habitat Brasil |179

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares

ENTREVISTA

Entrevista com Maria Helena Ortolan: Movimentos indígenas, relações interétnicas e reflexividade: uma conversa sobre a pesquisa e trajetória de uma antropóloga na Amazônia |195

Thamires Pessanha Angelo
Carlos Calenti

ENSAIO VISUAL

ROTINA DOS MORADORES DA COMUNIDADE DO KM 11 NA PIRACEMA, TUCURUÍ-P |230

Alice Pompeu Melo
Karen Thayane Grangeiro Farias
Milena Lopes da Silva
Raiane Rodrigues Pinto

EDITORIAL WAMON 2024.1**Thamires Pessanha Angelo¹****Jeniffer Mattos de Sousa²**

A presente edição da *WAMON* com o dossiê *Ecologias decoloniais: crises e insurgências para novos horizontes emancipatórios ecológicos*, reúne contribuições que remetem à riqueza de pensamentos críticos e de práticas que nos auxiliam na compreensão plural do mundo. Refletindo as múltiplas formas que os seres coexistem na terra, a partir de olhares plurais, trazemos nesta edição uma série de saberes organizados em um dossiê com quatro artigos, um ensaio fotográfico, quatro artigos livres, uma entrevista, uma resenha e um relato de experiência, que nos revelam, inspiram e nos convidam a refletir sobre um conjunto de conhecimentos epistêmicos que se relacionam em suas propostas de pensar o mundo contemporâneo.

O dossiê presente neste volume possui quatro textos, sendo: I) *Vozes das mulheres da selva: Ecologias anticoloniais e conexões insurgentes a partir da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA)*, que apresenta como conexões entre mulheres de diversos territórios nutrem uma multiterritorialidade que enxerga a Amazônia como uma grande maloca, que deve ser cuidada e protegida. II) *Cannabis sativa no Brasil: aspectos medicinais, jurídicos e sustentáveis*, que analisa o uso medicinal da planta e os seus avanços no Brasil, explorando os aspectos históricos, científicos e jurídicos acerca do tema. III) *Diálogos com a terra na transição agroecológica: um estudo de caso no sertão de Pernambuco*, que busca explicar como os humanos não apenas coexistem com a terra, mas também constituem suas próprias vidas a partir delas e IV)

¹ Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), Mestra em Memória Social (UNIRIO), graduada em Ciências Sociais (UFF) e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, FAPEAM.

² Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), Mestra em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), especialista em Gênero e Sexualidade, Gestão de políticas públicas e sociais e Saúde pública, graduada em Serviço Social (UFAM).

O crime negreiro fabrica o ciclone colonial³: a crise climática e os deslocamentos ambientais na América Latina e no Caribe, que reflete sobre a urgência da construção de uma mudança da política ecológica internacional que seja capaz de romper com a homogeneização do ambientalismo tradicional, retroalimentador das dinâmicas (neo)malthusianas e do geopoder.

Como enunciado desta apresentação, a edição ainda conta com uma entrevista concedida pela Professora Doutora Maria Helena Ortolan (UFAM), intitulada *Movimentos indígenas, relações interétnicas e reflexividade: uma conversa sobre a pesquisa e trajetória de uma antropóloga na Amazônia*, quatro artigos livres, sendo: I) *Das ruínas à cura*, trabalho que se desenvolve no território Taquarítua, com o povo Akroá-Gamella, indígenas Jê, que povoam a região da Baixada Maranhense abordando a luta e a resistência deste povo que ocupa a região desde 1713, e que devido a invasões e grilagem, o território original de 14 mil hectares foi reduzido a 530 hectares; II) *Herança, hereditariedade e casamento entre primos no cariri paraibano: análise antropológica de adoecimentos por mucopolissacaridoses*, que relata o “Efeito Fundador” na genética, da incidência de Mucopolissacaridoses (MPS) no Cariri Paraibano; III) *Os Warao no Tapanã e os arranjos sócio-organizacionais em contexto de deslocamento*, resultante de uma pesquisa desenvolvida com a etnia Warao no abrigo Municipal de Belém, localizado no bairro da Tapanã e por último o IV) *Mandjuandadi: o tecido sociocultural e político de mulheres em Guiné-Bissau*, resultante de uma comunicação realizada durante atividades organizadas pela Associação dos Estudantes Guineenses da Universidade Federal de Santa Catarina no contexto das celebrações dos cinquenta anos de independência da Guiné-Bissau.

Nesta edição também contamos com um ensaio fotográfico que nos mostra a rotina dos moradores da comunidade do KM 11 da BR422, Tucuruí-PA e um relato de experiência sobre visitas a diferentes bairros de Manaus-AM durante a missão pelo direito à água e ao saneamento

³ O título do artigo é uma adaptação de “afirmar que o crime negreiro fabricava o ciclone colonial poderia parecer um disparate [...]” (Ferdinand, 2022, p. 93).

da Habitat Brasil. Por fim, temos a resenha do livro *A arte queer do fracasso*, de Jack Halberstam.

Esperamos que esses breves resumos sobre os trabalhos compostos nesta edição incitem aos nossos leitores a se debruçarem sobre os assuntos aqui propostos, produzindo um diálogo científico que fomente o saber em suas diferentes instâncias.

Boa leitura!

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM

DOSSIÊ

**Ecologias Decoloniais: Crises e Insurgências para
novos horizontes emancipatórios ecológicos**

Organização

José Batista Franco Junior
João Mouzart de Oliveira Junior

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

Ecologias Decoloniais: Crises e Insurgências para novos horizontes emancipatórios ecológicos

José Batista Franco Junior¹

João Mouzart de Oliveira Junior²

As tempestades se intensificam e os mares, outrora calmos, agitam-se em protestos. Vivenciamos, portanto, tempos de incertezas. A terra clama por justiça, e as vozes das comunidades tradicionais ecoam como sussurros de sabedoria, revelando horizontes emancipatórios que desafiam as estruturas do passado, ainda latentes nas relações sociais, tanto locais quanto globais. As percepções sensoriais emergem, permitindo-nos perceber que as florestas murmuram histórias, os rios guardam memórias e cada elemento da natureza nos convida a refletir: qual é o nosso papel nesse grande mosaico? Como podemos, juntos, reconstruir as relações rompidas pela lógica do consumo desenfreado? Somos convocados a pensar em alternativas que possam adiar o fim do mundo. Ademais, as comunidades, com suas práticas enraizadas e cosmovisões, desafiam a lógica hegemônica que marginaliza saberes fundamentais, os quais têm sido cruciais para a preservação ecológica por séculos.

Nessa interface, recordamos as palavras de Ailton Krenak: “a natureza é uma narrativa viva” (Krenak, 2018, p.37). Cada árvore, cada rio e cada ser tem uma história que nos conecta. Aguçar nossos sentidos potencializa nosso olhar sobre práticas e escolhas, instigando-nos a integrar múltiplas epistemologias que promovam um diálogo que valorize a diversidade de saberes e experiências. Embora os horizontes emancipatórios se desenhem em um céu carregado, desafiando os impactos provocados por diferentes sociedades ao longo da história, eles se intensificaram com

¹ Doutorando vinculado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Email: josebfrancojunior@usp.br

² Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Doutorando vinculado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Email: joaomouzart@usp.br

o desenvolvimento do capitalismo voraz, que devora recursos e silencia vidas.

Nesse contexto, as ecologias decoloniais nos instigam, propondo uma visão integrada que reconhece a interdependência entre humanos e não humanos. A verdadeira emancipação não é apenas uma questão de direitos, mas uma reconexão profunda com a essência dos mundos possíveis. Emancipar-se é mais que lutar; é reconectar-se com a terra e ouvir o pulso da vida que se revela no contato com cada montanha e em cada gota d'água. É tempo de sensibilizar e cultivar uma nova consciência política que nos inspire a sonhar coletivamente e a construir estratégias para a manutenção da vida.

Assim, a urgência se faz presente. Os movimentos anticoloniais permitem ouvir vozes silenciadas, abrir espaços à diversidade de saberes e cultivar uma prática de respeito à diferença, alicerçada em atos de resistências e escolhas conscientes que abrem caminhos para o futuro, onde justiça e a sustentabilidade se entrelaçam como raízes no solo fértil. Portanto, reimaginar nosso lugar nesse vasto sistema planetário implica compreender que cada ser e cada elemento é parte de um todo vibrante. Nessa prática viva, cada passo dado em direção a esse horizonte torna-se um manifesto, um grito que ecoa nos ventos, um compromisso com a nossa existência, uma dança de esperança, onde juntos podemos construir o que ainda parece distante, mas é possível: um mundo onde todos floresçam, onde a terra seja nossa casa e a liberdade, nosso destino. Essa jornada estabelece um compromisso, um dever e um legado com as gerações futuras.

O leitor deste dossiê tem em suas mãos um material distinto em sua abordagem. Inicialmente, a proposta era se aprofundar na relação entre meio ambiente e questões raciais. No entanto, à medida que recebemos os textos, as perspectivas se ampliaram, abrangendo outros campos das ecologias decoloniais. Essas novas perspectivas servem como uma lente crítica para entendermos as dinâmicas de interações nos diferentes sistemas ecológicos. Embora as experiências das comunidades se manifestem de maneiras diversas em diferentes continentes, evidenciando par-

ticularidades históricas, culturais e sociais, essa interação entre comunidades racializadas e seus ambientes naturais revela desafios e práticas adaptativas que oferecem perspectivas únicas sobre a sustentabilidade.

O estado atual do nosso planeta é marcado por uma crescente crise, manifestando-se em eventos climáticos extremos, perda de biodiversidade e a erosão de modos de vida tradicionais. As sociedades que historicamente mantêm uma relação respeitosa e sustentável com o seu habitat são frequentemente mais impactadas por essa exploração licenciosa. Nas palavras de Malcom Ferdinand, somos desafiados a escutar as narrativas de comunidades que, em suas vivências diárias, oferecem modelos de resistência e preservação da vida, além de convocar à reflexão e a ação (Ferdinand, 2022). Ao explorar estas páginas, somos chamados a reconhecer a urgência de apoiar as atrizes e atores sociais que defendem a terra e suas práticas ancestrais, permitindo que a sabedoria ancestral nos inspire a construir horizontes emancipatórios, onde todos os seres possam florescer em harmonia com a natureza, rescrevendo a narrativa do nosso futuro em sintonia com o mundo ao nosso redor.

Neste dossiê, deparamo-nos com um conjunto de questões cada vez mais urgentes diante do colapso socioambiental que ameaça o planeta. As agressões sistêmicas aos ecossistemas, recursos naturais e modos de habitar revelam a fragilidade de um sistema que privilegia a exploração em detrimento da sustentabilidade. É imprescindível propor uma reavaliação crítica das estruturas que sustentam o capitalismo, colonialismo e o patriarcado.

Nesse contexto, é fundamental explorar as formas alternativas de modos de vida e de organização social que emergem dessas comunidades: modelos de autogestão, economia solidária e prática de cuidado coletivo oferecem caminhos que desafiam a lógica capitalista e patriarcal. Esses exemplos não apenas subvertem as hierarquias de poder, mas também promovem um novo entendimento sobre os processos de interação, enfatizando a responsabilidade compartilhada pelo

bem-estar do planeta. Ao nos aprofundarmos nesse universo, somos instigados a compreender a urgência de conhecer e de apoiar essas alternativas como possibilidades de esperar o futuro.

Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, o que é a cultura senão uma tentativa de se entender e se relacionar com o mundo? (Viveiros de Castro, 2022). Partindo desse entendimento, somos instigados a refletir sobre caminhos que possibilitem desconstruir hierarquias de saberes, reconhecendo práticas fundamentais para a leitura de mundo, seja através da análise sobre a utilização medicinal da *Cannabis Sativa*; os métodos de transição ecológica que ressignificam práticas e a vida no sertão de Pernambuco; as reflexões acerca dos deslocamentos ambientais na América Latina e no Caribe ou talvez conhecendo as vozes da luta feminina e indígenas inseridas na Bacia Amazônica. Esses repertórios de existência abrem espaço para pensarmos sobre como podemos desconstruir hierarquias no campo das ciências humanas e sociais, especificamente na Antropologia, permitindo documentar e analisar de forma articulada as questões que envolvem a ecologia decolonial. Isso amplia as formas em que antropólogas(os) dialogam e traduzem realidades em constante transformação. Ao reconhecer as diferentes práticas e experiências, ampliamos nossa compreensão do mundo, considerando que cada perspectiva traz contribuições únicas e que o conhecimento não deve ser visto como algo unidimensional.

Referências Bibliográficas

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2018, p.37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2022.

Voices of women from the jungle: Anti-colonial ecologies and insurgent connections from the Coordination of Indigenous Organizations of the Amazon Basin (COICA)

Voices of women from the jungle: Anti-colonial ecologies and insurgent connections from the Coordination of Indigenous Organizations of the Amazon Basin (COICA)

Voces de las mujeres de la selva: Ecologías anticoloniales y conexiones insurgentes desde la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)

Joselaine Raquel da Silva Pereira¹

Resumo: As mudanças climáticas têm causado impactos cada vez maiores à natureza – incluindo os seres humanos –, na mesma medida em que ocorre o avanço do capitalismo globalizado e de alguns de seus braços, como o agronegócio e a mineração. As ecologias dos povos indígenas agem como fontes de cuidado e regeneração da Pachamama – a mãe Terra –, sendo a cosmologia do Bem Viver um exemplo vivo dessa atuação. Este artigo possui o objetivo de demonstrar como as vozes das mulheres da selva são referências em temáticas relacionadas às ecologias e às lutas anticoloniais, referindo-se especialmente às mulheres indígenas pertencentes à Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), que reúne membros de todos os países confluentes do bioma amazônico. Desse modo, as ecologias anticoloniais são reforçadas e fortalecidas a partir dessas conexões entre mulheres de diversos territórios, nutrindo uma multiterritorialidade que considera a Amazônia como uma grande maloca, que deve ser cuidada e protegida.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Ecologias anticoloniais; Amazônia; Bem viver.

Abstract: Climate change has caused increasing impacts on nature – including human beings –, in the same time way that happens the advance of globalized capitalism and some of its extensions, such as agribusiness and mining. The ecologies of indigenous peoples act as sources of care and regeneration for Pachamama – mother Earth –, with the cosmology of Good Living (Buen Vivir) as a living example of this practice. This article aims to demonstrate how the voices of jungle women are references in themes related to ecologies and anti-colonial struggles, referring especially to indigenous women belonging to the Coordination of Indigenous Organizations of the Amazon Basin (COICA), which brings together members of all confluent countries of the Amazon biome. In this way, anti-colonial ecologies are reinforced and strengthened through these connections between women from different territories, nurturing a multi-territoriality that considers the Amazon as a large maloca, which must be cared for and protected.

Keywords: Indigenous women; Anti-colonial ecologies; Amazon; Well live.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL) da Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), Mestra pelo Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos (PPGIELA) e Bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-americana, ambos pela mesma universidade. E-mail: joselaineperreira.sm@gmail.com

Resumen: El cambio climático ha provocado impactos crecientes sobre la naturaleza – incluidos los seres humanos –, al mismo tiempo que avanza el capitalismo globalizado y algunas de sus ramas, como la agroindustria y la minería. Las ecologías de los pueblos indígenas actúan como fuentes de cuidado y regeneración de la Pachamama – madre Tierra –, siendo la cosmología del Buen Vivir un ejemplo vivo de esta actuación. Este artículo tiene como objetivo demostrar cómo las voces de las mujeres de la selva son referencias en temas relacionados con las ecologías y las luchas anticoloniales, refiriéndose especialmente a las mujeres indígenas pertenecientes a la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que reúne a miembros de todos los países confluentes del bioma amazónico. De esta manera, las ecologías anticoloniales se refuerzan y fortalecen a través de estas conexiones entre mujeres de diferentes territorios, nutriendo una multiterritorialidad que considera la Amazonía como una gran maloca, que debe ser cuidada y protegida.

Palabras clave: Mujeres indígenas; Ecologías anticoloniales; Amazonía; Buen vivir.

Introdução

A colonização do continente americano – chamado ancestralmente de Abya Yala² pelo povo originário Kuna, nomenclatura utilizada atualmente como proposta de descolonização epistêmica – deixou rastros na construção do pensamento e da cosmovisão de nossos povos até os dias de hoje. A dimensão simbólica da violência que cometeu esse genocídio e epistemicídio é chamada de colonialidade por autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, entre outros.

O antropólogo colombiano Arturo Escobar (2011), provoca reflexões sobre o lugar da natureza dentro do mundo colonizado e globalizado, afirmando que o progresso e o desenvolvimento utilizam a natureza apenas como fonte de recursos naturais, e que é necessária uma desconstrução desse discurso reducionista e economicista. Ailton Krenak (2021) segue essa mesma linha de pensamento, partindo desde a cosmovisão originária do povo Krenak, e destacando a etimologia da palavra desenvolvimento, que para ele significa um des-envolvimento, ou seja, um não envolvimento com a natureza e com os outros seres vivos e não vivos, em prol do lucro capitalista e do individualismo.

² Significa na língua originária Kuna: terra madura ou terra de sangue.

Nego Bispo (Santos, 2015), intelectual quilombola brasileiro, também traz em suas falas a importância da confluência (assim como fazem os rios), em lugar da competição, e também destaca um aspecto fundamental da cosmovisão de seu povo, a circularidade, que se diferencia da visão de mundo linear do ocidente. Nesse sentido, autoras como Yayo Herrero (2016) e Claudia Korol (2016) sublinham a posição da mulher dentro dessa economia ecológica como uma guardiã da vida em suas infinitas formas, destacando o papel das mulheres camponesas e indígenas como guardiãs das sementes crioulas. Elas dialogam com as ideias de Ailton Krenak e Nego Bispo ao assinalar a ecod dependência que ocorre nas relações entre seres humanos e não humanos, através da biointeração.

A partir do reconhecimento da interdependência entre os seres, constrói-se uma epistemologia biocêntrica, ou seja, que coloca a vida no centro de todas as relações, se constituindo enquanto episteme coletiva e negando o individualismo e os sistemas relacionados a ele, como o capitalismo, o racismo e o patriarcado. Orlando Fals Borda, Luis Eduardo Mora-Osejo (2004) e Patricia Bottero Gomez (2019) reiteram a necessidade do fator da subjetividade para a superação do eurocentrismo e da colonialidade, trazendo o conceito de “sentipensar”, utilizado pelos povos ribeirinhos da Colômbia, como significante para demonstrar a conexão entre sentimentos e pensamentos, que para eles é intrínseca e inseparável.

O que é a COICA?

A Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) foi fundada em 1984, em Lima, no Peru, e inclui organizações de povos indígenas dos seguintes países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela. A COICA representa cerca de 511 povos amazônicos, pertencentes a territórios dispersos por cerca de 240 milhões de hectares.

Entre os objetivos da organização está o diálogo com os governos estatais, na missão de proteger a floresta amazônica e reivindicar a devolução e demarcação dos territórios indígenas que estão perdendo suas terras para o desmatamento e a contaminação provenientes do agronegócio e da mineração. Nesse sentido, a COICA possui ideais anticoloniais e anticapitalistas, pois coloca os interesses da comunidade e da natureza acima do individualismo.

Epistemologias e Ecologias Anticoloniais

As cosmovisões e epistemologias dos povos originários em si respeitam a conexão e a interdependência entre os seres humanos e os outros seres e elementos da natureza, de modo que essas ecologias ancestrais e anticoloniais acabam servindo como fundamento para a construção de pedagogias biocêntricas.

Ailton Krenak, em seu livro “Caminhos para a cultura do Bem Viver” (2021), explica que o bem viver é uma forma de viver e se conectar com o mundo, baseada na convivência comunitária e solidariedade, posicionando-se contrariamente ao individualismo e ao bem-estar prometido pelo capitalismo.

O bem viver refere-se então à busca por uma biointeração equilibrada entre humanos e não humanos, de maneira a respeitar os ciclos naturais e a sustentabilidade da vida em toda sua biodiversidade. Essa é uma proposta biocêntrica, ou seja, que se baseia na centralidade da vida humana e não humana e de sua continuidade de maneira equilibrada ao longo do tempo, opondo-se radicalmente à ideologia capitalista e à centralidade do dinheiro. (Pereira, 2023, p. 46).

Ailton Krenak destaca ainda a relação de conexão entre os seres humanos e o organismo do planeta Terra, conectando-se também com o conceito de corpo-território, criado pelas feministas comunitárias indígenas da Guatemala, para referir-se à conexão e aos afetos causados pelo território ao corpo e vice-versa.

É maravilhoso, porque, ao mesmo tempo em que somos dentro desse organismo, nós podemos pensar junto com ele, ouvir dele, aprender com ele. Então é uma troca mesmo, de verdade. Não é você incidir sobre o corpo da Terra, mas é você estar equalizado com o corpo da Terra, viver, com inteligência, nesse organismo que também é inteligente, fazen-

do essa dança, que já me referi a ela como uma dança cósmica. (Krenak, 2021, p. 13-14).

A série colombiana intitulada “El buen vivir” (2021), traz falas de sujeitos de diversos povos originários do território colombiano e os significados do bem viver para suas cosmovisões.

Para o povo wayuu, o bem viver é o seguinte:

El buen vivir en nuestro territorio, el bienestar para nosotros, los wayuu, es vivir en paz, es convivir con nuestros hermanos, es reconocer nuestra cultura como una construcción social que heredamos de nuestros abuelos, que no es solamente nuestra. El buen vivir se basa en la colectividad, no en el individualismo (Homem wayuu. El buen vivir. Cap. 3: Pensar y actuar bien).

O historiador Gerson Ledezma (2020) afirma que os povos originários de Abya Yala e de África possuem ancestralmente uma conexão com a natureza e com os outros seres, de modo que as ações decoloniais – ou anticoloniais – devem ocorrer no âmbito da colonialidade do ser, que inclui a colonialidade da natureza, pois esta não está separada da constituição do ser.

Também é possível traçar ligações entre esse pensamento e os de Paulo Freire (1996), pois ao afirmar a importância dos espaços informais de educação, abrem-se inúmeras possibilidades de ambientes formativos, incluindo espaços da natureza como as roças, os rios, as florestas, etc.

Alguns movimentos sociais como o Movimento dos(as) trabalhadores(as) rurais sem terra (MST) utilizam pedagogias adaptadas para as necessidades da comunidade, como sugerido também por Orlando Fals Borda (2004) a partir da práxis territorial. O MST é um exemplo de movimento que trabalha a pedagogia em cada uma de suas ações, inclusive nas plantações, colheitas e no cuidado da terra em geral.

Maria Rita Avanzi (2004), trabalha com a ecopedagogia, também chamada pedagogia da Terra, que assim como Paulo Freire valoriza os espaços informais de educação e formação, e também dá um lugar especial para os sentimentos, afetos e subjetividades, reconhecendo o processo da aprendizagem como cotidiano.

Em meu livro “Pedagogia da floresta: Agrossabedorias como propostas de insurgência de

mulheres em Abya Yala” (2023), também procuro demonstrar as possibilidades e alternativas ecológicas encontradas na diversidade epistemológica existente em Abya Yala:

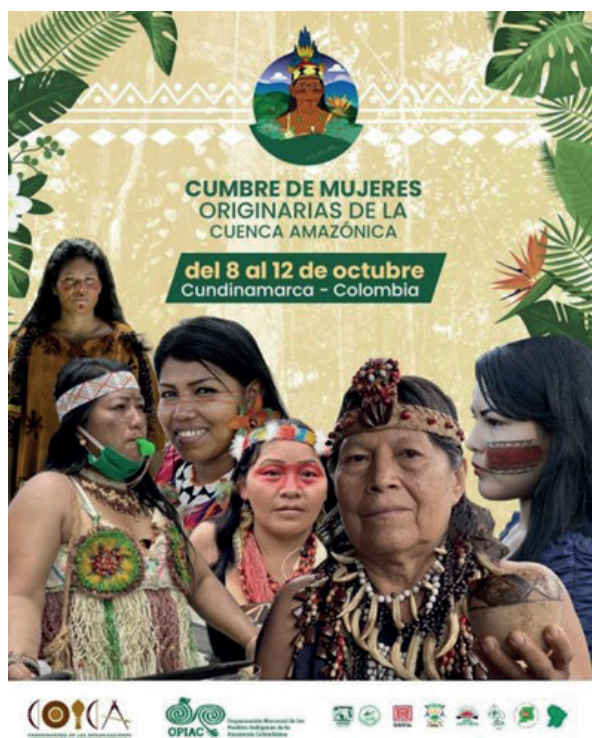
Minha intenção é demonstrar as inúmeras possibilidades de se aprender e ensinar relacionadas com a memória biocultural de cada povo e território, envolvendo a natureza nesses processos, e tendo-a como professora. Essa forma de pedagogia baseada na interação com a floresta pode se dar em ambientes não escolares ou não institucionais, ou seja, pode ocorrer em qualquer espaço onde exista essa observação e interação com os processos naturais, vendo os seres não humanos também como sujeitos e companheiros no processo de aprendizagem. A partir disso, transforma-se o modo como normalmente vemos o mundo – desde hierarquias estabelecidas socialmente –, tornando mais evidente nosso pertencimento ao território e ao ecossistema, assim como nossa ecodependência, e também a necessidade de mudanças nos aspectos sociais, políticos, afetivos, subjetivos, etc. (Pereira, 2023, p. 74).

As ecologias anticoloniais, portanto, exigem uma reconexão entre os corpos-territórios, conexão que foi rompida pela modernidade através da separação entre corpo e mente, entre razão e emoção, e entre objetividade e subjetividade. Por ser anticolonial, a ecologia dos povos originários se inscreve na luta anticapitalista, e busca a emancipação e a autonomia de cada povo.

Vozes das mulheres da selva

A COICA insere-se dentro da gama de organizações que estão lutando por uma ecologia anticolonial, no sentido de que procuram proteger o território da bacia amazônica e que estão utilizando diversas metodologias e ferramentas anticoloniais no cumprimento dessa missão. A organização realizou entre os dias 8 e 12 de outubro de 2021 a 1ª Cumbre de mujeres originarias de la cuenca amazónica, evento que ocorreu presencialmente em Tena, departamento de Cundinamarca, Colômbia, mas que teve transmissão online nas redes sociais da COICA.

Imagem 1: Cumbre de mujeres originarias de la cuenca amazónica



Fonte: Mujeres COICA Amazonia, 2021.

Participaram do evento presencialmente mais de 170 mulheres, representantes dos 511 povos originários da cuenca/bacia amazônica, das seguintes organizações: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) – Peru, Amerindian Peoples Association (APA) – Guiana, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) – Ecuador, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) – Bolívia, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) – Brasil, Organización Regional De Pueblos Indígenas De Amazonas (ORPIA) – Venezuela, Organización de los Pueblos Indígenas de Surinam (OIS) – Suriname e Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) – Colômbia.

Entre as demandas das mulheres originárias estava a paridade nos movimentos, tanto dentro da organização da COIAB quanto a nível local, regional e nacional de seus respectivos territórios.

rios, como um dos encaminhamentos desse encontro surgiu a indicação de Fany Kuiru, de nome tradicional Jitoma Monayanho (Sol do Amanhecer), para concorrer à eleição para a liderança da organização.

Fany Kuiru ou Jitoma Monayanho (Sol do Amanhecer)

Imagem 2: Fany Kuiru



Fonte: Global Voices, 2023.

Fany Kuiru ou Jitoma Monayanho (Sol do Amanhecer), é indígena do povo Uitoto e representa a Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC). Ela começou a ocupar espaços de discussões coletivas em seu território (Resguardo Indígena Predio de Putumayo) desde os 14 anos de idade, hoje pertence ao Conselho de Mulheres da COICA e lidera a organização como um todo. Ela também é advogada e mestra em Estudos Políticos e Internacionais.

Ela foi a primeira mulher a ser eleita para a liderança da COICA, em janeiro de 2023, e enfrentou desafios desde o início. Em novembro de 2022, Tuntiak Katan, do povo Shuar do Equador,

se autodeclarou líder da COICA, em um evento que nem mesmo foi convocado pela organização, mas que contava com o apoio de ONG's de peso político. No entanto, após a ação judicial movida pela própria Fany Kuiru, essa nomeação foi anulada, ainda que alguns poucos participantes da COICA o apoiem atualmente.

Um dos principais eixos de luta de Fany é a questão das mudanças climáticas, que afetam toda a vida no planeta. Ela retoma a importância das mulheres para a conservação do ecossistema, das sementes nativas e da soberania alimentar.

Además, también, somos las que sufrimos con los efectos del cambio climático. ¿De qué manera? Se están disminuyendo las semillas nativas, se están secando los ríos, los lagos que proveían de alimento a las comunidades, pero las mujeres no dejan su trabajo, de seguir aportándole a la conservación de un ecosistema tan estratégico como es la Amazonía, para que se pueda seguir regulando el clima en el mundo, porque la Amazonía es un regulador del clima (Kuiru, 2021, s/p., transcrição nossa)³.

Outro ponto destacado por ela é a necessidade de empreendimentos econômicos capazes de suprir a demanda por autonomia econômica das mulheres indígenas e de suas comunidades. Ela aponta soluções como as caixas de economias solidárias: “[...] Y valernos también de nuestros recursos naturales para poder transformar, para poder mejorar esas economías de las mujeres en el territorio y avanzar. Tenemos unas iniciativas importantes como las cajas de ahorro solidario [...]” (Kuiru, 2021, s/p., transcrição nossa).

Além disso, Fany Kuiru também fala acerca da ausência e negligência do governo ao adentrar a Amazônia colombiana, sendo este um dos motivos pelo qual as comunidades precisam desenvolver autonomia em todos os aspectos da vida comunitária, especialmente em relação à educação:

En este marco de la Cumbre también, nosotras presentamos el Programa de formación de mujeres indígenas, cuyo nombre es Palabreando y viviendo los derechos en las vidas... En las comunidades del territorio amazónico. Es importante también tener en cuenta ese

³ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

programa de formación porque tiene un objetivo muy interesante, digo yo. [...] Por eso hoy es una exigencia de esas mujeres del movimiento indígena de la amazonía colombiana, una formación teórico-práctica en aulas vivas, cosa que sí les estamos enseñando, los derechos se pueden llevar a la práctica en el territorio para que transforme al contexto territorial de las comunidades, para que mejore la vida de las mujeres en aquellos lugares donde muchas veces no llega el Estado. Entonces, ¿que nos toca ahora a nosotros trabajar? Es la transformación del contexto para el buen vivir de las mujeres, ese es el propósito de este programa de formación. “No más derechos de papel”, dicen las mujeres. “No más derechos en discurso, queremos vivir los derechos”. Pero cómo sabemos que es tan difícil que el Estado llegue allá, pues, nos toca a nosotros, los pueblos indígenas, y en especial a las mujeres, retomar todas las acciones, transformar el entorno, para que nos permita gozar esos derechos que son reconocidos desde el Estado, pero que les ha sido imposible implementarlos en esos territorios. Nos toca a nosotras transformar, vivir en la práctica todos los derechos (Kuiru, 2021, s/p., transcrição nossa)⁴.

Fany Kuiru demonstra através de seu discurso e suas práticas atuais como líder da COIAB, que as mulheres indígenas são indispensáveis na luta contra as mudanças climáticas, pois ocupam um lugar importantíssimo, utilizando tecnologias ancestrais e ecologias anticoloniais milenárias.

Teresita Antazu

Imagem 3: Teresita Antazu



Fonte: Mujeres Coica Amazonia, 2022.

⁴ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

Teresita Antazu, pertencente ao povo Yanesha e representante da Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), soma sua voz e seu discurso na proclamação da autonomia indígena e da soberania territorial, alimentar e em saúde. Sobre a pandemia de COVID-19, ela afirma que seu povo enfrentou suas consequências a partir do uso de ervas medicinais de seu próprio território:

Hemos aprendido a valorar nuestras plantas medicinales fuertemente, porque nosotros nos hemos aferrado a ellos. Hemos incluido, hemos hecho... Hemos compartido. Porque en algun momento, antes que pasara esa pandemia, mi organización ha tenido un proyectito pequeño que se llama Plantas Medicinales, Intercambio de Plantas Medicinales. Habíamos estado trabajando estos temas, ¿no? Entonces cuando llegó esa pandemia, fue algo que realmente nos sirvió muchísimo, porque en nuestros huertos, en nuestra huerta teníamos los piripiris, los *pinichi*, los amargos, para combatir muchas enfermedades. Entonces hemos promovido el intercambio de conocimientos, hemos intervenido... Hemos buscado hacer el intercambio de plantas medicinales entre comunidades. O sea, hemos ido a una comunidad y otra comunidad venía, hemos hecho muchos cambios así, para que podamos intercambiar fuertemente. Digamos, para nosotros nuestras sabias y nuestros sabios fueron muy importantes porque sacaron sus conocimientos, sacaron todos sus experiencias que tenían para enseñarnos, para aprovechar ese espacio de aprender, de aprendizaje, y fue muy saludable (Antazu, 2021, s/p., transcrição nossa)⁵.

Pode-se relacionar, dessa maneira, a promoção da saúde autônoma a uma ecologia anticolonial biodiversa, que propõe o uso de plantas medicinais para tratamentos de doenças novas e antigas, a partir da sabedoria ancestral e da memória biocultural de cada povo.

Tenemos que seguir promoviendo las huertas medicinales y las chacras integrales. Es algo que nosotros también hemos... Hemos recuperado. Porque últimamente, en los últimos años las chacras solamente eran, o yuca, o plátano, o camote, una sola plantación. Pero nosotros desde antes tenemos las chacras integrales, en una sola chacra tenemos todo: yuca, plátano, camote, sachapapa, dale dale, verduras, tenemos el tomate, el zapallo, todo. Ahora estamos promoviendo más eso para no tener necesidad de ir a comprar en el mercado, ¿no? (Antazu, 2021, s/p., transcrição nossa)⁶.

Teresita ainda afirma que muitos centros de saúde convencionais não aceitam nem respei-

⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

tam as medicinais ancestrais, mas que alguns já começaram a traçar esse diálogo intercultural.

Entonces en estas plantas medicinales, en los centros de salud, ha ayudado muchísimo en algunos lugares. Algunos centros de salud no quieren valorar, simplemente ellos no quieren que metamos las plantas. Pero en algunos centros de salud sí, se han usado la medicina occidental y la medicina ancestral. Tenemos que aprovechar esas circunstancias para mostrar a nuestros hermanos y nuestras hermanas nuestra medicina, nuestros conocimientos deben ser conservados y enseñados a todos los niños, jóvenes y adultos en las escuelas bilingües, en las escuelas, como parte del currículo escolar (Antazu, 2021, s/p., transcrição nossa)⁷.

Podemos observar também a linha tênue que há entre educação e saúde, pois Teresita relaciona a necessidade da divulgação dos conhecimentos na área da saúde ao ensino escolar bilíngue, de modo que se dissolve a fronteira entre essas duas áreas do conhecimento, fundamentando os saberes originários como transdisciplinares e como constituintes de uma ecologia anticolonial.

Bernice Serataya

Imagem 4: Bernice Serataya



Fonte: Mujeres Coica Amazonia, 2022.

⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

Bernice Serataya, mulher indígena do povo chiquitano, da Bolívia, representante da Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), também fala sobre a medicina tradicional e os impactos do COVID-19:

Estamos en la elaboración de lo que es nuestra medicina tradicional, ya que somos artífices de curar nuestras familias de los síntomas y afecciones del COVID, ¿no? A raíz de la pandemia que nosotros también hemos conseguido de que a través de nuestra restauración de nuestros bosques, bueno, la idea de poder restaurar con nuestras plantas medicinales, ¿no? (Serataya, 2021, s/p., transcrição nossa)⁸.

Ela também destaca o florescimento de uma economia indígena autônoma, que se construiu através de empreendimentos baseados em atividades ancestrais como os tecidos, os artesanatos e a gastronomia.

Ese impulso, hoy en día se está convirtiendo en grandes emprendimientos, que van doblando, e incluso me atrevo a decir que redoblando el capital personal a partir de la iniciativa y apoyo que le hemos dado a actividades como los tejidos, las artesanías, gastronomía, entre otras actividades que antes de la pandemia no estaban nuestras hermanas desarrollando, debido a la falta de los recursos propios, ¿no? (Serataya, 2021, s/p., transcrição nossa)⁹.

Observa-se que a valorização de atividades tradicionais é um fator essencial para a autonomia de cada povo, além de que a gastronomia tradicional também promove uma alimentação mais saudável, e os próprios tecidos e artesanatos indígenas também utilizam materiais de baixo impacto ecológico, confluindo com o bem viver e as ecologias anticoloniais.

Considerações finais

As ecologias anticoloniais são reforçadas e fortalecidas a partir dessas conexões entre mulheres de diversos territórios, nutrindo uma multiterritorialidade (Haesbaert, 2005) que considera a Amazônia como uma grande maloca, que deve ser cuidada e protegida da devastação causada pelo capitalismo e seus braços: agronegócio e mineração.

⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

⁹ Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

Da mesma maneira, observa-se a construção e manutenção de uma autonomia de cada povo e comunidade frente à ausência dos Estados nacionais e seus serviços e políticas públicas. Essa autonomia popular tem desenvolvido projetos comunitários de fortalecimento da saúde através de plantas medicinais, da produção alimentar agroecológica, da valorização das tecnologias ancestrais de produção de artesanatos e até mesmo da criação de projetos de economia solidária.

A retomada e o fortalecimento dessas dimensões dos modos de vida ancestrais dos povos indígenas, se conecta com as práticas ecológicas promovidas há milhares de anos por esses povos, que convivem em equilíbrio ambiental com a biodiversidade específica de cada ecossistema, respeitando os ciclos naturais para as atividades de caça, pesca, coleta, agricultura, entre outras.

Silvia Federici (2022) traz o conceito de reencantamento do mundo para demonstrar a necessidade de se retomar o lugar da subjetividade, da esperança e da coletividade em nossas sociedades. Segundo Silvia Federici: “Quando falo sobre ‘reencantar o mundo’, refiro-me à descoberta de razões e lógicas diferentes das do desenvolvimento capitalista, uma prática que acredito indispensável para a maioria dos movimentos antissistêmicos e um pré-requisito para resistir à exploração.” (Federici, 2022, p. 234). Portanto, a valorização dessas vozes alternativas rompe com as estruturas coloniais dicotômicas e positivistas e promove uma relação biointerativa de interdependência.

Referências bibliográficas

AVANZI, Maria Rita. Ecopedagogia. In: *Identidades da Educação Ambiental Brasileira*. Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental; Philippe Pomier Layrargues (coord.). – Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. 156 p. ISBN 85-87166-67-0.

COICA: nova líder acredita que as mulheres podem ser a chave para união. *Global Voices*. Disponível em: <<https://pt.globalvoices.org/2023/04/18/coica-nova-lider-acredita-que-as-mulheres-podem-ser-a-chave-para-uniao/>> . Acesso em: 25 set. 2023.

CONCLUSIONES y resultados de la cumbre. COICA ORG. *Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=232327518880092> Acesso em: 13

out. de 2021.

DUSSEL, Enrique. 1492. *O encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

ESCÁRZAGA, Fabíola. *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos apresentada a Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Noviembre de 2006.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo? In: ELÍAS, C.; CAMPILLO, R.; ROHÁN, D. (Org.). *Lecturas de metodología de las ciencias sociales*. Chiapas: Sec. Educación del Estado de Chiapas y UNAM, 2011. p. 148-180.

EVENTO de abertura “Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica”. COICA ORG. Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=590903902252971> Acesso em: 9 out. de 2021.

FALS BORDA, Orlando; MORA-OSEJO, Luis Eduardo. La superación del eurocentrismo – enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical, *POLIS– Revista Latinoamericana*, n. 7, p. 1-6, 2004.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns*. Tradução coletivo Sycorax: Solo Comum. São Paulo: Editora Elefante, 2022. ISBN 978-65-87235-70-7.

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

GOMEZ, Patricia Botero. Sentipensar. In: *Pluriverse: A post-development dictionary*. Edição: ACOSTA, Alberto; DEMARIA, Federico; ESCOBAR, Arturo; KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel. 2019. p. 302-305. ISBN: 978-81-937329-8-4.

HAESBAERT, Rogério. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. In: ENCONTRO DOS GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10, 2005, São Paulo. Anais... São Paulo: USP, 2005. p. 6774 – 6792.

HERRERO, Y. Economía feminista y economía ecológica, el diálogo necesario y urgente. *Revista de Economía Crítica*, n. 22, segundo semestre de 2016.

KOROL, Claudia. *Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorio en América Latina*. Coedición de GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre. 2016.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver*. Organização: Bruno Maia. 2021. ISBN: 978-65-00-13561-9.

LEDEZMA, Gerson Galo; GUANAES, Senilde Alcântara. Cultura: Olhares sob a perspectiva do ICAL e a Linha de Pesquisa Cultura, Colonialidade/Descolonialidade e Movimentos Sociais. *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*. V. 02, Ed. Especial, dezembro, 2016, p. 19-41 | e-ISSN 2016/Atual: 2525-7870 | e-ISSN 2015/2016: 2447-018X.

LEDEZMA, Gerson Galo. Novos Olhares sobre a história de Abya-Yala (América Latina): A construção dos “outros”, a colonialidade do ser e a relação com a natureza. In: *Narrativas Insurgentes: descolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos* / Claudia Mortari, Luisa Tombini Wittmann (Org.). – Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2020 (Selo Nyota, Coleção AYA, v. 1). p. 47-69. ISBN 978-65-87264-23-3.

MANDATO: Primera cumbre de mujeres originarias de la cuenca amazónica. *FILAC*. Disponível em: <<https://www.filac.org/mandato-primera-cumbre-de-mujeres-originarias-de-la-cuenca-amazonica/#:~:text=En%20el%20marco%20de%20la%20Cumbre%20de%20Mujeres,las%20mujeres%20ind%C3%ADgenas%20la%20Amazonia%2C%20presentamos%20como%20resultados%3A>> Acesso em: 20 out. de 2023.

MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture and Society*, [s. l.], v. 26, ed. 7-8, 2009, p. 1-23.

MUJERES. *COICA AMAZONIA*. Disponível em: <<https://mujeres.coicamazonia.org/>> Acesso em: 20 out. de 2022.

PANEL público Cumbre de las mujeres originarias de la Cuenca Amazonia. *COICA ORG. Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=576020750115314> Acesso em: 11 de out. de 2021.

PEREIRA, Joselaine R. S. *Agrossabedorias: mulheres da terra em Abya Yala* / Joselaine Raquel da Silva Pereira. - 1. ed. - Curitiba: Appris, 2022. 94 p. (Ciências Sociais - Seção História). ISBN: 978-65-250-2385-4.

PEREIRA, Joselaine R. S. *Pedagogia da floresta: Agrossabedorias como propostas de insurgência de mulheres em Abya Yala*. Editora Terra sem Amos. 2023. ISBN: 978-65-89500-58-2.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgar Lander (org.). Coleção Sur Sur, CLACSO. Rio de Janeiro, 2005. PP. 227-278.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

Cannabis sativa no Brasil: aspectos medicinais, jurídicos e sustentáveis

Cannabis sativa in Brazil: medicinal, legal and sustainable aspects
Cannabis sativa en Brasil: aspectos medicinales, legales y sostenibles

Larissa Lucena de Moraes Cezar¹
Renata Carolina Rego Pinto de Oliveira²

Resumo: O presente artigo analisa o uso medicinal da *cannabis sativa* e seus avanços no Brasil, bem como explora aspectos históricos, científicos e jurídicos acerca do tema. A relação da *cannabis sativa* e de seus compostos com a medicina é analisada a partir de pesquisa bibliográfica, a qual permite apontar fortes tendências do mercado farmacêutico e do Estado com relação ao uso e cultivo da maconha como método sustentável de tratamento médico. Partindo do pressuposto teórico do bem viver, o qual defende a convivência harmônica com a natureza, bem como o desenvolvimento de sociedades sustentáveis, entende-se que os conhecimentos empíricos culturais acerca da *cannabis* para fim medicinal devem ser mantidos e preservados, principalmente porque se trata de um método sustentável e eficaz, que permite melhorias no tratamento e até a cura de diversas doenças, como a Aids, a Epilepsia e o Câncer. Tal afirmativa é ratificada por meio de resultados significativos de pesquisas científicas.

Palavras-chave: *cannabis sativa*; uso medicinal; sustentabilidade.

Abstract: This article analyzes the medicinal use of cannabis sativa and its advances in Brazil, as well as exploring historical, scientific and legal aspects regarding the topic. The relationship between cannabis sativa and its compounds with medicine is analyzed based on bibliographical research, which allows us to identify strong trends in the pharmaceutical market and the State regarding the use and cultivation of marijuana as a sustainable method of medical treatment. Based on the theoretical assumption of good living, which defends harmonious coexistence with nature, as well as the development of sustainable societies, it is understood that cultural empirical knowledge about cannabis for medicinal purposes must be maintained and preserved, mainly because it is of a sustainable and effective method, which allows improvements in the treatment and even the cure of various diseases, such as AIDS, Epilepsy and Cancer. This statement is ratified through significant results of scientific research.

Keywords: *Cannabis sativa*; medicinal use; sustainability.

Resumen: Este artículo analiza el uso medicinal del cannabis sativa y sus avances en Brasil, además de explorar aspectos históricos, científicos y legales sobre el tema. Se analiza la relación del cannabis sativa y sus compuestos con la medicina con base en investigaciones bibliográficas, lo que permite identificar fuertes tendencias en el mercado farmacéutico y el Estado respecto al uso y cultivo de la marihuana como método sustentable de tratamiento médico. Partiendo del su-

¹ Mestranda em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Graduada em Direito pelo Centro de Ensino Superior do Amapá (CEAP).

² Mestranda em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Santa Maria (UNIFSM).

puesto teórico del buen vivir, que defiende la convivencia armoniosa con la naturaleza, así como el desarrollo de sociedades sustentables, se entiende que el conocimiento empírico cultural sobre el cannabis con fines medicinales debe mantenerse y preservarse, principalmente porque es de carácter sustentable y eficaz método, que permite mejoras en el tratamiento e incluso la curación de diversas enfermedades, como el SIDA, la Epilepsia y el Cáncer. Esta afirmación se ratifica a través de importantes resultados de investigaciones científicas.

Palabras clave: *Cannabis sativa*; uso medicinal; sostenibilidad.

Introdução

Os considerados medicamentos fitoterápicos, diferentemente dos fármacos, que são criações laboratoriais, são aqueles derivados de plantas que possuem finalidades terapêuticas e medicinais, ou seja, plantas que possuem ação química e farmacêutica capaz de auxiliar na cura ou no tratamento de doenças. No Brasil, cerca de 45 mil espécies de vegetais de plantas estão sendo alvos de estudos científicos, os quais buscam a descoberta dos princípios ativos de base terapêutica e medicinal. Assim, pode-se considerar que há uma grande variedade de substâncias naturais detentoras de eficácia terapêutica e de benefícios para a saúde humana, o que amplia de forma significativa o universo dos fitoterápicos no país.

Nesse contexto, a *cannabis* se destaca entre muitos outros fitoterápicos, uma vez que possui atuação bioquímica completa, isto é, basicamente toda a planta pode ser utilizada para fins medicinais e em quase todos os sistemas que compõem o corpo humano. A maioria dos demais fitoterápicos, em contrapartida, possui eficácia restritiva e individualizada. Sendo assim, este estudo busca analisar o uso medicinal da *cannabis sativa* e seus avanços no Brasil. Para alcançar esse objetivo, discutiram-se os principais aspectos históricos, jurídicos e científicos envolvendo a temática. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, em que os principais estudos foram compilados, a fim de corroborar a discussão dos benefícios envolvendo o uso desse método medicinal.

A filosofia política do bem viver constitui uma das principais fundamentações teóricas do presente estudo. Muito bem explanada por Acosta (2016), essa teoria defende a construção de

sociedades mais solidárias e sustentáveis, de um modo de vida baseado na convivência cidadã, na diversidade e na harmonia com a natureza. O conhecimento dos diversos povos culturais, principalmente dos indígenas e ameríndios, constitui fator indubitável na prática desse modo de viver.

Como resultados encontrados, observou-se uma gama de evidências que comprovam a propriedade medicinal da *cannabis sativa*. Constatou-se, ainda, que a burocratização para se adquirir os medicamentos à base da referida substância no Brasil privilegia as pessoas pertencentes às camadas mais altas da sociedade, as quais possuem recurso e capital para adentrar em um processo jurídico, desmerecendo a classe baixa. A burocracia influencia também diretamente o plantio e a aquisição ilícita da substância.

Por fim, ratificamos a importância do uso medicinal da *cannabis* e seu processo de democratização, tendo em vista a urgência das pessoas acometidas por diversas doenças e a eficiência da substância no alívio dos sintomas, no tratamento e até mesmo na cura. O cultivo da *cannabis* para uso medicinal tem sua origem nos conhecimentos tradicionais empíricos, que são, portanto, de absoluto domínio público. A democratização da maconha para esse tipo de uso romperá com a visão monopolizada e capitalista das indústrias farmacêuticas, e a sustentabilidade inerente a esse processo constitui fator imprescindível para defesa dessa ação.

***Cannabis sativa* no Brasil**

Historicamente, a *cannabis sativa*, que chegou ao Brasil com as embarcações portuguesas de Cabral, foi apresentada aos índios e por eles cultivada. Mais tarde, com a chegada da Família Real ao país, foi criada a Guarda Real de Polícia, pois, com a maioria da população formada por escravos, os portugueses que vinham morar no Brasil temiam por sua segurança. A Guarda, que atuava de forma violenta e repressiva, criava leis e cominavam penas absolutistas, oprimindo os afro-brasileiros e proibindo o uso de drogas, como álcool e maconha. Com isso, observamos que a criminalização da maconha está relacionada ao preconceito e à perseguição africana no Brasil

(Barros; Peres, 2011).

Depois, em 1921, foi editada a primeira legislação antidrogas no país. Com forte influência da política americana, o Decreto 14.969 condenava qualquer utilização de drogas, salvo aquelas para fins medicinais. Após várias reformas, em 1971, a norma passou a punir com maior rigor os traficantes e usuários. Em 2002, a Lei 10.409/2002, conhecida como a Lei dos Tóxicos, apresentou uma política mais educativa e preventiva, estendendo o conhecimento sobre drogas, porém, com enfoque repressor (Rodrigues, 2014).

Atualmente, as drogas têm seu conceito jurídico elencado no artigo 1º, parágrafo único, da Lei 11.343, de 23 de agosto de 2006, como “as substâncias ou os produtos capazes de causar dependência, assim especificados em lei ou relacionados em listas atualizadas periodicamente pelo Poder Executivo da União” (Brasil, 2006). Elas são classificadas como lícitas ou ilícitas. Na atualidade, as substâncias ilícitas são as catalogadas em lista elaborada pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA). Desse modo, por mais que uma substância seja capaz de causar dependência, se não estiver presente na lista da ANVISA, não será considerada ilícita, e a conduta de consumir e comercializar será atípica (Gomes *et al.*, 2009).

Em 2006, entrou em vigor a Lei 11.343/06, que instituiu o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD). Esse mesmo diploma legal estabelece normas para repressão ao tráfico ilícito de entorpecentes, tipificando, em seu artigo 33, a conduta de tráfico de drogas nacional e internacional. Já com relação ao usuário, a Lei Antidrogas, no seu artigo 28, conceitua-o como aquele que adquire, guarda, tem em depósito, transporta ou traz consigo, para consumo pessoal, drogas, sem autorização ou em desacordo com a determinação legal.

A marginalização da erva

A *cannabis sativa*, planta do gênero das *Canabiáceas*, era utilizada como matéria-prima para a produção de diferentes produtos e utensílios, como fios, papéis, cosméticos, sabão, entre

outros (Nahas, 1985). O uso da maconha como erva medicinal foi feito há milhares de anos e por diversos povos. Os principais componentes dessa erva são o Tetrahydrocannabinol (THC) e o Canabidiol (CBD), os quais possuem propriedades psicoativas e atuam como calmantes do sistema nervoso, analgésicos, estomáticos, sedativos, antieméticos (Honório *et al.*, 2006).

Durante muito tempo, a maconha foi considerada uma erva com finalidades medicinais no Brasil. Após a década de 20, o uso da substância passou a ser proibido e marginalizado. Apesar de sua contribuição econômica para as classes mais favorecidas, a *cannabis sativa* foi vinculada a indígenas, negros e escravos. Portanto, a marginalização da erva também está relacionada a questões raciais, históricas e sociais (França, 2014).

Apesar de todos os benefícios conhecidos há muitos anos, a substância levantou vários questionamentos médicos a respeito do seu uso. Na década de 30, por influência do que acontecia nos Estados Unidos da América, as campanhas para dirimir o uso da *cannabis* receberam o apoio de médicos brasileiros, a exemplo do Dr. Pernambuco, que afirmou que a utilização da maconha seria mais perigosa que o ópio (Carneiro, 2018).

Modernamente, as pesquisas científicas comprovam os benefícios da maconha para o tratamento de diversos males. Assim, é de extrema necessidade que o poder público adote políticas para garantir a dignidade de pessoas, as quais dependem dessa substância para o tratamento de enfermidades e gozo de uma vida mais saudável.

A *cannabis sativa* e seu uso medicinal

Há um grande impasse entre a democratização do acesso aos medicamentos à base dos extratos da planta *cannabis* e o interesse econômico e o monopólio dos opioides por parte das indústrias farmacêuticas. Lima e Souza (2020) detalharam os avanços jurídicos envolvendo a regulamentação no Brasil e, inclusive, a tentativa sem êxito de uma empresa em patentear a fórmula

do óleo de canabidiol.

Vale salientar que a democratização do acesso a esses medicamentos originou-se com o protesto de inúmeras mães que desobedeceram a lei e os importaram clandestinamente. Depois, essas mesmas mães conseguiram autorização judicial para a importação.

No que se refere à relação da *cannabis sativa* com a medicina, como dissemos, os principais compostos químicos encontrados na planta são o CBD e o THC. O primeiro age como calmante no Sistema Nervoso Central (SNC), ou seja, não possui efeitos psicotrópicos envolvendo alucinações, alterações psicossensoriais ou a euforia recreativa causada pelo THC – esse, sim, se ingerido em altas dosagens, pode causar distúrbios psiquiátricos. Como depressor do SNC, o CBD possui também efeito analgésico, anti-inflamatório e antiespasmódico.

Devido ao estigma preconceituoso e à marginalização da erva na nossa sociedade, muitas pessoas continuam a padecer com inúmeras doenças e com inúmeros sintomas que poderiam ser amenizados. Podemos perceber, portanto, uma grande incompreensão acerca da planta, que tem um grande poder de cura, envolvendo desde a dor crônica à epilepsia. Lima e Souza (2020) constataram a eficácia desse método na epilepsia refratária, em que houve diminuição significativa de crises convulsivas nas crianças que fizeram uso do óleo canabidiol.

O primeiro caso de judicialização para a importação do referido óleo no Brasil envolveu os pais da criança Anny Fischer, portadora de epilepsia refratária. Eles foram os pioneiros na autorização judicial, o que, com o passar do tempo, permitiu que milhares de pessoas também conseguissem. Todavia, o estudo nos alerta a respeito da elitização desse procedimento, uma vez que beneficia uma pequena parcela da população que possui condições financeiras para ingressar em processos judiciais.

Outra doença que pode ser tratada com o canabidiol é o câncer, visto que, inicialmente, foi constatada sua eficácia na diminuição dos efeitos colaterais da quimioterapia e, posteriormente,

na capacidade de matar células cancerígenas. É conhecida a existência de casos em que o tratamento envolvendo óleo canabidiol conseguiu regredir os tumores cancerígenos em níveis que não eram alcançados com a quimioterapia. Por conseguinte, o uso de canabinoides é considerado uma alternativa mais segura que os próprios opioides, justamente devido aos seus efeitos terapêuticos.

A distribuição de medicamentos no Sistema Único de Saúde (SUS)

O SUS, assegurado pela Constituição de 1988 e pela Lei 8.080/1990, é baseado em princípios como universalidade, integralidade, equidade, descentralização, hierarquia e participação popular. Ele estabelece direitos fundamentais e humanos à saúde, exigindo que o Estado brasileiro garanta condições para o pleno acesso e exercício desse direito.

O SUS atende uma vasta população de mais de 190 milhões de pessoas, sendo que a grande maioria, cerca de 80%, conta exclusivamente com seus serviços. Para financiar suas atividades, o sistema se vale dos impostos pagos pelos brasileiros, englobando verbas da União, dos estados, dos municípios e outras fontes de recursos, todos agregados ao orçamento da seguridade social.

O surgimento do SUS foi impulsionado por movimentos sociais que buscavam tornar a saúde um direito universal. Antes da Constituição de 1988, ela era majoritariamente financiada de forma privada e filantrópica. O SUS foi estabelecido para garantir que o acesso à saúde de qualidade não fosse restrito ao setor privado. Tornou-se responsabilidade do Estado formular políticas que reduzam riscos de doenças e assegurem o acesso universal e igualitário a ações e serviços de saúde, incluindo o fornecimento gratuito de medicamentos para quem necessita.

O papel do Brasil como executor das políticas de saúde envolve a regulação, supervisão e direção dos serviços de saúde em todo o país. A distribuição de medicamentos pelo SUS é parte essencial dessa responsabilidade social. Além do atendimento médico-hospitalar, o SUS se estende a diversas áreas, incluindo prevenção, vacinação, controle de doenças, vigilância sanitária,

saneamento, segurança do trabalho, higiene em estabelecimentos e serviços, regulação de medicamentos e controle de qualidade de alimentos, entre outras ações fundamentais para garantir a saúde pública (Brasil, 2011).

A Política Nacional de Medicamentos do SUS é crucial para garantir a assistência de saúde adequada à população. A Lei 8.080/90 estabelece que o SUS atue na formulação da política de medicamentos para a saúde pública. Essa política se baseia nos princípios e nas diretrizes desse sistema e requer a definição de planos, programas e atividades específicas em níveis federal, estadual e municipal, incluindo a RENAME, que lista os medicamentos essenciais para tratar a maioria das doenças no Brasil (Brasil, 2001, 2020).

A Relação Nacional de Medicamentos Essenciais – RENAME aborda legislação, controle de qualidade, aquisição e distribuição de medicamentos, mas nem todos são gratuitamente disponibilizados no SUS, como imunobiológicos, hemoderivados e medicamentos à base de *cannabis*. Nesse sentido, Brasil (2019) afirma que os programas de assistência e apoio financeiro para remédios se concentram principalmente em tratar condições como hipertensão, asma, diabetes, glaucoma, rinite, Parkinson, osteoporose, dislipidemia, gripe H1N1, entre outras doenças comuns.

Como afirmamos, o SUS não oferece todos os medicamentos disponíveis no mercado de forma gratuita. Muitos pacientes necessitam de remédios à base de maconha, que podem ser extremamente caros e custar milhares de reais, para tratar tanto enfermidades comuns quanto raras, quando não há outras opções de tratamento acessíveis e eficazes (Mascarenhas; Santos, 2020).

Muitos pacientes que necessitam desse tipo de tratamento buscam ajuda em associações canábicas, como a Associação Brasileira de Apoio *Cannabis* Esperança (ABRACE). Essas organizações têm autorização judicial para cultivar, processar e distribuir medicamentos derivados da *cannabis*. A ABRACE, sediada na Paraíba e sem fins lucrativos, dedica-se a apoiar enfermos que precisam desse tratamento, além de impulsionar pesquisas sobre o uso da planta, contando com

mais de 2.500 pacientes ativos (Mascarenhas; Santos, 2020).

Todavia, mesmo com o aumento do número de associações, elas ainda não conseguem atender à demanda de todos os pacientes que carecem dos tratamentos com *cannabis* e seus derivados. Isso se deve à alta demanda, à insegurança jurídica e aos custos elevados, que muitas vezes são inacessíveis para pessoas com condições sociais desfavoráveis (Oliveira, 2020).

Por conseguinte, aqueles que carecem de cuidados à base de *cannabis* para fins medicinais enfrentam dificuldades significativas: não conseguem esses medicamentos pelo SUS, enfrentam preços altos em farmácias e dependem, em grande parte, de associações canábicas ou decisões políticas tendenciosas. Frequentemente, precisam buscar acesso à saúde por meio de processos judiciais, que nem sempre resolvem o problema, privando-os do direito fundamental e humano a esse bem. Essa privação pode conduzi-los a situações de extrema necessidade, forçando o cultivo ou a aquisição ilegal da maconha (Mascarenhas; Santos, 2020).

Aspectos jurídicos

Hoje, no Brasil, os tratamentos médicos com a *cannabis sativa* vêm ganhando adeptos. Por isso, a expansão dos conhecimentos a respeito da erva para o cuidado de diferentes enfermidades tende a crescer. A movimentação do Estado para incluir a maconha como substância terapêutica já é notada em diversos aspectos. Os poderes judiciário, legislativo e executivo já apontam mudanças de entendimento com relação ao uso medicamentoso desse recurso no país.

Como dito, o uso e o cultivo de substâncias proibidas pela ANVISA são ilegais no Brasil, porém, a utilização medicinal da maconha está em processo de aceitação científica e jurídica. No ano de 2014, por meio de uma resolução do Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo, aconteceu a primeira regulamentação da ANVISA, em que o uso do *canabidiol* ficou regularizado nas epilepsias mioclônicas graves do lactente e da infância. Em 2022, a Resolução AN-

VISA/DC n. 660 definiu o procedimento e os critérios para a excepcional importação de produtos à base de *canabidiol* em associação com outros canabinoides, mediante prescrição de profissional habilitado, por pessoas físicas e para o uso medicinal (Brasil, 2022).

Para o cultivo e a utilização da maconha medicinal, deve-se passar por um trâmite processual, que é muito moroso e burocrático. Como discutimos, o cultivo e uso dessa substância sem autorização do Estado é crime, e o infrator pode responder judicialmente pela irregularidade e sujeitar-se a penas de advertência, prestação de serviços à comunidade e medida educativa de comparecimento à programa ou a curso educativo (Brasil, 2006).

Após a inclusão da *cannabis sativa* em lista oficial da ANVISA em 2017, essa substância pôde ser usada como composto medicamentoso no nosso país, mas essa medida não modificou as regras para a importação ou aquisição de medicamentos com *canabidiol* nem com outros extratos de *cannabis*. Também não autorizou de imediato nem reconheceu a maconha como planta medicinal no Brasil (ANVISA, 2023).

Assim, por meio da emissão do documento de autorização e cadastro junto à ANVISA, pessoas físicas podem importar medicamentos derivados da *cannabis*. Além disso, deve o paciente passar por avaliação médica, que comprove a necessidade do uso do produto, e análise do medicamento prescrito. Essa autorização tem validade de 2 anos, mas o poder público não fornece esses produtos, apenas autoriza a importação (ANVISA, 2023).

Desse modo, conforme decisão do Supremo Tribunal Federal, Recurso Extraordinário n. 657.718/MG, o Estado não tem obrigação de fornecer medicamentos que não foram registrados pela ANVISA, e a falta desse registro barra decisões judiciais favoráveis ao seu provimento. Todavia, devido ao elevado custo do procedimento e da importação desses remédios, decisões judiciais já garantem que pessoas com baixa renda os acessem e, inclusive, cultivem a *cannabis sativa* para uso medicinal de extrema necessidade.

Recentemente, a ANVISA publicou o número de pedidos deferidos de importação de produtos derivados da *cannabis*. Em 2022, 79.993 importações foram realizadas por pessoas físicas que, comprovadamente, precisam da erva medicinal (Tamer, 2023). A ABRACE, com autorização da ANVISA, é a primeira associação no país que produz óleo derivado da *cannabis sativa* para o tratamento de enfermidades. O plantio e a extração da substância foram autorizados pela Justiça Federal, e, na decisão, o judiciário baseou seu entendimento nos direitos constitucionais à dignidade da pessoa humana, à saúde e à vida (Justiça [...], 2017; Uso [...], 2017).

Considerações finais

As propriedades da *cannabis sativa*, historicamente, são utilizadas desde os povos mais remotos. O manuseio da erva, para a fabricação de papéis, tecidos e até medicamentos, foi explorado por vários povos e por diversas culturas ao longo dos anos. No território brasileiro, historiadores apontam que a *cannabis* tenha sido trazida e cultivada pelos escravos, que vinham do continente africano, mas, para outros pesquisadores, os índios já faziam uso da maconha no país.

Com o passar dos anos, por ser associada às classes sociais mais baixas, a erva foi marginalizada e proibida no Brasil. Atualmente, a política antidrogas conta com regulamentação legal para a proibição do uso e cultivo da maconha em território nacional. A Lei 11.343, de 23 de agosto de 2006, criminaliza o uso recreativo e o plantio, mesmo que para o próprio consumo, da *cannabis*. Em contrapartida, diversas são as evidências científicas que comprovam benefícios no uso medicinal desse recurso. Entre as muitas doenças para as quais se encontram resultados surpreendentes com a utilização da *cannabis sativa*, estão a Aids, o Câncer e a Epilepsia.

Com os efeitos positivos do uso da maconha para tratamentos medicinais, o poder público tem demonstrado forte tendência para flexibilizar as regras de uso e cultivo. Amparadas pelos direitos fundamentais constitucionalmente assegurados, decisões judiciais demonstram a aceitação

do uso medicinal da *cannabis sativa* no Brasil. O poder executivo, por meio da ANVISA, também aponta mudanças de entendimento com relação ao tema.

Diante do exposto, apesar dos avanços que o Estado demonstra, a maconha medicinal, como regra, ainda é proibida no nosso país, e o acesso dos vulneráveis aos medicamentos dela derivados é dificultoso, devido ao elevado custo e à burocracia do processo de aquisição. Apesar de comprovado cientificamente que a *cannabis sativa* tem o potencial de devolver a qualidade de vida para várias pessoas acometidas por raras doenças, os impedimentos e o preconceito ainda podem ser notados.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Mamanguape: Editora Elefante, 2019.

ANVISA. Solicitar autorização para importar produtos derivados de Cannabis: “Importação de Canabidiol”. In: *Gov.br.*, [S. l.], 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-autorizacao-para-importacao-excepcional-de-produtos-a-base-de-canabidiol>. Acesso em: 31 jan. 2023.

BRASIL. *Resolução RDC nº 660, de 30 de março de 2022*. Define os critérios e os procedimentos para a importação de Produto derivado de Cannabis, por pessoa física, para uso próprio, mediante prescrição de profissional legalmente habilitado, para tratamento de saúde. Brasília, DF: Imprensa Nacional, 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-rdc-n-660-de-30-de-marco-de-2022-389908959>. Acesso em: 31 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Relação Nacional de Medicamentos Essenciais*: Rename [recurso eletrônico]. Brasília: Ministério da Saúde, 2020. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/relacao_medicamentos_rename_2020.pdf/. Acesso em: 20 dez. 2023.

BRASIL. Obter medicamento de forma gratuita ou subsidiada. In: *Gov.br.*, [S. l.], 31 jul. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/obter-medicamento-de-forma-gratuita-ou-subsidiada>. Acesso em: 20 dez. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Carta dos direitos dos usuários da saúde*. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2011. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cartas_direitos_usuarios_saude_3ed.pdf/. Acesso em: 20 dez. 2023.

BRASIL. *Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006*. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não au-

torizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. Brasília, DF: Portal da Legislação, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm. Acesso em: 31 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política nacional de medicamentos*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_medicamentos.pdf. Acesso em: 20 dez. 2023.

BARROS André.; PERES, Marta. Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 2-20, 2011. DOI: <https://doi.org/10.12957/periferia.2011.3953>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3953>. Acesso em: 20 dez. 2023.

CARNEIRO, Daniel Alves. *Uso medicinal de cannabis sativa*. 2018. Tese (Bacharelado em Direito) – Unievangélica, Anápolis, 2018.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A história da maconha no Brasil*. Guarujá: Ed. Três Estrelas, 2014.

GOMES, Luiz Flávio.; BIANCHINI, Alice.; CUNHA, Rogério Sanches.; OLIVEIRA, William Terra de. *Lei de drogas comentada: artigo por artigo*, Lei 11.343, de 23.08.2006. In: GOMES, Luiz Flávio (org.). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais | TDA., 2009.

HONÓRIO, Kathia Maria.; WEBER, Karen C.; HOMEM-DE-MELLO, Paula.; GAMBARDILLA, Maria Teresa do Prado.; SILVA, Albérico B. F. da. O show da Química: motivando o interesse científico. *Quim. Nova*, v. 29, n. 1, p. 173-178, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-40422006000100031>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/qn/a/3CwfRnbFNDxqLrRfzry9Fbp/>. Acesso em: 31 jan. 2023.

JUSTIÇA Federal na Paraíba decide que associação pode cultivar Cannabis. In: *G1*, Rio de Janeiro, 21 nov. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/justica-federal-na-paraiba-decide-que-associao-pode-cultivar-cannabis.ghtml>. Acesso em: 31 jan. 2023.

LIMA, Daniela Nicolai de Oliviera.; SOUZA, Maria Cláudia da Silva Antunes de. O uso medicinal da *cannabis* e a indústria de medicamentos. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL- DEMOCRACIA E CONSTITUCIONALISMO, 13., 2020, Itajaí. *Anais [...]*. Itajaí: Univali, 2020. p. 200-219. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/acts/article/view/17137>. Acesso em: 31 jan. 2023.

MASCARENHAS, Igor.; SANTOS, Maria. Acesso à saúde pela política pública de plantio da Cannabis e a produção de medicamentos na Paraíba: estudo de caso da ABRACE. *Revista de Direito e Medicina*, [S. l.], v. 5, p. 1-19, jan./mar. 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/42633047/Acesso_%C3%A0_sa%C3%BAde_pela_pol%C3%ADtica_p%C3%BAblica_de_plantio_da_Cannabis_e_a_produ%C3%A7%C3%A3o_de_medicamentos_na_Para%C3%ADba_Estudo_de_caso_da_ABRACE. Acesso em: 20 de dezembro de 2023.

NAHAS, Gabriel. *A maconha ou a vida*. Nilópolis: Nordica, 1985.

OLIVEIRA, Lucas. *Etnografando a construção do direito ao acesso à maconha medicinal em um contexto proibicionista: desafios e possibilidades frente aos Direitos Humanos*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/18661/1/LucasLopesOliveira_Tese.pdf. Acesso em: 20 dez. 2023.

RODRIGUES, Thiago. *Narcotráfico: uma guerra na guerra*. São Paulo: Desatino, 2014.

TAMER, Denise. Quase 80 mil: Anvisa divulga número de importações de Cannabis. *In: Cannabis & Saúde*, [S. l.], 30 jan. 2023. Disponível em: <https://www.cannabisesaude.com.br/quase-80-mil-anvisa-importacoes-cannabis/>. Acesso em: 20 dez. 2023.

USO e legalização da maconha dividem opiniões no Brasil. *In: G1*, Rio de Janeiro, 5 ago. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2017/07/uso-e-legalizacao-da-maconha-divide-opinioes-no-brasil.html>. Acesso em: 31 jan. 2023.

Diálogos com a terra na transição agroecológica: um estudo de caso no sertão de Pernambuco

Dialogues with soil in agroecological transition: a case study in Pernambuco's sertão
Diálogos con la tierra en la transición agroecológica: un estudio de caso en el interior de Pernambuco

Janice Alves Trajano¹
Renata Menasche²

Resumo: Este trabalho parte de um estudo de caso realizado com uma família que vive em um sítio no sertão de Pernambuco e tem implementado a agroecologia há mais de uma década. A pesquisa de campo ocorreu entre 2019 e 2021, utilizando observação participante e entrevistas não estruturadas. A família relata que, durante a aquisição do sítio, vizinhos e parentes se opunham a seu modo de fazer agricultura, argumentando que aquela terra era improdutiva e seca. Assim, a família buscou estratégias que pudessem transformar aquele ambiente. Com esse cenário, nos propomos a discutir relações entre humanos e terra na transição agroecológica no sertão. A partir dos relatos, percebe-se que o manejo agroecológico exige mais do que práticas de cultivo; também envolve uma mudança na visão sobre a terra, que passa a ser compreendida como um ser vivo, dinâmico e em diálogo com o espaço. Os humanos se veem na missão de cuidar da terra, que, por sua vez, também cuidaria deles. Alguns obstáculos podem surgir nessa relação, como o fato de que o tempo transcorre diferentemente para humanos e para terra. No entanto, considera-se que a transição tem sido bem-sucedida na virada de perspectiva de uma visão utilitarista sobre a terra, para uma concepção de construção de vida compartilhada.

Palavras-chave: agroecologia; sertão; antropologia rural.

Abstract: This work is based on a case study carried out with a family that lives on a farm in Pernambuco and has been implementing agroecology for a decade. The field research took place between 2019 and 2021, using participant observation and unstructured interviews. The family reports that, during the acquisition of the farm, neighbors and relatives were opposed, arguing that the soil was unproductive and dry. Thus, the family sought strategies that could transform that environment. With this scenario, we propose to discuss relationships between humans and soil in the agroecological transition in *sertão*. From the reports, it is clear that agroecological management requires more than cultivation practices; it also involves a change in the view of the soil, which is now understood as a living, dynamic being that dialogues with space. Humans see themselves as having a mission to take care of the soil, which would also take care of them. Some obstacles may arise in this relationship, such as the fact that time passes differently for humans and for soil. However, it is considered that the transition has been successful in changing the perspective from a utilitarian view of the land, to a conception of building shared life.

Keywords: agroecology; *sertão*; rural anthropology.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: janice-trajano@live.com

² Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: renata.menasche@gmail.com

Resumen: Este trabajo se basa en un estudio de caso realizado con una familia que vive en el interior de Pernambuco y viene implementando la agroecología desde hace una década. La investigación de campo se desarrolló entre 2019 y 2021, mediante observación participante y entrevistas. La familia relata que, durante la adquisición de la finca, vecinos y familiares se opusieron, argumentando que el terreno era improductivo. Así, la familia buscó estrategias que pudieran transformar ese entorno. Proponemos discutir relaciones entre los humanos y la tierra en la transición agroecológica en *sertão*. De los informes se desprende que la agroecología requiere más que prácticas de cultivo; implica también un cambio en la visión de la tierra, entendida como un ser vivo y dinámico que dialoga con el espacio. Los seres humanos se ven a sí mismos como si tuvieran la misión de cuidar la tierra, la cual también cuidaría de ellos. Pueden surgir algunos obstáculos en esta relación, como el hecho de que el tiempo pasa de manera diferente para los humanos y para la tierra. Sin embargo, se considera que la transición ha logrado cambiar la perspectiva desde una visión utilitaria del territorio, hacia una concepción de construcción de vida compartida.

Palabras clave: agroecología; *sertão*; antropología rural.

Introdução

Este texto foi elaborado a partir de um estudo de caso realizado com uma família que habita um sítio situado no sertão do estado de Pernambuco e nele, há mais de uma década, pratica transição agroecológica. Nos propomos a discutir relações entre seres humanos e terra na transição agroecológica no sertão. A pesquisa de campo ocorreu entre os anos de 2019 e 2021, tendo sido feito uso de observação participante no local e de entrevistas não estruturadas com integrantes da família. As entrevistas foram sempre realizadas no sítio, enquanto a família realizava suas atividades cotidianas em conjunto com seres mais-que-humanos, a fim de investigar como a *vida* moldava a *paisagem*. Com base em Tim Ingold (2018), entendemos por *vida* e *paisagem* a composição do meio através de entrelaçamentos de fios, formando tramas, constituídas por humanos, animais, terra, ferramentas e outros materiais que tecem a vida.

Em primeiro lugar, é importante considerar que há características importantes no sertão que permeiam muitos dos temas abordados pela vida nesse sítio, como a existência de meses de secas, ou estiagem, após os períodos chuvosos. No entanto, consideramos o sertão não apenas como uma região delimitada por aspectos ambientais, mas também como uma construção política, organizada sob influência colonizadora, uma vez que houve um forte interesse na ocupação dos

territórios do interior do Brasil. O gado e a cana-de-açúcar desempenharam um papel significativo nesse projeto e, assim, lidar com esses seres e usar o que produzem faz parte da identidade sertaneja (PAQUEREAU; MACHADO; CARVALHO, 2016).

A forma como as pessoas lidam com a questão das secas tem sido modificada nas últimas décadas. Antes, prevalecia a ideia de que era necessário *combater* o fenômeno das secas, mas atualmente tem ocorrido uma transição de paradigma, adotando-se o termo *convivência com o semiárido* (CONTI; PONTEL, 2013), o qual também reflete uma mudança na visão em relação ao ambiente. Portanto, tornou-se mais adequado falar em *convivência* do que em *combate às secas*, pois a primeira abordagem carrega maiores possibilidades de levar em conta as agências mais-que-humanas que compõem a paisagem. A defesa da *convivência* pode promover uma composição mais inclusiva das existências que constituem o meio.

Concepções etnocêntricas estão associadas a concepções antropocêntricas sobre o semiárido brasileiro. Isso pode ser observado, por exemplo, na maneira como a região Nordeste, que compõe grande parte do semiárido, é retratada em veículos jornalísticos. Muitas vezes ela é representada como se fosse uma região desprovida de riqueza, com democracia e política empobrecidas. Por outro lado, a região Sudeste do país é retratada como o lugar da *modernidade* e do *desenvolvimento* (SILVA, 2010). Ao longo da história, foram arquitetadas políticas públicas direcionadas ao semiárido partindo de um viés estritamente econômico, colocando a paisagem como um campo de disputa para o estabelecimento de um projeto colonial, sem levar em consideração as existências mais-que-humanas e suas formas particulares de continuarem existindo no mundo (MEDEIROS, 2019).

Para as pessoas que vivem no local desta pesquisa, a escassez de água não ocorre apenas devido às características próprias do semiárido. De forma significativa, a administração inadequada do meio, tanto pelo poder público quanto pelos próprios moradores, contribui majoritariamente

para muitas das adversidades existentes na região (TRAJANO, 2021). Assim, as secas não seriam um infortúnio inevitável, mas teriam um agravamento de natureza antropogênica. Da mesma forma que a água pode ser utilizada de forma inadequada para plantações, ela também pode ser mais bem aproveitada, retida e preservada por meio de formas mais inclusivas de cultivo e manejo da paisagem.

Foi com base nesses pressupostos sobre as secas e a vida no sertão que, há mais de uma década, Vicente e Cícera decidiram implementar práticas agroecológicas em seu sítio no interior do estado de Pernambuco. Eles haviam se casado há pouco tempo quando adquiriram as terras e estavam construindo sua família, tendo a agricultura como fonte de renda e vida. O casal relata que ouviu de várias pessoas da própria região que aquelas terras eram ruins, que os cultivos não teriam como *vingar* devido à falta de água e de nutrientes no solo. No entanto, eles acreditavam que, se adotassem um manejo da paisagem diferente do que vinha sendo realizado até então, o sítio poderia prosperar.

Os termos *transição agroecológica* ou *conversão agroecológica* correspondem ao processo pelo qual a produção agrícola evolui, adquirindo maior complexidade conforme se busca maior sustentabilidade. Esse processo envolve a redução da utilização de insumos externos e a substituição de técnicas convencionais por técnicas alternativas até que se forme um agroecossistema próprio e autossuficiente (CAPORAL; COSTABEBER, 2004). Considerando a magnitude do desafio, a transição agroecológica é um processo lento e não existe um parâmetro temporal para determinar quando ele se encerra. Na verdade, para manter essa transição, dadas as condições, ela pode nunca terminar. A transição é constante e o propósito da agroecologia está nos meios, não nos fins. Ao longo deste texto, utilizando uma perspectiva pós-humanista, serão discutidas formas de manejo da terra adotadas pela família.

Bordas construindo a espacialidade

No sertão, a agroecologia enfrenta o desafio da escassez de água. Entretanto, o sertão não é carente de água das chuvas durante o ano todo. O que realmente caracteriza a região é a alternância entre um período de chuvas e um período de secas. Desse modo, faz-se necessário aproveitar adequadamente o período com maior incidência de chuvas, reter ao máximo essa água e fazê-la disponível durante o período de seca. O armazenamento de água exige a combinação de várias metodologias, envolvendo ações não apenas humanas, mas também de plantas e solo.

Além das cisternas, que captam água das chuvas e a armazenam em grandes tanques, geralmente feitos de alvenaria, existem outras formas de construção que ajudam na retenção de água. Jorge, um dos filhos de Vicente e Cícera, construiu, entre o alpendre e o terreiro, uma estrutura em alvenaria semelhante a um pequeno muro (Figuras 1 e 2). Dessa estrutura decorre uma melhor integração entre a plantação e a casa, ajudando a reter a água no solo próximo às plantas e evitando que a umidade se espalhe para o lado da casa. De acordo com Jorge, essa medida tem a vantagem de reduzir a necessidade de molhar a terra.

Figura 1. Terra, bordas, plantação: a terra seca



Fonte: Janice Trajano, 2021.

Figura 2. Terra, bordas, plantação: a terra úmida



Fonte: Janice Trajano, 2021.

A estrutura erguida entre a casa e a plantação não visa separar espaços, mas construir espaços para que cada uma daquelas existências que compõem o meio possa encontrar o seu próprio lugar e envolver-se de forma mais ou menos próxima com outras existências do meio. Luiza Dias Flores (2018) destaca a importância de criar e habitar bordas, a partir de seu estudo com uma comunidade que utiliza técnicas de permacultura. As bordas permitem o movimento entre diferentes ecossistemas, criando um ambiente transitório onde coexistem diversas dinâmicas e transformações. Com as bordas, a interação entre os ecossistemas vizinhos se torna mais afinada (Flores, 2018).

Sem a borda, a água se dissiparia através de espaços que não teriam necessidade de estar tão úmidos. A terra que sustenta a casa em seus limites imediatos não precisa receber água, e se este recurso é limitado, ele deveria ser preservado nos espaços onde é essencial. Assim, a terra à beira da casa fica seca, arenosa, amarelada; em contraste com a terra após o muro, que permanece úmida, repleta de matéria orgânica, protegida de cima pelas folhas das plantas que nela crescem e pelas bordas em suas laterais. Essas estratégias não aprisionam a água, mas permitem que seu fluxo seja mais lento.

Seguindo a lógica das bordas como criação de espaços e não como separação, no ambiente

interno da casa, Cícera fez um fogão a lenha alocado em um local estratégico, que possibilita o trânsito de uma corrente de ar mais constante, prolongando a duração do fogo. Nesse fogão, Cícera incluiu um espaço preenchido com terra. Neste caso, a terra entre o calor intenso produzido pelo fogão e o ambiente externo a ele evita que esse calor alcance espaços que não deve tomar. Assim, quem cozinha mantendo-se no pé do fogão não sente tanto desconforto térmico à altura do ventre. A cozinha, como um todo, fica menos quente, e a sensação térmica no cômodo fica mais confortável para os humanos.

As cinzas produzidas pelo uso do fogão a lenha são coletadas e devolvidas ao solo. *Devolvidas* porque as próprias cinzas são decorrentes do desenvolvimento de plantas na terra. A terra proporciona substâncias que são adquiridas e transformadas sob a designação de nutriente pela planta, que, com o tempo, cresce e é retirada do solo com o propósito de tornar-se lenha, entre outros possíveis destinos. Colocar cinzas no solo é retomar ciclos, com o intuito de que eles possam ser conduzidos sem o esgotamento de matérias ou de seres em alguma das etapas. Essa mecânica mobiliza diferentes espaços, complexificando suas funções, assim como dos agentes presentes. É perceptível o esforço por uma constante integração entre a casa, o quintal e a família, interligando-se e formando uma malha.

Para compreender melhor o fogão a lenha, podemos mencionar escritos de Tim Ingold (2018). O autor afirma que a mente e o corpo estão entrelaçados ao ambiente ao redor, e nenhum objeto está limitado a um espaço específico. A existência é uma rede de ocorrências em constante decomposição e recomposição. O fogão é um exemplo de organismo que se expande além dos limites da cozinha, alcançando o quintal. Ele é fundamental para fornecer nutrientes ao solo, que sustenta a casa e permite o crescimento de vegetais que serão utilizados também como lenha no fogão, fornecendo energia térmica para os alimentos, que também retornarão ao fogão para serem digeridos, transformados e terem um sabor mais agradável para as pessoas que construíram esse

objeto e fazem parte desse complexo. Isso, por sua vez, influencia a qualidade do abrigo, nutrição e renda proporcionada por esse mesmo complexo.

Cabe ressaltar que essa cadeia engendrada por plantas e solo não inclui somente as relações entre vegetais e minerais, mas envolve uma diversidade de seres animais, fúngicos e procariontes. Entre os animais, há o agricultor, que se constitui enquanto habitante daquele lugar e concebe o seu próprio ofício a partir das relações com os diversos seres vivos, ou não, que estão presentes naquele meio. No caso da transição agroecológica, a capacidade autônoma pode ser vista proporcionalmente como um indicador de sucesso no trabalho do agricultor em não atrapalhar os outros seres com os quais ele lida, ainda que ele tenha um objetivo de mediação, que em tese seria em seu próprio favor, mas também em favor daqueles mais-que-humanos.

A exemplo de mediações que incluem terra e mais-que-humanos, temos o fertilizante produzido à base de café. Com o preparo da bebida para os humanos, forma-se um resíduo sólido: a borra. Esse resíduo não é descartado, ou não é visto como lixo. Em vez disso, a borra é reinserida no sistema. O material é colocado em uma garrafa pet fechada, acrescida de água. O recipiente não é preenchido por líquido em sua totalidade, permitindo um pequeno espaço com ar. Ali, cria-se um lugar propício ao desenvolvimento de microrganismos, que utilizam da mistura de água, ar e borra de café para nutrirem-se e proliferarem-se. Para garantir que as espécies presentes mantenham uma certa estabilidade, ou seja, para que uma espécie não se sobreponha à outra, a garrafa é vigorosamente agitada a cada dois dias. Após cerca de uma semana, atinge-se o ponto ideal do que deve ser o fertilizante do solo. Os microrganismos esgotam o poder nutritivo da mistura e multiplicam-se em sua capacidade máxima, sem que seja necessário que consumam uns aos outros. Esses seres, além de serem compostos de nutrientes essenciais na constituição do solo, como nitrogênio, fósforo e potássio, também tornam outros elementos presentes no café mais fáceis de serem absorvidos por parte do solo e das plantas. Forma-se então um *fertilizante*, ou seja, um complexo de

substâncias obtido através do contato entre seres, que tem por finalidade alimentar o solo, o qual alimentará as plantas.

Este caso nos auxilia a compreender como as relações multidirecionais conduzem à *habilidade de resposta*, utilizando o termo de Donna Haraway (2016). A borra de café em si, caso seja derramada sobre uma porção da terra, não age da mesma forma como fertilizante. O resíduo só cria a potencialidade de um devir fértil quando interage com os microrganismos em um meio mediado pela água e pela agência humana. Os microrganismos não podem entrar em completo desequilíbrio e precisam manter-se vivos, portanto, o processo dá mais vida à borra de café, para que ela, por sua vez, proporcione mais vida ao solo. Podemos ainda citar o pensamento de Tim Ingold (2018) quando lembra que, para muitos, a ideia de vida não é uma característica dada, pré-definida, mas uma consequência de movimentos que conjugam a existência de algo no mundo. Neste caso, o solo, que é um complexo de minerais, a princípio desprovido de células, é um ser vivo para aqueles que cotidianamente têm com ele uma íntima relação. Esse mesmo solo pode dar suporte à vida de diversos seres, inclusive poderia originar um pé de café, que após outras interações, se tornaria uma bebida de café, dando continuidade ao ciclo.

Cuidar do solo

Muitas vezes Cícera utiliza a palavra “cuidar” como sinônimo de realizar atividades de trabalho. Isso leva a considerar que, para Cícera e para a família, o trabalho no sítio envolve cuidados mútuos. Se os humanos são cuidados pela terra, que fornece sustento para que eles possam criar suas vidas, é essencial que as trocas se façam presentes de forma constante e permanente. A interrupção nessas trocas, ou o desequilíbrio nessas ações de reciprocidade geraria impasses nas relações dos humanos com a terra, em uma trama que culminaria com a impossibilidade desses agentes continuarem com seus cotidianos férteis.

Primavesi e Primavesi (1964) afirmam que o solo é um organismo vivo e único. Essa unidade implica no fato de que o que afeta o solo em uma determinada localidade do globo, poderá afetá-lo em outra localidade. Já Anna Tsing (2019) questiona não apenas a falta de crédito dada aos estudos da socialidade dos seres não humanos, mas também a negligência com os seres *não vitais*. As águas e as rochas reagem e são transformadas e, desse modo, aquilo que a autora chama de *descrição crítica* deve incluí-los (TSING, 2019). A preservação da vida do solo é um dos preceitos defendidos pela agroecologia, de forma que o solo não é entendido como mero suporte físico. Considera-se que esse organismo vivo possui uma relação intrínseca com todos os processos próximos a ele, sejam mecânicos, químicos ou biológicos. Assim, torna-se impossível tratar qualquer fator isoladamente. Na verdade, as técnicas desagregadoras tornariam o solo – e, com isso, toda a microvida – desequilibrado, doente e improdutivo (PRIMAVESI; PRIMAVESI, 1964).

María Puig de la Bellacasa (2017) ao tratar de matérias de cuidado, afirma que atos de cuidar não são exclusividade humana e que, mais que afeto, o cuidado envolve consequências práticas e materiais. Reconhecer os humanos como parte de uma teia de interconexão e interdependência é fundamental para compreender situações concretas. Além disso, o cuidado muitas vezes se manifesta de forma ambivalente, com distâncias mais ou menos próximas. O contato e o toque alcançam dimensões que ultrapassam os limites dos corpos. A autora também defende que cuidar melhor não necessariamente significa cuidar mais, mas principalmente ocorre ao questionar *como* cuidar. Na agroecologia, as relações de cuidado entre humanos e mais-que-humanos ocorrem através de observação e de experimentação. No caso do solo, os humanos o observam ao tocar, ao sentir o cheiro, ao olhar diretamente para ele e para as interações dele com outros seres, como as plantas.

Ainda na década de 1960, Artur Primavesi e Anna Maria Primavesi (1964) defenderam uma agricultura que, além de respeito, pudesse oferecer cuidado e amor ao solo. Os métodos que

causariam maiores danos ao solo seriam os seguintes:

1.) Arações profundas demais e o emprego de máquinas “pulverizadoras” de torções do solo, porque *são feitas sem levar em conta a vida do solo e a sua decadência*. Um homem, forçando um outro, gravemente enfermo a trabalhar, é um monstro. *Um homem, obrigando um solo altamente decadente a produzir; é um criminoso*. 2.) Calagens altas, provocando a *saída dos últimos nutrientes do complexo de troca e empobrecendo, assim o solo*: Vai aqui a regra: “Calagens altas fazem pais ricos e filhos pobres”. 3.) Adubações unilaterais com NPK, *esgotando as últimas reservas* nos demais 12 nutrientes vegetais, até agora conhecidos, pelo esforçado e artificial desenvolvimento vegetal (PRIMAVESI; PRIMAVESI, 1964, p. 8. Grifos nossos).

Primavesi e Primavesi (1964) criticam formas de tratamento do solo e do ambiente que desrespeitem as particularidades de cada local. Muitos desses processos da agricultura “moderna” são padronizados, de forma a criar problemas que deverão ser solucionados a partir da compra de insumos produzidos pelas grandes empresas do agronegócio. Gera-se um ciclo de dependência do produtor com o mercado devido à tentativa de subjugação dos seres não humanos. Podemos chegar também a autores da Antropologia que estudam as relações entre humanos e paisagem. Lembramos de Donna Haraway (2016), que evidencia que os homens constituem sua história no planeta terra em arranjos com outras espécies, sejam de atores orgânicos ou abióticos. Ao analisar as relações entre humanos e animais de laboratório, essa autora demonstra que, uma vez que o cientista se constitui nas suas interações com aqueles seres, em uma relação recíproca, estes devem entre si responsabilidades ou respostas. Essa capacidade de resposta em relacionamentos multidirecionais pode ser denominada de *responsabilidade*. O termo em inglês *responsibility*, quando recomposto na forma *response-ability* nos conduz à ideia de *habilidade de resposta*.

Figura 3. Solo em processo de recuperação após intenso desgaste



Fonte: Janice Trajano, 2021.

O solo obtém benefícios ou malefícios a partir das interações com os humanos, que aqui são agricultores. A habilidade de resposta, neste caso, pode ser observada quando, ao fornecer nutrientes adequados, o solo oferece condições ideais às plantas, que, por sua vez, terão maior produtividade. Por outro lado, caso não sejam oferecidas as condições ideais ao solo, ou quando este é explorado à exaustão, ele responde de forma simétrica; não proporcionando condições ideais para o desenvolvimento de vegetais. Algo que também põe em risco a condição de agricultor.

Vicente impõe limites aos visitantes para zonas que não podem ser pisadas, porque são frágeis como bebês, nos lugares em que recentemente foi plantado um vegetal no solo. Para que a interação da planta com a terra seja bem-sucedida, é necessário que esses seres se abracem lentamente; e uma interferência mecânica como uma pisada de humano faria com que esse encontro acarretasse danos irreversíveis à planta.

Já Cícera, fala que o proprietário anterior do terreno plantava *só* mandioca, assim como boa parte dos vizinhos até hoje se especializam, ou se restringem nesse cultivo. Esse mesmo proprietário anterior teria realizado muitas queimadas nos anos em que lá esteve, e isso teria empobrecido

o solo, o qual já sofria com a escassez de água. Para Cícera, isso teria sido um desrespeito com o solo. Com esse manejo, a destruição da paisagem do sítio foi muito rápida, enquanto a reconstrução das perdas vinha sendo muito lenta e, por isso, o que a família dela faz hoje é devolver à terra, que ficou doente, aquilo que lhe foi extorquido.

Outro ponto a ser observado é a associação entre a fome do solo e a fome das pessoas no mundo. Os fertilizantes químicos que aumentariam a produtividade promovem um desequilíbrio nutricional, o que resulta em um solo pobre. Um solo explorado e malnutrido não poderia ter a vida necessária para fornecer os nutrientes necessários aos homens, igualmente explorados e malnutridos. As deficiências nutricionais atingem não somente aqueles indivíduos que não possuem acesso regular e permanente a alimentos. Cerca de um terço da população mundial possui algum déficit de nutrientes devido a uma alimentação inadequada, com estimativas de que esse quadro atinja metade dos indivíduos até o ano de 2030 (ONU BRASIL, 2017).

Associado às substâncias muitas vezes presentes na agricultura convencional, como agrotóxicos, antibióticos e aditivos, há um leque de doenças crônicas não transmissíveis como obesidade, diabetes, alergias, doenças cardiovasculares e câncer, de acordo com o Instituto Nacional do Câncer (2023). Este também destaca a agroecologia como alternativa para a redução da incidência das complicações citadas. Não apenas os consumidores desse sistema alimentar conhecido como convencional sofrem com seus malefícios à saúde. Além dos agravos decorrentes da exposição direta aos agrotóxicos, comunidades que residem no entorno das *plantation* sentem efeitos nocivos, com elevadas taxas de câncer, malformações congênitas, doenças de pele, hepáticas e renais. Substâncias como o glifosato já foram encontradas até mesmo no leite materno (VIA CAMPESINA, 2017).

Quando Cícera e Vicente relatam dificuldades em tentativas de restabelecer a saúde da terra em algum espaço específico do sítio, também falam sobre a percepção do tempo; que, para

humanos seria diferente do que para outros seres. Os humanos seriam apressados demais, e essa pressa acarretaria uma relação mais conflituosa com o solo e com as plantas que nele crescem. Os sentidos dos humanos e dos seres-mais-que humanos também seriam distintos, e para que haja uma boa comunicação, em meio a essas diferenças, se fazem necessárias aproximações e tentativas de diálogo, que nem sempre são bem-sucedidas. Por exemplo, o solo, em conjunto com as plantas, pode comunicar que alguém na família ou na comunidade está com alguma enfermidade. No entanto, esse diagnóstico não ocorre sempre no tempo de compreensão dos humanos, demandando atenção (TRAJANO, 2021).

Ao explicar “como as florestas pensam”, Eduardo Kohn (2013) levanta que seres orgânicos e, em sua medida, inorgânicos, possuem formas próprias de manifestação de perspectiva de futuro, algo que nos direciona a refletir sobre as origens da vida e do pensamento. A inteligência seria a capacidade de aprendizagem configurada a partir da experiência. Há uma inteligência “científica” nas possibilidades de modificação de acordo com a situação colocada pelo ambiente. A própria agroecologia se desenvolve na sistematização de técnicas em que plantas, solo, animais e outros seres recuperam e mantêm a saúde uns dos outros em coletivo.

No campo observado, a prática do respeito aos seres mais-que-humanos é indispensável para que ocorra o respeito entre seres humanos. Desse conjunto indissociável configura-se o que pode ser apreendido como o sítio. Ingold (2018) aborda a percepção ambiental através dos pés. Se o ser humano moderno perdeu a afinidade com o ambiente devido ao uso de sapatos, o contato direto com o chão pode promover uma melhor compreensão do ambiente. No entanto, o autor enfatiza que a percepção envolve todo o corpo, não apenas um sentido. Para a família do nosso estudo, a integração com o ambiente ocorre nas vivências compartilhadas e sentidas, possibilitando uma percepção ampliada do meio. Consideramos que a plantação com base agroecológica é um grande laboratório multiespécies,

onde experimentos são realizados ao longo dos séculos por meio das interações, as quais também são divididas entre diferentes povos. No entanto, os cientistas (incluindo os agricultores e todos os seres do ambiente) não estão isolados do que ocorre no mundo, e o mundo, de maneira geral não está em transição agroecológica. Isso, por si só, resulta em limitações para quem pratica a transição. Além disso, o solo e outros seres mais-que-humanos também impõem seus próprios limites à ação humana. Eles não são variáveis completamente controláveis, à mercê de interesses humanos.

Considerações finais

Neste texto, não buscamos esgotar o tema das interações de humanos com a terra no contexto da agroecologia no sertão nordestino. A trama foi explorada de forma a encontrar novas possíveis conexões e questões. Através da observação, foi possível compreender como os humanos não apenas coexistem com a terra, mas também constituem suas próprias vidas a partir delas. Ao mesmo tempo, para a manutenção das redes com a terra, é imprescindível a atenção e o cuidado com os seres mais-que-humanos e com a paisagem como um todo.

Ao participar do cultivo do sistema, os humanos obtêm a possibilidade de ganhos de renda financeira, bem como a ingestão de nutrientes necessários para obter energia, o que é fundamental para a realização das atividades cotidianas no sítio. A manutenção e a recuperação da saúde dos seres presentes no sítio estão intimamente ligadas às relações com as plantas, o solo e o ambiente. A co-constituição está presente também na formação da identidade, que ocorre nas interações com a paisagem e o com o sistema agroflorestal. Os humanos inclusive se associam a outros humanos com base no que têm em comum em relação às formas de se envolverem com a terra.

A pesquisa foi realizada com uma família experiente nas práticas agroecológicas. De forma geral, a contribuição que pretendemos trazer com este texto situa-se nas investigações sobre as ruralidades no sertão brasileiro, nos sistemas de cultivo que se opõem aos modelos tidos como

convencionais e nos estudos com inclusões de mais-que-humanos nas ciências humanas. Com o desenvolvimento desses campos de pesquisa, novas e mais complexas formas de interpretar maneiras de compor a vida podem ser propostas.

Referências bibliográficas

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. *Agroecologia: alguns conceitos e princípios*. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CONTI, Irio Luiz; PONTEL, Evandro. Transição paradigmática na convivência com o semiárido. In: CONTI, Irio Luiz; SCHROEDER, Edni Oscar. (org.). *Convivência com o Semiárido Brasileiro: Autonomia e Protagonismo Social*. Brasília, DF: Editora IABS, 2013.

DE LA BELLACASA, María Puig. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

FEIDEN, Alberto. Agroecologia: Introdução e conceitos. In: AQUINO, Adriana Maria; ASSIS, Renato Linhares. *Agroecologia: princípios e técnicas para uma agricultura orgânica sustentável*. Brasília, DF: Emprapa Informação Tecnológica, 2005.

FLORES, Luiza Dias. *Ocupar: composições e resistências quilombolas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2018.

INSTITUTO NACIONAL DO CÂNCER. *Agrotóxico*. [S. l.]: INCA, 2019. Disponível em: <https://www.inca.gov.br/exposicao-no-trabalho-e-no-ambiente/agrotoxicos>. Acesso em 13 out. 2023.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkley: University of California Press, 2013.

MEDEIROS, Rondinely Gomes. Mundo quase árido. In: *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n.1 p. 021–037, 2019. DOI: 10.5007/2175-8034.2019v21n1p21.

ONU BRASIL. *Má nutrição poderá afetar mais da metade da população mundial até 2030, alerta FAO*. ONU BRASIL, [s. l.], 8 nov. 2017. Disponível em: <https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/es/c/1058214/>. Acesso em 19 nov. 2023.

PAQUEREAU, Benoit; MACHADO, Giseuda; CARVALHO, Sonia. *O queijo de coalho em Pernambuco: histórias e memórias*. Garanhuns: Ed. dos Autores, 2016.

PRIMAVESI, Artur; PRIMAVESI, Anna Maria. *A moderna agricultura intensiva vol. 1: a bioce-nose do solo na produção vegetal*. Santa Maria: Pallotti, 1964.

SILVA, Daniel do Nascimento. *Pragmática da violência: o Nordeste na mídia brasileira*. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2010.

TRAJANO, Janice Alves. *Transição Agroecológica no sertão nordestino: um estudo de caso*. Dis-sertação (Mestrado em Antropologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.

VIA CAMPESINA. *Las luchas de la Vía Campesina por la reforma agraria, la defensa de la vida, la tierra y los territorios*. Harare: Movimiento campesino internacional, 2017.

O crime negroiro fabrica o ciclone colonial¹: a crise climática e os deslocamentos ambientais na América Latina e no Caribe

The slavery crime manufactures the colonial cyclone: the climate crisis and environmental displacements in Latin America and the Caribbean

El crimen de esclavitud fabrica el ciclón colonial: la crisis climática y los desplazamientos ambientales en América Latina y el Caribe Gustavo

Henrique Stankiewicz²

Resumo: A América Latina e o Caribe (ALC) figuram entre as regiões mais suscetíveis às mudanças climáticas. Para compreender os verdadeiros impactos da ebulição global, defende-se a necessidade de olhar para além dos indicadores tradicionais. Nesse sentido, ocupam papel central os corpos que se deslocam na periferia da crise climática. Este estudo é proposto com um olhar teórico que intersecciona ecologia e decolonialidade, o que nos permite compreender politicamente a catástrofe ecológica. Isso porque, diante de um ambientalismo moderno globalizante e do modo colonial de habitar, parcela da população mundial está posicionada fora do mundo e as violências a que estão sujeitas são tratadas como fatalidades. Compreendendo que o processo de abolição da escravidão não rompeu com o habitat colonial e que o ambientalismo moderno carece de uma luta antirracista e anticolonial, realiza-se a análise do tratamento dado a essas faces em importantes e recentes documentos sobre a temática ambiental: o Relatório da 27ª Conferência das Partes e o Relatório Estado do Clima na ALC (2022), além de dados estatísticos fornecidos pelo Relatório Global de Deslocamento Interno (2023). A partir das reflexões propostas nesta investigação, percebe-se a urgência da construção de uma mudança da política ecológica internacional que seja capaz de romper com a homogeneização do ambientalismo tradicional, retroalimentador das dinâmicas (neo)malthusianas e do geopoder.

Palavras-chave: Deslocamento ambiental; Ecologia Decolonial; América Latina e Caribe; Crise ambiental.

Abstract: Latin America and the Caribbean (LAC) are among the regions most susceptible to climate change. To understand the true impacts of the global upheaval, there is an argument for the need to look beyond traditional indicators. In this sense, the bodies that are displaced on the periphery of the climate crisis play a central role. This study is proposed with a theoretical perspective that intersects ecology and decoloniality, allowing us to politically understand the ecological catastrophe. This is because, faced with a globalizing modern environmentalism and the colonial way of inhabiting, a portion of the world's population is positioned outside the world, and the violence to which they are subjected is treated as fatalities. Understanding that the abolition of slavery did not break with the colonial habitat and that modern environmentalism lacks an anti-racist and an-

¹ O título do artigo é uma adaptação de “afirmar que o crime negroiro fabricava o ciclone colonial poderia parecer um disparate [...]” (Ferdinand, 2022, p. 93).

² Gustavo Henrique Stankiewicz (gustavohstk@outlook.com) é graduando em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisador do Núcleo de Estudos e Práticas Decoloniais e Pós Coloniais aplicadas às Relações Internacionais e ao Direito Internacional (América/UFSC).

ti-colonial struggle, an analysis is carried out on the treatment given to these aspects in important and recent documents on environmental issues: the 27th Conference of the Parties Report and the State of the Climate in LAC Report (2022), in addition to statistical data provided by the Global Internal Displacement Report (2023). From the reflections proposed in this research, the urgency of constructing a change in international ecological policy is perceived, capable of breaking with the homogenization of traditional environmentalism, which feeds into (neo)malthusian and geo-power dynamics.

Keywords: Environmental displacement; Decolonial Ecology; Latin America and the Caribbean; Environmental crisis.

Resumen: América Latina y el Caribe (ALC) se encuentran entre las regiones más susceptibles a los cambios climáticos. Para comprender los verdaderos impactos de la ebullición global, se aboga por la necesidad de mirar más allá de los indicadores tradicionales. En este sentido, ocupan un papel central los cuerpos que se desplazan en la periferia de la crisis climática. Este estudio se propone con una mirada teórica que intersecciona ecología y decolonialidad, lo que nos permite comprender políticamente la catástrofe ecológica. Esto se debe a que, frente a un ambientalismo moderno globalizante y al modo colonial de habitar, una parte de la población mundial está posicionada fuera del mundo y las violencias a las que están sujetas se tratan como fatalidades. Comprendiendo que el proceso de abolición de la esclavitud no rompió con el hábitat colonial y que el ambientalismo moderno carece de una lucha antirracista y anticolonial, se realiza el análisis del tratamiento dado a estos cuerpos en importantes y recientes documentos sobre la temática ambiental: el Informe de la 27ª Conferencia de las Partes y el Informe Estado del Clima en la ALC (2022), además de datos estadísticos proporcionados por el Informe Global de Desplazamiento Interno (2023). A partir de las reflexiones propuestas en esta investigación, se percibe la urgencia de construir un cambio en la política ecológica internacional capaz de romper con la homogeneización del ambientalismo tradicional, que retroalimenta las dinámicas (neo)malthusianas y del geopoder.

Palabras clave: Desplazamiento ambiental; Ecología Decolonial; América Latina y el Caribe; Crisis ambiental.

Introdução

Ancorados em uma suposta neutralidade científica, tradicionalmente, os estudos e relatórios internacionais sobre os efeitos das mudanças climáticas concentram-se na catalogação de fenômenos como temperaturas extremas, variações de precipitação e aumento do nível do mar para mensurar os impactos da ebulição climática. Nesse sentido, alertam os dados ao fato de que o período de 1991-2022 apresentou um crescimento médio tendência de 0,2°C na temperatura da América Latina e no Caribe (ALC); o mais forte desde o início das normais climatológicas³,

³ Segundo o Laboratório de Climatologia e Análise Ambiental da Universidade Federal de Juiz de Fora, normais climatológicas são dados climatológicos calculados ao longo de 30 anos que podem ser compreendidos como “uma representação dos elementos do clima de uma região”.

em 1900. Além da constatação de um ritmo acelerado do crescimento do nível do mar na região especialmente do oceano Atlântico - quando comparado com a média global, em 2022 (WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION, 2023).

Ao mesmo tempo, no entanto, é ignorado o fluxo de pessoas que deslocam-se por conta da insustentabilidade do meio no qual habitam. Posto isso, o deslocamento ambiental é defendido e reivindicado neste artigo como categoria imprescindível para uma análise real dos impactos climáticos sobre a vida na Terra. Isso porque, lançados à sombra, esses rostos nos mostram que fenômenos sociopolíticos e desastres ambientais não são realidades opostas, mas bases constituintes de um mesmo projeto colonial (FERDINAND, 2022).

A fim de imergir nesta discussão, o presente artigo realiza um diálogo multidisciplinar e utiliza-se de autores da teoria decolonial para pensar o deslocamento ambiental na América Latina e no Caribe (ALC). De princípio, realiza-se um debate teórico e terminológico que busca refletir acerca da figura do deslocado, sua classificação jurídica-institucional e suas implicações. Feito isso, avança-se para a análise do discurso da temática em dois importantes documentos sobre o clima, sendo eles o Relatório da 27ª Conferência das Partes e o Relatório Estado do Clima na ALC (2022). Diante dos resultados alcançados, a pesquisa aprofunda-se ao resgatar os números do Relatório Global de Deslocamento Interno (2023), capazes de explorar de forma mais minuciosa a problemática.

Cabe elucidar, por fim, que as reflexões e considerações aqui propostas baseiam-se na compreensão de que a situação observada na região latinoamericana e caribenha é produto de sua construção histórica-social. Nesse sentido, reconhece-se que, há séculos, vem se consolidando um modo predatório de habitar que, através da privatização e do fracionamento do território e da exploração de humanos e não humanos, produz senhores e criados, habitantes e não habitantes; ou

Para saber mais: <https://www2.ufjf.br/labcaa/normais-climatologicas/>.

seja, aqueles que ficam e os que são deslocados (FERDINAND, 2022).

A categoria “deslocado ambiental”

Pensar o deslocamento ambiental é imergir em um debate interdisciplinar e em construção. Inexistentes como categoria diante da jurisdição internacional, não há, inclusive, um consenso acadêmico acerca da nomenclatura a ser adotada para classificar aqueles que, por motivos ambientais, são obrigados a sair do seu espaço habitual e deslocar-se na busca de um novo. Para compreender a complexidade dessa categorização, é preciso olhar para essa figura que abrange desde atingidos por fenômenos naturais, como os eventos extremos de origem hidrológica, geológica, geofísica, meteorológicas e climatológicas, até os gerados pela ação humana direta, como a construção de usinas hidrelétricas e a exploração do solo.

Nesse sentido, na busca por maior notoriedade e inserção no sistema jurídico internacional, é comum a classificação de pessoas deslocadas ambientais como *refugiados ambientais*. No entanto, de acordo com Convenção Relativa ao Estatuto do

Refugiado de 1951, o refugiado consiste naquela pessoa

que [...] temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1951, p. 2).

Tendo em vista a definição exposta, tem-se que o *refugiado ambiental* representado por aquele indivíduo que sai de seu lugar habitual em decorrência de uma mudança ambiental em níveis drásticos o suficiente para ameaçar e/ou tornar insustentável a sua sobrevivência - não tem suas motivações contempladas pela Convenção (PACÍFICO; GAUDÊNCIO, 2014; RAMOS, 2011). Justamente por isso, os dispositivos legais, ao não reconhecerem condições ambientais enquanto uma possível perseguidora ou violadora de Direitos Humanos, na prática, impedem os

deslocados ambientais de acessarem direitos destinados aos refugiados.

Ainda na discussão terminológica, com muita frequência no repertório bibliográfico-documental consultado ao longo desta pesquisa, constatou-se o uso do termo *migração ambiental* para fazer referência ao deslocamento aqui abordado. O fato, contudo, não nos parece justo, especialmente porque discorda-se do caráter espontâneo contido na definição tradicional de migrante, que os entende como aqueles que optam pelo deslocamento independentemente de uma ameaça direta à sua sobrevivência (EDWARDS, 2015).

Ainda sobre esse ponto, Pacífico e Gaudêncio (2014) esclarecem uma tendência histórica de camuflagem observada na categorização de deslocados ambientais enquanto migrantes econômicos. Segundo elas, trata-se de uma confusão na relação de causa e consequência existente na dinâmica desses eventos que atua no apagamento das condições sob as quais habitava-se um determinado território.

A escolha terminológica adotada no presente artigo leva em conta autores como Vainer (2016, p. 828) que demonstra a forma como esses disfarces categóricos buscam apagar o fato de que os “deslocamentos compulsórios [e as] restrições à circulação nos falam de um território que não é nem espaço abstrato da racionalidade, nem mera manifestação da estrutura; eles nos contam a história de um território que é lugar do conflito e do exercício do poder”. São, nesse sentido, uma amostra e uma consequência da realidade constitutiva do atual nível de desenvolvimento capitalista, formando um novo movimento, denominado por Vainer (2016, p.832) como “guerras do desenvolvimento”.

Avançando nesta discussão, sugere-se que o espaço sob o qual o poder se constitui é uma construção herdada do sistema colonial e que, por isso, contém em si a “dupla fatura ambiental e colonial do mundo moderno”, como descrito por Ferdinand (2022, p. 47). Hoje, o sistema de dominação da plantation, de acordo com Ferdinand (2022, p. 68) e em conformidade com Vainer,

“assume a forma de indústrias extrativas de minérios raros usados nos computadores e telefones celulares e de plantations terrestres e marinhas de poços de petróleo”.

Diante da discussão realizada neste tópico, na presente pesquisa optou-se por adotar o termo deslocado ambiental. Isso porque compreende-se que ele atua a serviço do não apagamento das especificidades geográficas, históricas, sociais e políticas que produzem esses corpos em deslocamento ao mesmo tempo que reivindica o reconhecimento urgente, claro e compromissado dessa população pelo Direito e pela institucionalidade Internacional.

Onde estão os deslocados ambientais no relatório *State of the climate in Latin America and the Caribbean - 2022* e na COP 27⁴?

A principal tese defendida por essa pesquisa é a de que os deslocamentos ambientais devem ser considerados na análise global quando pensamos a dinâmica ambiental do Planeta Terra. A investigação desses dois relatórios, portanto, torna-se imprescindível, pois, através deles, busca-se compreender a maneira como, internacionalmente, constrói-se o imaginário a respeito dos corpos deslocados pela crise climática.

Em *State of the Climate in Latin America and the Caribbean 2022*⁵ (WMO, 2023), a temática é abordada atrelada a aspectos socioeconômicos. Um importante avanço é verificado ao observarmos a inclusão de estatísticas populacionais na análise de eventos extremos na região. Como nos alertas feitos para o fato de que a elevação do nível do mar ameaça a população que vive em zonas costeiras da região, especialmente pela contaminação de aquíferos de água doce, erosão, inundação de áreas de baixa altitude e tempestades.

Ainda, o relatório aborda questões adjacentes como o fato de que, de acordo com a World Meteorological Organization (2023), a insegurança alimentar atingiu cerca de 7,7 milhões de pes-

⁴ A sigla COP 27 refere-se à 27ª Conferência do Clima da Organização das Nações Unidas, ocorrida de 06 a 18 de novembro de 2022, na cidade de Sharm El Sheikh, Egito.

⁵ Em tradução livre para o português: Estado do Clima na América Latina e no Caribe em 2022.

soas na América Central em 2021 e dezenas de comunidades que habitam pequenas ilhas caribenhas já enfrentam vulnerabilidade de subsistência pelo desaparecimento de espécies. Para além, o material alerta ao fato de que populações originárias e nativas figuram entre as populações mais vulneráveis diante do rumo ambiental seguido pela humanidade. Apesar disso, a maneira homogeneizada pela qual as informações são trazidas não nos permitem identificar os atingidos e compreender o real impacto dos eventos climáticos na subsistência e no deslocamento dessas pessoas.

Além disso, a associação de aspectos populacionais dos eventos a questões econômicas - como em “Gran Chaco vive a seca mais severa dos últimos 80 anos; 80% das famílias desta zona sofreram perdas superiores a 75% na sua produção agrícola para autoconsumo” (WMO, 2023, p. 21) e em “as estimativas iniciais dos danos [decorrentes do Furacão Lisa] ao setor da habitação [em Belize] foram de aproximadamente 10 milhões de dólares americanos (WMO, 2023, p. 14) - constitui um imprudente caminho de análise. Isso porque, a correlação desses dados tende a descontextualizar a situação. Nos casos citados, por exemplo, não são expressas as condições habitacionais do país afetado e nem aquelas sob as quais praticava-se a agricultura na região. Assim, sem a investigação das relações de causa e consequência entre fenômenos ambientais, realidade socioeconômica e deslocamento, é comum a camuflagem dos deslocados, como já alertado anteriormente (PACÍFICO; GAUDÊNCIO, 2014).

Partindo para a análise do *Report of the Conference of the Parties on its twenty-seventh session, held in Sharm el-Sheikh from 6 to 20 November 2022*, o relatório da COP 27, ao falar de perdas e danos, reconhece os “devastadores prejuízos econômicos e perdas não econômicas, incluindo deslocamento forçado e impactos no patrimônio cultural, mobilidade e as vidas e meios de subsistência das comunidades locais” (UNFCCC, 2023, p. 5). Além disso, considera deslocamentos, migrações e realocações como lacunas a serem consideradas pelo Comitê de Transição - que tem garantido em sua composição três membros representantes da ALC - na operacionalização do

fundo de financiamento estabelecido para países em desenvolvimento, compreendidos como mais vulneráveis às consequências climáticas (UNFCCC; COP, 2023).

Apesar disso, é constatada uma insuficiência na abordagem acerca do deslocamento ambiental no texto, o que torna-se contraditório com a urgência do tema. Isso porque, ao mesmo tempo que é de compreensão do relatório que populações indígenas e locais sejam escutadas no processo de pensar soluções e valorizadas na construção de projetos sustentáveis de desenvolvimento, não se estabelece resoluções e políticas para que essas populações tenham permanência segura e garantida em seus territórios. Além de que, ao abordar os deslocamentos ambientais como perdas e danos, o relatório endossa uma narrativa apolítica da temática, tornando-se incapaz de promover discussões que cheguem ao cerne da problemática.

Por fim, a partir dos escassos resultados encontrados nos relatórios analisados e compreendendo que sem conhecer os rostos que perpassam o fenômeno do deslocamento ambiental, pouco se pode agir, constata-se a existência de uma política de apagamento e inação que, em algum grau, é reproduzida por tais documentos. Isso é explicado ao retornarmos para os anos 60 e 70, décadas de origem dos primeiros movimentos ambientalistas e nas quais criou-se uma lente de análise que fez com que sujeito desaparecesse para ceder espaço à homogeneidade. Os deslocados ambientais são, assim, exemplos de um processo de “corpos em perda” (FERDINAND, 2022, p. 214), responsável por construir

[...] um sujeito que, dividido entre seu lugar de origem e seus possíveis pontos de destino, permanece suspenso entre o cais e o navio como um corpo sem rosto, destituído de nome, de pertencimentos familiares, culturais e comunitários, de desejos e de capacidades de ação: figuras monstruosas e racializadas. Essa homogeneização em curso para os humanos também diz respeito aos não humanos que, geralmente, só são convocados por intermédio de termos tão homogeneizantes quanto “biodiversidade”, “Terra” ou “ecossistema” Ferdinand (2022, p. 101).

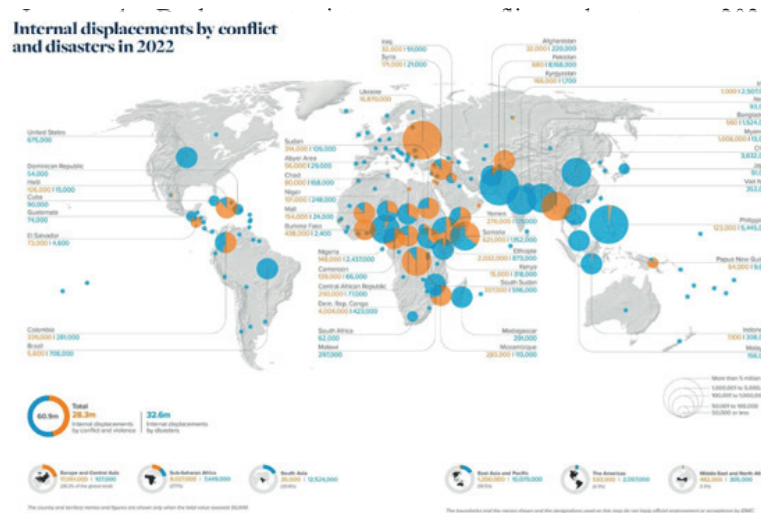
Constatado esse tratamento descaracterizador e apolítico dado aos deslocados ambientais, a política de inação pode ser interpretada como uma “política do porão” (FERDINAND, 2022,

p. 72) que cria não-seres humanos e lança-os para fora do mundo. Isso porque, ancorada em uma suposta neutralidade, ao entender o fenômeno como composição da dinâmica de perdas e danos, a colonialidade, presente na estrutura global de poder, trata essas populações como corpos produzidos pela tragédia da imprevisibilidade, e não por uma política internacional que os torna descartáveis.

O deslocamento ambiental latino-americano e caribenho

Evidenciando a política de apagamento, em um período de 15 anos (2000-2015), cerca de 8 milhões de pessoas deslocaram-se internamente ou foram evacuadas por conta de desastres ambientais na América Latina e no Caribe, região que está entre as mais frágeis e vulneráveis, no que tange ao impacto das mudanças climáticas (OETZEL; RUIZ, 2017). Sobre esse ponto, Capdeville et al. (2023) destacam que o deslocamento ambiental apresenta tendência a surgir no Sul Global, local no qual menos contribuiu-se ativamente para a crise climática.

Tal dinâmica é corroborada pelos dados apresentados em um levantamento mundial realizado pelo Internal Displacement Monitoring Centre (2023) e que ilustra os deslocamentos internos ocorridos no mundo em 2022, dividindo-os em duas causas: desastres e conflitos.



Fonte: IDMC, 2023.

Na observação da imagem, é possível traçar uma linha imaginária que divide horizontalmente o mapa coerentemente com a divisão política de Sul e Norte Global. Ela nos permite aferir a discrepância numérica dos deslocamentos ambientais – mas também por conflitos e violência – entre os polos. Considerando os números apresentados pelo IDMC (2023), aproximadamente 1,35 milhão de deslocamentos internos por desastres ambientais foram catalogados em território latino-americano e caribenho, somente durante 2022. No fim deste mesmo ano, 175,5 mil deslocamentos, motivados por essa natureza, estavam em curso⁶.

Com um acumulado histórico de deslocamentos por conflitos e violência sendo superior aos deslocamentos por desastres, o relatório do IDMC (2023) mostra uma inversão na dinâmica global de fluxos: cada vez mais pessoas deslocam-se por motivos ambientais. Na região da ALC, em 2022, os desastres foram responsáveis por mais que o dobro dos deslocamentos em relação aos causados por conflitos e violência.

Ao adentrarmos aos dados da dinâmica observada no território que nos propomos a investigar, tem-se que os países com maior volume, em números absolutos, de deslocamentos por desastres da região foram: Brasil (708 mil), Colômbia (281 mil), Cuba (90 mil), Guatemala (74 mil) e República Dominicana (54 mil) (IDMC, 2023). Neste ponto, ainda cabem ressalvas ao fato de que, apesar de todo o compilado de dados apresentado e discutido nessa seção, o The Internal Displacement Monitoring Centre (2023, p. 73) destaca que “a maioria dos países da região não monitora o deslocamento de desastres além da fase inicial da crise e, como resultado, carece de dados sobre o deslocamento prolongado”.

Em resumo, dois fenômenos explicam os deslocamentos ocorridos na região. O primeiro refere-se às tempestades advindas da temporada de furacões do Atlântico e da bacia caribenha.

⁶ O GRID 2023 traz em seus dados o parâmetro “Pessoas Deslocadas Internamente no final de 2022”, que corresponde ao número de deslocamentos em curso em 31 de dezembro de 2022 (Internal Displacement Monitoring Centre, 2023).

O segundo, às inundações que perpassam as diferentes estações do ano, em território como o do Brasil e da Colômbia, por exemplo. Dados apontam que a temporada de furacões de 2022, foi a terceira mais violenta entre as já registradas. O furacão Fiona foi capaz de promover cerca de 94 mil deslocamentos, concentrados em sua maioria em Porto Rico e na República Dominicana. O furacão Ian, o mais devastador do ano, atingiu Cuba, provocando cerca de 80 mil deslocamentos, a maioria de cunho preventivo/adaptativo. A tempestade tropical Júlia, que transformou-se em furacão na América Central, produziu 72 mil deslocamentos em 8 países, mas com mais da metade concentrados na Guatemala. Enquanto isso, no nordeste do estado brasileiro de Pernambuco, cerca de 131 mil pessoas deslocaram-se por chuvas fortes em maio de 2022. O estado de Minas Gerais foi atingido por um evento semelhante que provocou 107 mil deslocamentos durante as primeiras duas semanas do ano (IDMC, 2023).

Dado o destaque regional, cabe dizer que o Brasil, ao registrar algo em torno de 1,3 mil desastres ambientais, apresentou, em 2022, o maior número de deslocados por desastres da última década, situação semelhante à observada na Colômbia. Também, foi o país com maior número de deslocados da ALC, ocupando o mesmo posto quando analisa-se as Américas, sendo responsável por mais de $\frac{1}{3}$ dos deslocamentos catalogados pelo relatório neste território. O relatório ainda alerta que, como não considera os deslocamentos ocorridos por fenômenos como violência criminal urbana, quase a totalidade de deslocamentos brasileiros por conflito e violência deve-se a disputas em territórios rurais (IDMC, 2023).

Nesse sentido, diante dos dados apresentados, é preciso estar atento e adentrar ao fundo sociopolítico das catástrofes. Isso porque, anualmente, aqueles localizados às margens do mundo e da sociedade, sofrem mais com as consequências que sendo recorrentes, demonstram que a manutenção das desigualdades e assim das tragédias, é de interesse de um modo de habitar. Como apontado por Ferdinand (2022, p. 88) “mais do que gerar um empobrecimento dos pobres, a política do

ciclone colonial recria dispositivos de porão do mundo durante a catástrofe”.

Para adentrar nessa discussão, cabe retomar a mudança de dinâmica do deslocamento. O fato de mais pessoas deslocarem-se por motivos ambientais do que por conflitos pode ser analisado a partir da compreensão de que o meio ambiente também é um espaço de exercício de poder. Como apontado por Ferdinand (2022, p. 86), “as catástrofes [...] não são nem ‘naturais’ nem politicamente neutras, tanto em suas causas como em suas consequências”, mas uma reprodução do navio negreiro que, ao mesmo tempo que permite memória das injustiças passadas, demonstra as desigualdades atuais. Ferdinand (2022, p. 86) chama de “política do ciclone colonial” os mecanismos que fazem com que a ocorrência de fenômenos naturais se transforme em tragédias que, por sua vez, são rentáveis ao empreendimento colonial do mundo e ao atual modelo de acumulação de riquezas.

Assim, mesmo que de cunho natural, os desastres e, especialmente, a dimensão de suas consequências são resultados de uma maneira específica de habitar a terra, das relações sociais que foram estabelecidas nesse espaço, dos modelos econômicos de produção, das relações geopolíticas e da dinâmica de concentração de poder. É o que explica a já citada complicação climática em regiões que menos contribuíram para o aquecimento global. Essa realidade torna o território e suas populações, vulnerabilizadas histórica e politicamente, dependentes de instituições internacionais e suas potências coloniais mantenedoras (FERDINAND, 2022).

Isso se deve ao fato de que, nas regiões em que se desenvolveu o sistema da plantation, criou-se um sistema de “destruição ambiental massiva” (FERDINAND, 2022, p. 58) e produtor de uma dupla fratura, dotada de um componente ambiental sobre um fundo sociopolítico e humano. Ferdinand (2022, p.41) defende que, nesse momento, houve também o manufaturamento da energia vital negra, inaugurando, assim, o “Negroceno”, período que, de acordo com o autor,

[...] descreve uma maneira injusta de habitar a Terra, na qual uma minoria se sacia com a energia vital de uma maioria discriminada socialmente e dominada politicamente. [...], o

Negroceno assinala a era geológica na qual a extensão do habitar colonial e as destruições do meio ambiente são acompanhadas pela produção material, social e política de Negros (FERDINAND, 2022, p. 80).

Em complemento, Ferdinand (2022, p. 81) assinala que “a modernidade [...] fez da Terra um negro”. Assim, defende que os negros são, na realidade, os humanos e não humanos forado-mundo, que tem a sua energia vital forçadamente canalizada para a sustentação do habitar colonial ao mesmo tempo em que, recusados por essa estrutura, não o habitam. Dessa maneira, “a economia capitalista encontra sua tradução geográfica na procissão diária material e energética dos Negros da terra inteira, indo de suas senzalas até as casas-grandes de seus senhores” (FERDINAND, 2022, p. 82).

Assim, o que chamaríamos de catástrofe, em realidade, surge de empreendimentos humanos estabelecidos muito antes dos alertas de perigo iminente. Nesse sentido, os eventos climáticos tornam-se meio de descarte dos recusados pelo mundo e nos mostram a face de uma crise ecológica que evidencia a perpetuação das dominações e opressões coloniais. Por isso, Ferdinand (2022, p. 94) argumenta que “o aquecimento global é a consagração dos Prósperos do mundo” e que “a tempestade climática nasce da exploração dos escravizados por seus senhores por intermédio de uma produção capitalista carregada de gases de efeito estufa, que aumenta as desigualdades sociais e perpetua as injustiças abertamente admitidas”.

É a partir desse contexto que estabelece-se a urgência da compreensão dos deslocados ambientais como uma questão humanitária e ambiental que, reivindicada nesse artigo, baseia-se em três argumentos evocados por Capdeville et al. (2023). O primeiro seria a compreensão das mudanças climáticas como uma emergência humanitária e a positivação do direito ao meio ambiente como um Direito Humano. O segundo, o entendimento da extraterritorialidade das obrigações de Direitos Humanos relacionadas ao clima, partindo do entendimento de uma responsabilidade global pela emergência climática e, assim, por esses deslocamentos. Por fim, o rompimento com

o vácuo de proteção a que estão submetidos esses fluxos, além do direito inerente de não serem deslocadas forçadamente.

Essa visão, ainda, evoca a responsabilidade internacional diante desses deslocamentos, especialmente daqueles que tomam proporções transnacionais. Isso porque, na perspectiva de Capdeville et al. (2023), a possibilidade de atravessamento de fronteiras internacionais ao mesmo tempo que não exime o Estado de origem de resguardar o direito destas pessoas, deve trazer a responsabilidade a outros Estados que, direta ou indiretamente, produziram impacto climático influenciando na viabilidade de habitação de determinado território - mesmo que esse seja externo às suas fronteiras - e na violação de Direitos Humanos decorrente dos deslocamentos forçados.

Todo esse debate, no entanto, evoca a necessidade de rompimento com o ambientalismo moderno. Isso porque, sem a eclosão dessa estrutura, a eliminação de alguns corpos é narrada como resultado da condição infeliz sob a qual ocupam o espaço. Além disso, a subjugação de comunidades a situações intoleráveis é colocada como mal necessário para sobreviver. Isso porque, como já alertado, as origens do ambientalismo moderno estão no período colonial, quando o solo começou sua erosão, diminuindo a produtividade de culturas e o desmatamento fez faltar madeira para tocar a produção de cana de açúcar. A abolição que ofereceu indenizações para os senhores exploradores da terra retroalimentou o sistema de plantation enquanto, de acordo com Ferdinand (2022, p. 141), “a não redistribuição de terras e a não indenização dos recém-libertos os mantinham sob a férula econômica de seus antigos senhores”. Nesse sentido, “terras, humanos e não humanos foram confundidos em uma mesma matéria Negra a ser explorada em benefício das elites comerciais metropolitanas” (FERDINAND, 2022, p. 144) e o que alcançou-se de libertação foi em troca da destruição do ecossistema, de injustiças e de autoritarismos que buscam, até os dias de hoje, assegurar o habitar colonial.

Entendendo as mudanças climáticas como irreversíveis, o deslocamento ambiental insere-

-se em um outro debate. Isso porque, ao mesmo tempo que pode ser utilizado como estratégia de adaptação diante de um iminente desastre ambiental, forçar o deslocamento de pessoas ou comunidades consiste em violar importantes princípios de proteção e garantia dos Direitos Humanos. Portanto, o deslocamento como estratégia de adaptação advém da compreensão de que, se não são oferecidas condições e garantias para essas pessoas deslocarem-se em momento propício, tais comunidades serão assistidas apenas diante de situações extremas, o que impossibilita um tratamento digno e, frequentemente, a garantia de sua sobrevivência (OETZEL; RUIZ, 2017). Em contrapartida, forçar pessoas a se deslocarem constitui uma violação ao artigo 22 da Convenção Americana de Direitos Humanos, que garante a livre circulação e residência. Essa é uma perspectiva ampliada que nos permite compreender os impactos dos deslocamentos para a paz e a segurança, visto que podem ser geradores de novos conflitos nas comunidades envolvidas nesse processo de des-re-territorialização (CAPDEVILLE et al., 2023; SAQUET, 2007; ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1969).

Tal complicação é aprofundada a partir da relação intrínseca existente entre deslocamento e território. Para pensarmos esse aspecto, Saquet (2007, p.56) destaca que

[...] o processo de produção do território é constituído pelo movimento histórico e por simultaneidades. Há um movimento constante que se materializa na vida cotidiana e no território, centrado na intersecção entre os tempos histórico e coexistente (multiescalar). No território, há uma conjugação entre aspectos da economia, da política, da cultura e da natureza exterior ao homem (E-P-C-N).

Assim, no processo de estabelecimento da comunidade em seu território, há a territorialização daquelas pessoas em um determinado espaço da natureza como um produto histórico e social do embate entre forças econômicas, políticas e culturais. Compreendendo que esses movimentos são constantes e concomitantes, o deslocamento é, portanto, uma desterritorialização para uma reterritorialização (SAQUET, 2007). Ainda conforme Saquet (2007, p. 70),

[...] a territorialização é marcada pelo movimento de reprodução de relações sociais e por uma complexidade cada vez maior nas forças produtivas [...]. Desta

forma, a definição de territorialidade extrapola as relações de poder político, os simbolismos dos diferentes grupos sociais e envolve, ao mesmo tempo, a dinâmica econômica centrada em seus agentes sociais. A noção de territorialidade significa materialidade e imaterialidade em unidade, na(s) territorialidade(s) e no(s) território(s), no movimento de TDR⁷.

Portanto, o deslocamento, compreendido através desse viés, traz, quase que em sua essência, uma relação de conflito. Isso porque, uma vez territorializados, os deslocados levam consigo a carga econômica, política e cultural do território (des)ocupado em direção a um novo espaço natural, frequentemente já territorializado. A relação se complexifica ainda porque o elemento natureza é, nesses casos, fator repulsivo e atrativo da mobilidade. No entanto, é preciso atentar ao fato de que a conflitividade do deslocamento não é sinônimo de hostilidade, destacando-se muito mais no plano imaterial, mas, nem por isso, ignorável. Quando assumem relação de sinonímia, nos contam a história acerca da mobilidade como violadora de Direitos Humanos.

Retomando Vainer (2010), o autor destaca que o modo de desenvolvimento capitalista prevê o deslocamento compulsório da população como condição prévia para que o sistema se desenvolva. Na periferia dele, somam-se as particularidades histórico-estruturais que refletem as estruturas de poder coloniais ainda na contemporaneidade. A situação internacional de dependência e de extrema vulnerabilidade econômica criou o imaginário de uma civilização selvagem, que não é o oposto da europeia, mas seu inferior. Assim, a vulnerabilidade dos deslocamentos ambientais representada por esses corpos não é lida com preocupação porque, histórica e tradicionalmente, é explicada por uma inferioridade humana e econômica. Tal fato é corroborado por uma narrativa liberal de Direitos Humanos que cria um imaginário caricato dos povos *não desenvolvidos* e atua a serviço do apagamento da responsabilidade do norte sobre as violações humanas e ambientais deixadas na região (CHOWDHRY; NAIR, 2002).

Isso é explicado pelo fato de que as catástrofes e suas consequências, sempre percebidas

⁷ Territorialização; Desterritorialização; Reterritorialização.

contextualizadas geográfica e temporalmente a partir de um centro, só são tratadas como tais quando ameaçam a maneira de habitar, os componentes étnicos, sociais, sexuais e de produção de capital desse núcleo. Essa percepção é a chave para a compreensão de que, constatado o colonialismo ambiental, “o racismo é uma maneira de habitar a terra” (FERDINAND, 2022, p. 201). A partir dele, grupos e Estados moldam a forma com a qual usa-se o meio ambiente e os seus bens comuns, formando espaços e temporalidades marginais que se traduzem na degradação ambiental e da vida dos habitantes.

As civilizações latino-americanas e caribenhas, localizadas na periferia da catástrofe, e seu conjunto de identidades emergiram, portanto, como pontos nodais na (re)racialização da política global (PERSAUD, 2002). Eles que, historicamente, compõem grupos marginalizados como indígenas, quilombolas e demais povos originários e tradicionais, são figuras antagônicas à identidade da modernidade; são estrangeiros dentro do mundo e o seu deslocamento ocorre, historicamente, para dar espaço ao suposto desenvolvimento trazido pelo modo de habitar colonial.

Considerações finais

O presente estudo buscou elucidar e alertar acerca da sistemática exclusão da figura dos deslocados ambientais como produto do habitar colonial e expressão da crise climática. Em um primeiro momento, essa constatação é percebida pelo vácuo jurídico, institucional e teórico no que se refere ao reconhecimento destes corpos e de seus fluxos, fato que os condiciona à uma situação de extrema vulnerabilidade e desproteção. Segundo, quando percebidos e relatados, sob as lentes ambientais coloniais, são homogeneizados. No entanto, não de forma categórica⁸, mas como uma matéria que reage às condições do meio. Um corpo estranho a um mundo que lhe foi imposto e

⁸ Compreende-se aqui uma construção categórica do deslocado ambiental como aquela referente a um processo de posituação dessa distinção como categoria jurídica internacional.

que, por isso, vaga destituído de rosto e história.

Assim, de forma clara e sintética, temos que o Relatório da 27ª Conferência das Partes e o Relatório Estado do Clima na América Latina e Caribe (2022) não expressam compreensão acerca da dimensão humanitária da ebulição global. Atuam, portanto, em rota contrária à urgência do tema do deslocamento ambiental, reafirmada através das estatísticas apresentadas pelo Relatório Global de Deslocamento Interno (2023). Cabe destacar, ainda, que a consulta desse terceiro material se fez necessária, justamente, por conta do vazio encontrado nos documentos principais.

Tal constatação, portanto, é exemplo da resposta que o ambientalismo moderno tem dado à tempestade ecológica. Os relatórios, ao apresentarem dificuldades na compreensão sócio climática do deslocamento ambiental, reforçam o paradigma da dupla fratura moderna. Assim, verifica-se a constatação de que os desastres, mesmo quando ditos naturais, ancoram-se em uma estrutura social que guia sua rota de destruição e suas vítimas. Esse movimento é o combustível que retroalimenta as dinâmicas de geopoder que criam os habitantes do mundo e os recusados (FERDINAND, 2022).

A partir dessa compreensão, tem-se que, se separadas a luta que se diz ambiental daquelas antiescravistas e anticoloniais, o ambientalismo interpreta o roteiro tradicional de uma ecologia colonialista. Em seu fim, encontra-se a manutenção do habitar colonial e de suas formas de dominação (neo)malthusianas que condicionam existências aos “porões do mundo” (FERDINAND, p. 137). A vulnerabilidade constatada contemporaneamente se alimenta de uma estrutura racista ambientalmente que, ao romper com a escravidão, manteve os corpos libertos submetidos a um sistema ainda conduzido por uns poucos senhores e que se alimenta da exploração exaustiva pela transformação de humanos e não humanos em meros recursos de produção (FERDINAND, 2022).

Diante disso, a todo instante, desastres premeditados ocorrem. O afundamento da terra devido à exploração do solo pela mineradora Braskem em Maceió, no estado brasileiro de Alago-

as, é um deles. Em curso neste momento, o evento já fez com que mais de 50 mil pessoas fossem deslocadas por uma catástrofe ambiental produzida, que chegou a ser considerada como “a maior tragédia urbana do mundo” (LAFORÉ, 2023). Concomitante a isso, no sul do país, o Rio Grande do Sul ainda se recupera da maior tragédia climática, as inundações vitimaram cerca de 150 pessoas e atingiram mais de 2,1 milhão de pessoas entre os meses de abril e maio de 2024. A imprudência governamental aliada à crescente frequência de eventos extremos na região figura entre as principais causas da calamidade (BBC NEWS BRASIL, 2024).

Assim, constatada que a compreensão acerca da crise ambiental não é politicamente neutra, uma política internacional que se propõe a lidar com o colapso dos ecossistemas e suas consequências, incluindo o deslocamento ambiental, também não deve ser. A ebulição global é um produto que, construído histórica, social e politicamente, promove violações de Direitos Humanos. Para romper com esse ciclo, é urgente o comprometimento com um desenvolvimento verdadeiramente sustentável, construído pelas comunidades e pelos seus saberes e modos de interagir com o meio. Anteriormente a isso, no entanto, é preciso garantir o direito de habitar e a sobrevivência destas pessoas.

Referências bibliográficas

CAPDEVILLE, Fernanda de Sales Cavedon., et al. La movilidad humana en los litigios climáticos: aportes de América latina desde la perspectiva de los derechos humanos. In: *Revista Catalana de Dret Ambiental*, [S. l.], v. 14, n. 1, 2023. DOI: 10.17345/rcda3558. Disponível em: <https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/view/3558>. Acesso em: 29 ago. 2023.

CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila. Introduction: power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations. In: CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila.

Power, Postcolonialism and International Relations: reading race, gender and class. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002, pp 1-32.

EDWARDS, Adrian. Refugiado ou Migrante? O ACNUR incentiva a usar o termo correto. 01 out 2015. *ACNUR Brasil*. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/>. Acesso em: 07 ago 2023.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar o mundo a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

INTERNAL DISPLACEMENT MONITORING CENTRE (IDMC). 2023. 2023 *Global*

Report on Internal Displacement (GRID 2023): Internal displacement and food security. Disponível em: <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2023/>. Acesso em: 11 jul 2023.

INUNDAÇÕES no Rio Grande do Sul: a cronologia da tragédia. *BBC News Brasil*. 11 mai 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cd1qwpq3z77o>. Acesso em: 30 ago 2024.

LAFORÉ, Bruno. Colapso de mina em Maceió é “a maior tragédia urbana do mundo”, diz prefeito à CNN. *CNN Brasil*. 01 dez 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/colapso-de-mina-em-maceio-e-a-maior-tragediaurbana-do-mundo-diz-prefeito-a-cnn/>. Acesso em: 15 dez 2023.

OETZEL, Ralf; RUIZ, Sergio Antonio. Movilidad humana, desastres naturales y cambio climático en América Latina: De la comprensión a la acción. In *United Nations Office for Disaster Risk Reduction (UNDRR)*. Nov. 2017. Disponível em: https://www.unisdr.org/preventionweb/files/56113_movilidadydesastresfinv4.pdf. Acesso em: 10 set 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951*. Disponível em:

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 14 out. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*. Artigo 22. San José, 22 nov 1969. Disponível em:

https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 29 ago 2023.

PACÍFICO, Andrea Pacheco; GAUDÊNCIO, Marina Ribeiro Barboza. A proteção dos deslocados ambientais no regime internacional dos refugiados. *Remhu: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, [S.L.], v. 22, n. 43, p. 133-148, dez. 2014.

FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880004309>.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/remhu/a/5TBC5g6FyQX9ZcxYSV3ZHPB/?lang=pt#>. Acesso em: 10 maio 2023.

PERSAUD, Randolph B.. Situating race in International Relations: The dialectics of civilizational security in American immigration. In: CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila. *Power, Postcolonialism and International Relations: reading race, gender and class*. Londres e Nova Iorque: Rout-

ledge, 2002, pp 56-80.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 107-130. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidad_e_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 25 fev 2023.

RAMOS, Érika Pires. *Refugiados Ambientais: em busca de reconhecimento pelo Direito Internacional*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2011. Disponível em:

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/eventos/Refugiados_Ambientais.pdf. Acesso em: 12 jul 2023.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. In: *Geosul*. Florianópolis, v. 22 n. 43, pp. 55-76, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/12646>. Acesso em: 26 abr 2023.

UNFCCC; COP. Report of the Conference of the Parties on its twenty-seventh session, held in Sharm el-Sheikh from 6 to 20 November 2022. In: *Conference of the Parties*.

Egito: 17 mar 2023. Disponível em: <https://unfccc.int/documents/626564>. Acesso em: 07 jun 2023.

VAINER, Carlos B. Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação:

elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório. In: *XI*

Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambú, p. 819-835, 1998. Anais [...].

Caxambu. Disponível em:

<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/866>. Acesso em: 03 mai 2020.

VAINER, Carlos B. Os refugiados do desenvolvimento também têm direitos humanos? In: PÓVOA NETO, Helion et al. *A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. 2010. Rio de Janeiro: Editora Garamond. pp. 475-490.

WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION (WMO). State of the Climate in Latin America and the Caribbean 2022. Genebra, *WMO*, n. 1322, 39p, 2023. Disponível em:

<https://library.wmo.int/records/item/66252-state-of-the-climate-in-latin-america-and-the-caribbean-2022>. Acesso em: 05 jul 2023.

A large, faint watermark of the 'WAMM' logo is repeated across the page in a light gray color, serving as a background element.

ARTIGOS LIVRES

Das ruínas às curas

Deanny Stacy Sousa Lemos

**Herança, hereditariedade e casamento entre primos no
cariri paraibano: análise antropológica de adoecimentos por
mucopolissacaridoses**

Heytor de Queiroz Marques

**Os Warao no Tapanã e os arranjos sócio-organizacionais
em contexto de deslocamento**

Walison Almeida Dias

Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Flávia Cristina Araújo Lucas

**Mandjuandadi: o tecido sociocultural e político de
mulheres em Guiné-Bissau**

Peti Mama Gomes

Das ruínas às curas

From ruins to healing

De las ruinas a la curación

Deanny Stacy Sousa Lemos¹

Resumo: O presente trabalho se desenvolve no Território Taquarítua, com o povo Akroá-Gamella, indígenas Jê que povoam a região da Baixada Maranhense, no estado do Maranhão. O povo Akroá-Gamella marca sua presença no estado maranhense desde 1713 e no atual território desde 1749, mas, após longos séculos de invasões, grilagem e fraudes cartoriais, a extensão que possuíam de 14 mil hectares diminuiu de forma significativa, e hoje ocupam apenas 530 hectares. Após anos de um momento que descrevem como a fase em que “viviam debaixo da pedra colocada pelo Estado”, em 2010 retomam as articulações coletivas e, a partir desse ano, realizam assembleias públicas de autodeclaração e começam as recuperações de áreas que estavam sob posse de não indígenas. Os espaços que sofriam com a devastadora interferência de fazendeiros e empresários são marcados pela cura da terra. Grande parte das antigas fazendas vai sendo consumida pelas plantas, e toda e qualquer imagem que assemelhe aquele espaço ao antigo fazendeiro vai sendo destruída, entrando em ruínas e assumindo a característica dos verdadeiros donos das paisagens: os seres encantados. Nesse processo, as relações com as plantas ficam marcadas, pois relacionam constantemente a permanência das plantas em alguns espaços com a cicatrização dessa terra, que foi afetada e desencantada. O ressurgimento da mata nativa, das ervas e flores que nunca foram plantadas em algumas lagoas simboliza o espaço que está se recuperando dessas interferências.

Palavras-chave: akroá-gamella; cura; seres visíveis e invisíveis; retomada.

Abstract: The present work is developed in the Taquarítua Territory, with the Akroá-gamella people, indigenous Jê who populate the region of the Baixada Maranhense in the state of Maranhão. The Akroá-Gamella people mark their presence in the state of Maranhão since 1713 and in the current territory since 1749, but after long centuries of invasions, land grabbing and land fraud, the extension they had of 14,000 hectares decreased significantly their traditional territory, and today occupy only 530 hectares. After years of a moment that describe as the phase that “lived under the stone laid by the state”, in 2010 resumed collective articulations and from that year held public assemblies of self-declaration and began the recoveries of areas that were in possession of non-indigenous. The spaces that suffered from the devastating interference of farmers and entrepreneurs are marked by the healing of the land, much of the old farms are being consumed by plants, any image that resembles that space with former farmer is being destroyed, They enter in ruins and assume characteristic of the true owners of the landscapes, the enchanted beings. In this process the relationships with plants are marked, because they constantly relate the permanence of plants in some spaces with the healing of this land was affected and disenchanting. The resurgence of native forest, herbs and flowers that have never been planted in some ponds, such as the space that is recovering from these interferences.

Keywords: akroá-gamella; cure; visible and invisible beings; resumption.

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Resumen: El presente trabajo se desarrolla en el Territorio Taquarítua, con el pueblo akroá-gamella, indígenas Jê que pueblan la región de la Baixada Maranhense en el estado de Maranhão. El pueblo Akroá-Gamella marca su presencia en el estado maranhense desde 1713 y en el actual territorio desde 1749, pero después de largos siglos de invasiones, grilagem y fraudes cartoriales, la extensión que poseían de 14 mil hectáreas disminuyó de forma significativa su territorio tradicional, y hoy sólo ocupan 530 hectáreas. Después de años de un momento que describen como la fase que “vivían bajo la piedra colocada por el estado”, en 2010 retoman las articulaciones colectivas y a partir de ese año realizan asambleas públicas de autodeclaración y comienzan las recuperaciones de áreas que estaban bajo posesión de no indígenas. Los espacios que sufrían con la devastadora interferencia de agricultores y empresarios están marcados por la de curación de la tierra, gran parte de las antiguas haciendas van siendo consumidas por las plantas, toda y cualquier imagen que asemeja aquel espacio con antiguo hacendado va siendo destruida, entran en ruinas y asume característica de los verdaderos dueños de los paisajes, los seres encantados. En ese proceso las relaciones con las plantas quedan marcadas, pues relacionan constantemente la permanencia de las plantas en algunos espacios con la cicatrización de esa tierra fue afectada y desencantada. El resurgimiento de la selva nativa, de las hierbas y flores que nunca fueron plantadas en algunas lagunas, como el espacio que se está recuperando de esas interferencias.

Palabras clave: akroá-gamella; cura; seres visibles e invisibles; reanudación.

Introdução

Este trabalho floresce a partir de reflexões sobre os processos de cura das paisagens realizados após anos de invasão e catastróficas interferências promovidas por não indígenas na terra. Todas as análises aqui apresentadas se baseiam no contraste entre as paisagens que observei em 2018 e 2023. Destaco esse período porque o território é um ser em constante movimento e construção coletiva. Hoje, inclusive, o espaço que serve como ponto de partida para esta reflexão é utilizado para atendimentos em consultas coletivas no território. Antes de aprofundarmos a proposta deste trabalho, desejo apresentar o Território Taquaritiua e explicar como passamos das ruínas para áreas curadas, onde circula o encantamento, ou seja, a vida.

O Território Taquaritiua é habitado pelos Akroá-Gamella, indígenas Jê, que vivem na Baixada Maranhense, entre os municípios de Matinha, Viana e Penalva, no estado do Maranhão. A paisagem é marcada por grandes palmeiras nativas, baixões que formam lagoas no período chuvoso, além de inúmeros igarapés e rios. O território originalmente compreendia 14 mil hectares, mas

atualmente, as aldeias Santeiro, Centro do Antero, Taquaritiua, Cajueiro-Piraí, Nova Vila, Tabocal e Tabareuzinho abrigam mais de 700 famílias em uma área de pouco mais de 530 hectares, devido às invasões e grilagens de terra.

A presença histórica e ancestral desse povo na região data de 1713. Anteriormente, eles habitavam entre os rios Mearim e Pindaré, uma área significativamente maior do que a doada pela Coroa Portuguesa em 1759 através da Carta Régia das Sesmarias, que concedeu cerca de 10 mil hectares de terras, então conhecidas como “Terra dos Índios” (PAULA ANDRADE, 1999; LEMOS, 2021). Ao longo dos anos, o território sofreu invasões, grilagem e vendas desenfreadas. Após uma averbação na certidão de posse do território, em 16 de abril de 1967, a titularidade foi alterada nominalmente. A partir dessa data, diversas fraudes cartoriais visaram adulterar os documentos, tornando frequente a venda e compra irregular de terras, como relata Paula Andrade (1999, p. 155): “as transações de compra e venda das terras são realizadas mediante a troca de assinatura [...] envolvendo a participação de autoridades locais, o que lhes confere uma aparência de legalidade”. Um exemplo dessa complexa situação é dado por Dona Lili, que em 2018 descobriu que sua casa possuía mais de um documento de posse registrado em cartório. Há muitos casos de documentos fraudados que sobrepõem as terras, fazendo com que um mesmo terreno tenha mais de um “dono”.

A fragmentação do território se intensificou com a promulgação da Lei 2.979, de 17 de junho de 1969, conhecida pelos movimentos sociais maranhenses como “Lei de Terras Sarney”. A lei, que visava modernizar o setor agrário no estado, resultou na venda em leilão de terras públicas para grandes latifundiários (LEMOS, 201). Embora a lei estipulasse que “não serão alienadas nem concedidas terras a quem for proprietário no Estado, cuja área ou áreas de sua posse, ou domínio, não sejam devidamente utilizadas com explorações de natureza agropecuária, extrativa ou industrial” (MARANHÃO, 1969), na prática, houve um agravamento dos conflitos agrários na

década de 1970. A região também foi visada por empreendimento estatais ou de iniciativa privada e o Estado se torna presente na região com projetos de titulação e desenvolvimento econômico promovidos pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), levando vários indígenas a cadastrarem suas áreas no órgão fundiário regulador, de modo a garantir a proteção individual de suas casas, bem como, a certificação de um quilombo no território indígena.

Ao longo desses anos, o território sofreu diversos ataques que consumiam incessantemente a terra, uma máquina de destruição que tinha como armas, as políticas estatais ou da iniciativa privada de “modernização e projetos econômicos”. Bem como os recorrentes ataques do governo maranhense ao tentar vincular a antiga “Terra dos Índios” a um espaço apenas de “descendentes” e não mais à presença indígena na região. Promovendo o total apagamento da identidade akroá-gamella. Desta forma, intensificou a falsificação dos documentos de posse das terras, assim aumentando a venda e compra de lotes. Esses ataques resultaram em um aumento nas fraudes cartoriais e na venda de lotes, afetando especialmente locais sagrados para os Akroá-Gamella, que, à época, descreveram esse período como se estivessem “debaixo da pedra colocada pelo Estado”.

Foram décadas difíceis, com ataques constantes à terra e à vida dos seres que habitam o território. No entanto, em vez de serem apagados, os Akroá-Gamella usaram esse momento para se fortalecer e, como dizem, “ressurgir enquanto povo”. Foi um período de criação de estratégias, em que o recolhimento não significou a cessação da luta, nem o esquecimento da identidade Akroá-Gamella. Os mais velhos, com sabedoria, mantiveram viva a chama da resistência, transmitindo práticas culturais e sobrevivendo aos ataques racistas, à negação da identidade indígena e às ameaças de expropriação.

Imagem 1: Área das antigas retomadas, Aldeia Tabocal



Fonte: Deanny Lemos, 2024.

O recolhimento dos Akroá-Gamella me lembra o pensamento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que entende a luta como uma experiência autônoma de resistência e rebeldia, onde “lento, pero avanzo”. A luta pela defesa do território é longa, e o recolhimento foi uma pausa no enfrentamento direto à venda de terras, mas lentamente avançaram, iniciando em 2010 a mobilização coletiva para autodeclaração e a construção ativa do território — tema que será discutido em detalhes nos próximos tópicos.

A retomada dos seres

Início este tópico relembrando minha ida ao território após o período que os Akroá-Gamella chamam de “retirada da pedra colocada pelo estado”. Esse momento marcou profundamente minha memória, especialmente pelos espaços retomados e como, ao longo de quase sete anos, o processo de restauração desses locais foi acontecendo. Muito do que discuto sobre as retomadas territoriais nasce das vivências que tive no Território Taquaritiua em 2018. Essa experiência foi particularmente significativa, pois, em fevereiro de 2018, estive em uma área de retomada conhecida como Piraí, localizada na atual aldeia Cajueiro-Piraí. Essa aldeia surgiu a partir de retomadas

ocorridas entre 2015 e 2016. Além disso, minha ida ocorreu poucos meses após o massacre de 30 de abril de 2017, cujas cicatrizes, profundas e visíveis, eram tema recorrente nas conversas em Pirai, onde se discutia as ações de retomada, as tentativas de massacre, as ameaças, e a necessidade de retomar esses espaços para garantir a liberdade de todos os seres que habitam o território.

Entre 2018 e 2023, retornei ao território diversas vezes e observei a transformação da paisagem, que se apresentava como um reencantamento (ARRUTI, 1996) de uma terra antes marcada pelo desencantamento provocado pelo esbulho territorial. A presença de não indígenas, o gado, a derrubada massiva da vegetação nativa e as intervenções nos rios causaram enormes impactos nos lugares sagrados, alterando a “indigeneidade” da paisagem (BALÉE, 2008). Durante minhas visitas, alguns locais marcaram profundamente minha memória, como áreas onde plantas e outros seres recuperavam lentamente espaços que antes haviam sido danificados. Um exemplo são as retomadas, onde a paisagem desses locais foi transformada com o retorno das plantas, dos animais e do rio, que voltou a ter as plantas em suas margens como parte de sua trama. O reencantamento se manifestava nesses lugares, que haviam sido deixados em ruínas pelos não indígenas.

Minha inspiração para essa jornada reflexiva e documental floresceu a partir das vívidas imagens que permanecem em minha memória desde a minha última ida ao Território Taquaritiua, na qual me deparei com áreas que haviam sido retomadas, e que se contrastavam com as lembranças de sua condição por volta de 2016. Ano em que se iniciou a retomada dessas fazendas e, por conseguinte, do processo que nomeio como ‘cura da terra’, resultando em uma significativa colisão visual e sensorial: em uma antiga fazenda, as paredes de uma casa, antes robustas, estavam sendo consumidas pelo tempo, enquanto o chão de cerâmica já não podia mais ser visto. Em contraste, as plantas retomaram o domínio do local, tecendo uma narrativa que transcende a simples descrição e me faz refletir sobre a passagem das ruínas à cura.



Fonte: Deanny Lemos, 2024.

Essa breve descrição não captura a profundidade e a riqueza do significado que cada planta ou ser naquele espaço representa. Trepadeiras tomaram as paredes, enquanto as folhas secas das mangueiras eram arrastadas pelo vento, cobrindo completamente o piso da casa. De alguma forma, aquela antiga casa, que por anos simbolizou o poder esmagador da colonialidade, estava sendo engolida pelas plantas. Toda e qualquer imagem de uma paisagem deixada em ruínas pelo antigo fazendeiro estava sendo apagada. Com o retorno das plantas à fazenda, ficava claro que o espaço em ruínas estava sendo curado e reencantado, assim como as demais áreas retomadas. A presença de seres visíveis e invisíveis transformava antigas paisagens devastadas em espaços curados, livres dos males que adoeceram a terra. A mão da colonialidade que transforma paisagens, humanos e não-humanos, em comercializáveis, todos passíveis da mão do capitalismo que sacrifica mundos e seres em nome do progresso (TSING, 2018; 2022). Arrastando todos a marcharem na sua tempo-

ralidade, aprisionando-os em uma estrutura imaginativa que define o que é progresso, convertendo o território em uma paisagem destruída por empreendimentos privados e estatais, transformando lugares sagrados e intocáveis em recursos, adoecendo e desencantando a terra.



Fonte: Deanny Lemos, 2024.

A cura surgiu gradualmente após as retomadas. As roças coletivas, a regeneração da mata e a restauração das paisagens sinalizavam a cura, ou seja, o reencantamento de um território que estava em ruínas devido às vertiginosas mudanças causadas pelos não indígenas (ARRUTI, 1996). As vegetações pioneiras — plantas rasteiras e de pequeno porte que surgem após a devastação — demarcam a transição de um local destruído para o renascimento da vegetação secundária e, posteriormente, da vegetação nativa. Mesmo que, para muitos, as vegetações pioneiras representem uma área degradada ou de pouco valor, no território elas marcam o início da reconstrução e do reencantamento da terra.

“Mandei tocar taboca, fazer chamada, vamos guerrear”

“A impressão que dá é que eu sobrevivi de novo, tô livre, parece assim, que eu tava era presa numa gaiola, numa jaula, num cofo, numa lata, sei lá, qualquer coisa desse tipo. Onde não podia...onde não tinha liberdade de andar no mato livre, nem respirar. É isso que eu imagino pra mim esse processo que nós estamos vivendo agora, pra mim é isso:

liberdade. Com o efeito de que surge mais força, que renove a nossa esperança cada dia mais” (Pjicre Akroá-Gamella durante uma fala feita para reportagem do El País em 24 de janeiro de 2017).

A fala de Pjicre transcreve com detalhes os sentimentos que permeavam após anos de resistências contra a tentativa de apagamento. Os anos de silenciamento foram utilizados para fortalecimento interno. Em agosto de 2014, os Akroá-Gamella fizeram uma autodeclaração pública e durante a assembleia marcaram a sua presença histórica na região, contradizendo todas as narrativas do estado. A partir desse evento, que nas narrativas aparece como retirada da pedra colocada pelo estado e o ressurgimento enquanto povo, iniciam uma nova etapa na história onde realizam uma construção ativa do território através das novas retomadas de terra (ALARCON, 2013).

Entre os anos de 2015 a 2017, começaram um processo de retomadas das terras que estavam sobre posse de não indígenas, ao todo foram 11 retomadas realizadas, que envolviam não só os indígenas, mas toda a classe de seres visíveis e invisíveis no território, principalmente os seres invisíveis chamados de encantados. Agentes de transformação e cura no território, afinal, a presença — dos encantados — garante vitalidade do território através das paisagens livres das grandes degradações ambientais, das áreas que têm plantas curativas usadas na medicina tradicional, bem como da presença desses seres na espiritualidade akroá-gamella. Estes seres que povoam o território em uma dimensão invisível da realidade estavam tendo suas moradas, lugares sagrados para akroá-gamella, destruídos pelas fortes intervenções nas paisagens efetuadas pelas fazendas e setor privado. Com isso, foi iniciada uma série de retomadas de terra que tinham como um de seus argumentos a possibilidade de reencantar o mundo desencantado por interferências dos não indígenas por meio de grandes degradações ambientais, principalmente nos locais sagrados (SLATER, 2001; PEREIRA, 2018) Os seres encantados, no processo dessas retomadas, são grandes protagonistas, afinal, todas as ações de recuperação de terra ocorreram para garantir que a morada dos seres encantados estivesse novamente com seus donos e livre das degradações causadas pelas fazendas.

Daniela Alarcón (2013) afirma que, para o povo Tupinambá da Serra do Padeiro, as retomadas são realizadas devido às alianças com os encantados. Essa mesma aliança, que os motiva a agir contra as degradações territoriais e o esbulho, não difere do que motiva os Akroá-Gamella a retomar. Retomam porque desejam manter o território com suas encantarias e encantados; a terra não existe sem eles, e essa relação com os seres é essencial. De tal intensidade que o território pode ser pensado como uma teia, onde se torna possível haver interação entre seres encantados e seus domínios na paisagem de forma invisível; bem como permite aos Akroá-Gamella se conectarem com os seres encantados e se associarem a uma cartografia sagrada. Os seres e as dimensões interagem por estarem imersos numa espécie de linhas atreladas umas às outras (INGOLD, 2008; INGOLD, 2013). Dessa forma, realizar as retomadas de terra é manter essas conexões com os seres encantados, suas encantarias e a relação com os akroá-gamella.

O desencantamento acentuado, a destruição da morada dos encantados, os fazem migrar para outras regiões. Ao agir nesses espaços sagrados, provocando degradações, afetam diretamente a permanência dos seres encantados no território. Essas moradas sagradas existem no que categorizo como dimensão da realidade, característica de um território multifacetado, dividido em extensões/camadas que determinam uma porção de espaço ocupado, ou seja, em dimensões que podem ser visíveis e invisíveis. Porém, essas dimensões da realidade que compõem o território akroá-gamella são camadas ou extensões tão amalgamadas que por vezes não há como distingui-las. As moradas e os seres encantados povoam as dimensões invisíveis, porém, habitando e estando nessa outra dimensão invisível, as ações reverberam na dimensão visível.

Neste complexo território multifacetado, os seres encantados, ancestralidade compartilhada de todos os akroá-gamella que outrora habitaram a região, se encantaram e agora permeiam a paisagem, estabelecem vínculos que transcendem linhagens biológicas, ancorando-se nas tramas das relações de cuidado. Equiparando-se ao zelo paternal que provê os meios essenciais para o

fortalecimento e crescimento dos filhos, os seres encantados oferecem não apenas proteção, mas também uma forma de sustentar a construção de relações íntimas com os ancestrais vivos e atuantes no presente (INGOLD, 2000).

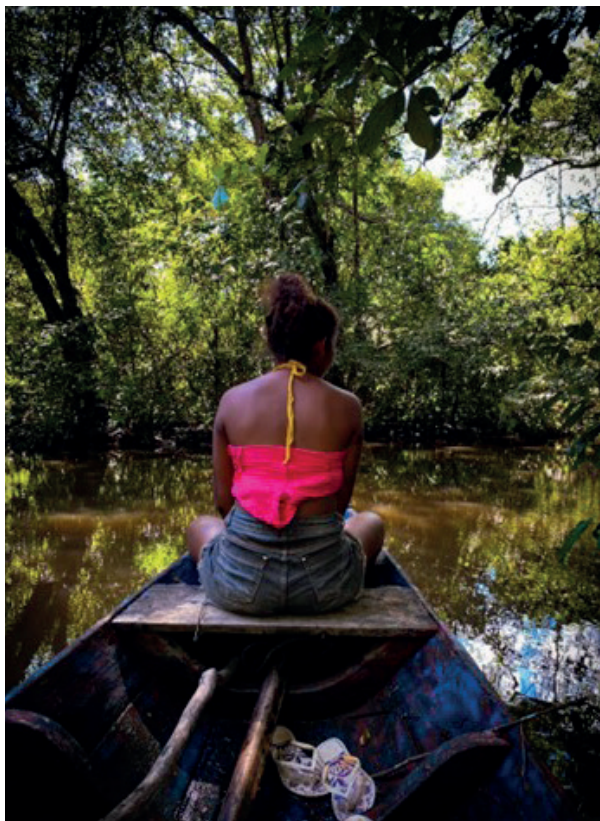
Estes seres, ao evidenciarem sua presença na vida dos indígenas, desafiam a concepção convencional da morte como término definitivo, pois, na perspectiva do encantamento, a existência transcende a fugacidade da forma visível. A efêmera manifestação visível no tempo não implica no fim da existência no mundo; ao contrário, é um processo que delinea uma transição da vitalidade fluida no território. O encantamento, portanto, não configura uma dicotomia entre morte e vida (INGOLD, 2000).

A busca pela resiliência do território emerge da percepção de um espaço que reflexivamente reflete as experiências e edificações culturais de uma sociedade. Isso abarca a totalidade de seres, espíritos, bens, valores, saberes tradicionais, locais sagrados — elementos que garantem coesão e significado à existência de um povo (GALLOIS, 2004; LADEIRA, 2001; BRANCH e SILVA, 1983). Ao pensar as ruínas do território, resultantes das vertiginosas transformações impostas pelas forças não indígenas, os seres encantados emergem nas narrativas como agentes de cura para as ruínas que afligem o território.

Reencantamento e o processo de cura da terra

Os seres encantados emergem nas narrativas como agentes centrais que impulsionam as ações de retomadas para garantir suas moradas. Essas moradas, como mencionado, são lugares sagrados para os Akroá-Gamella, pois são essenciais para a presença dos encantados na região. O povoamento no território reflete a vitalidade da terra, e quando as paisagens são impactadas por intervenções externas, a permanência e a existência dos encantados são ameaçadas, levando, em alguns casos, à migração desses seres para outras áreas. A cada igarapé extinto ou floresta derru-

bada para dar lugar à pastagem, os Akroá-Gamella observam a perda das moradas dos encantados, tanto nas dimensões visíveis quanto invisíveis. Esse processo de perda é algo que será explorado mais detalhadamente a partir de minha chegada ao território.



Fonte: Deanny Lemos, 2024.

Quando cheguei ao território em 2018 e fiquei em uma retomada, fui imersa em um contato intenso com as narrativas que inspiravam as ações de recuperação territorial. Todos os relatos estavam profundamente enraizados na presença dos seres encantados. Nas narrativas, os encantados apareciam de diversas formas: como agentes que impulsionam as ações, como fonte de motivação e como guardiões das vidas dos indígenas durante os atos de retomada.

A retomada Piraí, por exemplo, é historicamente um espaço sagrado para os Akroá-Gamella. O rio que percorre a retomada e uma porção do território é o Rio Piraí, também conhecido como Rio Grande, e é a morada do encantado João Piraí. Durante as encantorias, rituais que envolvem cantos e danças e que atuam como um chamado para que os encantados se façam presentes,

esses seres desempenham um papel central. Esses rituais não apenas invocam a presença dos encantados, mas também promovem a limpeza e o fortalecimento do corpo físico e espiritual.

Em uma das cantigas entoadas nesses rituais, João Piraí é evocado em relação ao rio, ressaltando a profunda conexão e domínio que ele possui sobre essa paisagem (FAUSTO,2008). A cantiga que destaco a seguir evidencia essa relação: “Aê João Piraí, tu é brabo eu sou maroto. Quem manda no rio Grande é tu, não é outro.” Nesse verso, fica clara a maestria de João Piraí sobre o rio, um espaço magnificado que não é apenas físico, mas também espiritual, reforçando a importância do encantado para o território.

João Piraí é um encantado múltiplo e complexo, que surge nas narrativas como dono do rio Piraí, sendo um sapo, um peixe e um homem. Quando rememoro minhas vivências em sua morada que foi retomada, trago rapidamente a cantiga que aprendi: “Ê sarapó, juriandi. Ê matapiri Epó, epó, João Piraí”², e marcou muito minha passagem por sua morada. Anos depois de conhecer essa cantiga, aprendi que matapiri e sarapó são dois peixes que vivem no rio grande. Quando houve o processo de tradução de algumas cantigas para a língua materna que está sendo retomada, traduziram como João Piraí sendo um grande ser que é dono do rio que possui muitos peixes. Em muitas narrativas dizem que João Piraí é o grande protetor do território ou como o encantado que nunca os abandonou mesmo tendo sua morada destruída por um empresário.

² A escrita pode não corresponder a escrita real da cantiga, pois todas as vezes que me apresentavam a cantiga foi de forma oral, porém, trouxe por achar que traz elementos a mais para a trajetória da narrativa que busco compor nesse trabalho.

Imagem 5: Retomada Pirai



Fonte: Deanny Lemos, 2018.

A retomada da morada de João Pirai foi realizada por volta de 2016. A fazenda estava sob a influência de Qenak Serra Costa Júnior, empresário do ramo cerâmico que construiu uma fazenda com alguns açudes para criação de peixes e fazia a retirada do barro, deixando a encosta do rio Pirai totalmente assoreada. Prejudicando a morada do encantado e provocando seu afastamento.

Nas tardes chuvosas na retomada ou nas noites em que estávamos conversando antes de dormir, pude ouvir diversos relatos de como aconteceu a retomada. Afirmavam que os encantados estavam pedindo para a terra ser recuperada, afinal, suas moradas estavam sendo prejudicadas. Passaram um tempo elaborando estratégias de como poderiam concretizar esse sonho coletivo de todos os seres que povoam o território. Em um determinado dia, decidiram ir buscar o que sempre esteve sob o domínio dos encantados. Chegaram pela mata e lentamente foram adentro da casa que tinha na fazenda, demarcando o território com seus pés, surpreenderam os vários jagunços que serviam ao Qenak Junior, retomando o local e afirmando que no dia seguinte deveriam ir embora levando todos os pertences pessoais. Após a ação, a comemoração e alegria embalavam todos os corações que estavam com seus corpos protegidos pelas pinturas, adornos, bordunas e flechas. Além da proteção, os encantados estão direcionando a retomada, plantando no coração de cada akroá-gamella a força, coragem e o sentimento guerreiro de irem guerrear pela terra que pertencia

a ele e seus ancestrais. Bem como diz uma cantiga sagrada e muito entoada no território: “Eu sou um caboco brabo, eu moro no meio do mato. A ê de dia até de noite, eu já conheço o soar. Na minha aldeia, eu ouvi buzinar, eu mandei tocar taboca, fazer chamada, vamos guerrear”. João Piraí é um encantado que sempre me instigou muito, tanto pelas diversas histórias que pude ouvir e constroem de forma significativa cada lembrança que compõe minha passagem pelo território. Também porque morar numa morada de um encantado expõe a relação belicosa, os riscos dos corpos estranhos que chegam em uma terra que passou por tantas guerras e os guerreiros visíveis e invisíveis que fazem a proteção da paisagem.

Enquanto estive em campo em 2018, algumas vezes foi impossível dormir. À noite, em um espaço sozinha, ouvia me chamando, minha rede sendo balançada, mesmo acordada e com a lanterna ligada, ouvia passos ao lado da minha rede. Não tinha ninguém próximo a mim na parte interna da casa, os que dormiam na retomada nos três primeiros dias estavam na parte externa, na varanda que rodeava a casa. Na terceira noite em que aconteciam essas experiências inexplicáveis, chamei Seu Antônio, um dos homens que dormia na varanda da casa. Expliquei a situação e ele começou a rir, disse ser João Piraí, não me deixando dormir, talvez porque quisesse saber quem eu era e o porquê de estar ali. Recordo que estava assustada, mas segui as recomendações de seu Antônio e voltei a dormir, e de forma tímida falei baixinho, pedindo permissão a João Piraí para estar ali. Não sei se funcionou, mas desde então nunca mais fui acordada daquela forma.

No outro dia, assim como em diversos momentos, busquei uma explicação racional para essa experiência, que pode ser gerada pelo afetamento como diz Favret-Saada (2005), e não desconsidero o caso. Todavia, levo dessa experiência o direcionamento para compreender as relações magnificadas (FAUSTO, 2008) dos donos das moradas. Estar na morada de um encantado e ser um corpo estranho povoando uma região marcada pela presença dos ancestrais akroá-gamella, delineia bem a relação belicosa que há nesses espaços sagrados. As perturbações durante as madru-

gadas nos dizem sobre a atuação dos seres na proteção e na defesa do território, e principalmente das moradas, onde há um domínio dos seres encantados. As perturbações à noite eram uma forma de dizer que ele, bem como os outros encantados, também estavam ali na retaguarda do povo.

Buscar a intervenção desses seres na preservação do território proporciona uma entrada às complexas configurações destas alianças, amplificadas por meio de relações magnificadas (FAUSTO, 2008). Esses seres não apenas representam os ancestrais dos akroá-gamella, mas também são os guardiões do território, fundamentando, assim, toda narrativa de retomada e cura assegurada pela preservação e/ou continuidade da vida dos ancestrais no território. Os ancestrais, portanto, não apenas incentivam, mas também instigam as práticas de retomada, pois, sem esses seres, os akroá-gamella enfrentam uma contínua vulnerabilidade. Afinal, a presença dos ancestrais akroá-gamella garante a vitalidade no território e a proteção que eles precisam.

A apreensão das significações que a concepção de território engendra possibilita a percepção das retomadas como um fruto de um conhecimento que se sustenta na cosmografia, composta por saberes de cunho ambiental, ideológico e identitário, erigidos ao longo da história (LITTLE, 2003). Sob essa perspectiva, a ação de “retomar a terra” oferece a perspectiva de reencantar um mundo que, devido às numerosas intervenções dos não indígenas, perdeu seu encanto, sobretudo através de grandes degradações ambientais, especialmente nos locais sagrados (SLATER, 2001; PEREIRA, 2018). Ao longo das narrativas, os seres sagrados, conhecidos como “encantados”, são frequentemente mencionados em conexão com as “retomadas de terra”, pois as áreas recuperadas são seus domínios. Os encantados são descritos como detentores de autoridade sobre os lugares de encantamento e donos dessas áreas (FAUSTO, 2008).

Além disso, as retomadas também visam a erradicar as degradações ambientais infligidas por fazendeiros, uma vez que as paisagens do território são vislumbradas como espaços sagrados, devido ao domínio dos seres encantados sobre essas regiões. Nesse contexto, busca-se emancipar

essas paisagens do ciclo devastador de “geografias do sacrifício”, nas quais o progresso muitas vezes implica na destruição desses ambientes e de seus habitantes (TSING, 2018; 2022).

Por fim, a retomada da terra também almeja garantir a permanência dos seres sagrados no território, pois o afastamento desses seres está intrinsecamente ligado a impactos ambientais severos. Esses seres são os ancestrais akroá-gamella que, após sua passagem para um outro plano da dimensão realidade, continuam a habitar as paisagens. São dotados de poderes curativos, detêm todo o conhecimento e exercem autoridade sobre suas áreas encantadas. Além disso, é fundamental que se mantenha cuidado e respeito ao adentrar as áreas de encantamento, pois o desrespeito às normas de conduta pode resultar em uma punição conhecida como “flechada” – uma flecha invisível que penetra o corpo e causa enfermidades, cujo tratamento só pode ser realizado por um curador, indivíduos de destaque na sociedade akroá-gamella que têm a capacidade de acessar o conhecimento dos encantados por meio da incorporação e das práticas de cura mediante rezas.

Nesse contexto, quando se discute a retomada de terra entre os akroá-gamella, os seres encantados emergem como agentes políticos dessa ação (RAPPAPORT, 2000; DE LA CADENA, 2015, 2018, 2019), interferindo no curso da história. Isso fica evidente em uma história registrada na qual os encantados “confundiram a cabeça” de seus parentes, levando-os a se perderem na mata quando fugiam de seu território devido a um ataque a tiros por parte de invasores em 2017. A ação dos encantados acabou por salvar essas pessoas, uma vez que, se tivessem seguido o caminho correto, teriam sido emboscadas e provavelmente mortas.

Ao se afirmar que os “encantados nos confundiram para nos proteger”, é ressaltada a participação ativa desses seres encantados no ambiente circundante. Ao perceberem o potencial agravamento da situação, eles induziram os indígenas ao desconcerto na mata, uma medida que os forçou a buscar uma rota alternativa para retornar à retomada Piraí. A própria motivação dos encantados em reocupar suas moradas reforça a concepção de entidades dinâmicas e interativas, cuja relação

com o território e seus habitantes é marcada por uma profunda reciprocidade. Ao demandar a recuperação de seus espaços diante da iminente ameaça de destruição, esses seres exercem uma influência significativa sobre o padrão de interações com os indígenas, moldando assim a dinâmica do ambiente compartilhado.

Observo as iniciativas de recuperação e o território como uma vasta *assembleia polifônica* (TSING, 2022), evidenciando a compreensão de que “fazer mundos não se restringe aos humanos” (TSING, 2022, p. 66). Em outras palavras, trata-se de uma convergência de projetos de criação de mundo concebidos tanto por seres humanos quanto não humanos, entrelaçando-se. As iniciativas de recuperação representam essas estratégias/projetos que são concebidos por todos os seres que habitam o território, uma colaboração entre todos os seres para que se possam transformar esses espaços em ruínas em locais reencantados. Desta forma, promovendo a cura dos males que os impactos ambientais causaram.

Considerações finais

Os espaços retomados, que eram paisagens arrasadas onde se reuniam vidas de seres e indígenas impactadas por perturbações radicais feitas por empresas e grandes empreendimentos (TSING, 2018; 2022), voltam a ser povoados pelos seres que vivem nesses espaços, além de também serem utilizados para fortalecimento da coletividade – algumas retomadas foram utilizadas para criação de roças coletivas, casa redonda-local onde acontecem as reuniões gerais do território e cozinhas coletivas. O espaço volta a refletir a indigeneidade através da recuperação tanto ligada às questões ecológicas, como ao fortalecimento dessas relações que foram enfraquecidas, principalmente no que diz respeito sobre os seres encantados que vivem de forma visível ou invisível paisagens (BALÉE, 2008).

O processo de cura dos espaços se inicia no momento da retomada, quando esses lugares,

amplamente considerados sagrados por serem a morada dos ancestrais akroá-gamella, passam por uma sequência de ações até alcançarem a plenitude da cura. Inicialmente, todos os espaços retomados recebem novos nomes que se conectam aos rios ou aos seres encantados que habitam essas regiões. Essa prática delinea um processo de purificação, extinguindo qualquer vínculo nominal anterior com os fazendeiros que deixaram a terra em estado de ruína. Em etapas subsequentes, esses espaços são utilizados de maneira coletiva por todos os seres, visíveis e invisíveis, permitindo a construção de casas, roças coletivas e locais de reunião.

Nesse contexto, a paisagem entra em um período de “descanso”, necessitando recuperar-se dos danos causados pelas atividades das fazendas. Normalmente, as comunidades optam por deixar as plantas regenerarem naturalmente esses espaços, destacando o orgulho na referência aos locais sagrados que, outrora, eram repletos por extensos campos de ervas medicinais ou lagoas repletas de flores e frutas que surgiam espontaneamente, sem intervenção humana. Dessa forma, essa paisagem adquire um caráter encantado, abrigando uma coexistência harmoniosa entre seres visíveis-plantas, animais, rios e terra- e seres invisíveis-encantados.

O território, em tempos pretéritos, era visto como uma “geografia do sacrifício”, um espaço suscetível à expropriação e exploração. À medida que essas áreas passavam pelo processo de desencantamento, devido às mudanças na paisagem que afetavam a vida de todos os seres, incluindo os ancestrais akroá-gamella que habitavam essas terras, esses seres passaram a migrar para outras regiões. O processo de reencantamento dessas áreas está intimamente ligado ao retorno dos seres para povoar o território, mas também é delineado pela notável regeneração das plantas na paisagem, seja através do florescimento de árvores frutíferas, das ervas medicinais ou das áreas de cultivo.

Isso contrasta vividamente com uma paisagem que, em um passado recente, fôra degradada para a criação de pastagens para o gado, extração de madeira, construção das instalações

das fazendas, criação de açudes para a piscicultura e desmatamento das encostas dos rios para empreendimentos diversos. Hoje, o território se transforma em um reflexo da vida à medida que as plantas ganham espaço e ressurgem. As comunidades expressam com orgulho as áreas que foram retomadas e que agora exibem uma vegetação, ao mesmo tempo em que preservam os cursos dos rios, mantendo-os resguardados da exploração desenfreada. Este processo de ressurgimento e regeneração da paisagem não só representa uma reversão do desencantamento, mas também reflete um compromisso com a coexistência de vários seres e outras relações com as paisagens.

Referências bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. Diss. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, 1999.

ARRUTI, José Maurício Andion. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. In: *Revista de Arqueologia*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 9-23, 2008.

BRANCH, Lyn C.; SILVA, Marlene F. da. Folk medicine of Alter do chão, Pará, Brazil. *Acta Amazonica*, 1983, 13.5-6: 737-797.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke: University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. 2018. pp. 95-117.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 2019, 2: e019011-e019011.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*: Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FAVRET-SAADA J., & Siqueira, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos De Campo*: São Paulo, v13, n.13, 155-161, 2005. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>

- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: O desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, pp. 37-41.
- INGOLD, TIM (2000). Ancestry, generation, substance, memory, land. In: INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000. pp. 131-151.
- INGOLD, Tim. Quando a ANT encontra a ARANHA: Teoria social para artrópodes. Agência material: rumo a uma abordagem não antropocêntrica, p. 209-215, 2008
- INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. Espaço Ameríndio, v. 7, n. 2, p. 10-10, 2013
- LADEIRA, M. Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. Tese (Doutorado em Geografia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.
- LEMOS, Deanny. *Terra encantada: caminhos, mundos e conexões com o sagrado entre os akroá-gamella, Maranhão*. Dissertação (mestrado em antropologia). Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2021.
- LEMOS, D. S. Território akroá-gamella: teia de conexões entre os indígenas e os seres encantados. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 4, n. 00, p. e021018, 2021.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.
- MARANHÃO. Lei Nº 2.968 de 17 de junho de 1969
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Os verdadeiros donos da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós*. Tese (Doutorado em Antropologia) Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- RAPPAPORT, Joanne. *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Serie Estudios Sociales, 2000. Traducción de José Ramón Martín. Pp:260
- TSING, Anna Lowenhaupt. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). Traduzido por Filipi Pompeu e Mariana Canazaro Coutinho. In: *Cadernos do Lepaarq. Pelotas*: v. XV, n.30, p. 366-382, Jul-Dez. 2018.
- TSING, Anna. *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2022.

Herança, hereditariedade e casamento entre primos no cariri paraibano: análise antropológica de adoecimentos por mucopolissacaridoses¹

Inheritance, heredity and marriage between cousins in the Cariri region of Paraíba: an anthropological analysis of illnesses caused by mucopolysaccharidosis

Herencia, herencia y matrimonio entre primos en la región de Cariri, Paraíba: un análisis antropológico de las enfermedades debidas a la mucopolisacaridosis

Heytor de Queiroz Marques²

Resumo: O texto aborda o “Efeito fundador” na genética, focando na incidência de Mucopolissacaridoses (MPS) no Cariri Paraibano, onde a doença tem sido registrada desde 2005, mas relatos indicam sua presença há mais tempo, atribuída ao casamento entre primos. A MPS é uma doença genética rara transmitida pela família. A pesquisa questionou as percepções das famílias afetadas sobre hereditariedade e parentesco, conduzindo trabalho de campo em duas expedições etnográficas em 11 municípios, entrevistando 16 famílias. Nas entrevistas etnográficas, genealogias foram completadas, revelando novos casos. A herança da MPS é vista pelas famílias como parte de sua história de vida, expressa nas relações de sangue que definem quem é família. A noção de parentesco é influenciada tanto pelo heredograma dos geneticistas quanto pela percepção local de proximidade entre primos. A origem comum das famílias, muitas descendentes dos mesmos locais, reforça a percepção de herança e interações cotidianas. Uma interlocutora destacou a construção do risco genético, percebendo a herança também como um risco para futuras gerações. Assim, a herança da MPS é vista sob diferentes perspectivas: como experiência vivida pelas famílias e como um conceito biológico que impacta gerações futuras.

Palavras-chave: Herança genética; Mucopolissacaridose; Biomedicina; Expedições Etnográficas.

Abstract: The text deals with the “founder effect” in genetics, focusing on the incidence of Mucopolysaccharidosis (MPS) in Cariri Paraibano, where the disease has been recorded since 2005, but reports indicate its presence more recently, attributed to marriage between cousins. MPS is a rare genetic disease passed down through the family. The research questioned the affected families’ perceptions of heredity and kinship, conducting fieldwork in two ethnographic expeditions in 11 municipalities, interviewing 16 families. In the ethnographic interviews, genealogies were completed, revealing new cases. The inheritance of MPS is seen by families as part of their life history, expressed in the blood relations that define who is family. The notion of kinship is influenced both by the geneticists’ heredogram and by the local perception of closeness between cousins. The common origin of the families, many descended from the same places, reinforces the perception

¹ Este trabalho é fruto da apresentação na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia e dos debates realizado no GT - Biomedicina, que proporcionou elaborar e repensar a temática abordada aqui, resultando nesta elaboração textual.

² Doutorando em Antropologia Social (UFRN), Mestre em Antropologia (UFPB), Licenciado em Ciências Sociais (UFPB), Licenciado em História (UNINTER), Bolsista Capes (2020-2024). E-mail: heytorqueiroz@hotmail.com

of inheritance and daily interactions. One interlocutor highlighted the construction of genetic risk, perceiving inheritance also as a risk for future generations. Thus, the inheritance of MPS is seen from different perspectives: as an experience lived by families and as a biological concept that impacts future generations.

Keywords: Genetic inheritance; Mucopolysaccharidosis; Biomedicine; Ethnographic expeditions.

Resumen: El texto trata del «efecto fundador» en genética, centrándose en la incidencia de la Mucopolisacaridosis (MPS) en Cariri Paraibano, donde la enfermedad se registra desde 2005, pero los informes indican su presencia más recientemente, atribuida al matrimonio entre primos. La MPS es una enfermedad genética rara que se transmite de padres a hijos. La investigación cuestionó las percepciones de las familias afectadas sobre la herencia y el parentesco, realizando trabajo de campo en dos expediciones etnográficas en 11 municipios, entrevistando a 16 familias. En las entrevistas etnográficas se completaron las genealogías, revelando nuevos casos. La herencia de la MPS es vista por las familias como parte de su historia de vida, expresada en las relaciones de consanguinidad que definen quién es familia. La noción de parentesco está influida tanto por el heredograma de los genetistas como por la percepción local de la proximidad entre primos. El origen común de las familias, muchas descendientes de los mismos lugares, refuerza la percepción de la herencia y las interacciones cotidianas. Un interlocutor hizo hincapié en la construcción del riesgo genético, percibiendo la herencia también como un riesgo para las generaciones futuras. Así, la herencia de MPS es vista desde diferentes perspectivas: como una experiencia vivida por las familias y como un concepto biológico que impacta en las generaciones futuras.

Palabras clave: Herencia genética; Mucopolisacaridosis; Biomedicina; Expediciones etnográficas.

Introdução - Ponto de partida³

Este trabalho é oriundo de reflexões desenvolvidas a partir da pesquisa de mestrado que foi realizada em 2018 e 2019, cujo objetivo era analisar os diferentes entendimentos sobre a noção de herança e da hereditariedade das pessoas com mucopolissacaridoses (MPS)⁴ no Cariri Paraibano. Assim, aqui trazemos elementos para pensar as diferenças entre os discursos da genética e a experiência coletiva acerca do adoecimento e suas relações com parentesco. A partir da construção da genética sobre parentesco, concretizada no chamado heredograma, trazemos a perspectiva das

³ O presente trabalho contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES).

⁴ Segundo Vieira et al (2008), as mucopolissacaridoses são consideradas doenças genéticas de natureza metabólica, que depende da intensidade da mutação, resultando em variadas formas clínicas da doença. A MPS é apresentada em tipos, que variam do I ao VI, cada uma dessas variações ocasionando diferentes comorbidades/sintomas físicos/orgânicos. É uma doença rara que dificulta o desenvolvimento da pessoa, além de diminuir a expectativa de vida, principalmente sem o tratamento.

famílias e sua percepção que as pessoas com MPS integram a história de vida familiar.

Em perspectivas atuais, a nova genética possibilitou avanços no diagnóstico e no tratamento de pessoas com as mucopolissacaridoses, sendo o tratamento enzimático um dos maiores ganhos para as pessoas com as doenças⁵. O aconselhamento genético também vem se popularizando, mesmo ainda sendo um acompanhamento caro, possibilitando um conhecimento da condição genética de diversas pessoas.

Chegamos até a MPS através do diálogo com a geneticista que nos indicou o elevado número de casos da doença na região do Cariri Paraibano, atribuídos aos casamentos entre primos, mais precisamente entre duas famílias. Sendo a doença de natureza genética e hereditária, os estudos em genética Silva et al (2014) e Barros (2015) indicaram que a origem molecular da doença é europeia. As especialistas estavam interessadas em descobrir a relação entre a doença e o casamento entre primos e numa intervenção junto às famílias acerca deste tipo de “parentesco”.

Nosso mergulho na região iniciou de forma exploratória, mas foi o suficiente para estabelecer diversas inquietações, quais sejam: como as famílias percebem a doença, como as famílias veem a dimensão do casamento entre primos? Qual é a relação que estabelecem entre a doença e família?

O discurso da nova genética⁶ acerca da doença aciona por um lado o “efeito fundador” considerando que existe um grupo ou um indivíduo originário que é fonte de uma base do material genético que é repassado para as gerações seguintes. Quando se remete as doenças genéticas raras a aplicação ocorre de forma similar pela biomedicina, mas indícios históricos e sociais são deixados de lado na construção dessa ideia e aqui percebemos que são importantes para esse entendi-

⁵ Chamado de Terapia de Reposição Enzimática, é ministrada uma vez por semana e contribui para a qualidade de vida da pessoa com MPS. De elevado custo, a medicação é conseguida por via da judicialização.

⁶ Utilizamos o termo nova genética para nos referirmos ao desenvolvimento contemporâneo da genética, fundada no desenvolvimento da biologia molecular. A este respeito ver Neves (2020).

mento, como a localidade e as relações sociais. Além disso, aciona também um discurso baseado na noção de risco, considerando as possibilidades familiares de desencadear a doença. O grande desafio, no entanto, dizia respeito ao fato de que casais que não pertenciam às famílias em questão terem filhos com MPS.

Além disso, é preciso acrescentar que, com a popularização da nova genética, estudos bio-histórico⁷ da população passaram a ser desenvolvidos, relacionados à genética populacional. Esses estudos possibilitam o mapeamento de genes, incluindo o caminho desenvolvido pelas mucopolissacarídeos. Os estudos de Silva et al (2014) e Barros (2015) pontuam a presença de DNA oriundo de Portugal, a partir do sequenciamento genético, em pessoas com MPS IV tipo a, sugerindo então a origem da doença e retomando a discussão sobre o efeito fundador.

Historicamente, supõe-se que a vinda de imigrantes portugueses para o Cariri deu origem a diversos sítios que futuramente formaram vilarejos, distritos e cidades. Essa colonização ocorreu por volta dos anos de 1600. Essa é a perspectiva de Kraisch (2008) e Souza (2008) que narram como os indígenas da região foram catequizados, colonizados e até expulsos por parte dos europeus e da igreja católica e assim a região do Cariri foi ocupada por esses grupos. De acordo com Kraisch (2008) existe a hipótese histórica de que os holandeses teriam transportado “cristãos novos” fugindo da Inquisição na Europa, que ocuparam aquela região geográfica do estado, atualmente. Esse processo histórico ajuda a entender como o Cariri Paraibano possui uma quantidade significativa das mucopolissacarídeos e também de diversas outras doenças genéticas (Fioravanti, 2014) e deficiências genéticas (Soares, 2011).

No entanto, na Paraíba, novos casos têm sido identificados em outras regiões, como no sertão, o que indica a expansão da doença. Esse é outro desafio aos pesquisadores da doença tendo

⁷ Aqui chamo de bio-histórico ou bio-história os entrelaçamentos de questões biológicas que são necessárias para o entendimento da história, como o fato de que o material genético dos portugueses é importante para descobrir uma origem da doença, para entender a história do DNA e suas possíveis consequências futuras.

em vista que as expectativas estavam voltadas para um mesmo tipo da doença, considerando os dois ramos familiares identificados.

Essa construção histórica, genética e antropológica é necessária para o entendimento de como a biomedicina contribui para a composição da experiência coletiva de formas de adoecimento genético como as Mucopolissacaridoses. Essa confluência de conhecimento tem nos ajudado a dialogar com as famílias, mas é a etnografia que permite entender como as famílias se apropriam desse discurso biomédico, ancorando-o em histórias de vida familiar e na construção da herança.

Neste trabalho, nossa abordagem está centrada em dois aspectos, além da apresentação sobre o trabalho de campo. Um primeiro voltado para as relações entre a nova genética e as famílias, em termos gerais, em que exploramos a ideia de hereditariedade e como essa noção torna-se um dispositivo para as famílias pensar sobre sua história. E num segundo momento, exploramos a construção da noção de herança e de parentesco enquanto preocupações e referentes culturais diferentes do modelo da nova genética.

O trabalho de campo

Este trabalho se fundamenta numa pesquisa etnográfica desenvolvida no Cariri Paraibano, como já dito. Seu objetivo era identificar pessoas com MPS e suas famílias, buscando entender a experiência do adoecimento genético e suas articulações com nova genética. O trabalho de campo foi realizado nos anos de 2018 e 2019 em diferentes cidades, iniciando em Campina Grande (que fica na região do chamado brejo paraibano), passando pelas seguintes: São João Cariri, Serra Branca, Coxixola, Congo, Sumé, Monteiro, Assunção, Tenório, Taperoá e João Pessoa⁸ cidades do Cariri Paraibano⁹. Embora nosso foco estivesse voltado ao cariri, de fato, entrevistamos pessoas e

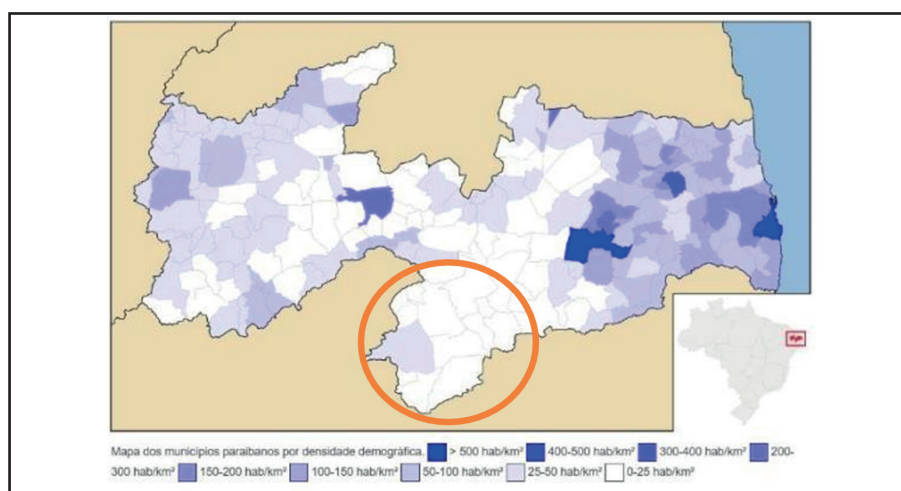
⁸ João Pessoa e Campina Grande não fazem parte da região do Cariri Paraibano, porém as pessoas que foram entrevistadas são oriundas de lá e moram nas respectivas cidades.

⁹ A região é administrativamente dividida em duas a Oriental e a Ocidental, porém no trabalho chamaremos de Cariri

famílias que são originárias daquela região, mas que moram em outras cidades, como em Campina Grande e mesmo João Pessoa.

A região se caracteriza por um clima seco, típico do semiárido, sua vegetação é seca e a paisagem que é possível ser vista durante parte do ano é o marrom característico da terra e cinza da vegetação, mas com as primeiras gotas de chuva ganham uma nova vida, florescendo o verde das matas e revivendo os rios intermitentes que percorrem diversas localidades da região. Situada cerca de 250 km da capital do estado da Paraíba, João Pessoa, a região possui uma das menores taxas de ocupação, sendo assim a menor região demográfica registrada por Fernandes e Israel (2016), tal como apresentada abaixo.

Figura 1 – Mapa Demográfico da Paraíba



Fonte: Fernandes e Israel (2016) com base de dados do IBGE.

O local com o círculo laranja no mapa, representa a região do Cariri. Nela que foi realizada a pesquisa etnográfica constituída de duas expedições, elas tinham como objetivo encontrar as famílias para realizarmos observações e entrevistas¹⁰. Ao fim das duas expedições, contamos com 16 famílias que participaram e foram percorridos mais de 1000 quilômetros em cada uma das expedições.

para facilitar o entendimento devido ao trânsito entre as cidades ao longo da pesquisa.

¹⁰ O roteiro temático de entrevista contava com os seguintes assuntos: Família, Herança e Hereditariedade e Adoecimento.

Malinowski (2018) em seu celebre trabalho, *Argonautas do pacífico ocidental*, nos ensina as ferramentas básicas para realizar um trabalho de campo, uma dessas ferramentas é o modo de se fazer presente em campo:

Existe uma diferença enorme entre uma escapela esporádica na companhia dos nativos e um contacto real com eles. O que significa isto? Da parte do Etnógrafo, significa que a sua vida na aldeia - no início uma aventura muitas vezes estranha e desagradável, outras vezes intensamente interessante - assume depressa um curso natural em harmonia progressiva com aquilo que o rodeia (MALINOSKI, 2018, p. 62).

O que é chamado aqui de expedição, não são simples escapadelas, são idas ao campo em um curto período de tempo, mas com uma imersão por completo na pesquisa de campo. Além disso, é um ponto de partida para contatos maiores e para construção de novos laços entre pesquisadores e interlocutores.

Geertz (1989), ao fazer sua pesquisa em rinhas de galo, aponta para momentos que são definidores no trabalho de campo, a ida na casa de cada um desses interlocutores é um desses pontos importantes na pesquisa e na vida deles. Isso, porque muitos se emocionavam, como foi o caso da família que vivia em Tenório e Monteiro, ao entender que ali a pesquisa não era apenas retirar sangue, era ouvir a sua história de vida.

Sabe-se nas noções estabelecidas pela antropologia de trabalho de campo imerso no seu campo que a pesquisa se desenvolve, mas não nos moldes clássicos de viver ao lado do “nativo”, mas sim no compartilhamento do que o interlocutor da pesquisa sente confortável. Desta forma, o respeito na pesquisa de campo se estabelece junto com os laços de confiança.

As expedições programadas tiveram papel importante, pois a nossa imersão no campo foi completa, nos desconectamos de cidades grandes como João Pessoa e Campina Grande, e passamos o período vivenciando cada momento. O fato de ter pouco tempo para a realização da pesquisa de campo, seis dias na primeira e mais seis na segunda expedição, nos fez optar pela imersão intensa e registrar o máximo possível.

A primeira expedição foi realizada pelos dois pesquisadores, utilizamos veículo próprio e conseguimos percorrer um maior número de cidades, conhecer mais pessoas e transitar por diferentes paisagens, como registrado em imagem durante a primeira expedição o caminho de Coxixola para o Congo.

Figura 2 – Placa indicando o caminho para o Congo-PB



Fonte: Marques (2020)

Cabe ressaltar que nossa primeira entrevista foi importante na definição do nosso roteiro, na medida em que mudou nossa estratégia. De fato, essa entrevista foi realizada por um ato intuitivo, quando decidimos conhecer a Associação de Portadores de Mucopolissacaridose, com registro em Campina Grande. Decidimos chegar no endereço disponível na internet, encontramos a casa e resolvemos investigar. A partir do contato com Renan¹¹ e sua confirmação de que ali era a sede da Associação¹², soubemos também que ele já foi presidente da Associação e que tem um filho com a enfermidade.

Renan, além de nos conceder a primeira entrevista, pelo seu vasto conhecimento no assun-

¹¹ Todos os nomes usados durante a pesquisa são fictícios.

¹² Essa prática é comum nas associações de pequeno porte, pois não é necessário que tenham uma sede.

to indicou diversos lugares/cidades onde encontraríamos outras pessoas e famílias. Por conta dessa primeira entrevista, passamos a utilizar o método da bola de neve (snowball), buscando receber a indicação de outro interlocutor a partir delesmesmos. O fato é que descobrimos famílias ainda em fase de diagnóstico da doença, geneticamente falando de modo que o tipo da MPS seja esclarecido. No entanto, as famílias não têm dúvidas sobre a manifestação da mutação.

Depois que foi realizada a primeira expedição e já haviam sido entrevistadas 13 famílias, uma segunda expedição foi realizada apenas pelo mestrando, que tinha como objetivo revisitar algumas famílias que tiveram papel de destaque e deram mais abertura para aprofundamento da pesquisa. Com essa segunda visita foi possível desenvolver mapas genealógicos, seguindo a proposição de Rivers (1991), e também conhecer mais 3 famílias que não fizeram parte da primeira expedição.

De modo geral, encontramos 16 famílias como já comentado, cujo perfil socioeconômico é bem variado. Falando um pouco mais sobre nossos interlocutores, o grupo é bem heterogêneo, são de classes sociais diferentes, possuindo famílias mais pobres e famílias muito ricas. A maioria das famílias entrevistadas possuem o diagnóstico da doença, porém nem todas têm acesso ao medicamento, este que para ter acesso é necessário a judicialização, pois até o término da pesquisa em 2019 ainda não estava disponível para distribuição, dado o seu valor que ultrapassa os 1.6 milhões de reais por ano para cada pessoa.

Mesmo com alguns percalços as entrevistas correram todas muito bem, por usarmos blocos temáticos, cada entrevista tomava um rumo que era mais confortável para os interlocutores, cada entrevista era realizada nos lugares que nossos interlocutores escolhiam, sendo realizadas em um corredor de shopping e até em uma loja de roupas, mas em sua maioria eram realizadas nas casas dos interlocutores.

Um caso foi bem peculiar dentre os demais vividos durante a pesquisa. Durante uma das

entrevistas que estávamos realizando, uma das netas nos questionou sobre a necessidade de gravar a entrevista e qual era a finalidade dessa entrevista gravada, fomos então explicar quem éramos e que a gravação servia para a pesquisa.

Além da pesquisa explicada foi dito que tudo ia ficar em sigilo e foi apresentado os documentos que estávamos deixando, o TCLE, nesse caso só entregamos um para eles e não ficamos com outro para que eles não achessem que estávamos levando suas informações. Mas o ponto que ficou mais claro o incomodo, foi o momento em que uma essa neta nos interrompeu querendo nossas credenciais para fazer uma pesquisa e falou: “Se vocês estão pesquisando sobre a gente, a gente também pode pesquisar sobre vocês” (Neta de uma das interlocutoras, São João do Cariri, 03/12 2018).

Essa intervenção nos levou a apresentar nossas documentações para que a neta fosse até a cozinha para fazer uma busca na internet sobre nós. Depois que tudo estava esclarecido e todos estavam satisfeitos com as informações que demos, seguimos com a entrevista. Ao fim surpreendentemente a entrevista foi encerrada com muito bom grado, sorrisos e pedidos de retorno por parte dos nossos interlocutores, para conversar mais e tomar um suco.

Outra família que nos chamou atenção foi da Rita, pois de todo o grupo que fez parte da pesquisa ela foi a única que realizou por vontade própria os testes para descobrir se ela ou o marido era portador do gene mutante, essa busca por esses testes partiu da vontade de Rita, pois a sua primeira gravidez foi conturbada pela dúvida se seu filho teria ou não chances de desenvolver a doença.

O Heredograma, Herança e Hereditariedade: uma questão de risco?

O contexto das doenças genéticas e raras está muito marcado pelo discurso biomédico, devido ao diagnóstico e acompanhamento que acontece durante toda a vida, que envolve não só o doente, mas toda a família. Essa aproximação com a nova genética tem início quando do diagnóstico da doença, transbordando para o questionamento sobre o parentesco do casal ou das famílias de origem.

Muitos dos nossos entrevistados ao serem questionados acerca da doença adotam uma reflexão pensada a partir do risco e da genética, incorporando um discurso oriundo da genética. Cabe ressaltar que, como representante das famílias e enfermos, nosso interlocutor recupera a questão familiar e de parentesco para pensar a doença.

[...] hoje em dia o casal se prepara para casar, né! E eu aconselho, primo meu que vai casar, prima que vai casar, não é questão de ter uma relação, mas vocês vão no laboratório, faz um exame de sangue, vê, porque, no grosso mesmo, é o que a geneticista fala, que foi uma falta de enzima no sangue seu ou da sua esposa, que casou e resultou na doença da criança [...] (Renan, Campina Grande, 03/12/2018).

Na fala de Renan é possível destacar duas características, a primeira é a questão do parentesco, que para a genética é uma correlação entre o adoecimento genético e o casamento entre os primos. Já o segundo ponto é a necessidade de alertar a todos da família para a realização dos testes genéticos para o não desenvolvimento da mutação nos filhos.

A questão do parentesco entre o casal é trazida pela noção de hereditariedade da genética, de modo que a transmissão da enfermidade é dada por essa condição parenteral. O diagnóstico definitivo das MPS é dado pelos achados clínicos (mudanças no organismo), o chamado heredograma e os exames laboratoriais, um deles aponta a ausência de enzimas na formação do DNA e o outro aponta a eliminação dessa enzima pela urina. Diante da possibilidade da doença, os geneticistas se utilizam do heredograma¹³, no qual constroem as árvores genealógicas das famílias. Os geneticistas cruzam informações cedidas pelos interlocutores para que seja possível apontar em qual momento às duas famílias se encontram, mas também para o levantamento de outros casos de adoecimento genético na família.

Para as famílias, o heredograma se constitui num dispositivo acionado pela genética que alerta acerca da proximidade parenteral do casal. Nós ouvimos de vários casais que não tinham

¹³ O Heredograma é uma construção genealógica das famílias de portadores das mucopolissacaridoses, realizados pelos geneticistas para identificar a relação de parentesco (primo) que existe entre os casais.

a menor ideia que poderiam ter algum grau de parentesco. O fato é que depois da solicitação das informações familiares pelo geneticista, o casal passa a averiguar os integrantes e as relações entre suas famílias.

Retornando ao Heredograma, além de marcar o parentesco, ele marca uma cisão entre a herança e a hereditariedade das mucopolissacaridoses. Sendo que a herança pode ser lida de maneira social, analisada por diversos autores como Lévi-Strauss (1976), Radcliffe Brown (1989), Bourdieu (2008), Mendes (2006), Aurelino (2013), (2014) e (2018), Gibbon (2019) e suprimido cada um dos autores apresentando argumentos para tratando o conceito de forma distintas.

Já a hereditariedade é um conceito biológico, que é desenvolvido por geneticistas, e biólogos que levam em consideração principalmente os fatores naturais. Que podem ser encontrados em Soares (2011), Santos (2014), Barros (2015) e Giugliani (2017). Mas para esse trabalho a herança constitui uma correlação biossocial que leva em consideração a mucopolissacaridose (bio) e como ela é repassada para as futuras gerações, interferindo em diversas situações das esferas social como as relações de parentesco, os modos de vida dos portadores e de suas famílias, além de todo o tratado jurídico para o acesso da medicamentos e tratamentos. Sendo assim, o entendimento dessa herança é um cruzamento clássico entre as questões de natureza e cultura que a antropologia analisa desde sua fundação.

Um outro ponto que gostaríamos de discutir é como a partir das noções de risco genético e uma Herança de Risco, alguns dos interlocutores absorvem o discurso biomédico. Algumas famílias com mucopolissacaridose em suas entrevistas remeteram de alguma forma ao risco genético, como a mucopolissacaridose é uma doença rara e genética possui sua própria herança e é transmitida ao longo das gerações, esse risco pode ser percebido na fala dos interlocutores principalmente quando se pensa na construção familiar e na reprodução.

Alguns interlocutores tiveram um papel importante na pesquisa, como a Rita, que entre as

famílias foi a única que realizou os testes genéticos antes de uma das gestações. Em sua entrevista usou termos científicos, apontando uma apropriação dos termos biomédicos, demonstrando que sabia o que estava falando, sobre a importância do aconselhamento genético em sua vida.

O risco que seus filhos desenvolvessem a doença também estava presente durante toda a sua fala. Ela entende a herança que sua família carrega, entende também quais os impactos que isso pode causar na sua vida e na vida dos seus filhos. Pode-se pensar que essa “diferença” entre as outras famílias podem ter sido resultado de um numeroso histórico de adoecimentos por mucopolissacaridoses recente na família, já que Rita possui um irmão, que já faleceu, com a mucopolissacaridose e seu marido também possui casos na família. Rita também é prima de uma das nossas interlocutoras, que pode ter também contribuído para Rita pensar no seu histórico familiar para nortear as questões genéticas. Rita fala sobre o medo de um dos filhos ter a doença:

Rita – Assim, quando a gente está em um grupo de risco, como é o meu caso que tive um irmão, eu tive um irmão e meu marido tem um caso na família dele tem uma prima que tem a mucopolissacaridose no caso (pessoa). [...] então como eu estava nesse grupo de risco eu sempre dizia a minha mãe que eu só ia ter um filho se fizesse os exames por que eu acho que é uma irresponsabilidade você sabendo que está em um grupo de risco colocar uma pessoa assim com esse porte de doenças no mundo de hoje (Rita – Serra Branca, 9/04/2019).

Rita entende a necessidade da busca por um aconselhamento genético, para descobrir qual o risco que seu filho corria no desenvolvimento da mucopolissacaridose, pois segundo a interlocutora não saber se seu primeiro filho teria ou não a doença a deixou preocupada durante toda a gravidez, e ela não queria passar por isso novamente.

O risco surge na pesquisa algumas vezes de forma sutil, quando os interlocutores pensam sobre a gestão familiar ou de forma intensificada, no caso de Rita que domina um discurso biomédico. De uma forma ou de outra o conceito risco permeia essa discussão e para configura-lo Neves e Jeólas (2012) apresenta uma série de elementos e chaves que são usados em cálculos probabilísticos e que resultam em possibilidade que podem ter resultado negativo e quando isso acontece, o

peso sobre o lado negativo se torna mais evidente.

No caso da mucopolissacaridose ocorre algo semelhante ao que aponta Neves e Jeólas (2012). Quando é analisada a probabilidade do desenvolvimento da mutação da mucopolissacaridose, pois essa relação está baseada em 75% de chance do filho do casal não desenvolver a doença contra 25% de chances de desenvolver. Na vida das famílias os 25% de chances de desenvolver a doença possui um peso muito maior do que os 75%. Esses 25%, que são transformados pela interlocutora em medo, também podem ser configurados como o risco de desenvolver a mutação. Com isso é possível perceber a intensificação dos cenários negativos que podem ocorrer sobre a possibilidade de 25% de desenvolvimento da mucopolissacaridose.

Distância, “sangue” e localidade: outros critérios de parentesco

Apesar das evidências indicadas pelo heredograma, as famílias, por sua vez, não constroem o parentesco dessa forma. Para algumas famílias, é na similaridade de “sangue” que estaria a causa ou origem da doença. Com isso, o sangue se torna um elemento definidor de parentesco. Outro aspecto que chama a atenção é a presença de doença genética na família. A exemplo do lábio leporino, como apareceu numa conversa quando questionamos a relação de parentesco com seu marido. Para ela,

Santana - Você conhece os Horácios? Num tem as gêmeas dos Horácios, tu conheces, num conhece? Pronto, tem uma delas que tem. É prima minha, da família da minha mãe.

Pesquisador – Na família, quando tem alguém com o lábio aberto [lábio leporino] é um sinal que pode ter a mucopolissacaridose na família.

Santana – Pois é, ela é da minha família, pois a minha família é dos Horácios e ela é. Mas é prima longe, muito longe, mas é. Longe, mas é (Santana, Taperoá, 10/04/2019).

Santana durante a entrevista falou que seu atual marido já é o segundo relacionamento e foi deste relacionamento que nasceu seu primeiro filho que estava sendo diagnosticado com a MPS. Do casamento anterior ela teve duas filhas, as duas já estavam casadas e não viviam com ela. Ao

referir-se sobre a relação existente entre ela e seu marido, Santana usa um recurso que está presente nas falas de diversos entrevistados, ser parente de “longe”.

Foi a partir de conversas como essas que o parentesco surgiu considerado pela noção de distância ou proximidade. Ser de “longe” ou ser “próximo” para os interlocutores é de fundamental importância para definir quem é ou não da família. Schneider (2016) indica que existem modificadores nas relações de parentesco, classificados em termos básicos e derivados. Os básicos são os sanguíneos (pai, mãe, filho, primo, avó, avô ou parentesco por aliança como marido, mulher), já os derivados não são parentes verdadeiros (trisavô, padrasto, primos de segundo grau). Com isso o autor contribui.

É preciso notar mais um ponto importante sobre os modificadores. Os modificadores não restritivos marcam a distância, e o fazem de dois modos. O primeiro é o por graus de distância. Assim, “primo de primeiro grau” é mais próximo que o “primo de segundo grau”, “tio” é mais próximo que “tio-avô”, “tio-avô” é mais próximo que “tio-bisavô” e assim por diante (SCHNEIDER, 2016. p. 35).

Entendemos que nossos interlocutores estão construindo critérios relacionados à noção de modificadores derivados. No caso, eles acionam o parentesco em termos de distância familiar, quanto maior a “distância” familiar menor é considerado o grau de parentesco existente entre os indivíduos. O autor também desenvolve a ideia de que o sangue é um material compartilhado na família e esse grau de compartilhamento é o que também condiciona a relação de ser ou não ser família.

A relação de sangue é, portanto, uma relação de substância, de material biogênico compartilhado. O grau de compartilhamento desse material pode ser medido e é chamado de “distância”. O fato de que a relação de sangue não pode ser terminada nem alterada, e de que ela é um estado de comunidade ou de identidade quase místico também é bastante explícito na cultura americana (SCHNEIDER, 2016. p. 36).

Nessa perspectiva, nossos interlocutores substancializam o “sangue”, de modo que o parentesco tem a ver com a semelhança dessa substância. Mesmo sendo um aspecto que deve ser

considerado, os interlocutores se aproximam mais da questão da distância para a definição de parentesco e recuam as relações sanguíneas, sendo parentes sanguíneos aqueles que estão no núcleo familiar, ou seja, os parentes básicos e aqueles que mantêm relações próximas com esse núcleo familiar, sugerindo um modelo de família estendida. Enquanto outros parentes, que moram distantes da rede relações, escapam da condição de parentesco. Além de estabelecer os parentes básicos, o sangue também identificava a noção de transmissão da doença, pois aqueles indivíduos que tem o “mesmo sangue”, poderiam passar a doença para os filhos, sendo assim eles pertenciam à mesma família.

Quando nós voltamos para o entendimento da herança/hereditariedade das mucopolissacarídeos para a genética é necessário que tanto a mãe quanto o pai carreguem o gene mutante. Em termos de genética populacional, as chances de um relacionamento resultar no surgimento de uma doença desse porte seriam mínimas, por isso os geneticistas consideram que esse tipo de situação ocorre com uma maior frequência quando existe um casamento entre primos. Santos (2014) atribui a alta taxa de doenças genéticas a esse fator. Seguindo essa trilha deixada por Santos (2014), perguntamos a alguns interlocutores se eles eram primos:

Dona Nanci- para você ver, tudo isso é ilusão eu tenho na família casado, primo com primo e os filhos dela são tudo normal, primo com primo, primo carnal e não tem nada.

Célia - o pai dela é irmão de pai dela, do marido dela. (Dona Nanci e Célia, São João do Cariri, 03/12/2018).

Ou seja, apesar do conhecimento biomédico e da nova genética apontar para a condição do parentesco como responsável pela doença, a experiência coletiva aciona outros referentes que desconstruem esse conhecimento. Seguimos a entrevista com Dona Nanci e Célia mais tarde perguntamos à Célia se ela casou com algum parente “Não. É lá de Malhado, isso é ilusão é besteira se tiver de ocorrer isso vai ter, né não?” (Dona Nanci e Célia, São João do Cariri, 03/12/2018). O sangue e o casamento são dois elementos fundamentais nos estudos de parentesco, sendo as-

sim, o sangue, elemento presente nas entrevistas, pode ser entendido como uma substância que é compartilhada por todos do grupo e que contém diversas informações genéticas e sociais que são herdadas, independente do grau de parentesco.

Na genética, Santos (2014) atribui como um dos fatores da alta incidência de deficiências e outras comorbidades genéticas as baixas circulações de pessoas entre as cidades, favorecendo assim uma homogeneidade genética e resultando cada vez mais no aumento das taxas dos adoecimentos. Porém, existem alguns fatores que contribuem com essa “homogeneidade genética”. O Cariri Paraibano segundo Fernandes e Israel (2016) é a região que possui a menor densidade demográfica do estado, isso significa que existe um menor número de pessoas e conseqüentemente uma baixa circulação dessas pessoas.

Somado a isso, o modo como o território foi ocupado/colonizado fixou famílias em determinadas regiões que foram essas fundadoras de sítios, sendo assim, poucas famílias ocuparam poucas localidades e a desenvolveram, tornando-se futuramente em cidades. Nesse processo de desenvolvimento o casamento endogâmico pode ter se tornado uma prática comum, pois Lévi-Strauss (1976) apontava que é mais corriqueiro o relacionamento de pessoas que são próximas e se conhecem, ao contrário de pessoas desconhecidas.

Esse entendimento foi construído a partir de dados de duas famílias que são troncos principais para todos os entrevistados, os Queirós e os Farias. Essas duas famílias permeiam todas as outras, possuindo uma ancestralidade que resultou na estrutura hoje está dada. A perpetuação desses troncos familiares permitiu também a perpetuação de uma herança da mucopolissacaridose, pois grande parte dos nossos entrevistados possuíam um familiar Queirós ou Farias. Sendo assim, é possível fazer uma ligação com essas famílias e o território que elas ocuparam, em entrevista Renan falou sobre:

Uma coisa que a geneticista tem falado para a gente, que uma professora da universidade daqui (UFCG), eu não lembro o nome dela agora, que eu participei de um evento aqui no

Garden hotel e ela falou para gente “olhe bote uma coisa na cabeça Família Queirós aqui no estado da Paraíba, não tem o que dizer é Queirós de Serra Branca, é Queirós de Cabedelo, não Família Queirós é uma só” (Renan, Campina Grande, 03 de dezembro de 2018).

Percebendo como a localidade também interfere na herança é possível dizer que existe uma herança da localidade, pois as histórias dessas pessoas também cruzam com a história do lugar, também produzem uma herança baseada em como a se fundaram as famílias.

No processo de diagnóstico das mucopolissacaridoses todo o itinerário é legitimado pelo saber biomédico e por todos os testes realizados, sejam ele genéticos ou não. Algumas vezes quando os primeiros sintomas surgiam nas crianças, principalmente as pessoas mais velhas (avós, tios e vizinhos) diziam que a criança tinha algum problema, por vezes, chateando os pais da criança. Em conversas informais com uma das mães de crianças com mucopolissacaridoses no município do Congo, ela nos relatou que os familiares mais velhos, como tios e avós, percebiam que a criança era diferente, tinha nascido com as costas ou o peito diferente, crescido, e que já reconheciam isso de outras pessoas da família.

Essa primeira identificação que os mais antigos faziam, pode ser configurado como um saber local, que foi construído a partir do que foi vivido ao longo de sua vida e passado de geração em geração. Essa identificação pode se assemelhar a um “diagnóstico” ou à noção de que existe algo que é “diferente” em uma criança com mucopolissacaridose. Ao ser questionado sobre como ocorreu o diagnóstico do seu filho, Renan falou como a mãe dele suspeitava de Ronaldo ter alguma coisa:

A minha mãe que já é falecida, a gente ficava triste com ela, na verdade, com raiva, porque ela dizia. Esse menino tem problema, então ele nasceu para o olho da gente perfeito, e foi indo, foi indo, foi indo entendeu, e eu o levava para o pediatra Dr. Salomão e eu achava estranho o interesse. (Ronaldo e Renan. Campina Grande, 03 de dezembro de 2018).

Não apenas com Ronaldo e Renan, mas também em outras entrevistas surgiram relatos parecidos de pessoas próximas da família que identificavam sintomas nas crianças que já tinham

vistos em outros parentes, como no caso de Taperoá, no qual Vânia e Santos foram alertados por Vanda (Tia de uma das pessoas com mucopolissacaridose na mesma cidade), avisando que a filha deles poderia ter a mesma doença da sua sobrinha:

Vanda: Eu já desconfiava, toda vez que eu tava sentada na rua eu olhava, e dizia essa menina não é normal.

Vânia: Foi, quando a gente tava em acompanhamento com Anahí. Ela (Vanda) disse: ela não tem MPS não Vania? Não, eu creio que não. Por que assim, você que é pai, você que é mãe, nunca tá preparada para um resultado desses, assim, de repente, né? Mas quando eu fui para a geneticista e ela me falou que chegou o diagnóstico da conclusão. Aí Vanda disse: eu falei para ti Vania que era. Aí eu falei: é infelizmente, né!

Pesquisadora: E vocês são parentes?

Vânia e Vanda: Não

(Vânia, Santos e Vanda. Taperoá. 06 de dezembro de 2018).

As doenças raras estão presente nas trajetórias familiares deste grupo, então ao ver um parente ou uma pessoa próxima que tem uma aparência familiar a um parente seu, o saber local entra em jogo, pois as redes de informações começam a ativar e a circular. Esse mesmo casal, Santos e Vania, na cidade de Taperoá encontraram um outro caso de uma senhora que trabalhava em um local que ele sempre frequentava, e seu filho aparentava ter a doença. Na segunda expedição acompanhei uma visita que eles fizeram a essa outra pessoa, chamada Santana, e eles já tinham aconselhado Santana a levar seu filho na geneticista e na associação para poder pedir os exames e o remédio. É justamente essa rede de lembranças e informações que se constroem ao logo da experiência de viver com a mucopolissacaridose que identifica novos casos e possibilita que tenham um diagnóstico biomédico e assim consigam ter acesso ao tratamento.

Considerações finais

Consideramos que o discurso biomédico está presente no cotidiano dos nossos interlocutores, e também está vinculado às questões que representam a herança, através dos heredogramas, das tentativas da genética em definir quem é ou quem não é parente, na construção de uma histori-

cidade a partir da noção de “efeito fundador” que impõe um ancestral e uma característica comum entre os interlocutores.

Através do discurso de Rita percebemos uma absorção do discurso biomédico, por causa da grande circulação de casos de pessoas com mucopolissacaridoses na sua família, causando uma necessidade de entendimento de sua condição genética e conseqüentemente a condição dos seus familiares. Por fim, é apresentado também como a herança cruza todos esses conceitos e como a antropologia entende essa construção. Produzimos o entendimento de uma herança bio-social que compreende aos nossos interlocutores as fusões das suas condições genéticas e de seu percurso social/histórico.

Referências bibliográficas

AURELIANO, Waleska de Araújo. Genética, saúde e sociedade. **Reciis – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p.01-06, set. 2013.

AURELIANO, Waleska de Araújo. **Os Valores da Herança: A construção de sentidos para a doença genética rara**. 2014. UFAL. Disponível em:

<[http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska de AraújoAureliano - 1019561 - 3312 - corrigido.pdf](http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska%20de%20Ara%C3%BAjoAureliano%20-%201019561%20-%203312%20-%20corrigido.pdf)>. Acesso em: 28 ago. 2017.

AURELIANO, Waleska de Araújo. Trajetórias Terapêuticas Familiares: doenças raras hereditárias como sofrimento de longa duração. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s.l.], v. 23, n. 2, p.369-380, fev. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018232.21832017>.

BARROS, Josefa Andreza Cantalice. **Perfil Epidemiológico dos Pacientes com Mucopolissacaridose tipo IV- A na Paraíba**. 2015. 22 f. TCC (Graduação) - Curso de Biologia, Departamento de Biologia, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2015

BOURDIEU, Pierre (org). **A Miséria do Mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998 FERNANDES, Luis Gustavo Pontes; ISRAEL, Bartolomeu. **Crescimento demográfico da Paraíba**. 2016. 18 f. TCC (Graduação) - Curso de Geografia, Departamento de Geografia, Universidade Federal da Paraíba - Ufpb, João Pessoa, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/15066>. Acesso em: 08 out. 2020.

FIORAVANTI, Carlos. O caminho de pedras das doenças raras. **Revista Pesquisa FAPESP** 222, agosto de 2014, pp.17-23.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos

Editora S.A, 1989.

GIBBON, Saha. MEDICINA DA FAMÍLIA, “A HERANÇA” E O CÂNCER DE MAMA: ENTENDIMENTOS E (DES)CONTINUIDADES DA GENÉTICA PREDITIVA EM CUBA. **Revista Mundaú: Interfaces Contemporâneas entre Saúde e Família**, Maceió, v. 01, n. 06, p.78-102, 2019.

GIUGLIANI, Roberto et al. Relative frequency and estimated minimal frequency of Lysosomal Storage Diseases in Brazil: Report from a Reference Laboratory. **Genetics And Molecular Biology**, [s.l.], v. 40, n. 1, p.31-39, 16 mar. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1678-4685-gmb-2016-0268>

KRAISCH, Adriana Machado Pimentel de Oliveira. OS ÍNDIOS TAPUIAS DO CARIRIPARAIBANO NO PERÍODO COLONIAL: OCUPAÇÃO E DISPERSÃO. In: IENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 2, 2008, Caicó. Anais [...]. Caicó: Revista de Humanidades. Ufrn, 2008. v. 9, p. 1-14.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1976 - **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Editora Vozes/EDUSP. Petrópolis/ São Paulo.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: UBU, 2018.

MEDEIROS, Marcelo; DINIZ, Debora; SCHWART, Ida Vanessa Doederlein. A tese da judicialização da saúde pelas elites: os medicamentos para mucopolissacaridose. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 18, p.1089- 1098, fev. 2013.

MIZUNO, Carolina Alves et al. Aspectos clínicos da mucopolissacaridose tipo VI*. **Revista Brasileira de Clínica Médica**, São Paulo, v. 4, n. 8, p.356-361, fev. 2010. NEVES, Ednalva Maciel; JEOLÁS, Leila Sollberger. PARA UM DEBATE SOB RISCO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: aproximações e dificuldades. **Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, v. 1, n. 37, p.13-31, out. 2012.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 2013. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Tradução Nathanael C. Caixeiro. 2ª edição, Petrópolis, Vozes (Coleção Antropologia).

RIVERS, William H. R. 1991 [1910; 1911]. “O método genealógico na pesquisa antropológica”; “A análise etnológica da cultura”. Em CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). **A Antropologia de Rivers**. Campinas: EdUNICAMP. pp. 51-69; 155-178.

SANTOS, Silvana et al. As causas da deficiência física em municípios do nordeste brasileiro e estimativa de custos de serviços especializados. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s.l.], v. 19, n. 2, p.559-568, fev. 2014. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232014192.00182013>

SCHNEIDER, David Murray. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. Petrópolis, Vozes, 2016. 152 pp.

SILVA, T. O. et al. Prevalência de mucopolissacaridose IVA na Paraíba: um Efeito Fundador? **Journal of Biology & Pharmacy and Agricultural Management**, v.10, n.4, pag.42, Nov. 2014.

SOARES, Marina Taniere de Oliveira. **A estimativa da consanguinidade e ocorrência de deficiência causada por doenças genéticas em municípios da Paraíba**. 2011. TCC (Graduação) - Curso de Biologia, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

SOUZA, Bartolomeu Israel de. **Cariri Paraibano: Do Silêncio do lugar à desertificação**. 2008. 198 f. Tese (Doutorado) - Curso de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

Os Warao no Tapanã e os arranjos sócio-organizacionais em contexto de deslocamento

The Warao in Tapanã and socio-organizational arrangements in the context of displacement

Los Warao en el Tapanã y los arreglos socio-organizativos en el contexto del desplazamiento

Walison Almeida Dias¹
Manoel Ribeiro de Moraes Junior²
Flávia Cristina Araújo Lucas³³

Resumo: Este artigo é resultante da pesquisa desenvolvida com a etnia Warao no abrigo municipal de Belém, localizado no bairro do Tapanã, focando no grupo liderado pelo Aidamo Valentin Perez. Objetiva-se compreender os arranjos sócio-organizacionais que constituem a identidade e a bagagem cultural dos ameríndios Warao em contexto de deslocamento pela Amazônia. Metodologicamente, este estudo baseia-se em dados etnográficos coletados ao longo de dois anos (2020-2022) pela pesquisa desenvolvida no âmbito de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), que corresponde às entrevistas e análises de memórias e experiências vividas pelos Warao ao logo do seu processo de interiorização na Amazônia Paraense. O artigo contextualiza o campo de pesquisa, apresenta os dados coletados e interpretações, antecedendo discussões sobre religiosidade, saberes Warao, saúde e (des)territorialização em Belém/PA.

Palavras-chave: Warao, Arranjos Sócio-Organizacionais, (Des)Territorialização, Deslocamento.

Abstract: This article is the result of research conducted with the Warao ethnic group at the municipal shelter in Belém, located in the Tapanã neighborhood, focusing on the group led by Aidamo Valentin Perez. The objective is to understand the socio-organizational arrangements that consti-

¹ Possui graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) e em Pedagogia pelo Centro Universitário UNIFAEL/GO; Mestrado em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará, na área de concentração de Religião, Cultura e Sociedade (PPGCR/UEPA). Está em fase de doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA). Email: walison.dias@ifch.ufpa.br

² Professor da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Possui Formação em Filosofia (UERJ - 1997) e Teologia (STBSB - 2003), Mestrado em Filosofia (UERJ - 2001) e Doutorado em Ciências da Religião (UMESP - 2010). Concluiu estágios de pós-doc em Filosofia (PPGFIL-UERJ. 2013), em Ciências Sociais da Religião (CeSóR/EHESS, 2015, França) e em Antropologia Cultural (PPGS-UFPA, 2019, sob a orientação do Dr. Heraldo Maués). Email: manoelmoraes@uepa.br

³ Graduada em Ciências Biológicas, pela Universidade Federal do Pará e Mestrado em Agronomia, Biologia Vegetal Tropical pela Universidade Federal Rural da Amazônia. Tem Doutorado em Ciências Biológicas pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA, Núcleo de Biologia Tropical e Recursos Naturais, Manaus-AM. Pós-doutorado pela Faculdade de Farmácia, Observatório Interação Planta-Medicamento, Universidade de Coimbra, Portugal. Email: copaldoc@yahoo.com.br

tute the identity and cultural baggage of the Warao Amerindians in the context of displacement through the Amazon. Methodologically, this study is based on ethnographic data collected over two years through research conducted as part of a master's program in the Graduate Program in Religious Sciences (PPGCR) at the State University of Pará (UEPA), which includes interviews and analyses of memories and experiences lived by the Warao throughout their process of settling in the Pará Amazon. The article contextualizes the research field, presents the collected data and interpretations, preceding discussions on religiosity, Warao knowledge, health, and (de)territorialization in Belém, Pará.

Keyword: Warao; socio-organizational arrangements; (de)territorialization, displacement.

Resumen: Este artículo es el resultado de la investigación desarrollada con la etnia Warao en el albergue municipal de Belém, ubicado en el barrio de Tapanã, centrándose en el grupo liderado por Aidamo Valentin Perez. El objetivo es comprender los arreglos socio-organizacionales que constituyen la identidad y el bagaje cultural de los amerindios Warao en el contexto de su desplazamiento por la Amazonía. Metodológicamente, este estudio se basa en datos etnográficos recopilados durante dos años (2020-2022) a través de la investigación realizada en el marco de una maestría en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión (PPGCR) de la Universidad del Estado de Pará (UEPA), que incluye entrevistas y análisis de recuerdos y experiencias vividas por los Warao a lo largo de su proceso de interiorización en la Amazonía Paraense. El artículo contextualiza el campo de investigación, presenta los datos recopilados e interpretaciones, precediendo discusiones sobre religiosidad, conocimientos Warao, salud y (des)territorialización en Belém/PA.

Palabras-clave: Warao; Arreglos socio-organizacionales; (des)territorialización, Desplazamiento.

Introdução

Este artigo resulta de uma pesquisa desenvolvida com a etnia Warao no abrigo municipal de Belém, localizado no bairro do Tapanã, focando no grupo liderado pelo Aidamo Valentin Perez. O objetivo é abordar o processo de deslocamento das comunidades Warao na cidade de Belém e sua relação com práticas auto-organizacionais. Pretende-se também retratar a necessidade de um espaço de proteção biocultural para esse povo, bem como os conflitos enfrentados em meio ao corpo social belemense. Será realizada uma análise das adversidades existenciais enfrentadas pela população Warao em duas frentes distintas: A primeira, diz respeito à adaptabilidade desses ameríndios às novas moradias, uma vez que o ambiente local é caracterizado pela ausência de vegetação, aridez, calor, pouca ventilação e fragilidade em termos de acolhimento. A biodiversidade, composta pela fauna, flora e outros atributos paisagísticos (solo, terra, água), é fundamental como referência e ritmo de vida, na qual o espaço de abrigo rompe abruptamente com os hábitos

culturais dos grupos Warao.

Apesar desses desafios, a bioculturalidade Warao sobrevive, manifestando-se por meio de rezas silenciosas, artesanatos milenares e práticas religiosas. Essas expressões representam um esforço espiritual para resgatar o senso de pertencimento. Mesmo em um ambiente de confinamento, as comunidades buscam elementos de bem-viver semelhantes aos praticados em seus ambientes tradicionais.

A segunda perspectiva adotada neste artigo consiste em uma releitura do homem e da natureza, concebidos simultaneamente como entidades que estão dentro e fora do ser, o que caracteriza uma dimensão ontológica e de bioculturalidade. Essas concepções permitem o acesso aos modos de vida por meio de um exercício físico, mental e espiritual, que visa uma ecologia orientada para a biodiversidade do espaço. Assim, os Warao procuram manifestar sua religiosidade, identidade, hábitos e costumes utilizando as possibilidades acessíveis e transformando-as em linguagem por meio de seus corpos.

Além disso, o conceito de biocultural, neste artigo busca expressar a forma como os Warao reinterpretam um ambiente árido e desprovido de biodiversidade, utilizando a linguagem religiosa como meio de resgate de suas tradições, do sentimento de coletividade, natureza e identidade, onde a bioculturalidade é entendida como a capacidade de ressignificar o eu e o espaço. Assim, um dos objetivos deste estudo é compreender os modos de vida dos Warao e a carga cultural que esses sujeitos carregam consigo. Para isso, a reflexão que se propõe está organizada em quatro partes fundamentais. A primeira apresenta uma visão geral do campo de pesquisa; A segunda descreve as organizações sobrepostas no abrigo e suas relações comunitárias; A terceira parte aborda os arranjos sócio-organizacionais das comunidades Warao, com destaque para a comunidade liderada pelo Aidamo Valentin Perez, e A quarta e última parte analisa as narrativas e identidades dos Warao e como eles estão inseridos no espaço no abrigo do Tapanã.

Metodologicamente, este estudo baseia-se na interpretação dos dados etnográficos coletados nos últimos dois anos (2020-2022) na comunidade liderada pelo Aidamo Valentin Perez, residente no abrigo do Tapanã, bem como nos documentos coletados em parceria com a ACNUR-ONU e outros órgãos públicos. Os dados apresentados são resultados do método etnográfico, coletados por meio de ferramentas de história oral, com foco em entrevistas e percepções dos eventos e circunstâncias, analisando memórias e experiências como dados primários para compreender o contexto, a cultura e os sujeitos em destaque.

Além disso, esse artigo reflete o contexto geral do campo de pesquisa, suas nuances e sujeitos, apresentando os dados coletados e interpretados como base para uma discussão mais aprofundada sobre a religiosidade e os saberes bioculturais dos Warao, manifestados nas dimensões do corpo, saúde e nas questões sociais de (des)territorialização na cidade de Belém/PA.

Este artigo é derivado de um projeto guarda-chuva mais amplo, intitulado “Tradições Bioculturais em Circunstâncias Migratórias: um estudo de caso com ameríndios Warao na cidade de Belém, Pará” e foi acompanhado pelos dispositivos da Plataforma Brasil, garantindo a integridade Humana e a Ética em pesquisa, na qual possui Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) sob o nº 44641421.8.0000.5174 e parecer nº 5.433.970, emitido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa.

Metodologia

Buscou-se empregar a metodologia da pesquisa qualitativa, que “pauta-se nos estudos e na interpretação do mundo real, preocupando-se com o caráter hermenêutico na tarefa de pesquisar sobre a experiência vivida dos seres humanos” (Oliveira, 1972). As técnicas utilizadas para a coleta de dados incluem: I) observação direta intensiva; II) entrevistas livres e semi-estruturadas; III) gravação em áudio; IV) coleta de histórias de vida, além do uso de fotografias, compõem os

instrumentos metodológicos da pesquisa.

Para complementar as informações das histórias de vida, os participantes foram questionados sobre “como se enxergam, se autodeterminam e se conceituam”, considerando que essas indagações perpassam a concepção do “eu” e, portanto, estão intrinsicamente ligadas à ideia de modos de vida, comunidade e identidade, recorrendo à memória para a construção e narrativa de quem esses sujeitos são.

Para contribuir com a discussão dos resultados, foi elaborada uma matriz SWOT (*Strengths, Weaknesses, Opportunities e Threats*), que identificou as Forças, Fraquezas, Oportunidades e Ameaças a partir das vivências no campo de pesquisa e no acompanhamento das mobilidades dos sujeitos pelo território Amazônico. Esse tipo de análise qualitativa traz resultados importantes para a identificação de lacunas e potencialidades, bem como para a adoção de incentivos às comunidades envolvidas.

A análise das diferenças e das similaridades foi realizada por meio da Análise por Componente Principal (PCA), Análise de Agrupamento Hierárquico (HCA) e coeficiente de correlação de Pearson, utilizando a hierarquia de cluster e o método de ligação única com a distância euclidiana, sendo possível a elaboração de uma matriz de referência a partir da quantificação de cada pergunta e resposta obtida pela aplicação dos questionários semiestruturados, compostos por 5 amostras (participantes) e 41 variáveis. Esses dados foram utilizados para gerar os gráficos dos *scores* (biplot) e dos pesos (loadings), processados pelos softwares *PAST (Paleontological Statistics Software Package for Education and Data Analysis, version 3.14, Hammer et al., 2001)* e Minitab 19, desenvolvido pela Adobe S.A.

Apresentação geral do campo de pesquisa

O Tapanã é um bairro localizado entre as avenidas Augusto Montenegro e Arthur Bernar-

des, acessado pela estrada do Tapanã e pela rua Padre Bruno Sechi (antiga rua Yamada). Histórias locais indicam que o surgimento do bairro está ligado à invasão de uma fazenda no final do século XIX por Sem-Terra (MST). Outras versões apontam que sua origem tem forte relação com a Segunda Guerra Mundial, quando a região serviu de hospedagem para imigrantes durante o auge da borracha, além de soldados que chegavam pelos trilhos da ferrovia Belém-Bragança.

O nome do bairro derivaria de um albergue na área conhecida como “Hospedagem Tapanã”, muitas vezes chamada de “Hospedagem do Inferno” ou “Hospedagem do Diabo” devido à sua distância do centro de Belém. Este alojamento foi, provavelmente, construído em 1942 pelo Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA), destinado a abrigar imigrantes durante o período da Borracha na Segunda Guerra Mundial (Castro, 2021).

Os residentes da “Hospedagem Tapanã” aguardavam a distribuição de empregos pela Amazônia. Eles eram alojados em grandes instalações insalubres, propensas ao agravamento e proliferação de doenças como malária, tifo, tuberculose e outras infecções. Além disso, enfrentavam fome e morte como parte de suas experiências diárias, vivendo em condições degradantes e sob constante vigilância policial (Castro, 2021).

Com o término da Segunda Guerra Mundial e o declínio da era da borracha, o Tapanã se transformou em um lugar esquecido, onde soldados, seringueiros e imigrantes que buscavam fortuna na Amazônia não puderam retornar às suas terras de origem, sendo obrigados a estabelecer moradia na região, dando origem ao bairro do Tapanã. Mesmo após a guerra, a “Hospedagem do Diabo” continuou recebendo imigrantes cearenses até meados da década de 1950. Segundo o jornal cearense Gazeta de Notícias, “cerca de 63.000 nordestinos passaram por este alojamento entre 1942 e 1953. Em torno desse antigo ponto de pouso, a ocupação se intensificou, culminando na formação do bairro Tapanã” (Castro, 2021).

Desta forma, o bairro emerge marcado pela memória de doenças epidêmicas, fome e aban-

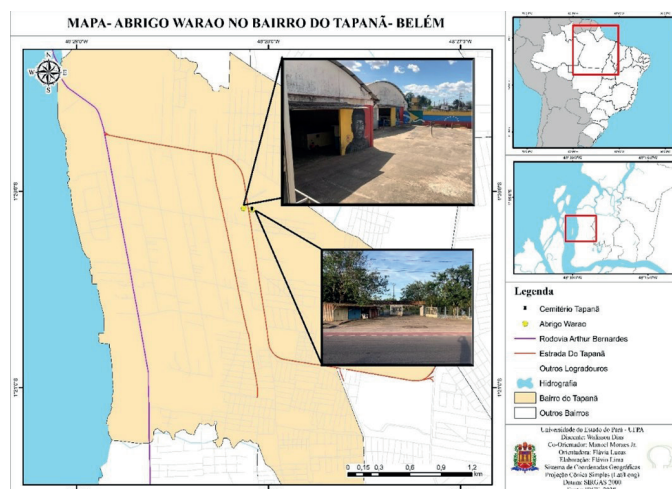
dono, crescendo lentamente diante da escassez de registros históricos, e caracterizado pela pobreza, exclusão e desigualdade social. Este cenário contrasta com a expansão urbana da região, onde é possível encontrar vários conjuntos habitacionais e condomínios de classe média.

Refletir sobre o processo de formação do bairro do Tapanã levanta diversas questões sobre a adaptação de um abrigo para imigrantes ameríndios nesta localidade. Seria uma tentativa de marginalização desses grupos devido à sua localização periférica em relação ao centro urbano de Belém? Acaso o abrigo municipal compartilha semelhanças com a antiga Hospedagem do Inferno, sendo ambas insalubres e inadequadas para habitação? Se estas premissas estiverem corretas, então é provável presumir que as comunidades Warao não retornem aos seus territórios de origem, ficando destinadas à ocupação de áreas irregulares para construir suas moradias.

É inegável que há uma notável semelhança entre o processo de formação do bairro com a adaptação do abrigo municipal nas proximidades, que lembra, em muito, um campo de concentração - onde indivíduos indesejados, sem um papel político e social definido, são reunidos e vigiados, limitando ao máximo sua circulação em espaços onde outros grupos exercem seus direitos.

Além dessas conjecturas, o abrigo municipal está localizado a poucos metros do cemitério do Tapanã (Figura 1) e foi estabelecido em parceria com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), Prefeitura de Belém e o Fundo Internacional de Emergência das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), sendo gerido pela Fundação Papa João XXIII (FUNPA-PA). O local é próximo à rodovia Arthur Bernardes e cercado por empreendimentos e galpões abandonados, o que cria uma sensação de abandono e esquecimento.

Figura 1: Abrigo municipal do Tapanã (Mapa)



Fonte: Dados dos autores.

Durante o período da pesquisa, o abrigo acolhia cerca de 30 famílias da etnia Warao, que foram identificadas como pertencentes a sete (07) comunidades distintas. Cada uma dessas comunidades apresentava suas próprias lideranças, cosmologias, práticas religiosas e variações linguísticas. Dentro do abrigo, também foram identificadas relações clânicas, que funcionam como centros de poder derivados de laços familiares consanguíneos. observou-se a presença de indivíduos agregados, como ex-vizinhos e parentes não consanguíneos, que participavam minimamente das decisões comunitárias, identificando ainda a presença de agregados e amigos nas relações de poder familiar, sendo integrados como parte da comunidade.

São nestas relações que os Warao abrigados no Tapanã desenvolveram protocolos de convivência que refletem suas leis e normas culturais, visando seus modos de vida étnicos e comunitários. Para isso, os grupos abrigados precisam colaborar entre si e interagir para preservar suas identidades e dinâmicas organizacionais.

As Organizações sobrepostas

O abrigo municipal do Tapanã surge em um contexto complexo, diante de uma forte demanda para a retirada dos Warao do cenário de rua e de moradias irregulares, sem qualquer digni-

dade humana. Essa iniciativa se apresenta como uma resposta paliativa à vulnerabilidade desses grupos. Em contrapartida, configura-se como uma medida necessária, uma vez que o fluxo migratório desses grupos para Belém/PA crescia.

Todo esse contexto foi agravado com a disseminação da pandemia de covid-19 pelo mundo, que exigiu dos estados e municípios políticas públicas emergenciais para o abrigo da etnia. No início dos processos de institucionalização das famílias, em 2020, os galpões alugados comportavam pouco mais de 400 pessoas, sendo priorizados os grupos que já eram assistidos pelo município, além daqueles que residiam em pensões no bairro da Cidade Velha e na Campos Sales.

[...] A partir de então, nosso trabalho consistia em administrar, não só teto e comida, mas em compreender as necessidades socioassistenciais e documentais que esse grupo tinha (José Albarrán López, intérprete, 2020).

A centralização dos Warao no abrigo do Tapanã tinha como objetivo não apenas o alojamento, mas também o acompanhamento e a garantia de acesso à saúde, documentação, atendimento social, educacional e outras necessidades que surgiram ao longo dos anos. Embora isso dependesse das parcerias e das vontades políticas, muitas alternativas se mostraram eficazes nesse sentido.

Os trabalhos desenvolvidos no abrigo possibilitaram a valorização cultural da etnia, por meio da realização de atividades voltadas para uma melhor integração social, como oficinas de pintura, artesanato, soldagem e panificação. A parceria com Centros Universitários, a Universidade Federal do Pará (UFPA), o Instituto Federal do Pará (IFPA) e o Núcleo de Formação Indígena da Universidade do Estado do Pará (NUFI-UEPA) possibilitou a ampliação das redes de colaboração, visando à formação técnica para uma inserção rápida dos Warao no mercado de trabalho.

[...] a gente decidiu buscar parceiros, para melhorar nosso plano, enriquecê-los com a experiência de outras instituições ou academias... nas universidades, buscamos aquelas pessoas que sabíamos que tinham aquela experiência trabalhando com comunidades tradicionais indígenas, mesmo que não fosse Warao. O fato de ter a sensibilidade ajudaria muito nossa equipe e nos possibilitaria encaminhar melhor nosso atendimento mais assertivo (José Albarrán López, intérprete, 2020).

Tudo isso proporcionou um cuidado maior com as situações em que os Warao se encontravam. Nesse contexto, buscou-se, a cada dia, atender de maneira mais eficaz aos aspectos da saúde mental, biológica e a uma adaptação menos violenta à cultura paraense. As capacitações técnicas que os Warao recebem dentro do abrigo do Tapanã (Figura 2) auxiliam na assistência, recepção e gestão do abrigo, onde os Warao colaboram na tradução, acolhimento e adaptação de novos grupos ao espaço.

“[...] depois que eu cheguei aqui eu fui chamado dizendo que tinha um emprego para mim, um emprego de monitor de saúde para ajudar a levar os outros parentes no médico, ajudando na tradução do Warao para o português” (Sr. Valentin Perez, 2022).

As relações entre os Warao e a gestão do abrigo facilitam a comunicação entre os dois grupos (Warao e servidores públicos), o que reflete as relações de poder dentro do espaço. A gestão composta pelos “não Warao” (como são denominados os que não pertencem à etnia) e pelos próprios ameríndios veem, nessas trocas, uma possibilidade de exercer suas influências sobre as regras de gerenciamento.

Figura 2: Abrigo municipal do Tapanã



Fonte: Dados dos autores.

Com o passar dos anos, o abrigo municipal do Tapanã serviu de referência no acolhimento dos Warao na região norte do País, e isso se deve às parcerias com o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR-ONU),

Ministério Público Federal (MPF), Ministério Público do Estado do Pará (MPPA), Defensoria Pública da União (DPU) e as Secretarias de Saúde (SESPA) e educação (SEDUC/PA), bem como com as Universidades Federal e do Estado do Pará (UFPA e UEPA) que atuam na formação de políticas públicas e de assessoramento para o contexto de deslocamentos forçados de comunidades indígenas.

O abrigo funciona de forma institucionalizada com a presença e assessoramento de equipe técnica 24h, além de controle de entrada e saída dos Warao. O sistema de gestão do abrigo atua com técnicos cuidando de um número específico de famílias divididas por galpões, no qual todas as demandas das famílias são organizadas e repassadas para a direção do abrigo que, junto aos servidores, sistematizam as estratégias de atuação e de assistências.

A equipe gestão do espaço ainda conta com profissionais da área de educação que desenvolvem atividades lúdicas com as crianças e elaboram relatórios das necessidades pedagógicas desse público. A partir dessa estrutura, visa-se um acompanhamento social dos Warao, as quais elaboram/criam projetos para atender às famílias e oferecer uma instrumentalização pedagógica para crianças, adolescentes e jovens residentes no abrigo.

Durante o período de desenvolvimento da pesquisa, identificaram-se embates entre famílias e grupos clânicos que comandam alguns setores do abrigo, influenciando outras pessoas, bem como conflitos com a própria gestão do espaço. Nesse cenário, chocam-se duas visões territorializantes: o abrigo como casa dos Warao, como exemplifica Aidamo Valentin: “[...] estamos aqui no Tapanã, nessa comunidade Warao, nesse hanoko – hanoko significa nossa casa, nosso lugar” (Sr. Valentin Perez, 2022); e o abrigo como um espaço de capacitação, humanização, normatização e passagem, uma perspectiva muito imposta pela gestão.

Essas duas visões se inter cruzam, uma vez que ambos os grupos buscam exercer maior influência e dominar as formas de comportamento e gerenciamento do espaço. Embora os Warao não

se sintam satisfeitos com os tratamentos recebidos por parte da gestão, os mesmos estão dispostos a lutar por autonomia e gerenciamento do abrigo do Tapanã, tornando difícil afirmar se algum dia esses grupos renunciarão à convivência e às “vantagens” que esse espaço proporciona.

Análise dos dados

Nos deslocamentos dos Warao pela região Norte do Brasil, a identidade foi sendo modificada. A vida na cidade exigiu que se adaptassem às peculiaridades do mundo globalizado e as estadias fora da capital pressionaram os indígenas a criarem estratégias de autoproteção contra as ameaças de outros grupos, do agronegócio e do garimpo ilegal. Na verdade, a resiliência tornou-se a palavra-chave para essa população.

Durante os anos de desenvolvimento desta pesquisa, buscou-se identificar as formas de auto-organização dos Warao no abrigo municipal do Tapanã e como esses indivíduos criam essas estratégias de proteção comunitária, manutenção das identidades, das expressões idiomáticas e de suas narrativas, além de como elas se relacionam com as dimensões do corpo.

Essas formas de organização das comunidades Warao no abrigo refletem suas interações e autogestão em meio às complexidades de resiliência e biomas diferentes dos seus territórios tradicionais. Dentro do espaço de abrigo, foram identificadas três relações de auto-organização dos Warao (Tabela 1), refletindo diferentes perspectivas de uso e interação do espaço.

Tabela 1: A auto-organização dos Warao no abrigo do Tapanã

Organizações familiares	Normalmente configuram-se por agrupamentos que pertencem ao mesmo tronco comunitário de forma consanguínea e de relações parentais por meio de casamentos, em que o poder se centra na figura masculina de um Aidamo.
Organizações grupais	Pequenos nichos familiares distintos de relações parentais, organizados em torno de lideranças carismáticas, disputando o poder entre si. São grupos que surgem nos contextos de deslocamento e formando uma comunidade heterogênea nas suas formas de auto-organização, de expressão idiomática e de ocupação de espaços.
Organizações clânicas	Pequenos nichos familiares distintos de relações parentais, organizados em torno de um núcleo familiar consanguíneo e mais homogêneo nas suas relações, os quais exercem influência sobre o espaço e seus agregados. Normalmente, suas lideranças são articuladas e têm fortes discursos retóricos contra o sistema de gestão, nos quais muitas vezes funcionam como um poder paralelo nos espaços do abrigo.

Fonte: Dados dos autores.

As formas de organização familiares dos Warao evidenciam uma base de princípios da coletividade, na qual elas se movimentam em prol de regras comuns inteligíveis apenas para os membros do grupo. Constituídos em torno de saberes mantidos pelos anciãos e lideranças, as famílias organizam suas formas de coleta, de ocupação de espaços e tomam decisões em âmbitos gerais, visando sempre a proteção dos parentes. Não obstante, essas famílias conservam as características de serem grupos numerosos que fazem parte do mesmo tronco parental. Nessa perspectiva, o Aidamo da família desempenha a função de zelar, tomar decisões gerais e cuidar do bem-estar da comunidade, sendo que ele organiza, divide as funções e mantém os hábitos e costumes do coletivo vivo, rememorando sempre comportamentos tais como se faziam em seus territórios tradicionais.

Em contrapartida, as formas de organização grupal apresentam uma complexidade, haja vista que se figuram como um coletivo de ameríndios que tem uma centralidade em lideranças carismáticas, compreendidas como àqueles que agenciam as formas de ocupação, as pautas e reivindicações dos grupos. Muitas vezes, essas lideranças manipulam as necessidades dos Warao contra a gestão do abrigo, tencionando o poder na busca de legitimação de suas identidades en-

quanto porta-vozes de suas comunidades.

Essas lideranças ainda disputam o poder com outros sujeitos dentro da comunidade, tornando-se comum a expansão de suas influências por meio do discurso religioso ao se autodeclararem Wizirato - bruxos ou lideranças, nomeações as quais são legitimadas pelo apoio das famílias. Assim, para que cada sujeito consiga sobrepor seus ideais, é necessário vencer seus iguais, conquistar o apoio das famílias e fazer frente à gestão do abrigo em um discurso incisivo e xenofóbico. Nesse momento, os papéis se invertem e os não-Warao acabam sendo lidos como sujeitos sem local de fala nessas disputas, nas quais se procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições, de modo que o espaço de abrigamento é ressignificado em um novo território Warao, prevalecendo formas culturais, de identidade e de proteção coletiva, tornando ilegítima a estrutura de gerenciamento do espaço, pois isso só pode ser possível por meio do discurso, do controle político nos galpões e do apoio dos nichos familiares.

Aqui as formas de organizações clânicas apresentam algumas semelhanças com as grupais, e isso se deve aos mesmos mecanismos de legitimação das lideranças. No entanto, o principal ponto de referência está na distância das formas de organização grupal em que os clãs dentro do abrigo do Tapanã são formas mais sofisticadas de controle político, derivada de uma evolução das formas de organização grupal, no qual, é aceitável dizer que todo clã dentro do abrigamento evoluiu das formas de organização grupal, mas que nem todo grupo, por mais articulado que seja, desenvolverá uma estrutura clânica.

Muitas famílias Warao que não se submetem aos controles políticos dos grupos ou dos clãs acabam saindo do espaço de abrigamento, rompendo com o controle da liderança e buscando novos lugares para fazerem suas moradias, o que resultam em três características: a interiorização dessas famílias pelo bairro do Tapanã, a volta para as ruas e a ocupação e o retorno para as pensões deterioradas no bairro da cidade velha.

Ao longo deste estudo etnográfico identificou-se cinco (05) tipos de auto-organização dos Warao, considerando àqueles que saíram do espaço de abrigo e de outras comunidades que não conseguiram vagas para residirem no espaço do Tapanã. Várias destas formas de autogerenciamento elucidam suas interpretações do território, do tempo, da comunidade e de suas necessidades mais latentes.

Nessas formas de auto-organização dos Warao (Figura 3) é possível identificar um potencial de resiliência, quando se intensificam suas presenças por toda a cidade de Belém, irradiadas a partir das relações comunitárias tecidas no espaço de abrigo, de suas espiritualidades, cosmologias e ressignificações na busca de um bem viver integrado a um forte sentimento de proteção comunitário. Portanto, as formas de ocupar e reocupar espaços têm muito mais a relação com a noção de corpo e identidade, do que propriamente de territorialidade.

Figura 3: As auto-organizações dos Warao observadas a partir das dinâmicas de ambientação desses grupos



Fonte: Dados dos autores.

Antes de todo o processo migratório da etnia Warao, a auto-organização desses grupos priorizava uma formação parental em torno do território da família da esposa, de forma que as relações de casamento estabelecessem uma adoção dos costumes, da religiosidade, das expressões idiomáticas e dos mitos pertencentes à mulher, criando uma comunidade doméstica, heterogênea e

de valores matriarcais, nos quais chegavam “a um total de 200 a 300 pessoas, que, apesar de terem diferentes origens, se reconhecem como unidade” (ACNUR, 2020).

Embora se fale de Warao enquanto unidade étnica patriarcal, há de se levar em conta a heterogeneidade na formação desses grupos no processo de deslocamento. Muitas dessas comunidades variam de acordo com a região, idioma e narrativas cosmológicas, sendo estas tão distintas que impactam na formação identitária e cultural desses sujeitos.

Essa heterogeneidade reflete as auto-organizações dos Warao em contextos de mobilidade visto que o espaço, o tempo, as relações parentais e de comunidade são ressignificadas em novos contextos que recriam as narrativas de si. Assim, é necessário compreender que as formas de organização das famílias Warao dentro do abrigo do Tapanã refletem comunidades diversas e que fazem desse espaço sua moradia, na qual as relações são mediadas pelos embates de poder e controle social que se estabelece entre a gestão do abrigo, as comunidades, os clãs e os Aidamos de cada unidade familiar.

Em contrapartida temos os Warao autogerenciados – considerados como nichos familiares ou comunidades fora do espaço de abrigo que, ao chegarem à capital, procuram (ou não) os espaços dedicados aos refugiados. São ameríndios que buscam sua autonomia ao mesmo tempo que reconhecem seu estado de fragilidade humana e social, decidem por conta própria alugar pensões para habitarem e constroem novas relações. Normalmente, esses espaços estão situados no bairro da Cidade Velha, áreas próximas ao comércio, e periferias.

Resultados e discussão

Viver fora de seu país transforma todo aquele que passa por essa experiência, quer se adapte ou não à cultura anfitriã. Essa dimensão impacta nas formas como o sujeito interage com o mundo, mudando por vezes suas cosmovisões, seu estado físico, intelectual e emocional.

[...] A forma como cada um enfrenta os obstáculos que se apresentam depende de muitos fatores e circunstâncias dos membros envolvidos, tais como a idade das pessoas, o ciclo de vida da família e as motivações salariais, dentre outros. Ao se mudarem para novos ambientes, as famílias tendem a incorporar valores e tradições da cultura anfitriã que competirão com a sua própria, gerando, assim, choques culturais (Santos, Ortolan, Silva, p. 14).

Na dimensão da cultura, o sujeito é levado a recriar seus comportamentos expressos pelas linguagens, pelos gestos, hábitos e costumes na busca de aceitação, fazendo da adaptação um processo menos doloroso, sendo “capaz de manter uma tradição por meio da contínua agregação de novos elementos” (Toledo, 2015, p. 10). O que acontece com os Warao é uma tentativa de discriminar o que é específico da cultura local e o que seria característico de sua própria personalidade e, nesse processo, a religião se faz de extrema importância, uma vez que ela é compreendida como a dimensão que administra as fragilidades da vida humana – como a morte, doenças, fome, as enchentes, os fracassos [...] a religião dá segurança e significado em um mundo que “vistos em termos naturalistas, parece estar cheio do imprevisível, do inconstante e do acidentalmente trágico” (Kluckhohn, 1942 *apud* Keesing, Strathern, 2014, p. 65).

Neste processo, os arranjos sócio-organizacionais da etnia refletem a resignificação do espaço e de suas estratégias de sobrevivência, uma vez que surgem demandas específicas inerentes ao fluxo migratório desses sujeitos. Assim, a criação de estratégias para o trabalho, a educação, saúde, religiosidade, em contextos de refúgio, acabam aparecendo no limite da “integração entre ecologia e espiritualidades, entre as diversas cosmovisões que sustentam as origens cosmogônicas dos seres humanos” (Neto, 2020, p. 9), estes mesmos arranjos refletem a demarcação de status e papéis ao reivindicar uma identidade coletiva que é cada vez mais potencializada nas linguagens religiosas de partilha e comunhão social.

Em vista disso, essa pesquisa identificou seis (06) tipos de arranjos sócio-organizacionais (Figura 3) presentes entre os Warao do abrigo no Tapanã, que reflete os saberes bioculturais desses indivíduos bem como as formas de organização da comunidade.

Figura 3: Os arranjos sócio-organizacionais dos Warao no abrigo do Tapanã



Fonte: Dados dos autores.

Destaca-se uma vez mais que o tipo de organização econômica da etnia Warao antecede a globalização e a crise humanitária de imigração que esses sujeitos se inserem. Em geral, os Warao praticavam uma economia de subsistência como coletores, pescadores, agricultores e caçadores. Dados históricos apontam para uma atividade extrativista desde o século XX, proveniente de deslocamentos sazonais orientados pelo ciclo das cheias do Orinoco. “Esses deslocamentos podiam alcançar até 120 quilômetros de distância, durando em média dois meses” (ACNUR, 2021, p. 10). Assim, os Warao percorriam uma região em busca de alimentos, acampando em provisões temporárias no ceio da floresta amazônica.

É somente depois da interiorização das campanhas coloniais e do assentamento católico com os Jesuítas e outras missões, que os Warao mudaram seus hábitos de coleta e alteraram suas formas de assentamento, passando para uma economia agrícola:

[...] baseada no cultivo de ocumo chino (*Colocasia esculenta*), iniciando as transformações sociais mais expressivas no modo de vida Warao, alterando o padrão de assentamento, a organização social e contribuindo para os primeiros deslocamentos para os povoados urbanos no entorno do delta (ACNUR, 2021).

Destarte, as movimentações internas fazem parte da configuração cultural desta etnia, uma vez que os Warao estão acostumados a se moverem em florestas e pântanos em busca de alimentos

e da yuruma, um amido extraído do buriti (moriche, morich ou murich) (*Mauritia flexuosa*), árvore fundamental para a etnia, considerada a árvore da vida, na qual dela provém a maioria das necessidades do grupo, desde alimentícias até a matéria para o artesanato como redes, chapéus e cestaria.

[...] A árvore é uma das maiores palmeiras da Amazônia, possuindo de 30 a 50 centímetros de diâmetro e de 20 a 35 metros de altura. Oferece um fruto nutritivo importante para as pessoas e animais da região. A distribuição geográfica do buritizeiro abrange toda a região amazônica, o Norte da América do Sul e estendesse pelo Nordeste e Centro-Sul do Brasil. Essa palmeira prefere áreas alagadas, igapós, beira de igarapés e rios, onde é encontrada em grandes concentrações (Cymerys, Fernandes, Azevedo, 2005, p. 12).

Os insetos e larvas desta árvore detêm um forte valor nutricional, usados para alimentar as crianças e torná-las fortes, o que dá fundamento à narrativa do “Warao puro”, aquele que veio do monte, alimentado como os antigos. O que destoa desse ideal narrativo é considerado o Warao fraco, o totalmente outro, estranho, não considerado ameríndio Warao verdadeiro.

Considerações finais

No que diz respeito ao conjunto de normas, valores, crenças etc. de auto-organização dos Warao, deve-se ter em conta que elas se referem à saberes mais característicos e universais para a etnia, os quais configuram uma moral que deve ser seguida em prol da boa convivência. Percebeu-se que esses códigos morais foram fundamentais no processo de aglutinação dos núcleos familiares para formarem estruturas mais homogêneas. Graças a isso, eles conseguiram não só formar novas comunidades, mas manter as ontologias que os distingue.

Identificou-se, ainda, que o papel da liderança para estes grupos é mais do que respeito e carisma, é um reconhecimento que parte do coletivo, já que são estes sujeitos que lhe figuram autoridade e subordinação. Por meio desses códigos de conduta é possível identificar a estrutura social e os comportamentos desses sujeitos. Assim, esses saberes dos Warao colocam as lideranças na condição de juiz, rei e capitão (expressão utilizada por eles) que tem por dever gerenciar a boa vivência.

Compreende-se, assim, que as leis de auto-organização dos Warao são categorias de pensamento que normatizam as vivências destes sujeitos em diferentes comunidades - dentro dos limites éticos e morais que eles julgam aceitáveis, não podendo compará-los com outros grupos ameríndios ou até mesmo com o de imigrantes, levando em consideração suas peculiaridades nas formas de educar, organizar a comunidade, dividir o poder, sistematizar funções.

Referências bibliográficas

ACNUR. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Vozes das Pessoas Refugiadas no Brasil: Diagnósticos Participativos do ACNUR**. 2020.

ACNUR. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Mid-Year Trends**, 2021.

_____. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Os Warao no Brasil: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes**. 2021.

_____. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Relatório Semestral ACNUR**, Belém. Relatório de Atividades. Agosto-Dezembro, 2021.

_____. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Relatório Semestral ACNUR. **Cartilha sobre acesso à terra e moradia para pessoas refugiadas e migrantes no Brasil**. Dezembro, 2021.

CASTRO, L. Lugares de Memória dos Trabalhadores #44: Hospedaria Tapanã, Belém (PA). **Laboratório de Estudos de História dos Mundos do Trabalho (EHM)**. Disponível em: <<https://lehmt.org/lugares-de-memoria-dos-trabalhadores-44-hospedaria-tapana-belem-pa-lara-de-castro/>>. Acesso em: out. 2021.

CYMERYS, M. FERNANDES, N.M. AZEVEDO, O.C. Buriti: Mauritia flexuosa L.f. In: SHANLEY, Patricia; MEDINA, Gabriel (Ed.). **Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica**. Cifor, 2005. Pag. 183-190.

HALBWACHS. M. **Memória Coletiva**. 2ª. Ed. Edições Vértice. São Paulo, 1990.

KEESING, R.M. STRATHERN, A.J. **Antropologia Cultural: Uma perspectiva contemporânea**. 1ª. Ed. Vozes. Petropolis. Rio de Janeiro, 2014.

LEACH, E.R. Culture and Communication: The logic by which symbols are connected. Cambridge. Cambridge University Press, 1976.

NETO. E.M. Ecologia Espiritual e Patrimônio Biocultural. **Travessias**. Cascavel, v. 14, n. 1, p. 14-23, jan-abr. 2020.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia**. Série Antropologia 1. Rio Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972. Em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie001em.pdf>. Acessado em 10/12/ 2019.

_____. **Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico**. Rev. Estudos Avançados. 2000.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney Antônio da. **“Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”?** Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. Em: <http://www.31rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublico>. Acessado em 11/12/2019. científiques, 2011. p.210-20.

TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. **A Memória Biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

Mandjuandadi: o tecido sociocultural e político de mulheres em Guiné-Bissau¹

Mandjuandadi: the sociocultural and political fabric of women in Guinea-Bissau

Mandjuandadi: el tejido sociocultural y político de las mujeres en Guinea-Bissau

Peti Mama Gomes²

Resumo: Este artigo resulta de uma comunicação³ realizada durante uma das atividades organizadas pela Associação dos Estudantes Guineenses da Universidade Federal de Santa Catarina, no contexto das celebrações dos cinquenta anos de independência da Guiné-Bissau. O objetivo é descrever, com base em vivências, experiências e dados etnográficos coletados entre agosto e dezembro de 2018, no âmbito de uma pesquisa de mestrado, no Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia UFC-UNILAB, realizada em Canchungo e Bissau, Guiné-Bissau, o impacto dos grupos de *Mandjuandadi* na vida sociocultural e política das mulheres em coletivos. As *Mandjuandadis* desempenham um papel importante na promoção da solidariedade comunitária, na transmissão intergeracional de tradições e ensinamentos culturais, assim como na organização social das *tabancas* (aldeias), estabelecendo hierarquias e papéis sociais de mulheres. A pesquisa evidencia a importância dessas práticas para a coesão social e a preservação da identidade sociocultural das comunidades e bairros envolvidos.

Palavras-chave: Guiné-Bissau; *Mandjuandadis*; *Mulheres*; Etnografias.

Abstract: This article is the result of a communication carried out during one of the activities organized by the Association of Guinean Students at the Federal University of Santa Catarina, in the context of the celebrations of Guinea-Bissau's fifty years of independence. The objective is to describe, based on experiences, observations and ethnographic data collected between August and December 2018, as part of a master's degree research in the UFC-UNILAB Associate Postgraduate Program in Anthropology carried out in Canchungo and Bissau, Guinea-Bissau, the impact of *Mandjuandadi* groups on the sociocultural and political lives of women in collectives. *Mandjuandadis* play an important role in promoting community solidarity, in the intergenerational transmission of traditions and cultural teachings, as well as in the social organization of *tabancas*

¹ Agradeço à AEGUISC pelo convite para participar desta discussão, organizada no contexto das celebrações dos 50 anos de independência da Guiné-Bissau. É uma grande honra estar aqui para compartilhar um pouco sobre os grupos de Mandjuandadis como um coletivo de mulheres.

² Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), com mestrado em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Atualmente, é professora substituta no Instituto de Humanidades da UNILAB/CE. Email: mamapety92@unilab.edu.br

³ O tema do convite para minha conferência foi: "Impacto da *Mandjuandadi* na sociedade Bissau-guineense: Como a *Mandjuandadi* influenciou a coesão social, os valores culturais e a estrutura das comunidades ao longo da história".

(villages), establishing hierarchies and social roles for women. The research highlights the importance of these practices for social cohesion and the preservation of the sociocultural identity of the communities and neighborhoods involved.

Keywords: Guinea-Bissau; *Mandjuandadis*; Women; Ethnographies.

Resumen: Este artículo es el resultado de una comunicación realizada durante una de las actividades organizadas por la Asociación de Estudiantes Guineanos de la Universidad Federal de Santa Catarina, en el contexto de las celebraciones de los cincuenta años de la independencia de Guinea-Bissau. El objetivo es describir, a partir de vivencias, observancias y datos etnográficos recopilados entre agosto y diciembre de 2018, como parte de una investigación de maestría en el Programa Asociado de Posgrado en Antropología de UFC-UNILAB realizada en Canchungo y Bissau, Guinea-Bissau, el impacto de los grupos *Mandjuandadi* en la vida sociocultural y política de las mujeres en colectivos. Los *Mandjuandadis* juegan un papel importante en la promoción de la solidaridad comunitaria, en la transmisión intergeneracional de tradiciones y enseñanzas culturales, así como en la organización social de las tabancas (aldeas), estableciendo jerarquías y roles sociales para las mujeres. La investigación destaca la importancia de estas prácticas para la cohesión social y la preservación de la identidad sociocultural de las comunidades y barrios involucrados.

Palabras clave: Guinea-Bissau; *Mandjuandadis*; Mujer; Etnografías.

Palavras iniciais⁴

“*Mandjuandadi* pode ser interpretado de diversas maneiras. Para nós, as reuniões quinzenais são uma forma de vivenciar *Mandjuandadi*. Nessas ocasiões, compartilhamos notícias sobre os acontecimentos em nossa tabanca, discutimos os problemas que cada uma enfrenta e buscamos formas de apoiar umas às outras. Os temas abordados – como questões familiares, desafios com maridos e filhos, além de problemas na comunidade e no Estado – inspiram as letras das músicas que cantamos” (Notas de caderno de campo, Ana Maria Bandeira, integrante do grupo de *Mandjuandadi Babock*, 20 de setembro de 2018).

A *Mandjuandadi* Amizade de *Babock*, da qual Ana Maria Bandeira faz parte, está situada em Canchungo, na região de Cacheu, no norte da Guiné-Bissau. Esta região foi invadida em 1558 e a primeira administração colonial portuguesa foi estabelecida no século XVII. As comunidades de *Babock*, localizadas no oeste de Cacheu, incluem um grupo de mulheres que foi o foco da pesquisa no mestrado. A pesquisa foi realizada em Reno Utia-Côr, predominantemente habitada por indivíduos da etnia Mandjaku. *Babock* é um subgrupo que engloba várias tabancas, como

⁴ Agradeço sinceramente Ana Gretel Echazú Böschemeier e Paulo Anos Té, pelas generosas leituras e pelos comentários perspicazes que fizeram sobre este texto.

Utia-Côr, Pentchewan, Canou, Bará, Capol, Badjope, Blequisse, Cadjindjassa, Tchualam, Petabe e Beniche. Portanto, o termo “*Babock*” representa um conjunto de *tabancas* na área ao redor de Cacheu, formando uma ampla rede de comunidades.

Nessas comunidades e *tabancas*, as mulheres de diferentes faixas etárias organizam-se coletivamente em formas de *Mandjuandadis* para atividades agrícolas, fundamentadas na amizade e na convivência comunitária. Portanto, *Mandjuandadi em si* representa um espaço onde suas participantes experimentam uma liberdade plena. Neste ambiente, mulheres expressam-se livremente sem restrições; como dizia Maria Odete da Costa Soares Semedo: “lá se pode cantar, ostentar o seu pano ou vestido novo, brincar, ser maliciosa e livre, dar vazão aos seus sentimentos, inclusive à sua sensualidade, tanto nos versos que canta quanto na sua performance enquanto dança (Semedo, 2010, p. 135).

As *Mandjuandadis* possuem uma tradição que ultrapassa cem anos e, atualmente, são observadas nas grandes cidades como Bissau (no setor autônomo), Bolama e Cacheu. Embora tenham incorporado novas características ao longo do tempo, elas preservam as formas de solidariedade das comunidades locais que são fundamentais para sua essência (Semedo, 2010). Assim, esta comunicação inicia-se com o histórico em fragmentos pessoais a partir das *Mandjuandadis* no interior da Guiné-Bissau, especificamente em Canchungo, minha cidade natal, norte do país. Não diria que é uma história que retoma categoricamente a *Mandjuandadi* como uma tradição social e cultural ativa em diversas localidades geográficas do país; ao contrário, foca-se no papel coletivo⁵

⁵ Durante a minha comunicação, uma participante questionou se as *Mandjuandadis* se encaixam mais como um grupo ou como um coletivo. Expliquei que a resposta pode variar dependendo da região e da finalidade dos indivíduos envolvidos. No entanto, o exemplo de *Amizade de Babock* se encaixam melhor como um coletivo, pois se refere a um grupo de indivíduos, principalmente mulheres, unidas por causas comuns, como a luta contra a opressão e a promoção de direitos específicos, sem uma estrutura rígida. Em geral, movimentos sociais e formas de resistência contemporâneas tendem a ser vistos como coletivos devido à sua flexibilidade e à natureza dinâmica de suas ações, especialmente nas regiões Leste, Norte e Sul do país.

que as mulheres têm construído nas *tabancas* e bairros desta cidade e afins. Neste artigo, começo com uma narrativa do impacto das *Mandjuandadis* em Canchungo e; posteriormente, abordo como essas instituições têm desempenhado e continuam a desempenhar um papel ativo na promoção da coesão social, preservando e fortalecendo os valores culturais do país.

Fragmentos do passado: memórias de encontros no interior de Canchungo

A memória, que é compartilhada e ao mesmo tempo pessoal, ressalta que a sociedade guineense é etnicamente diversa, compreendendo mais de 20 grupos étnicos, conforme os dados do Instituto Nacional de Estatística da Guiné-Bissau (INE-GB, 2006). Entre os principais grupos estão os *Balantas*(*Brasa*), *Fulas*, *Mandingas*, *Mandjakus*, *Pepelis*, *Mancanhis*, *Beafadas*, *Budjugus*, *Fulup*, *Cassangas*, *Banhus*, *Baiotes*, *Sussos*, *Saracolés*, *Balanta-Mané* e *Nalus*. Cada comunidade local possui suas próprias línguas, culturas e tradições, o que enriquece a diversidade sociocultural do país. A Guiné-Bissau está dividida em Sul, Norte e Leste, sendo o português a língua oficial, enquanto o crioulo guineense (*Kriol*) é amplamente falado e funciona como língua franca. Neste contexto, a minha memória se concentra na região do norte do país, especificamente, em Canchungo, onde a maioria da população pertence à etnia *Mandjaku*.

Quando era criança, por volta dos oito anos, costumava participar das reuniões de mulheres em uma *tabanca* chamada Petabe, interior de Canchungo, onde, tanto a minha mãe biológica, quanto a minha mãe de consideração, fazia parte e ainda fazem. Naquela época, ouvia com muita atenção as vozes dessas mulheres, absorvendo as suas experiências pessoais. É difícil de explicar, mas sentia uma firmeza em suas palavras, combinada com uma presença ativa. O interessante era que ouvia histórias contadas por minha mãe e tias durante esses encontros, *histórias* que nunca foram compartilhadas dentro de nossa casa. Hoje, presumo que esse ambiente de compartilhamento também abrigava certos “segredos”, histórias e conhecimentos que eram transmitidos, exclusiva-

mente, entre essas mulheres. Esses encontros não foram somente um espaço para trocar experiências, mas, sobretudo, um local onde informações e saberes específicos eram transmitidos.

Permitam-me avançar com cuidado para que possam me acompanhar. Uma curiosidade compartilhada pelas mulheres com os meus irmãos e comigo, levou-nos a entrar em contato com os grupos de mulheres de Petabe, hoje, conhecidos como *Mandjuandadis*. Naquela época, o nome usado era “*M’botai*”, que significa “associação de mulheres” ou “coletivo feminino”. Essa experiência nos proporcionou uma compreensão mais familiar da importância desses encontros. Na verdade, esses momentos não se resumiam a reuniões casuais, mas eram espaços onde as participantes de diferentes idades compartilhavam histórias, conhecimentos e saberes transmitidos ao longo de gerações. Como criança curiosa, absorvia essas informações transmitidas de maneira oral.

As narrativas contadas por meio de músicas e danças nesses encontros não se limitavam a fatos cotidianos. Muitas vezes, envolviam histórias de vida das participantes, desafios superados, questões socioeconômicas, casamentos e colheitas. A seguir à música “*lanta oh* [vença]”, composição coletiva de *Mandjuandadi Amizade de Babcock*, retrata um exemplo cotidiano de uma mãe solo. Ela engravidou de seu namorado, que a abandonou durante a gravidez. E quando a sua filha nasce, seu genitor quis se aproximar delas. As mulheres cantam juntas em *Kriol* dizendo:

<p><i>Lanta oh! Lanta! Meninu</i> <i>Lanta di feбри oh,</i> <i>Nha fidju lanta!</i> <i>Lanta di feбри oh nha kode</i> <i>Nha fidju dimioo, Djédjé</i> <i>Passa kasabi pabia diboo, nha fidju</i> <i>Odjam ku dus mis oh</i> <i>Bu pape abandonam</i> <i>Odjam ku bu bariga oh, Djédjé</i> <i>Fica na kuda</i> <i>kim ki na pedi pa i nenim ki nha</i> <i>rainha</i> <i>Odja i kuri dimi</i> <i>I bim na misti nenim oh</i> <i>Pa i sedu si fidju!</i> <i>Nunca nka seta oh!</i> <i>Omi ngratu bai oh, bai oh</i> <i>Omi ngratu bai oh, bai oh</i> <i>Djitu ka tendê</i> <i>Omi ngratu bai oh, bai oh</i></p>	<p>Minha filha, vença! Vença esta doença, minha amada! Minha filha, Djédjé Passava dificuldade por conta de ti, minha filha Quando tinha dois meses de gestação Seu pai abandonou-me Estava grávida de ti, Djédjé Quando ele me abandonou Pensava que ia me acolher Juntamente com minha rainha Porém, ele veio a querer Considerar-lhe como filha dele Nunca aceitarei isso Homem ingrato pode ir, pode ir oh! Homem ingrato pode ir, pode ir oh! Não tem problema Homem ingrato pode ir, pode ir oh!</p>
---	--

Fonte: Tradução minha.

As composições são resultados de suas vivências cotidianas, ou seja, são inspirações de experiências delas e de suas colegas nas *tabancas* ou bairros vizinhos. Também retratam questões do âmbito sociopolítico e econômico em suas músicas. Essas mulheres eram (e ainda são) guardiãs da cultura e da memória de *Petabe*. Por meio de suas palavras, ainda criança, eu podia perceber a preservação da identidade dos *mandjakus* através do vestuário, da língua e da dança, transmitida de ‘geração em geração’ (Hampaté Bâ, 2010). Neste caso, o “*M’botai*”, além de ser um espaço para compartilhar histórias, era também um lugar seguro para discutir questões relevantes para as mulheres da *tabanca*. Assuntos como maternidade coletiva, relações familiares e sociais eram abordadas de maneira aberta e franca. A troca de experiências e conselhos nesses encontros enriquecia a compreensão coletiva e fortalecia os laços entre as mulheres de *Petabe*.

Essas vivências moldaram a minha visão de mundo e nutriram o meu respeito e admiração pelos coletivos femininos da minha região. Diria, na verdade, que essas experiências movem o meu ser feminino na academia e fora dela. Assim, durante a graduação e, posteriormente, no mestrado, retornei essa memória coletiva como pano de fundo para minha pesquisa acadêmica em Antropologia. Esse interesse surgiu da necessidade de compreender como as memórias compartilhadas por mulheres de diferentes idades e condições sociais influenciam a sua identidade cultural, práticas sociais e narrativas vivas que marcam gerações. A minha pesquisa resultou em teorizações sobre o trabalho coletivo feminino no país de modo geral e, especificamente, em Canchungo e Bissau.

Assim, acredito que, narrar memórias e vivências de mulheres no interior de Canchungo e extensão de Bissau por meio de uma perspectiva especificamente feminina, a *Mandjuandadi*, é o resultado de um exercício de comunicação baseado em uma experiência antropológica de pesquisa. Foram estratégias e abordagens que desenvolvi durante a minha dissertação de mestrado no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da UFC-UNILAB. Vale ressaltar que essas experiências etnográficas não resultaram somente de uma pesquisa de campo realizada na

região de Cacheu, no setor de Canchungo, e na capital, Bissau, em 2018. Elas fazem parte de mim, da minha história, da história das mulheres da minha vida. São histórias que têm ligação viva com uma formação teórico-política que se iniciou em 2014 na UNILAB, durante minha graduação em Humanidades. Essa formação se alinha com princípios que Roberto Cardoso (2000) considera elementos-chave ou essenciais para a construção do conhecimento nas ciências sociais e, particularmente, na Antropologia: “o olhar, o ouvir e o escrever”.

Logo, “estar presente em *Mandjuandadi* é estar em um espaço que nos proporciona muitos saberes, onde falamos dos nossos desejos, nossos problemas e vontades comuns, e outras coisas. É uma forma de entender a nossa realidade enquanto mulheres” [...], diz Tina Gomes, uma das participantes da *Mandjuandade Amizade de Babock* (Canchungo, 2019). Cada uma dessas identificações faz referência a um universo compartilhado de atividades cotidianas e de engajamento sócio-político feminino no país.

Tecendo uma(s) história(s)

As *Mandjuandadis*, enquanto espaços sociais de encontro maioritariamente frequentados por mulheres de diferentes faixas etárias, surgem da necessidade de construir um espaço público no qual possam compartilhar saberes, experiências e se ajudarem mutuamente (Gomes, 2019). É fundamental reconhecer que existem formas de existência nos espaços públicos que vão além dos modelos predominantes dos Estados Unidos e da Europa. Como já evidenciado pela Nancy Fraser (1990) a crítica de Ryan, Brooks-Higginbotham e outros estudiosos, o público burguês nunca representou o público como um todo. Na verdade, enquanto o público burguês emergia, surgiam também uma série de ‘contrapúblicos’ concorrentes, “como públicos nacionalistas, públicos de camponeses, públicos de mulheres de elite, públicos negros e públicos da classe trabalhadora. Portanto, sempre houve públicos concorrentes, e não apenas a partir do final do século XIX e início

do XX, como sugerido por Habermas” (p. 09).

Os grupos de *Mandjuandadis* no interior da Guiné-Bissau podem ser analisados sob a perspectiva do “Contrapúblico”, visto que formam seus próprios espaços públicos, distintos e alternativos ao espaço dominante, formal ou hegemônico, representado pela elite política guineense. As *Mandjuandadis*, como coletivos de indivíduos – mulheres e homens – que se reúnem em torno de causas comuns, é possível que sejam vistas como formas de resistência social e movimentos que desafiam as estruturas tradicionais do país. Essas organizações não possuem uma estrutura rígida e funcionam de maneira coletiva, respondendo às questões sociais e políticas dentro de circunstâncias particulares. Vale lembrar que cada grupo de *Mandjuandadi* tem propósitos de organização social. Por exemplo, em um contexto específico do meu estudo antropológico de mestrado sobre *Mandjuandadi di Amizade de Babock*, em Canchungo, encontramos mulheres que dominam “as atividades relacionadas ao trabalho agrícola, com base na amizade e convivência comunitária entre mulheres de diferentes faixas etárias” (Gomes, 2019, p. 64).

Em sendo assim, em um contexto mais amplo na Guiné-Bissau, as *Mandjuandadis* têm como uma das suas bases a promoção e o fortalecimento da voz das mulheres em diversos contextos: econômico, social e, principalmente, cultural (Borges; Freitas, 2005; Semedo, 2010; Moreira, 2017; Gomes et al. 2019). E depois, “os grupos de *mandjuandadi* acalentam e promovem o discurso no feminino, num cenário institucional dominado pela figura masculina⁶” (Moreira, 2017, p. 91). Quer dizer, em um cenário político formal dominado por homens, as mulheres, em suas coletividades, participam ativamente, ocupando papéis importantes no público informal que fortalecem e ampliam as perspectivas femininas em âmbitos locais, regionais, comunitários ou nacionais. Esses espaços também servem para criar novas formas de resistência, denunciando opressões

⁶ Os grupos de *Mandjuandadi* atuam como contrapeso a essa dominância, fornecendo um contraponto feminino significativo.

institucionais, o machismo e a violência.

É comum encontrar grupos de *mandjuandadis* em diversos bairros de Bissau, nas zonas urbanas, semiurbanas, periféricas e rurais, assim como em várias regiões do país. Os encontros de mulheres, como a *Mandjuandadi*, procuram espaços seguros onde as supracitadas possam expressar as suas opiniões, compartilhar experiências e discutir questões relevantes para vida delas (Gomes, 2019). Os grupos de *Mandjuandadis Amizade de Babock* são interseccionais, congregando diferentes gerações e classes sociais. Nas regiões, setores ou comunidades e *tabancas*, encontramos heterogeneidade na composição do coletivo, que representa uma interseção de diversas identidades e experiências, contendo pessoas de diferentes idades, origens sociais, etnias e áreas geográficas. Essa diversidade de gerações, classes sociais, etnias e regiões é parte integrante da cooperação relacionada ao trabalho agrícola, à amizade e à convivência comunitária, entre outros aspectos. Em seguida, são apresentadas imagens fotográficas das mulheres de *Mandjuandadi* em Canchungo.



Foto: arquivo pessoal.



Foto: arquivo pessoal.



Foto: arquivo pessoal.

As fotos fazem parte do arquivo de exercício visual, capturadas em Canchungo durante uma pesquisa etnográfica em 2018 e 2020. Elas retratam a presença de mulheres em um casamento tradicional de uma das integrantes do grupo de *Mandjuandadis*. As imagens mostram a diversidade dos trajes, a manifestação das riquezas culturais das etnias e a exibição de símbolos que representam a força feminina ou a tradição familiar. Juntas, as mulheres cantam, dançam, comem e celebram. É uma celebração de encontros e de riqueza cultural dos *Mandjakus*. As cores e objetos, por exemplo, simbolizam alegrias em celebrar momentos especiais com a presença de amigos e familiares. A terceira fotografia evidencia o lugar étnico (*Mandjakus*) culturalmente plural, assim como as posições de hierarquias.



Foto: arquivo pessoal, panos di pinti.



Foto: arquivo pessoal, casamento tradicional Mandjaku.

Um estilo cultural das mulheres *Mandjakus* durante o casamento manifesta-se pelo uso de roupas que representam a sua posição social e identidade étnica. A noiva, Paulete Pereira, minha tia por parte de pai, ao vestir o pano de *Pinti*, expressa sua ligação com o patrimônio guineense. O pano de *Pinti*, com suas diversas variantes, é utilizado em várias ocasiões e rituais, como: em

eventos políticos, moda, cerimônias fúnebres, casamentos tradicionais, decorações, etc. (Gomes, 2019).

No contexto de *Bënim* (casamento tradicional), são privilegiados estilos e desenhos coloridos que as participantes das *Mandjuandadis* devem usar, narrando a história familiar da mulher prestes a passar pela cerimônia. Antes de *Bënim*, a noiva, geralmente, passa por um período de reclusão. A cerimônia de casamento em si dura mais de uma semana, com festividades, acontecendo separadamente na casa da noiva e na casa do noivo. Durante a celebração entre familiares, convidados e acompanhantes, grupos de mulheres em *Mandjuandadis* se ocupam coletivamente dos convidados, que se divertem com música e dança.

Diante do que foi exposto, é possível descrever alguns impactos da *Mandjuandadi* na sociedade bissau-guineense, além da música e da dança. Esses grupos funcionam como espaços de solidariedade e coesão social, promovendo relações de apoio mútuo, especialmente, em tempos difíceis. Eles criam redes de suporte fundamentais, exemplificadas pelo conceito de “*abota*”⁷, que fortalece os laços entre as participantes e oferece assistência necessária em momentos desafiadores: “As mulheres têm uma preocupação maior em solidarizar com as colegas, através dos encontros e trabalhos feitos para arrecadar fundos, que podem ser emprestados por algum membro do grupo caso haja uma necessidade, principalmente econômica” (Gomes, 2019, p. 56). São locais de partilha de valores culturais, ou seja, os encontros semanais ou quinzenais de mulheres desempenham um importante papel na promoção e na manutenção das culturas da sociedade bissau-guineense. Estes encontros são pertinentes para a preservação das línguas maternas, abarcando o *guineense-kriol*, e das identidades étnicas e práticas culturais do país.

Durante esses eventos, que, geralmente, ocorrem no final do dia, as mulheres se reúnem na

⁷ “Uma *Abota* agrupa um número variável e instável de membros, recrutados a partir de interesses financeiros individuais de poupança, com base em relações de confiança mútua, de vizinhança e principalmente de trabalho” (Borges, 2005, p. 12).

casa de uma participante ou em locais específicos para tocar música, cantar, dançar e se divertir por várias horas. Além de servirem como reuniões sociais, esses encontros celebram e transmitem aspectos indispensáveis da cultura guineense - as línguas. Em Guiné-Bissau, uma parte fundamental da identidade cultural do país, é preservada nas músicas de *Tina* e *Gumbé*, lideradas por mulheres e homens. *Tina* (criação de mulheres de Cacheu) quanto ao *Gumbé* são gêneros musicais que se originaram da fusão de diferentes estilos musicais tradicionais na Guiné-Bissau. *Tina*, por exemplo, é apreciada por seu ritmo rápido, envolvente e convidativo para a roda de dança. Também “na realização de encontros de *mandjuandadi*, a cabaça e o pano são igualmente dois objetos essenciais: é na cabaça que é colocada a quota de cada membro do grupo; é a cabaça o instrumento de percussão usado para o toque da tina; nas cabaças são servidas as comidas para as *mandjuas* [coetâneas]” (Semedo, 2010, p. 114). Logo, as danças e o uso de *Panus* de *Pinti* e *cabaças* são elementos culturais importantes que contribuem para a coesão social no país.

Portanto, destaco ainda o papel das *Mandjuandadi* na construção de uma consciência política coletiva ativa. As mulheres que participam desses encontros, a título de exemplo, compõem músicas autorais que são divulgadas nas rádios comunitárias. Por meio dessas músicas, elas expressam críticas sociais às questões políticas, denunciando as injustiças em setores como educação, saúde e trabalho formal. Para mais, os grupos servem como agentes de reforço da conscientização política, influenciando outros membros da sociedade bissau-guineense e não só as mulheres. As suas músicas e composições que chamam a atenção para problemas estruturais políticos e, sobretudo, que encorajam a participação cívica e a discussão ativa sobre as questões importantes, como a irresponsabilidade dos nossos governantes e as desigualdades de gênero. Essas vozes são importantes na luta por uma sociedade mais sensível às causas femininas na promoção de mudanças em nível local e nacional.

É de suma importância lembrar que pertencer a um grupo de *Mandjuandadi* nos faz desen-

volver, “uma habilidade, uma linguagem, uma expressão. Mas é também um modo de acessar e pertencer à experiência de ser mulher guineense (...). Trata-se, igualmente, de um espaço de aprendizagem, onde elas têm a oportunidade de tocar um instrumento, cantar e dançar, práticas que são valorizadas pelo grupo (Gomes, 2019, p. 94).

Considerações finais

Os espaços predominantemente femininos em Canchungo e em Guiné-Bissau, de modo geral, são importantes para o compartilhamento de saberes e para a construção coletiva. Por exemplo, as jovens participantes aprendem sobre a cultura, a história, os instrumentos e os valores, entre outros aspectos. As mulheres mais velhas da comunidade ou do bairro transmitem conhecimentos e sabedorias culturais e étnicas. Assim, o senso de continuidade e pertencimento dentro das diversas facetas *do ser, do estar e do pertencer a comunidade e tabanca dos Manjakus* e em outras etnias é mantido mediante o coletivo e o respeito pelos mais velhos(as), e vice-versa. Deste modo, o exercício desta comunicação foi demonstrar uma perspectiva circular-ancestral das experiências femininas em coletividades de Canchungo e da Guiné-Bissau, contribuindo para a literatura do país e, sobretudo, para a bibliografia africanista de gênero.

Sob uma ótica antropológica, o texto auxilia a compreensão das práticas culturais e dos espaços de compartilhamento de saberes femininos e da transmissão de conhecimentos étnicos, aspectos negligenciados ou mal interpretados em estudos mais amplos sobre a cultura africana. Apesar de seu tamanho populacional reduzido, a Guiné-Bissau revela-se um vasto campo de práticas culturais e outras formas de organização femininas. Este trabalho convida futuras(os) pesquisadoras(es) a investigar a fundo como as mudanças sociais e econômicas contemporâneas, impulsionadas pelo capitalismo e pela globalização, influenciam a tradição oral e a transmissão de conhecimentos culturais em outras regiões do país. Pois, acredita-se que, ao analisar as práticas em outras regiões (Sul e Leste), podemos aprofundar a nossa compreensão do fenômeno da coletivi-

dade feminina em *áfricas* e em Guiné-Bissau.

Referências bibliográficas

BORGES, Maria Manuela. As mulheres em África: dinâmicas informais de socialização, educação, reprodução e inovação cultural. Universidade Nova de Lisboa: *Revista Educação em questão*, v. 22, n. 8, p. 7-33, jan./abr., 2005.

BORGES, Manuela; FREITAS, Joseania Miranda. Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandadis na Guiné Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia. *Impulso (Online)*, 17 (43), p. 91- 103, 2006.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Source: Social Text*, nº. 25/26, p. 56-80, 1990. Published by: Duke University Press Stable. URL: <http://www.jstor.org/stable/466240>. Accessed: 17/02/2011.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: ZERBO, J. K. (org.). *História Geral da África I*. Brasília: MEC/Unesco, 2010.

GOMES, Peti Mama. *Mulheres em associação na Guiné-Bissau: gênero e poder em Babock e Bontche*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia. Fortaleza, 2019.

OLIVEIRA, Luiz Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. *As Mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA E CENSOS - INEC, Guiné-Bissau. Nova Gráfica, Lda, 2014. Disponível em: <http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/GB_Numerofinal_Publica%C3%A7%C3%A3o1.pdf>. Acesso em: 17 de agosto de 2016.

wmm

wmm
wmmmmmmmm wammom
wmmommmmmmmmmmm
wmm

RESENHA
A arte queer do fracasso

Mário Jorge de Paiva

wmmommmmmmmmmmm

A arte queer do fracasso

Book review: *A arte queer do fracasso* by Jack Halberstam

Resenã del libro: *A arte queer do fracasso*

Mário Jorge de Paiva¹

O livro *A arte queer do fracasso* de Jack Halberstam se divide em uma introdução e mais seis capítulos, além do prefácio de Denilson Lopes. De um modo geral, é um ensaio interessante sobre diferentes temas do mundo *queer*, mas nem sempre unidos com muita coesão. O autor passeia de forma livre por assuntos que vão desde animações infantis até a estética fascista. Em termos teóricos, não seria o melhor livro para adentrar ou entender a teoria *queer*, afinal há textos mais introdutórios e didáticos, porém acreditamos que é uma obra que deve ser lida. Vale acompanhar o aporte teórico que está sendo usado, porque vários livros citados ainda não possuem tradução em português e se mostram de relevância, mesmo para futuras investigações nossas. A força de Halberstam, como a força de um Slavoj Žižek (2023), está em suas perspectivas críticas, rebeldes, mesmo quando não concordamos ou achamos que certas conexões não são boas.

Lopes (2020, p. 13) abre a obra falando que Halberstam é um dos autores mais peculiares e influentes da teoria *queer*, dos estudos trans e do debate sobre cultura e arte nos Estados Unidos, sendo esse seu primeiro livro traduzido para o português. É um livro que ao se fiar no conceito de *baixa cultura* problematiza os limites e hierarquias entre cultura popular, erudita e de massas (Lopes, 2020, p. 15). Escolher falar de fracasso na cultura do *self-made man* é a opção de falar pelas margens, porque o *self-made man* é um retrato do sucesso, riqueza, esforço próprio etc.

Na introdução, chamada *Baixa teoria*, o autor se pergunta: o que surge depois da esperan-

¹ Doutor e mestre em Ciências Sociais pela PUC-Rio, professor estadual da rede pública de São Paulo.

E-mail: mariojpaiva91@gmail.com

ça? Qual a opção que não é resignação cínica ou otimismo ingênuo? O livro explora alternativas, fugindo dos binarismos e suas *armadilhas*. Quer discutir com utopistas radicais que procuram diferentes caminhos, contrários ao sujeito liberal e consumidor. O livro procura algo que não é hegemônico. É uma análise que pode usar o contraintuitivo, sabe que alternativas podem estar em espaços sombrios e lúgubres, de crítica e recusa (Halberstam, 2020, p. 19-20).

Fala que sucesso em uma sociedade heteronormativa e capitalista equipara-se, facilmente, com formas específicas de maturidade reprodutiva e acúmulo de riquezas, todavia essas medidas de sucesso passaram por sérias pressões, com o colapso do mercado financeiro e o grande aumento da taxa de divórcios. Formas de fracassar, perder, esquecer, desconstruir podem oferecer modos mais criativos, cooperativos e surpreendentes de ser no mundo. O fracasso como algo que carrega um extraordinário caos da juventude. Mesmo acompanhado de emoções negativas, ele pode, de forma contundente, furar certa *positividade tóxica* da vida contemporânea (Halberstam, 2020, p. 21).

Nada há aqui da ideologia de que o sucesso surge só do trabalho duro e o fracasso é sempre culpa sua, nada de que temos que sorrir durante uma quimioterapia ou durante uma bancarrota, enfim, nada de aceitar iniquidades grotescas da vida cotidiana (Halberstam, 2020, p. 22-23). Em outros termos, o autor pode aceitar algum tipo de otimismo, mas não o otimismo do pensamento positivo da ideologia padrão.

Quer dialogar com áreas da cultura, mesmo dentro da academia, possuidoras de elementos latentes, os mundos intelectuais gerados por perdedores, fracassados, desistentes, *refuseniks*, que funcionam como plataformas de lançamento de alternativas, sobretudo quando a universidade não consegue fazer isso (Halberstam, 2020, p. 27). Na universidade há saberes disciplinares etc., o autor quer um passeio fora disso, quer evitar os caminhos habituais do pensamento, quer ir pelo pensamento peculiar e original.

Passa por uma crítica aos intelectuais profissionais e por um elogio ao acadêmico subversivo, uma comunidade de pensadores isolados que recusam e renegam o *rigor*, a *excelência* e a *produtividade*. Porque nosso mundo social não é inevitável, várias outras realidades e saberes foram descartados no caminho. Há de se lançar mão dos saberes que surgem como *ervas* intrusivas no *jardim*, se deve *roubar* da universidade e abusar de sua *hospitalidade*, estar dentro, mas não ser dela (Halberstam, 2020, p. 33).

Baixa teoria surge como um possível nome de uma forma contra-hegemônica de teoria, apontando mapas de caminhos políticos que não foram tomados. Se fiando o autor na baixa teoria e nos *contrasaberes*, algo que dialoga com Onfray (2008).

O capítulo 1, *Revolta animada e animação rebelde*, aponta como animações falam muito sobre fracasso. Nem todos os filmes infantis falam sobre revolta e fracasso, porém o autor aponta como há esse universo de temáticas, muitos desses com elementos de fugas dramáticas e sonhos utópicos de liberdade. Um crítico mais cínico pode pensar nisso como tópicos de um rito de passagem normativo no ciclo da vida humana, mas Halberstam (2020, p. 57) quer uma leitura radical, apontando para o utopismo e um mundo de mudanças, que talvez crianças ainda acreditem e achem desejáveis. É *queer* olhar para essas obras e reconhecer, nesses elementos, algo para não ser rejeitado, não ser visto como meramente infantilizado.

Fala também de nossa relação com os *pets* enquanto objetos de amor, algo que, igualmente, deve ser considerado diante de um quadro de mudanças drásticas da sociedade e do modelo familiar. O que leva para uma discussão sobre como certos filmes tentam humanizar os animais, como em *A marcha dos pinguins*, um documentário de 2006, dirigido por Luc Jacquet. Aponta Halberstam (2020, p. 67) que a ideia de *amor romântico entre pinguins* se revela, para alguns, o elemento de antropomorfismo mais irritante do filme. Fundamentalistas americanos abraçaram essa obra, mas esquecem que os pinguins são monogâmicos por apenas um ano e rapidamente

largam tais crias.²

Seguindo Joan Roughgarden, fala de fenômenos que não são reprodutivos e não são heterossexuais, que caracterizam uma parte grande da vida animal, logo há diversidade evolutiva. Não nos cabe aqui desenvolver todo o argumento, entretanto o que está sendo apontado é como há uma mentalidade tacanha de *apelo ao natural*, uma óbvia falácia, de olhar para essa natureza e achar que se os animais fazem, assim sendo natural, esse também seria nosso padrão. Mesmo entre os pinguins, Halberstam (2020, p. 71) aponta, os não reprodutores, *homo*, são totalmente necessários.

O autor fala de uma série de produções infantis que apontam para diferentes tipos de estranhamentos, aqui está se falando de um antropomorfismo criativo, *vide* em *A fuga das galinhas*, de 2000 e dirigido por Nick Park e Peter Lord, ou *Os sem floresta*, de 2006 e dirigido por Tim Johnson.

O capítulo 2, *Cara, cadê meu falo? Esquecer, perder, andar em círculos*, abre abordando como a estupidez é diferentemente lida de acordo com o ator social em questão. O ex-presidente Bush, filho, surge como ilustração da fórmula *homem estúpido*, que significa se apresentar como do povo, logo perspicácia intelectual pode surgir como excesso de educação, elitismo, contrário ao *cara humilde*, o divertido companheiro de churrasco. Bush seria o simpático bufão monoglota que não tenta *confundir* o povo, de baixa escolaridade, com fatos, estatísticas etc. (Halberstam, 2020, p. 89). Essa discussão dos homens estúpidos na política soa alarmantemente relevante, se tivermos em conta também toda essa questão de Donald Trump, como uma versão ainda pior de Bush. Em que, acrescentemos, o caso brasileiro também está cheio de *bufões*, se pensarmos nos resultados do bolsonarismo e em toda sua rede de mídia digital, em uma estética ridícula, ufanista e mentirosa.

O filme *Cara, cadê meu carro?* de 2000 e dirigido por Danny Leiner, aponta, entre outras

² Vale citar aqui como uma obra complementar, para ampliar tal discussão, o texto *Quando as espécies se encontram* de Donna Haraway (2022), porque Haraway discute também essa humanização dos *pets*, a relação de amizade, abandono, morte etc.

coisas, como há uma força no esquecimento e mesmo como o elemento do homem branco estúpido pode ser algo que encanta, por uma inocência que desarma. Mas, como vimos, essa estupidez pode também ser uma forma de reforçar o dominante, com Bolsonaro, Trump, Olavo de Carvalho etc.

O poder de esquecer em sua lógica mais positiva, enfim, aparece como uma ruptura com o presente e com o passado *legítimo* (Halberstam, 2020, p. 108). Ora, impossível não lembrar aqui, mais uma vez, do próprio Slavoj Žižek, ele diz que diante das *mudanças climáticas, do controle digital, das crises de refugiados, efeitos do triunfo do capitalismo global, há uma necessidade de se repensar o sistema, e o passado está aberto para reinterpretções retroativas, até para mudar o futuro* (Žižek, 2023, p. 7-10). Aqui estamos mostrando pontos de concordância entre essas rebeldias, porém nunca podemos esquecer, igualmente, de que para Žižek o caminho, mesmo sem grandes esperanças de concretização, é o comunismo (heterodoxo), em uma crítica aos posicionamentos identitários, que para um marxista podem aparecer como contradições secundárias.

O capítulo 3, A arte queer do fracasso, lembra como o fracasso está associado ao capitalismo, em um sistema que pode igualar sucesso e lucro. Há, assim, uma história oculta do pessimismo. O autor fala do fracasso no punk, logo há uma conexão entre fracasso e resistência, um não aceitar os elementos e regras do dominante; para complexificar a leitura do autor, sugerimos ler também Tamsin Spargo, com sua obra Foucault e a teoria queer.³

Jack fala de um abraçar do queer em relação ao que é da negatividade, é um queer que não é progressista ou otimista (Halberstam, 2020, p. 145). O fracasso no *queer* como uma força estética, sombria, que não é humanista, é antissocial. Em uma lógica mais polêmica, o autor lembra o *Scum manifesto* e como Solanas atirou em Andy Warhol. Parecendo concordar com o ato de violência:

Ainda que possamos ficar horrorizados com a violência anárquica do ato dela, devemos também reconhecer que esse tipo de violência é exatamente ao que estamos recorrendo e

³ Spargo (2017).

o que sugerimos quando teorizamos e invocamos a negatividade.

[...] Se quisermos fazer a virada antissocial na teoria queer, devemos estar dispostos a [...] falhar, bagunçar, foder, ser exagerada, rebelde e mal humorada, gerar ressentimento, rebater, falar o que se pensa, perturbar, assassinar, chocar e aniquilar (Halberstam, 2020, p. 159-161).

Aqui nossa crítica é similar ao que criticamos em Mario Mieli (2023),⁴ por ter teorias não tão claras e dúbias, em certas partes, há uma possível legitimação de ações políticas, obviamente, contestáveis. Como Halberstam vai justificar alguém atirar em Andy Warhol? Nos pontos mais nevrálgicos, falta de total clareza, brevidade, assim como ocorria em Mieli (2023).

O capítulo 4, *Feminismos marginais: negatividade queer e passividade radical*, aborda como elemento um tipo de feminismo voltado ao masoquismo, autodestruição, quebra de laços de memórias etc. Havendo até uma crítica ao intelectual que constrói uma noção de *alteridade* para poder *salvá-la*, mais uma vez paralelos com *Žižek poderiam surgir*.

Ao dialogar mais com apresentações artísticas, cinema, literatura, vide a obra de Jamaica Kincaid ou certas produções de Yoko Ono, o autor parece propor mais analogias do que um programa político positivo. Vale repetir, certas partes do livro parecem vagas ou apenas teóricas.

O capítulo 5, *O assassino em mim é o assassino em você: homossexualidade e fascismo*, em nossa leitura é o melhor momento do livro. É quando o autor para de discutir Bob Esponja e certos filmes de comédia, sem graça, e abraça uma discussão mais delicada, a possibilidade de uma soma entre estética, política fascista e a homossexualidade. Em outros termos, uma história da comunidade queer envolve não só uma positividade, mas desenterrar abjeções e feiuras. Atos sexuais não podem garantir posição política alguma, progressista ou conservadora, logo não é para se conectar obrigatoriamente uma vida gay com radicalidade política (Halberstam, 2020, p. 204). O que outros autores anteriores também falavam, como o próprio, já citado, Mario Mieli (2023).

⁴ Cf. Mário Paiva (2024a).

É um capítulo que aborda uma possível conexão entre homossexualidade, fascismo e modernismo, até levando em conta grupos masculinistas homossexuais, que podem ter ênfase nacionalista e conservadora. O autor fala de certas figuras de movimentos da direita radical que eram *gays*, Pim Fortuyn ou Jörg Haider. O preconceito étnico pode até surgir de uma caracterização dos grupos de imigrantes como homofóbicos etc. Como já abordamos antes (Paiva, 2021, 2024b), grupos de direita radical são variados. Há sim possíveis diálogos, como aponta Halberstam (2020, p. 219), entre populistas de direita e defensores dos direitos *gays*.

Citando o pintor Attila Richard Lukacs e a curadora Collier Schorr, o autor fala de fusões entre imagens fascistas e o homoerotismo. Citando, por exemplo, uma imagem de Schorr chamada *Night Porter (Matthias)*. Em suma, o que o autor tenta apresentar é menos uma identidade, mas mais uma combinação mutável de relações entre política, *Eros* e poder. Temos de estar preparados para os abalos provocados pelas conexões politicamente problemáticas, que mesmo podem dar munção para pessoas de direita criticarem os homossexuais, os progressistas etc.

O capítulo 6, *Fracasso animado: terminar, fugir, sobreviver*, fecha o livro. Nele há mais discussões sobre como podemos ler, de formas menos conservadoras, animações infantis, assim como há uma discussão aberta com o próprio Žižek.

Termina o livro falando sobre como viver é fracassar, não saber, decepcionar, e, ao fim, morrer. Em vez de procurar evitar decepções, o livro é sobre a arte *queer* de fracassar, aceitando o finito, o absurdo, o bobo, o pateta irremediável. Em um regozijar os fins, limites, fracassos fantásticos.

A obra é bem interessante, abordando diferentes assuntos de modo pouco analítico. Usamos esse espaço de resenha mais como um *convite* ao livro do que uma forma de esgotar todos os seus temas e caminhos. Mesmo sendo uma discussão sobre fracasso, esperamos não ter fracassado totalmente nessa resenha, e que suas possíveis falhas sejam aceitáveis...

Referências bibliográficas

HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe, 2020.

HARAWAY, Donna. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LOPES, Denilson. Prefácio: a força do fracasso. In: HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe, 2020.

MIELI, Mario. *Por um comunismo transexual*. São Paulo: Boitempo, 2023.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PAIVA, Mário Jorge de. *Introdução ao pensamento conservador do século XX e início do século XXI: das ideias de G. K. Chesterton até a nova direita brasileira. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.*

PAIVA, Mário Jorge de. *Marx nunca foi radical o suficiente, a revolução será viada e louca ou não será! Ou resenha do livro Por um comunismo transexual de Mario Mieli. Gênero, v. 24, n. 1, p. 304-310, 2024a.*

PAIVA, Mário Jorge de. "Olavo de Carvalho e as pautas LGBTI+: análise introdutória do artigo Mentiras gays." *REBEH, Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*. v. 7, n. 22, p. 1-23, 2024b.

SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares*. São Paulo: Autêntica, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *Uma esquerda que ousa dizer seu nome*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2023.



**RELATO DE EXPERIÊNCIA -
sobre as visitas aos territórios de Manaus (AM)
durante a missão pelo direito à água e ao saneamento
da Habitat Brasil**

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares



Relato de experiência sobre as visitas aos territórios de Manaus (AM) durante a missão pelo direito à água e ao saneamento da Habitat Brasil

Experience report on visits to the territories of Manaus (AM) during the Habitat Brasil mission for the right to water and sanitation

Informe de experiencia de visitas a los territorios de Manaus (AM) durante la misión por el derecho al agua y al saneamiento de Habitat Brasil

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares¹

Introdução

No dia 03 de junho de 2024, ocorreu o conjunto de visitas in loco da Missão para Água e Saneamento em Manaus, organizada pela organização Habitat para a humanidade – Brasil, vinculada ao Fórum Nacional da Reforma Urbana. Participaram da atividade diversas entidades², entre movimentos populares locais, como o Fórum das Águas, e de projeção nacional, como a União Nacional por Moradia Popular. Também estiveram instituições de ensino superior como a Universidade Federal do Amazonas, à qual estou vinculado e representando o Colar (Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política).

Uma semana antes, como parte da metodologia da missão, estes coletivos haviam realizado uma escuta de lideranças comunitárias em locais como o projeto habitacional do Movimento de

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Departamento de Antropologia (DAN) e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: pedropaulosoares@ufam.edu.br

² Ao todo, somaram 17 organizações: Fórum das Águas; Associação de Moradia Ana Oliveira (AMAO); Observatório Socioambiental Encontro das Águas (OSEAS); Maloca Digital – Grupo de Pesquisa da Faculdade de Comunicação da UFAM; COLAR – Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política da UFAM; Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN); União Nacional por Moradia Popular (UNMP); Instituto Sumaúma; Remada Ambiental; Articulação de Mulheres do Amazonas; Central de Movimentos Populares (CMP); Movimento das Associações do Igarapé do Gigante; Serviço Amazônico de Ação, Reflexão e Educação Socioambiental (SARES); Articulação Amazônica dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana (ARATRAMA); Equipe Itinerante; Instituto IAÇU e Rede Jubileu.

Mulheres por Moradia Orquídeas, localizado na Zona Norte da capital, além de áreas do Igarapé do Gigante no Bairro da Redenção, Zona Oeste. Em 03 de junho, já acompanhados da equipe da Habitat Brasil, percorreríamos outros territórios de Manaus, para conhecer a situação de abastecimento de água e esgotamento sanitário de territórios previamente escolhidos em diálogo com entidades colaboradoras da Missão e lideranças comunitárias.

O trabalho de campo consistia na observação *in loco* e no diálogo com atores-chave nessas comunidades sobre suas condições de vida. Em sua grande maioria, as interlocutoras eram mulheres. Os diálogos ocorriam na forma de rodas de conversa nas comunidades, mas sempre havia espaço para conversas informais durante um lanche servido ou quando o grupo se dispersava. Caminhamos pelos territórios e observamos as infraestruturas presentes/ausentes.

Metodologia da missão

Pré-missão: reuniões preparatórias; articulação com lideranças comunitárias e entidades parceiras; escolha dos territórios a serem visitados durante a missão; escuta em comunidades.

Missão: visitas aos territórios para construção do relatório da missão (dia 03 de junho); Audiência pública para discussão dos dados das visitas e encaminhamentos junto às autoridades (dia 04 de junho); oficinas de formação com lideranças comunitárias, representantes de entidades parceiras e moradores das áreas visitadas (dia 05 de junho).

Pós-missão: discussão e elaboração do relatório; realização de seminário nacional presencial em Recife (PE); acompanhamento dos encaminhamentos junto às autoridades.

Este trabalho consiste em um relato de experiência sobre uma atividade realizada em diálogo com preocupações ético-políticas e de pesquisa do autor, que tem se aproximado de organizações e movimentos sociais em Manaus cujas mobilizações perpassam a temática das políticas setoriais urbanas e a questão ambiental na cidade. Em primeiro lugar, este relato tem como objetivo construção e registro de dados para a elaboração de um relatório sobre violações do direito à

água e saneamento em Manaus, que foi construído de forma colaborativa entre os participantes da missão (HABITAT PARA A HUMANIDADE BRASIL, 2024a).³ O relatório, além de um instrumento de denúncia, serve como embasamento para implementação de políticas públicas, além de se constituir em um documento a partir do qual direitos podem ser reivindicados.

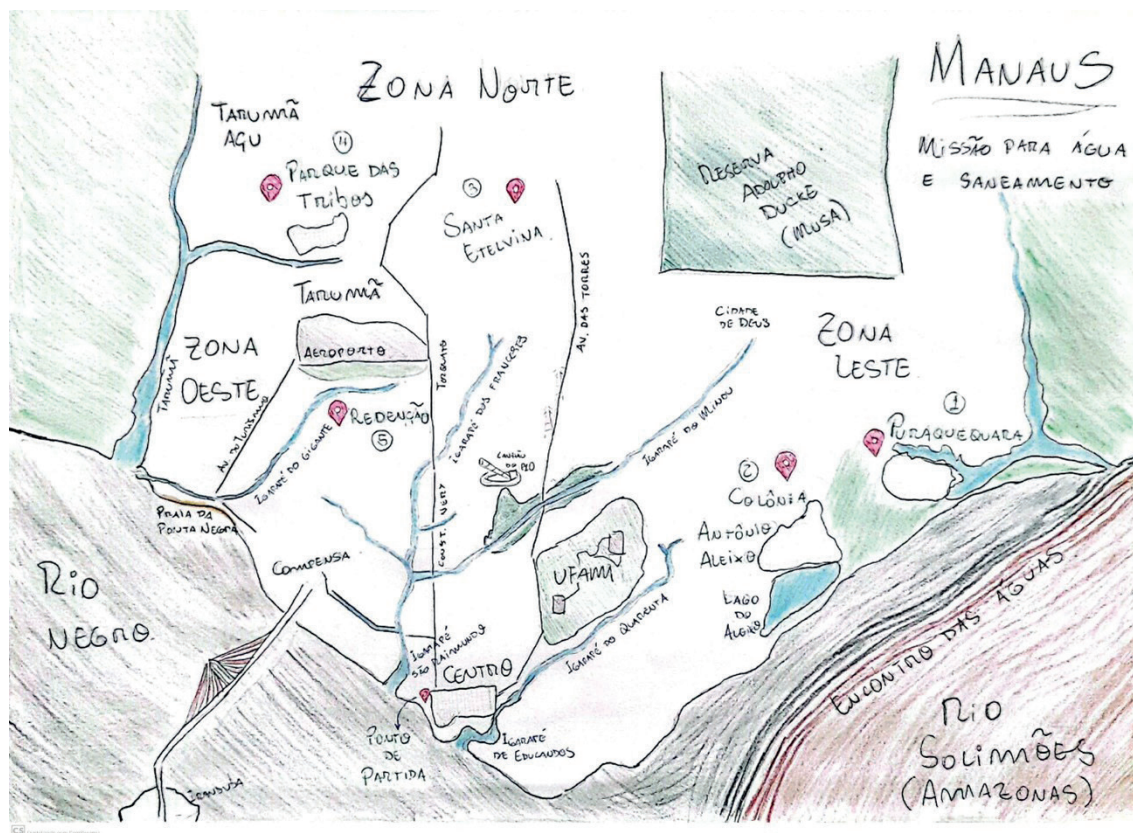
Em segundo lugar, a memória das visitas descritas também tem como objetivo a identificação de redes de mobilização e experiências com a água em Manaus que podem servir de base para pesquisas futuras, em especial no contexto da graduação em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Especialmente, me interessa pela relação entre cidade e água, manifesta nas reivindicações por saneamento ambiental e em defesa dos igarapés. No plano teórico, tenho trabalhado com o conceito antropológico de infraestrutura⁴ (LARKIN, 2020), cuja distribuição diferencial na cidade reproduz experiências de classe, de raça, origem, gênero e geração.

A seguir, trilhamos o caminho da água por entre territórios, torneiras, reservatórios, poços, cacimbas, encanamentos, igarapés e hidrômetros que se misturam com a história de lugares e coletivos de pessoas.

³ É necessário agradecer e reconhecer o trabalho excepcional de Yasmin Rodrigues, relatora responsável pela Missão pelo Direito à Água e ao Saneamento – Manaus.

⁴ Infraestruturas são redes que transportam matéria e conectam pessoas e lugares, tornando a vida cotidiana possível. São compostas por uma política, indicando práticas de governo e relações de poder, mas também por uma poética, dadas as possibilidades de estetização do mundo e fruição (ou aversão) de suas qualidades sensoriais e afetivas. Infraestruturas podem ser formais ou informais e possuem componentes visíveis e invisíveis, inorgânicos e orgânicos – nesse sentido, pessoas também podem ser infraestruturas que atuam nos processos de fazer cidade (PIEROBON e FERNANDES, 2023; SIMONE, 2004).

Imagem 1 – Territórios visitados pela missão para água e saneamento



Fonte: Elaborado pelo autor, 2024.

Puraquequara

O dia das visitas aos territórios começou às oito da manhã, com partida em automóvel da sede do SARES (Serviço Amazônico de Reflexão e Ação Socioambiental), localizado no Bairro Nossa Senha de Aparecida. A previsão de chegada ao bairro do Puraquequara era às nove. No caminho, foi possível observar os impactos de programas recentes de intervenção urbana em Manaus, como as paisagens dos Igarapés Mestre Chico e Quarenta, hoje convertidos em esgotos a céu aberto após a execução do Prosamim (Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus).

Na estrada do Puraquequara, já é possível identificar algumas das pressões sofridas por esse território e seus lagos, que ainda são muito utilizados para o lazer dos manauaras. Placas sinalizam que aquela é uma área de expansão do distrito industrial e a estrada é ocupada por fábricas e sedes de empresas. Alguns sítios e pequenas propriedades rurais emergem como enclaves na paisagem.

No Puraquequara fomos recebidos na sede do grupo Mulheres Solidárias em Ação, um coletivo que produz artesanato a partir de resíduos sólidos reciclados. As anfitriãs relataram a situação do abastecimento de água no bairro, onde não há presença do serviço fornecido pela concessionária Águas de Manaus (Aegea) para o restante da cidade. O que existe no local é uma grande quantidade de poços – alguns perfurados pela prefeitura – a partir dos quais se estabelece uma divisão territorial de abastecimento de água por quadras ou regiões do bairro. Alguns desses poços são de uso comum, outros estão localizados em terrenos particulares, cujos proprietários cobram pelo serviço de abastecimento de água. Houve também relatos sobre particulares que se apropriaram de poços perfurados pela prefeitura. O valor cobrado pelo abastecimento a partir desses poços, via bombeamento, varia entre 20 e 70 reais.

Esse serviço, conforme relato das moradoras, é bastante irregular. Não há segurança sobre quanto tempo a bomba ficará ligada, abastecendo as residências, o que pode variar entre quinze minutos e duas horas. O aviso sobre o horário e o tempo de ligamento das bombas se dá por grupos de aplicativo de mensagem. Assim, as variações diárias imprevisíveis de horário e de tempo de funcionamento das bombas podem resultar tanto em falta de água, quanto em desperdício. A maioria das moradoras não tem grandes reservatórios como caixas d'água e armazenam água em baldes ou galões de plástico. Também não há testagem da qualidade da água dos poços, muitos deles perfurados em profundidades inadequadas⁵. Nas casas não há filtros de água e nossos diálogos confirmaram a presença de doenças de veiculação hídrica entre a população local. A missão constatou que, apesar da existência de um sistema local de autogestão da água, essas práticas reproduzem desigualdades de acesso ao serviço e assimetrias de poder entre os moradores, na medida em que poucos possuem o controle sobre um recurso vital como a água.

⁵ Há consenso de que poços artesianos livres de contaminação por fossas e águas contaminadas precisam ser perfurados entre 90 e 120 metros de profundidade.

Colônia Antônio Aleixo

Terminado o diálogo no Puraquequara, partimos em direção ao Bairro vizinho Colônia Antônio Aleixo e fomos recebidos na Paróquia Nossa Senhora das Graças por um grupo de moradores de diferentes associações que realizam a gestão compartilhada dos recursos hídricos na região. Na Colônia Antônio Aleixo também não há presença da empresa Águas de Manaus e nunca houve qualquer serviço formal público ou privado de abastecimento de água. Para os moradores locais, isso reflete as particularidades históricas do local, onde no passado existiu uma colônia para tratamento de doentes de hanseníase. Assim, as contradições entre presença/ausência do Estado e da iniciativa privada no abastecimento de água da região seria um indício do preconceito ligado ao estigma da doença que durante muitos anos permaneceu no imaginário da população de Manaus.

Ao longo dos anos, as associações de moradores de diversas áreas do bairro desenvolveram estratégias autônomas de gestão de seus recursos hídricos, em grande parte com apoio da igreja católica no local. Ao contrário do que ocorre no Puraquequara, na Colônia Antônio Aleixo o sistema de gestão local parece funcionar melhor. Ali também há poços perfurados que atendem determinadas regiões, mas esses poços são geridos pelas associações, que verificam periodicamente a qualidade da água testada por laboratórios e órgãos públicos. A gestão consegue se organizar para fornecer água o durante o dia inteiro, evitando cortes no abastecimento. Sobre os valores cobrados, estes oscilam entre 50 e 60 reais e também podem variar conforme a situação socioeconômica de cada família. Como a gestão é organizada por grupos de vizinhos que se conhecem e convivem no bairro, as inadimplências são negociadas caso a caso e, conforme os relatos, atualmente estão estudando a possibilidade de cobrar uma espécie de “tarifa social” das famílias mais pobres.

Os gestores desse sistema que conversaram conosco também contaram ser comum que muitas famílias simplesmente não paguem pelo serviço. Segundo eles, a razão da falta de pagamento gira em torno da vulnerabilidade socioeconômica de algumas famílias e de outros proble-

mas sociais, como o consumo excessivo de álcool e outras substâncias. Em todo caso, explicaram que, mesmo que quisessem, não poderiam suspender o abastecimento de água dessas famílias inadimplentes. Em muitos casos, a ligação com a rede de água fica no interior das residências. Em outros, a ligação está soterrada abaixo das casas após múltiplas reformas sofridas pelo imóvel. Nesses cenários, não há muito a ser feito pela gestão local da água, que não utiliza estratégias de violência ou coerção para que os comunitários paguem pelo serviço. Em resumo, quem paga, paga porque considera que o serviço obedece a critérios de qualidade, considerando também a necessidade do trabalho da gestão.

É comum, no entanto, que haja pressões da empresa concessionária do serviço para entrar nesses territórios e exercer o controle sobre os poços locais, na medida em que o contrato com o município estabelece a outorga da Aegea sobre a exploração da água em Manaus, em uma relação de exclusividade. Se a situação fosse interpretada a partir da lente de Pierre Clastres (2003), poderíamos dizer que as comunidades são refratárias à constituição do abastecimento de água como um movimento autônomo e separado dos limites que constituem a vida social no bairro. A entrada da empresa constituiria em um poder externo, impessoal e de relações verticalizadas. A figura do vizinho, comunitário ou associado seria substituída por aquela do usuário. O “múltiplo” das práticas e relações entre conhecidos seria dissolvido no “Um” do contrato de concessão e da racionalidade empresa/Estado, comum à lógica da mercantilização e privatização do abastecimento de água.

Santa Etelvina

No turno da tarde, foram visitados três territórios, nos quais foram observados cenários bastante distintos. No bairro de Santa Etelvina, Zona Norte de Manaus, fomos recebidos pela AMAO (Associação de Moradia Ana Oliveira). Nessa comunidade, nossa escuta registrou uma série de conflitos relacionados ao serviço prestado pela concessionária Águas de Manaus. Em uma

roda de conversa em frente à sede da associação, ouvimos sobre a água de má qualidade no local. Nas residências, é comum que a água chegue com aspecto barrento, imprópria para o consumo doméstico. Há também as ocasiões em que a água sai das torneiras com a cor branca devido ao cloro utilizado no seu tratamento. A água também chega em horário irregular e sem pressão.

Outra questão que surgiu estava relacionada a cobranças indevidas e multas abusivas por parte da concessionária. O consumo das famílias – baseado em seu tamanho, hábitos e pontos de água – não condiz com os valores cobrados, baseados no aferimento dos hidrômetros instalados em cada unidade consumidora. Os proprietários de poços devem pagar uma taxa à concessionária pelo seu uso. Em compensação, seu consumo não deveria ser cobrado via hidrômetro. No entanto, no relato constava que a família continuava a ser cobrada para além da taxa já paga pelo poço, resultando em uma dívida que já se acumula em alto valor. Nesse território também foi constatada a ocorrência de inundações devido à obstrução da rede de drenagem.

Parque das Tribos

De Santa Etelvina, dirigimo-nos até a comunidade Parque das Tribos, localizada no bairro Tarumã, também na Zona Norte da capital. O Parque das Tribos é uma comunidade que existe desde os anos 80, formada por coletivos indígenas que se deslocaram em direção a Manaus, constituindo hoje uma comunidade composta por quase 1000 famílias, entre 34 etnias falantes de mais de 20 idiomas diferentes. Alguns dilemas perpassam a história da organização social local. A Cacica Lutana, da etnia Kokama, nos contou que, na sua origem, os habitantes locais se pensavam como uma comunidade indígena. No entanto, ela diz que foi necessário desfazer a comunidade indígena e se reinventar como um *bairro* indígena, para ter acesso à infraestrutura básica e políticas setoriais urbanas. Ao mesmo tempo, a FUNAI, órgão federal responsável pela política indigenista do Estado Brasileiro, não operacionaliza políticas voltadas a indígenas em meio urbano, invisibi-

lizando essa população.

As condições de infraestrutura no local refletem esse dilema. Apenas em 2021 passou a existir serviço regular de abastecimento de água no território, realizado pela empresa concessionária. Desde então, há um poço perfurado pela Aegea do qual se bombeia água para uma estação elevatória, de onde se distribui água para as residências. Esse serviço apresenta algumas contradições, principalmente no que diz respeito aos desafios da comunicação intercultural entre a empresa e os moradores locais. A cacica contou que, apesar de ser cobrada uma tarifa social de água na comunidade, muitos moradores tem aversão ao pagamento ou não entendem a necessidade de pagar por um recurso que, em suas comunidades de origem, estava disponível na natureza.

Assim como em Santa Etelvina, a água que sai nas torneiras também é branca pelo excesso de cloro utilizado no tratamento. No local ainda inexistente esgotamento sanitário, ficando ao encargo dos moradores a construção de suas próprias fossas. A ausência de rede de tratamento de esgoto acabou resultando também na poluição do igarapé do Tarumã-Açu, que no passado já foi utilizado como fonte de alimento e de lazer. Há ainda uma área do Parque conhecida como “2ª Etapa”, de ocupação mais recente, onde não há serviço de abastecimento de água e as condições de vida e infraestrutura são mais precárias. No entanto, não foi possível conhecer esta parte do território, o que deve ocorrer em trabalhos futuros.

Redenção – Buritizais e Beco Macapá

O último território a ser visitado seria as comunidades Buritizais e Beco Macapá, situadas no bairro da Redenção, na Zona Oeste de Manaus. Essas duas comunidades consistem na ocupação contínua de um fundo de vale em meio a uma APP (Área de Proteção Permanente), um fragmento florestal por onde passa uma das nascentes do Igarapé do Gigante, que compõe a Bacia Hidrográfica do Tarumã. Chegamos ao local por volta das 19 horas, excedendo o tempo previsto

para as missões, que deveriam durar até este horário. Certamente o fator trânsito e as dificuldades de deslocamento por Manaus dificultaram a circulação da equipe, que apesar disso percorreu praticamente todas as regiões da cidade em um dia.

Ao chegarmos, recebemos a notícia de que não seria possível visitar Buritizais. Ainda assim, fomos recebidos por um grupo de moradores do Beco Macapá, que nos conduziu por aquela comunidade. Nossos interlocutores não apresentaram queixas em relação ao serviço de água. Ali, a água parece regular e de qualidade, o consumo sendo cobrado via tarifa social. No entanto, observamos problemas relacionados a outras vertentes do saneamento, como esgotamento sanitário, drenagem e manejo de resíduos sólidos.

A ausência de rede de esgoto leva as famílias a direcionarem seus dejetos sanitários para o igarapé que passa sob as casas. Nossos anfitriões relataram que, durante as chuvas intensas, o nível das águas sobe, inundando as residências com águas contaminadas. Quando isso acontece, as crianças são impedidas de ir à escola. Nessas ocasiões os resíduos sólidos que não foram coletados ressurgem, acumulados sobre a água da inundação. Assim, a única política beneficiando a comunidade, isto é, o abastecimento de água, fica comprometida pelas condições sanitárias do lugar, com impacto sobre a qualidade de vida dos habitantes do local e sobre o acesso a demais direitos como educação, saúde e moradia.

Em conversa com os moradores presentes, estes afirmaram que aceitariam o seu reassentamento em projetos de moradia popular nos moldes daqueles do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), Minha Casa Minha Vida ou Prosamin. No entanto, também apresentaram críticas a estes modelos de projeto habitacional, na medida em que muitas vezes estão calcados no deslocamento das famílias para regiões muito distantes, longe de seu trabalho, de suas redes familiares e de amizade, além de constituírem locais sem infraestrutura e equipamentos urbanos adequados.

Pouco antes de nossa partida, observei no local a presença de uma cacimba, fonte de água

nos arredores de igarapés, onde são feitas perfurações superficiais. Em conversa, uma moradora contou que ainda usa a água da cacimba para banho e limpeza da sua casa. Ela contou que os moradores não bebem dessa água e não a utilizam para cozinhar, pois sabem que é contaminada. Ainda assim, a presença da cacimba e sua utilização indica que há interrupções no abastecimento de água na comunidade.

Considerações finais

As experiências, observações e diálogos proporcionados pelas visitas da Missão pelo Direito à Água e Saneamento da Habitat Brasil mostraram os desafios de pensar e implementar políticas públicas de saneamento de forma integrada, tal como formulado a partir da Lei 11.445/2007⁶, que definia o saneamento como um conjunto de equipamentos e sistemas que envolvem quatro vertentes – abastecimento de água, coleta e tratamento de esgoto sanitário, drenagem urbana e manejo adequado dos resíduos sólidos. O olhar da missão mais direcionado para o abastecimento de água e esgotamento sanitário se justifica pelas particularidades observadas *in loco* e também pelo histórico dos conflitos locais ligados à privatização dos serviços de água e esgoto⁷.

Atualmente, o índice de atendimento de coleta de esgotamento sanitário em Manaus é de 26%, segundo o SINISA (Sistema Nacional de Informações sobre Saneamento). No entanto, o sistema contabiliza os dados apenas onde há rede coletora de esgoto, o que não significa estarem as residências conectadas a essa rede. A maior parte do esgotamento sanitário da cidade ainda é direcionada aos igarapés. Quanto ao abastecimento de água, a propaganda da empresa concessionária

⁶ Faço referência a essa lei, já ultrapassada, por entender seu caráter inovador e por consciência sobre as problemáticas da lei de saneamento que a substituiu, votada durante o período pandêmico sem debate com a sociedade civil ou participação popular. Um dos aspectos do novo marco legal do saneamento é o estímulo à privatização de empresas estatais que prestam esse serviço. A “boiada” passou no campo e na cidade.

⁷ Ao longo de 24 anos de privatização, o saneamento (água e esgoto) de Manaus passou pela concessão de 4 empresas e já houve 3 Comissões Parlamentares de Inquérito na Câmara Municipal para investigar irregularidades e o não cumprimento dos contratos na prestação desses serviços.

sinaliza universalização do serviço. No entanto, entendemos a universalização como um horizonte fugidinho, no contexto do surgimento constante de novas ocupações em Manaus e da necessidade de manutenção das infraestruturas existentes, o que se dá de forma desigual na cidade. Logo, a existência de abastecimento não implica necessariamente em boa qualidade do serviço, persistindo problema de ausência e excesso de água, em especial entre os mais pobres. Em geral, é o trabalho cotidiano de mulheres⁸ pobres e racializadas que mantém as redes de abastecimento de água formais e informais em funcionamento (PIEROBON e FERNANDES, 2023).

Os casos observados indicam a complexidade da situação do saneamento em Manaus a partir de múltiplas configurações e problemas envolvendo suas infraestruturas. Por exemplo, a desregulamentação formal do abastecimento de água no Puraquequara e na Colônia Antônio Aleixo dá origem a experiências muito distintas de autogestão. A entrada da concessionária e seu *modus operandi* não pode ser considerada uma solução única para os dois territórios, devendo ser respeitada a autonomia e as formas de organização social e comunitárias locais. Em Santa Etelvina, chama atenção que a presença do serviço privado não oferece qualquer garantia de qualidade da água, bem como de transparência e diálogo com os prestadores.

No Parque das Tribos, ficam evidentes as limitações da gestão empresarial tecnocrática, pois a empresa não investe em pessoal qualificado para o diálogo intercultural – como Cientistas Sociais e Antropólogos – em uma cidade com uma população de mais de 70 mil indígenas, além de outros grupos étnicos diversos. Indo além, poderíamos dizer que, ao cobrar uma tarifa – ainda que uma tarifa social – da comunidade indígena, a empresa comete o equívoco de tratar indígenas como pobres urbanos, ignorando não apenas suas particularidades étnico-culturais, mas também as relações históricas entre Estado Brasileiro e os indígenas, bem como o papel fundamental desses

⁸ O impacto da violação do direito à água e saneamento na vida de mulheres brasileiras foi objeto de um relatório específico da Habitat para a Humanidade Brasil (2024b) sobre o tema, no qual aparecem interseccionados classe, raça e gênero.

povos, com suas práticas e cosmopercepções, para a conservação dos ecossistemas.

O registro das atividades de campo e dos diálogos no dia 03 de junho de 2024 deixa algumas pontas soltas que merecem atenção em trabalhos futuros. Alguns dados são circunstanciados pelas perguntas que fazemos e a quem fazemos. No caso do Puraquequara, a gestão comunitária da água emerge como uma fonte de conflitos, enquanto que em Colônia Antônio Aleixo os discursos apontam para o consenso. Mas isso é sintomático do fato de que, no primeiro território conversamos com as moradoras que pagam pelo serviço e, no segundo, foram os gestores que falaram. Por razões óbvias, também não apareceram nas conversas com moradores as relações entre gestão da água e grupos armados locais, o que surge tanto em relatos sobre outras regiões de Manaus, quanto na literatura sobre infraestruturas da água (PIEROBON e FERNANDES, 2023).

Outra ponta solta diz respeito à necessidade de um estudo mais aprofundado sobre as práticas da água e seu papel como agente no cotidiano dos grupos urbanos. A água é uma mediadora de relações sociais, que comunica sobre violências e abusos, mas também sobre alianças, solidariedade e estratégias para garantia da continuidade da vida. A água conecta cotidiano e políticas públicas, tecnologias e modos de habitar a cidade, abrindo também espaço para refletir sobre as múltiplas interações entre seres (humanos e não-humanos) que percorrem seus caminhos.

Em outro plano, água também é memória, pois a relação com lagos, igarapés, cacimbas, poços e outras infraestruturas também remete aos processos de migração, ocupação e conquista de territórios na cidade de Manaus por parte da população mais pobre. Em alguns casos, como observado em Santa Etelvina, a história dos poços se confunde com as histórias das famílias e suas moradias. Naquele local, uma moradora narrou que o poço da família fica hoje em dia na sala da casa, depois de seguidas ampliações e reformas do imóvel. A tampa do poço, disse ela, é a mesa sobre a qual aquela família faz suas refeições.

À guisa de conclusão, também fica evidente a urgência de se construir pesquisas e avalia-

ções sobre um componente específico do saneamento em Manaus, a gestão dos resíduos sólidos. O problema dos resíduos sólidos na cidade é complexo e um dia deverá merecer um relatório à parte. Nessa vertente, precisamos tratar os resíduos como uma questão política, social e coletiva, e não apenas como um problema moral. Observei que algumas comunidades reproduzem o discurso da responsabilização individual sobre o descarte de resíduos, o que provoca conflitos, divisões⁹ e desvia a atenção dos limites do modelo de gestão de resíduos sólidos no município. Assim, espero que possamos tratar o lixo com a mesma seriedade¹⁰ com a qual que já conseguimos refletir sobre moradia e, agora com mais inspiração, sobre água e saneamento.

Referências bibliográficas

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro, COSAC e Naify, 2003.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HABITAT PARA A HUMANIDADE BRASIL. *Missão pelo direito à água e ao saneamento: Manaus*. Habitat Para a Humanidade Brasil: Brasil, 2024a.

HABITAT PARA A HUMANIDADE BRASIL. *Com sede de esperança* [livro eletrônico]: como a violação do direito à água e ao saneamento impacta a vida das mulheres brasileiras. Habitat para a Humanidade Brasil: Recife, 2024b. Disponível em < https://habitatbrasil.org.br/wpcontent/uploads/2024/09/Estudo_graficos_ver_final_2.pdf >. Acesso em: 28 set. 2024.

LARKIN, Brian. Políticas e poéticas da Infraestrutura. *Anthropológicas*, 31 (2): 28-60, 2020

PIEROBON, Camila; FERNANDES, Camila. Cuidar do outro, cuidar da água: gênero e raça na produção da cidade. *Estudos Avançados*, 37, (107), 2023.

SIMONE, Abdoumalik. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, v.16, n.3, p.407-19, 2004.

⁹ As reflexões clássicas de Mary Douglas (1991) já chamavam atenção para o tema das impurezas, enquadrando os resíduos em geral como símbolos a partir dos quais se operam classificações sociais e percepções do mundo.

¹⁰ Neste momento, há projetos no âmbito da Antropologia sobre resíduos sólidos sendo realizados no PPGAS-UFAM, notadamente as pesquisas da Professora Márcia Calderipe Farias Rufino e de Israel Pinheiro Matos. Entre as pesquisas no âmbito do mestrado em Antropologia no referido programa, destaco a pesquisa em andamento de Marcilene dos Santos Pena sobre estratégias de geração de renda de catadores de material reciclável.

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

ENTREVISTA

Movimentos indígenas, relações interétnicas e reflexividade: uma conversa sobre a pesquisa e trajetória de uma antropóloga na Amazônia

Entrevista com Maria Helena Ortolan

Thamires Pessanha Angelo (PPGAS/UFAM)
Carlos Calenti (PPGAS/UFAM)

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

Movimentos indígenas, relações interétnicas e reflexividade: uma conversa sobre a pesquisa e trajetória de uma antropóloga na Amazônia

Entrevista com Maria Helena Ortolan

Thamires Pessanha Angelo¹ (PPGAS/UFAM)
Carlos Calenti² (PPGAS/UFAM)



Maria Helena Ortolan atualmente é professora da Universidade Federal do Amazonas - UFAM e vem desenvolvendo pesquisas em políticas indigenistas, relações interétnicas, política indígena, movimento indígena e etnologia indígena, tendo como foco em seus estudos as áreas de Antropologia Social e Antropologia da Saúde. O motivo dessa entrevista³ parte da relevância das pesquisas que a antropóloga vem desenvolvendo ao longo de sua carreira sobre o Movimento

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM.

² Doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM).

³ Agradecemos ao editor-chefe da revista, Ozaias da Silva Rodrigues, pela revisão crítica da entrevista, tendo finalizado o texto para publicação.

Indígena no Brasil. Assim, para contribuir com a presente edição, a entrevistada fala sobre a sua trajetória profissional no contexto Amazônico, sobre Antropologia e suas pesquisas relacionadas aos povos indígenas no Brasil. A entrevista foi realizada no dia 19 de setembro de 2022, no Laboratório de Arqueologia (LabArq) – Museu Amazônico, da Universidade Federal do Amazonas, na cidade de Manaus/AM.

Vida e trajetória na Antropologia

Entrevistadores: Primeiro gostaríamos de agradecer à professora Maria Helena Ortolan, por ter aceitado participar desta edição da Revista Wamon como entrevistada. A edição conta com o dossiê “Ecologias decoloniais: crises e insurgências para novos horizontes emancipatórios ecológicos”, e, nesse sentido, acreditamos que uma entrevista com você seria muito interessante, articulada, na medida do possível, com o tema do dossiê.

Faremos as perguntas em blocos temáticos e sinta-se à vontade para responder cada bloco de uma só vez. Para começar, traremos algumas questões relacionadas à sua trajetória profissional, no campo da Antropologia na Amazônia e também no Vale do Javari, onde fez boa parte da sua pesquisa de doutorado. Então, começando com a primeira pergunta, nós gostaríamos de saber um pouco da sua trajetória na Antropologia, como foi sua escolha por essa área e, dentro da disciplina, como chegou ao estudo dos movimentos indígenas e suas relações interétnicas.

A segunda pergunta se volta para a sua relação com a Amazônia. Sabemos que você é paulista, que morou um tempo em Brasília, foi diretora do Museu Amazônico (UFAM), foi chefe do departamento de Antropologia da UFAM e atualmente é professora no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS). Você poderia nos falar sobre sua inserção e trajetória no contexto amazônico? Perguntamos isso porque você foi uma das primeiras pesquisadoras a trabalhar no Vale Javari, onde há a maior concentração de povos indígenas isolados no Brasil.

Gostaríamos de saber um pouco sobre a sua experiência e trabalho de campo por lá.

Maria Helena: Bom, em primeiro lugar eu agradeço por fazer parte não só do dossiê da revista, mas também por compartilhar com vocês essa minha experiência de vida na Antropologia. Com relação a esse primeiro bloco, sobre a minha trajetória, eu tenho que começar na graduação, eu sei que eu não posso me estender, em que eu fiz Ciências Sociais, e dentro de Ciências Sociais eu tive uma atuação política, no sentido de uma reflexão sobre o que é estar na universidade, e para que a gente estava na universidade. Isso era nos tempos, até posso falar, da década de 1980, 1984 a 1987, lá na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e eu participava de um movimento da pastoral universitária, que era fruto de toda uma época onde a política e a reflexão espiritual também andavam juntas, no sentido da Teologia da Libertação. Então [a questão] era sempre “para que eu estou aqui?”, “o que é que eu estou fazendo aqui na universidade?”. Eu acho que a Unicamp era uma universidade em que, na época, Ciências Sociais era um curso de elite, de certa forma, diferente do que a gente tem no contexto atual e, sobretudo, porque lá a minha opção não foi fazer só Antropologia, mas tinha como interesse fazer disciplinas nas três áreas, das Ciências Sociais. Então, diferente dos momentos mais atuais, da história mais atual na própria Antropologia, eu tive o exercício acadêmico nas três áreas, na Ciência Política, na Sociologia e na Antropologia. De início, olha só, eu dizia até que eu não queria saber de Antropologia. Mas, na época, eu entrei em 84 e saí em 87, estava acontecendo a Constituinte e estava havendo uma questão no jornal O Estadão (olha como as coisas não se repetem, mas se reconfiguram na história atual) de um ataque aos direitos indígenas. O professor da UnB (Universidade de Brasília) Stephen Baines, estava sendo chamado de O imperialista, [diziam] que estava querendo internacionalizar a Amazônia, mas de uma outra forma. Havia uma difamação quanto aos direitos indígenas. E eu fui trabalhar justamente com esse tema para a minha entrada no Mestrado. Por que no que hoje vocês chamam de mono-

grafia, a minha trajetória foi muito mais a história da Antropologia, o que me dá um embasamento legal também, me coloca conhecendo não só a Antropologia nas suas diversas áreas, mas uma Etnologia com o que eu vou traduzir agora como uma ‘antropologia da ação’. A gente não falava muito na época, mas depois eu fui entender, que é uma preocupação de fazer uma Antropologia pensando nos contextos dos nossos, hoje chamados, interlocutores. Então, a minha formação desde a graduação era trabalhar com povos indígenas e Estado. Inclusive, eu estive presencialmente com o Roberto Cardoso de Oliveira, na Unicamp, e depois estive com ele na Universidade de Brasília (UnB). Eu fui pra UnB por causa dele, no Mestrado, porque ele dizia “Vá lá para a UnB, lá é um local muito bom, até para você ter, fisicamente, local de estudo...”, porque tinham salas de estudo dos alunos, além da qualidade tinha um ambiente legal. E eu como campineira, eu sou de Campinas, já estava na Unicamp e eu sempre tive esse meu lado meio cigano acadêmico, sempre gostei de circular. Então, para entrar no Mestrado já era esse projeto das relações interétnicas. Você vê que eu começo desde pequenininha (risos), estou brincando, mas, desde os primórdios, indo para Antropologia, interessada muito nessa pegada da Antropologia e povos indígenas em contextos históricos e políticos. E foi aí que eu fui me formando, não só com o Roberto Cardoso de Oliveira, mas com o próprio João Pacheco de Oliveira, então [seguindo] toda uma linha disciplinar. Como até eu brinquei uma vez, estudando os Tikuna na parte que o João Pacheco escreve “O Nosso Governo”, eu falei nossa, eu também quando me via com os Tikuna eu falei “É, o Nimundajú, o João Pacheco e eu”, mas eu perdi esse artigo, que eu tinha escrito como trabalho final de um curso. E aí, no Mestrado, era a época em que o Mestrado era muito longo, porque eram quatro anos e eu não fechei em tempo hábil, porque fui ser mãe e naquele tempo ser mãe era um complicador da mulher na academia, e ainda é, né? Só que eu fiz um Mestrado com peso de doutorado, em termos de pesquisa. Então, as minhas relações para chegar até o que eu sou hoje, além da graduação, que me dá um embasamento importante da história da Antropologia... o Mestrado foi de-

finidor, porque eu vi que eu tinha na frente, ali, uma mobilização indígena, que perpassava muito Brasília e era [o contexto social] gritante dessa fase em que eu entrei no Mestrado, que era da Constituinte também, era continuando essa mobilização que é o movimento indígena crescendo cada vez mais. E tinham os sujeitos, os atores, lá em Brasília inclusive, o Marcos Terena, o Álvaro Tukano e outros também. Quando eu comecei a fazer o Mestrado, parecia que seria apenas pensar em uma organização indígena, que era a primeira organização indígena, a UNI⁴ (União das Nações Indígenas), que começou como UNIND e depois se tornou UNI, lá no meu Mestrado, mas eu tive que ampliar essa minha formação também, porque as pessoas me perguntavam, “você vai estudar em que aldeia, você vai estudar qual povo?” e não era isso o que eu queria. A minha proposta era estudar o movimento indígena na sua formação e consolidação, porque eu estava, assim, no momento exato, na hora exata e num lugar também importante, porque Brasília conjugava essa mobilização toda, [tanto] as organizações indígenas e indigenistas. Aí é que eu fui fazer o trabalho de pesquisa no arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que era um trabalho muito importante nos arquivos, porque ali você tem toda uma documentação desses tempos, e até hoje, porque eles têm as regionais em todo o país, então você poderia ter a documentação não só do que estava acontecendo ao vivo e a cores, mas também do que já tinha passado e eu não tinha acompanhado. Eu fui pra dentro do CIMI pesquisar no Setor de Documentação e numa dessas, faz parte da minha trajetória [isso], fui convidada pela antropóloga - hoje ela trabalha na..., ela é da demografia indígena também - Marta Azevedo para fazer parte do que ela viria a constituir como uma assessoria antropológica dentro do CIMI. E esse era um momento histórico. Assim como tinha a assessoria jurídica, ela queria montar uma assessoria antropológica. Como eu já era “rato de arquivo” do CIMI, vivia lá, de manhã, de tarde e de noite, ela falou: “Você quer participar?”. E eu topei.

⁴ Informações sobre a UNI podem ser encontradas na Dissertação da professora Maria Helena Ortolan (1997), bem como na Dissertação de Mestrado de Sidiclei Roque Deparis (2007).

Então, o meu Mestrado foi um Mestrado muito interativo também para mim, nessa experiência profissional. A assessoria antropológica acabou não vingando por motivos maiores; a própria Marta saiu. Eu saí antes porque tinha acabado de ganhar a minha filha e tinha de terminar o Mestrado; os prazos estavam todos estourados. Mas no Mestrado, como eu estava querendo entender como os indígenas se organizavam politicamente frente ao Estado e sociedade nacionais, eu vi que eu não podia falar só deles. Depois é que eu vi que eu já estava com o vírus da situação etnográfica e situação histórica de João Pacheco de Oliveira. Ou seja, para falar dos indígenas, eles não estavam isolados, eles estavam frente a um contexto maior. Daí, vocês farão perguntas sobre redes e tudo mais, porque tudo isso realmente fez parte também da minha formação. Eu tive de trabalhar buscando a compreensão, nesse contexto, das relações interétnicas do movimento indígena com relação aos militares, à própria igreja [católica], ao CIMI, à Teologia da Libertação, com relação aos antropólogos, com relação aos indigenistas... Então, eu fiz um processo histórico que me embasou pra que eu etnografasse dentro de um contexto que fazia mais sentido. Não bastava só falar com os indígenas. É por isso que até hoje eu vejo a importância desses indígenas estarem situados em suas trajetórias étnicas, das suas comunidades e pessoais também, porque todos eles que eu conheci lá no Mestrado estavam inseridos em contextos que diziam muito sobre o movimento indígena a partir da vida deles. Tanto é que o Marcos Terena, que é uma das lideranças que ajudou a criar a UNI, não quis falar de imediato e acabou não formalizando uma entrevista. Aí eu percebi que cada um deles, com quem eu conversava, ao narrar sua história, estavam se situando no seu presente. Isso eu era ainda uma jovem estudante de Mestrado e apanhei muito pra entender todo esse processo. Então, eu gosto muito do meu Mestrado. Hoje em dia, o Mestrado mudou, deixou de ser quatro anos. Eu acho que foi por uma questão muito mais de financiamento do que de competência acadêmica, porque no Mestrado eu tive a oportunidade, apesar dos vários anos que eu fiquei no Mestrado, de me formar mesmo dentro disso que hoje eu trabalho com vocês, sobretudo em sala

de aula, de que nossas práticas de pesquisa não estão soltas. Teórica e metodologicamente, a gente se situa nesses contextos também, não só da disciplina, mas dos sujeitos que a gente pesquisa. E pra mim foi fundamental o Mestrado, porque quando acabei ele e fui pro doutorado, eu falei: “Bom, já que na UnB eu estudei o movimento indígena, agora quero dar continuidade à consolidação desse movimento indígena”. E nesse meio tempo - por isso que falei que as coisas se encontram - eu fui trabalhar. Se eu fechei o Mestrado em 1997, eu fui trabalhar no doutorado com o John Monteiro, porque aí eu saquei: “Huuuum, antropólogo, História, o John Monteiro [fazia sentido]...” Era toda uma época de Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro... Eu lia Manuela Carneiro, mas não como “a estruturalista”, mas eu lia aquela que era a presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a que publicou sobre direitos indígenas. Então tinha essa pegada com esse pessoal, com esses teóricos também, na relação de povos indígenas e direitos e isso foi muito forte em mim, na minha formação. No doutorado, com o John Monteiro, era a época em que a história indígena estava [no auge]. Até tem uma enciclopédia no final dos anos 1990, eu chamo de enciclopédia que é “História dos Índios no Brasil”⁵. Então, digamos assim, estava na “febre”, no contexto da disciplina, em que falar “história indígena” era mostrar que eles não estavam à parte da História do Brasil. Os direitos indígenas, o que veio da Constituição de 1988 tinha de consolidar essa ideia de que eles são povos contemporâneos e que se o Brasil é o Brasil é por causa deles. Então, hoje eu refletindo (olha aí a reflexividade) com vocês, vejo o quanto tudo isso fazia parte até de políticas de publicação e não só de formação. E aí, no doutorado, por que o Vale do Javari, por que também eu fui buscar a consolidação [lá]? Porque aí a gente está em uma outra entrada da minha trajetória. Eu fui trabalhar no projeto PPTAL, que é o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, um projeto que foi vivenciado dentro da FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), é o projeto de regularização de Terras na

⁵ Organizada por Manuela Carneiro da Cunha e publicada pela Companhia das Letras.

Amazônia. O PPTAL seria o pai ou o avô da PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas) hoje. Então, isso pra mim não é muito novidade, porque tenho uma certa idade e vivi na minha juventude algo que muita gente está vivendo hoje sem saber que já existia antes o processo. Então o PPTAL é o programa de regularização de Terras Indígenas e tinha regularização mesmo, mas só com terras da Amazônia, era um projeto piloto. Era um fundo que conjugava várias cooperações técnicas internacionais, inclusive com o apoio da cooperação técnica alemã que ficava dentro da FUNAI e o investimento que se fazia dentro do governo brasileiro para essa regularização. Então foi aí que me tornei uma profissional. Eu não fiz identificação [de Terras Indígenas], mas eu trabalhava no componente de capacitação, porque tinham os componentes de regularização, que passavam pela parte de demarcação mesmo das Terras Indígenas, demarcação inclusive física - porque regularização é mais do que a demarcação, isso aí é [de] outras coisas que precisam ser ditas. Depois veio uma parte da vigilância da terra, em que hoje se vê muito os agentes de vigilância, agentes indígenas. Essa discussão começou lá também e havia o elemento de fortalecimento das organizações indígenas. Foi daí que eu conheci o CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari) e estive no Vale do Javari através do PPTAL. E aí, eu andei lá como antropóloga que trabalhava no projeto de capacitação. Que projeto era esse? Era um projeto que, como havia uma necessidade de - não vou falar essa palavra, mas está muito no jargãozinho - empoderar, mas de fortalecer as lideranças e organizações indígenas para que elas acompanhassem o próprio processo da FUNAI de regularização das Terras Indígenas. Então, a capacitação vinha desde comunicação de radiofonia à mecânica de motores de carros, à legislação ambiental. E aí trabalhei algumas vezes com legislação na questão da mulher, quando estive com a Joênia Wapichana. Era você fortalecer, para que esses agentes, em suas agências, se consolidassem e lidassem com o governo de igual pra igual. De igual pra igual, assim, que tivesse uma capacidade de entender o idioma desses agentes indigenistas. Gente, era tudo o que eu queria! E do teórico...

eu não gosto de separar teórico e prático, mas o teórico-metodológico seria exercido no fazer antropológico dentro de uma agência indigenista, mas como assessora antropóloga. Eu já tinha começado a tentar [isso] no CIMI. Inclusive foi muito importante, porque eu e a Marta Azevedo, nós criamos o primeiro levantamento - isso, eu posso falar, com certa segurança - de organizações indígenas. Através do CIMI a gente conseguiu levantar as organizações indígenas que estavam até na cabeça dos indígenas, pra ter uma ideia. Só que daí, uma das agências também que eu pesquisava muito era o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, que hoje é o ISA, Instituto Socioambiental) e o próprio ISA fez uma publicação depois, até com o nosso apoio. Então, assim, o que eu digo é que eu estava num momento primordial das coisas acontecerem. A escolha não foi uma escolha só teórico-metodológica, mas um exercício de contexto também, [que] estava como hoje: não dava pra não falar de povos indígenas e eu com uma formação da Unicamp, de Antropologia da Unicamp, com Roberto Cardoso de Oliveira, lendo João Pacheco, conhecendo João Pacheco e andando muito pela ABA. Sou sócia da ABA desde a época da graduação, algo inédito (risos), porque a gente não era, mas o Roberto Cardoso escreveu minha cartinha pra ser [sócia], pois via a necessidade de formar os antropólogos, como é a história da ciência da Antropologia no Brasil, muito preocupados com os povos com os quais estudam e pesquisam. Então, isso me deu essa inserção. Então, a Amazônia veio antes de ser professora. Eu vim pra cá porque quando abriu concurso ele falou: “Olha, é tua cara! Vai lá fazer” (risos). Eu andava muito mais por aí do que agora que estou na universidade e que a gente fica mais inserido na sala de aula. Mas com o projeto do PPTAL eu conheci muitas realidades na Amazônia e, melhor, mais preciso, do Amazonas. Porque eu andei na região dos rios, mas era dos municípios de Eirunepé, de Tefé, de Manicoré, de Nova Olinda do Norte, de Atalaia do Norte, de Benjamin Constant, Lábrea, Humaitá... Então todas essas vivências de encontros de políticas do Estado, de cooperação internacional e políticas indígenas, isso me deu uma bagagem incrível e no doutorado, eu fui para o Vale do Java-

ri. E não é que sou uma das primeiras no Vale, os primeiros no Vale é o [Julio Cesar] Melatti, que também foi um dos meus orientadores. A esposa dele, foi uma das que iniciaram a questão da identificação do Vale do Javari. Nesse meio tempo tem também o Lino João, professor aqui nosso do Departamento de Antropologia. E eu fui privilegiada porque eu entro numa hora em que o PP-TAL, esse projeto dentro da FUNAI, desenvolve os três componentes principais dentro do Vale do Javari: identificação, essa regularização da Terra Indígena, a vigilância e a capacitação e o fortalecimento. O CIVAJA, quando eu ia lá pro Vale do Javari, ele tinha barcos financiados por esse projeto que eram melhores do que o barco do prefeito. Quebrou a desigualdade política local. Ele contratava - depois entra a Saúde -, pessoas não-indígenas, então o CIVAJA se tornou referência. Imagina o que é isso, as organizações indígenas se tornarem referência de emprego para o local! Foi uma fase em que eles tinham um poder de impacto inclusive na cidade, [pois] o projeto financiava compras dos equipamentos, gerava recursos no Estado e na cidade, então realmente foi uma fase que eu acompanhei. Foi o Clóvis, o Darci, as lideranças que estavam à frente da criação do CIVAJA. Nisso, eu falei, “pronto, já que eu estudei a criação da UNI no meu Mestrado, no meu doutorado vou entender como eles se consolidaram” e aí eu peguei o desdobramento disso, que já era o que estava acontecendo nos distritos de saúde indígena, que começou pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e depois virou a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), foi se modificando porque os agentes indígenas, como até hoje, se é pro indígena: “Nós assumimos”. Porque é isso, os distritos [sanitários especiais indígenas] eles foram reivindicação das Assembleias [regionais ou nacionais] indígenas e essas assembleias existem desde a década de 1970. Então eu já tinha isso da vivência teórico-metodológica e profissional. Os distritos indígenas são assumidos e gerenciados pelos próprios indígenas e depois vão para quebradeira, o que aconteceu, o movimento indígena chegou forte, assumiu as ações indigenistas - por isso tem de tomar muito cuidado, hoje, em falar que o indigenismo é só indigenista que faz. Porque o indigenismo enquanto [conjunto de] políticas

públicas para os povos indígenas, também foi trazendo indígenas para dentro e isso tem a ver com um Estado mais participativo; teve [toda] uma discussão e eu fazendo parte disso. Eu gosto dessa parte da política, essa ideia de “encontros e desencontros”. Foi quando as organizações indígenas pensaram: “Opa, nós queremos dirigir”. Só que houve uma trombada muito feia, porque havia uma gestão de Estado que já se fazia neoliberal, só que aos pouquinhos, não como hoje, participativo, porém um participativo traiçoeiro. Que é o que hoje o movimento indígena toma cuidado agora em saber. Os espaços eram cada vez mais ocupados por esse poder das organizações indígenas. Só que elas foram ficando inadimplentes, então eu vi a COIAB, União Indígena de Tefé (UNITEFÉ)⁶, UNI-Acre e o CIVAJA aceitando esse “pacto” de assumir as tarefas das políticas públicas indigenistas, mas que não dava conta, porque o próprio não-indígena [não] queria que desse conta. Só pra contar da minha trajetória então, por isso esse é um bloco só, porque dentro do Vale do Javari eu entrei a partir de uma onda de atividades que estavam sendo executadas por uma política indigenista e indígena e eu, antropóloga, lá no meio, que fazia a parte de acompanhar a demarcação, a regularização da terra, a vigilância, assumindo que a organização indígena é se articular internamente e reivindicar do Estado [ou estar] à frente do Estado. Tudo isso eu vivenciei ao vivo e a cores, por isso que a minha trajetória se confunde com esse contexto amazônico. Quando nós dez chegamos aqui, eu e outros professores que passaram no mesmo concurso, já tinha o professor Lino, o professor Nonato, o professor Sérgio Ivan... ou seja, quando abriram concurso aqui, foi uma leva - isso é importante de ser dito - de antropólogos que vieram na proposta de “vamos criar um centro de excelência de Antropologia, aqui na UFAM”. Isso eu não vou detalhar porque não cabe muito aqui, mas pra dizer que isso deu uma força pra que chegasse também várias linhas teóricas e metodológicas que vocês têm atualmente e vêm se consolidando e se refazendo toda hora

⁶ A definição que fizemos da sigla UNITEFÉ se baseia em um informativo do Diário de Roraima, de 13 de outubro de 1992, disponibilizado pelo ISA em seu acervo digital.

também. Quando nós chegamos, todo mundo parecia ter uma ideia dos núcleos [a serem fundados], mas era só o NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Era igual ao CIMI, o CIMI numa época atrás era assim: quem trabalha ligado à igreja e trabalha com indígena, é do CIMI. Daí, o CIMI teve de refazer o estatuto porque era o conservador que trabalhava com indígena, não era pra ser CIMI. Então, o CIMI tem um viés mais político, não era um viés de evangelização. E também na nossa linha era assim: “ah, peraí; o grupo que estuda indígenas, vai pro lado de lá”. Então foi por aí, por isso que está se misturando. Foi se misturando que a gente consolidou o departamento de Antropologia e a pós-graduação. E eu era uma das pessoas que conheciam essa região nesse sentido. Eu vim impulsionada de um trabalho anterior. Eu não cheguei aqui pra ver o que estava acontecendo. E sempre com essa temática, com esse perfil e diga-se de passagem, toda essa política acadêmica que criou a Antropologia estava no auge na época em que fiz o doutorado, quando estavam se criando as duas linhas mais fortes: o perspectivismo e as relações interétnicas. Quando eu estudei, não estudei havendo essa divisão. Eu era de cabo a rabo a Antropologia no Brasil. Quando trabalhava com etnologia indígena, era de todos os temas possíveis. Depois que eu fui encerrar, já estava até na época em que estava prestando minha banca de exames do doutorado, eu estava com um rascunho do texto do [Eduardo] Viveiros de Castro. E falaram: “Não, não vai comentar esse texto lá na banca!” (risos). Olha que situação. Por isso que pra mim o que eu fazia sempre foi Etnologia, porque meus mestres são esses de cabo a rabo. Sobretudo o Roberto Cardoso [de Oliveira], que eu tenho um respeito por toda a vivência, porque ele, inclusive, veio e trabalhou no Museu do Índio⁷, foi do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e esteve em toda uma época de início da Antropologia, por isso eu não estava assim: “Ah, eu conheci o professor!”. Eu estava: “eu estudei a História da Antropologia, com ele, com a Mariza Peirano”, com o viés da Unicamp e foi importante pra mim entender quem eram essas pessoas. Bom, eu falo demais.

⁷ Atualmente denominado Museu Nacional dos Povos Indígenas.

Entrevistadores: Continuando, em que ano você entrou no Vale do Javari pela primeira vez?

Maria Helena: Se não me engano, foi em 2000. Mas tenho de lembrar direito. Lá pelo início do século XXI (risos). Porque assim, eu estava indo pro doutorado e sabe aquela fase: “E agora? Acabou o Mestrado, agora tenho de ter um emprego”. E as coisas foram se conjugando a meu favor. Eu acho que as três primeiras perguntas foram respondidas; eu já falei bastante.

Entrevistadores: Agora você poderia falar um pouco sobre o Museu Amazônico, seu papel lá e sua atuação?

Maria Helena: Então vamos falar um pouco da chegada aqui na UFAM. Na UFAM, eu vou pegar minha cola, eu entrei em 2006. Setembro de 2006, quando a gente acabou o curso. E aí tínhamos o Departamento de Antropologia e depois a pós. Sobre o Museu, eu entrei pela primeira vez, eu fui convidada para entrar na Divisão de Antropologia em outubro de 2007 e fiquei até 2009. No Museu tinha o professor Almir Diniz [de Carvalho Júnior], que era o professor de História e que era diretor do museu e tem uma Divisão de Antropologia que eu fui fazer parte, porque eu sempre gostei também. Não é que eu tinha uma formação em patrimônio no sentido de acervo museológico, mas dessa relação de pensar o museu dentro da História da Antropologia. Então, eu não via o museu só como um local [que era] “maldito” pra muitos, mas o via como um lugar de história da própria disciplina. E aí me interessei e fiquei um tempo lá, porque a gente tinha ainda muito espaço, não tanto dentro da sala de aula, não tinha a pós-graduação ainda e veio a ideia de criar a pós-graduação dentro do Museu Amazônico. Era estratégico estarmos no Museu, que era até então muito mais da área de História, dos professores de História. Quando chegaram os antropólogos e o Sérgio Ivan também entrou, a Antropologia assumiu [a tarefa] de criar, aos moldes do Museu

Nacional, uma pós-graduação com uma gestão autônoma e um recurso financeiro que tinha. Agora não é hora aqui de falar, mas houve um desencontro financeiro e a gente não ocupou esse espaço, mas acho que por um tempo a gente ocupou um espaço político. Não o físico tanto quanto queríamos e deveríamos, mas um espaço político. Então, embora nessa época de divisão da Antropologia, eu e o professor Frantomé [Bezerra Pacheco (*in memoriam*)] não conseguimos isso, mesmo depois de muitos trabalhos dentro do Museu. O Museu Amazônico é um museu da universidade, é um órgão suplementar, ligado diretamente à Reitoria. Então, se tivesse uma pós-graduação dentro do Museu, se entendia que se ia ter mais autonomia até, embora a gente não entendia também que dentro de uma pós teria que ter uma relação com a Pró-Reitoria e outras, como a PROPESP (Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação). Eu fui convidada em 2011 para entrar no Museu. O diretor era o professor Sérgio Ivan e ele foi convidado a assumir a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Depois disso ele me convidou [para dirigir o Museu], perguntando se eu queria prosseguir no trabalho, que ele tinha uma confiança por eu ter trabalhado na divisão de Antropologia e poderia dar continuidade a essa proposta da Antropologia lá dentro. Eu entrei em 2011 e saí em 2017. Só tive um intervalinho da licença capacitação que foi de três meses, que eu tive de sair e voltar, porque a universidade bancava você no cargo. Enfim, foi só uma saída porque de cinco em cinco anos temos o direito a uma capacitação e eu queria aproveitar, fui fazer uma capacitação fora do país. Ou eu pegava aquele momento, ou não pegava mais porque não tinha como ficar hospedada na casa de uma pessoa. Nessa época também tinha a casa do PPGAS-UFAM ali no centro. O Museu Amazônico alugava a casa do PPGAS, então é ali que também se constituiu o acervo bibliográfico - iniciou o acervo bibliográfico do PPGAS. Então, nossa vida era muito no Centro [de Manaus]. Não fui assim “a menina que entrou pro museu”, não. Eu sempre tive um espírito muito de trabalho coletivo. Estar no museu não era só História da Antropologia que eu estava revivendo, mas também História Contemporânea, no sentido de

que era uma consolidação até da própria Antropologia da UFAM, com a pós-graduação, porque a gente era um circuito ali. Estava todo mundo no Centro. Foi daí também que eu criei com a ajuda da professora Thereza Cristina [Cardoso Menezes] um projeto da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) que dava apoio aos núcleos que se iniciam e nós investimos e a professora Thereza trabalha, sobretudo, com a questão territorial. Nós decidimos criar o Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia (NEPTA) e investir nesse espaço lá no Centro também, porque era um circuito ali. Só depois que o PPGAS veio aqui pro campus [do Coroadó].

Questões teórico-metodológicas e o movimento indígena no Brasil

Carlos: Sobre a questão do movimento indígena, gostaríamos de fazer algumas perguntas. A gente queria que você dissesse como você enxerga a movimentação política dos povos originários, contemporaneamente, nesse momento da vida política brasileira.

Thamires: Ainda nesse bloco, tem umas duas perguntas aqui. Uma que é um pouco polêmica e às vezes aparece nos eventos. No final da década de 1990, você escreve sobre o processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil e desde então vem desenvolvendo suas pesquisas na área das relações interétnicas, políticas indigenistas e movimento indígena. Alguns antropólogos enxergam o campo da Etnologia somente a partir do estudo de uma comunidade ou de um grupo étnico específico - às vezes é o que percebemos em certos eventos da ABA e tudo o mais - contudo, há outros que divergem sobre isso. E aí, com isso gostaríamos de saber seu posicionamento. O que você compreende sobre esse assunto? Como é trabalhar movimentos indígenas em relação? É possível trabalhar dentro da Etnologia Indígena [com esse tema]? E uma outra pergunta: atualmente, estamos percebendo que os assuntos relacionados à visibilidade da mulher indígena nos espaços de reivindicações, como por exemplo a Marcha das Mulheres Indígenas, têm ganhado foco tanto nas mídias nacionais quanto internacionais. E aí, enquanto uma pesquisadora

do movimento indígena, eu gostaria de saber se você poderia falar um pouquinho sobre esse protagonismo feminino que vem acontecendo.

Maria Helena: Primeiro, só pra localizar [o debate]. Por que era pan-indígena? Era essa a proposta, uma articulação onde não eram as etnias específicas, mas uma articulação [delas], por isso “pan”. Na época, se falava não só no Brasil, mas na América Latina e também fora da América Latina, dessa unidade maior frente a uma política de Estado nacional, e também fora do Estado Nacional, uma política internacional. Então, a ideia pan-indígena é uma categoria nativa, digamos assim, da época do movimento, só pra esclarecer. Bom, etnologia, como eu falei, eu fui formada teórico-metodologicamente sabendo que o que eu fazia era uma etnologia, tendo como palavras-chave ‘relações interétnicas’, ‘Estado e povos indígenas’, enfim. E por que eu insisto nisso ainda? Porque quando eu me desafiei a estudar o movimento indígena, eu era questionada: “Mas para que comunidade você vai, que aldeia, que etnia você vai?”. Eu vi, que é o que falo para os alunos hoje, que havia uma construção [específica] de campo etnográfico. Então, a gente pode dizer que, na etnologia cabe... e sempre foram referências para mim os mestres que trabalhavam com povos indígenas, inseridos em contextos específicos e não só neles mesmos. Então, assim, o que às vezes eu acho uma indelicadeza é querer falar quem “é mais ou menos índio”. É isso o que eu sinto quando falam que é “mais ou menos etnólogo”. Na minha formação - respeito às demais -, mas na minha formação se repetiu a mesma armadilha, de falarem “aqueles são mais índios, do que aqueles”. Até um tempo atrás, os baré eram “ah, aqueles baré”. Um tempo atrás, eles eram mais um povo misturado ali. Então, dentro da minha formação eu não enxergava que fazer etnologia era ter só uma linha teórica a ser trabalhada para entrar em campo. Isso vai além da minha formação, tem a ver com o lugar do indígena na sociedade e na universidade, antes deles estarem acessando a universidade. Quer dizer, na contemporaneidade, isso que eu falo muito de uns tempos pra cá, a gente trabalha com os povos indígenas contemporâneos. Por mais que eles tenham a sua contribuição,

mais do que nunca, para nós de um outro projeto de vida, esse é um projeto que não adianta mais, pois está sempre sendo, entre grandes aspas, “negociado” e “articulado” com o que ele enfrenta no seu dia a dia. Então, eu acho que dizer qual o lugar do indígena na nossa sociedade e, portanto, na nossa universidade, nas nossas teorias, também é pensar no lugar desse antropólogo etnólogo. Pra mim o campo da Etnologia não precisa ter essas divisões, porque isso tem a ver com a história. Mais uma vez, eu que fui criada dentro da história da Antropologia, vi que nisso há, lá da Geologia, muita acomodação do território. É a mesma coisa, figurativamente falando, porque antes era ‘o que era Sociologia’ e ‘o que era Antropologia’. Até hoje nas histórias disciplinares, lá fora, quando você fala que é sociólogo muitas vezes é você falar que é antropólogo aqui dentro. Então, esses arranjos, como diz o professor Roberto Cardoso, ele fazia matriz disciplinar, que aqui no Brasil a gente podia ser um pouco de cada coisa, mas as outras matrizes, as europeias ou norte-americanas, as tais das antropologias mais centrais ou periféricas... Aqui a gente constitui rearranjos e uso a ideia de campo, de poder, do [Pierre] Bourdieu. A gente cria um campo de disputa como também criamos um campo de disputa com nossos interlocutores. Muitas vezes, nossos interlocutores, na trajetória deles, se voltam também para o lugar deles na história indígena, da etnia deles, da fala deles. Então pra mim, etnólogo é quem realmente está envolvido com os estudos e pesquisas dos povos indígenas, seja onde for ou a partir do ponto de vista que for deles mesmos. É isso que eu falei, e se eu chegasse um indígena aqui dizendo “quero estudar o hip-hop do centro de Manaus” no PPGAS? Não é porque é indígena, que você só pode estudar a sua própria cultura. Por que é importante ele estudar o hip-hop? É a Antropologia também entender que a gente não pode criar redomas, mesmo que também sejam importantes esses estudos. Mas eu acho que ao invés de a gente perder tempo, a gente tinha de ver a diversidade e pluralidade de interlocutores e de trajetórias desses indígenas também. Como que eu posso chegar pra uma mulher indígena e dizer: “Não me interessa que você vai falar de violência doméstica na sua comunidade”. Isso é de um caráter

tutelar que a gente critica tanto no [extinto] SPI, na FUNAI e sei lá aonde. Eu tenho de entender por que esses indígenas querem chegar onde estão chegando hoje, inclusive na Antropologia. Eu sempre fiquei tranquila e me estranha sempre que dizem “Ah, você não faz Etnologia”, como se tivesse uma problemática mais pura de estudar o indígena. Se a gente acredita que cultura e tradição não são dinâmicas, a gente está dando um tiro no pé. A gente tem de ver como são reconfiguradas, porque senão a gente vai... realmente aí, a gente tem de trazer a pós-graduação de Antropologia aqui pro laboratório de Arqueologia, vão ser fósseis, mas são pessoas que estão se repensando a todo tempo. E eles têm direito de falar deles, como tem direito de falar de nós também e da relação que eles têm conosco. Então, acho importante que a gente não se feche numa única linha teórico-metodológica. Eu não posso ser diferente, eu tenho uma trajetória acadêmica que me faz ser assim, eu não sei fazer de outra forma. Eu admiro tantos outros trabalhos, mas a minha linha teórico-metodológica eu também quero que seja respeitada. Eu vejo que isso faz sentido, pelo menos até hoje nenhum dos meus orientandos, inclusive orientandos indígenas, chegou me avacalhando, ao contrário. Eles me ensinaram muito a ter essa certeza, da importância desse olhar teórico-metodológico que é uma tradição da própria história da Antropologia. Se você for buscar como se formou a pós-graduação em Antropologia, isso tem a ver com as relações da Antropologia com os agentes pesquisados, com um compromisso [ético-intelectual]. Tem que ler aí, a Mariza Peirano, Mariza Corrêa, a Alcida Rita Ramos, que trazem esses elementos, porque nossa Antropologia é diferente de outras antropologias do mundo aí fora. E aí, sobre o movimento indígena hoje, primeiro é interessante se atentar, quero até parar pra estudar mais isso depois, que a gente estuda sempre, aprende sempre e hoje chamamos “povos originários”. Até pouco tempo atrás, essa não era uma categoria muito usada. Hoje, é A CATEGORIA, porque acho que tem a ver com a política indigenista internacional, inclusive da América Latina. Então o movimento indígena, no atual contexto, é um movimento que você tem de entender lá atrás... lá vou eu de novo (ri-

sos). Eu estudei na década de 1980 e o pior, a década de 80 me levou à década de 1970, de 1960. O movimento indígena não quer dizer que os indígenas só fazem movimento ou só fazem política no contexto interétnico quando criam organizações, associações e movimentos. Eles são agentes há muito tempo. Desde que a história é história, de enfrentamento dos povos indígenas com seus invasores, pra falar que descobriram o Brasil. E aí, você tem de ver que o que a gente vivencia hoje são momentos e por isso que gosto muito de uma ideia que coloquei na minha dissertação do Doutorado - inclusive tenho de me ater a qual tese foi, mas acho que foi no Doutorado – sobre a história ser em espiral. Ele volta e avança, ele volta e avança. Se você pegar o que é o gravador do [Mário] Juruna, o que é lá da década de 1980, lá quando ele entrou no Congresso, o que é a Joênia Wapichana, por Roraima... antes foi o Xavante, o Juruna, pelo Rio de Janeiro. Hoje é a Sônia Guajajara por São Paulo e você viu o que o Juruna fazia com seu gravador, na época da ditadura, que não prendiam índio porque ainda não achavam que índio era pra ser preso, então ele era o único que abria a boca, falava e detonava. É por isso que votaram nele também, porque ele foi uma projeção do que deveria ser a nossa moral num estado ditatorial e hoje a gente vê exatamente isso no contexto atual. Então, houve um plus, que teve com o perfil ecológico, via Eco 92, focando nos povos indígenas, floresta ou floresta e povos indígenas. Tanto é que nós vemos que os povos indígenas que não vivem em floresta também tiveram de se fazer presentes. Eu posso dizer que tive a graça de ver quando o movimento indígena do Nordeste, quando o toré subiu na rampa do Congresso, onde tem aquele espaço do Congresso, as duas tigelas lá⁸, subiram cantando o toré. Então não era só caiapó, não era só índio da Amazônia, era índio do Nordeste também, eram os índios “misturados”, era a emergência étnica. O movimento indígena mexeu com as teorias, não foram as teorias que mexeram com o movimento indígena. E aí, você vê que hoje nós temos esse processo

⁸ Referência às duas cúpulas, uma voltada para baixo e outra voltada para cima, do prédio do Congresso Nacional em Brasília.

de refletir, de como nós, antropólogos, etnólogos, como criamos essas categorias que não são só acadêmicas, mas políticas e vice-versa. Por que o movimento indígena passou a falar “povos indígenas” e não “povos tradicionais”? Porque legalmente foram criados decretos separados. Movimentos constitucionais separados. Eles se unem, mas eles se definem enquanto grupos específicos. Essa questão do território quilombola, da regularização das terras quilombolas, teve como inspiração a regularização das terras indígenas. Como eu vou deixar de falar de indígena e Estado? Sendo que o próprio movimento indígena, no Vale do Javari, ajudou os ribeirinhos a fazerem o movimento deles de reivindicação. Então, digamos que o contexto de hoje, até essa nova denominação “povos originários” agrega também o movimento da América Latina. Antes da Constituição de 88, havia a ideia de que o brasileiro era um “povo só”. Teve muita essa discussão na FUNAI, teve os estatutos na questão do índio, presente na minha dissertação, a questão dos índios que eram “mais índios”. Se o índio virava cidadão brasileiro, ele deixava de ser índio. Essa discussão hoje é passada de outras formas. Hoje a gente também tem o quê? O Marco Temporal. Ameaça de que, daqui pra frente, não vai mais existir [terra indígena]. De novo, só que com uma outra roupagem. Mas então você vê que o movimento indígena, os movimentos indígenas, que a gente prefere chamar assim, os teóricos falam “os movimentos”. Eu ainda falo “movimento indígena” porque os interlocutores usam isso, os nativos. Assim como falam “liderança”, liderança se tornou um substantivo; liderança era o fenômeno de agir como liderança, mas não ser “a liderança”. Atualmente a gente usa como substantivo. O movimento indígena, apesar de existirem muitos movimentos, se caracteriza muito como um bloco na sua interlocução com o Estado e a sociedade nacionais, nesse sentido. Por isso que hoje eu falo: o movimento indígena é um movimento social que também colocou os indígenas mais do que protagonistas, como sujeitos agentes de um questionamento desse Estado, que mais uma vez se mantém neoliberal e agora nem é participativo. Na época do Fernando Henrique [Cardoso] e depois de Fernando Henrique na época de Lula e Dilma [Rousse-

ff] havia participação, mas ainda era uma participação contida nos moldes estruturais [da política institucional]. Porque é isso, acho que o Pierre Clastres, não sei, tenho de voltar agora pra reler ele mesmo, será que ele ia falar simplesmente “povos indígenas contra o Estado”? A gente vê os povos indígenas da América Latina se mobilizando... de repente a pessoa enxerga o umbigo em que está, porque eu mesma devia ser mais estudiosa dos povos indígenas da América Latina, pra ver que eles estão agindo, como eles lidam com essa pressão de ter de ficar numa cartilha estatal. Mas ela também é desafiada a ser repensada nas suas relações com esses povos. É complicado porque não dá pra dizer: “Vocês vão formar os guetos e a gente continua o mundo daqui”. Não dá pra fazer isso. Acho que a preocupação é ver que o movimento indígena se tornou referência de movimento social mais uma vez, como aconteceu nas décadas de 1980 e 1990 e quem é que segurou a barra? Quem segurou a barra da pandemia? Quem está segurando a barra do desrespeito aos direitos da cidadania e diversidade? De novo os povos indígenas se mostram resistentes. Morrendo, quem está morrendo além do conflito de terras com os agentes não-indígenas rurais? A cada dia tomba uma liderança indígena. Então, quem está segurando a queda do céu são os povos indígenas. Mas também não num sentido estrito, porque se você vai falar com um Fulni-ô, para ele fazer política é fazer com o povo encantado⁹ junto, é tudo junto. Isso é um outro contexto etnográfico, de situação etnográfica. A gente não pode ficar olhando só pro nível da Amazônia, nesse sentido, porque a Amazônia está dentro de um contexto maior da própria vivência dos povos dessas relações, dessas estruturas estatais. Falo isso enquanto alguém que presta atenção no movimento indígena, nos outros povos indígenas e não só os Guarani, por exemplo. É isso, é diferente você falar de uma Amazônia que tem povos isolados e tem outras grandes problemáticas e os povos indígenas que

⁹ Referência aos ancestrais indígenas de cada povo ou etnia, que desencarnaram e são vistos como encantados, dialogando com os que estão vivos. Mas também, encantados são os seres não-humanos como animais e seres antropomórficos, como a Caipora, que tem traços humanos e animais. Agradecemos a Gabriel Karão Jaguaribara por ter fornecido essa definição possível de ‘encantados’.

estão lá numa lona na beira do asfalto. E você vai dizer que eles são menos índios? São menos etnólogos aqueles que estudam esses indígenas? Quem está repartindo os [lado dos] encantados e [o lado da] política nessa hora? A sobrevivência está em entendê-los na sua conexão. Pelo fato de a gente não ter fôlego de pesquisa, muitas vezes a gente se divide pra fazer essa conexão: cada um entra por uma porta. Mas eles, os povos indígenas, não estão preocupados com as portas, estão preocupados com a sua afirmação de vivência étnica. Seja pela porta ‘A’ ou ‘B’ que entra o pesquisador.

Eu não sei se era isso, mas continuando, pensar povos originários, capitalismo e relações de poder... Hoje, por exemplo, eu aprendi a falar da questão do carbono, da rede de mercado de carbono, essas coisas... Os povos indígenas não podem ser vistos nessa conexão capitalismo e relações de poder apenas como “emblemáticos”. Como falei uma vez: Qual o projeto deles para o Brasil e não o projeto do Brasil para eles? É o projeto que eles têm para o Brasil que deve ser visto, porque é isso. Aquele livro que eu comentei da Manuela Carneiro da Cunha, teve contribuição de historiadores, arqueólogos e etnólogos. A ideia é que a história indígena se faz ensinando o que é História do Brasil até hoje. Então, entender por que hoje tem indígena que dá aula sobre capitalismo, mesmo não chamando de capitalismo, que vai dar aula de relações de poder na América Latina, mesmo não colocando, necessariamente, nos termos que a gente quer ouvir. Aí, só para puxar a questão das mulheres, veja só: essa visibilidade das mulheres indígenas na política tem de entender como é que chegou nisso tudo. Se você for lá no meu trabalho, você vai ver que a COIAB, antes dela existir, já existiam mulheres articulando essa relação delas no espaço urbano, que negava a existência delas, existência étnica, de vida física e tudo. Então, não havia necessidade de falar: “Isso é movimento de mulheres”, “Isso é movimento de homens”. Havia outros espaços específicos também. Não é porque a mulher está na cozinha (não-indígena) que esse é um espaço doméstico. Não, esse espaço doméstico, o que elas sempre nos ensinam é que esses espaços do-

mésticos são tão politizados quanto qualquer outro. Eu brinco dizendo que nessas questões parece o Congresso Nacional, porque quando o cara está falando lá na frente é porque ele já foi instruído nos bastidores. E elas fazem assim, não é porque elas não estão com microfones falando que elas não agiram antes. Só que é preciso entender o contexto e não só a situação etnográfica de pesquisa, mas também o contexto histórico. Hoje os espaços públicos, nessa interlocução, criaram novas configurações que exigiam que essas mulheres também se apresentassem dentro de uma agenda também feminina, mais forte. Não é à toa que depois que saiu o Juruna, apareceram outras pessoas, temos a Sônia Guajajara, cantando no Rock in Rio, com a Alicia Keys¹⁰. Não é à toa tudo isso. Quando eu vi eu pensei “É a Guajajara!” e eu lembrei do Raoni com o Sting¹¹ inclusive, levando o Raoni [Metuktire pro seu show]. O que são esses espaços ocupados e que são transformados? Essas mulheres passam também a entrar nesse idioma político, nesse campo de idioma político e público de relações. Aí vem a Marcha das Mulheres Indígenas, ela se descola do próprio Acampamento Terra Livre (ATL)¹² porque dentro da própria organização das articulações indígenas, essas mulheres buscavam esses espaços mais de frente, de frente de política mais interativa com esse universo não-indígena e nós não-indígenas reforçávamos sempre os homens, assim como os antropólogos, gestores e ONGs que trabalham com indígenas. E as mulheres foram ficando mais às margens, mas elas não necessariamente estavam à margem. Elas construíram um outro momento, de ocupação de espaços que também são outros espaços [importantes de luta]. Por isso, em vez de falar só de protagonismo, é preciso enfatizar essa agência feminina, que inclusive foi impulsionada por uma agenda política de apoiadores do movimento indígena. Por que começaram a perguntar: “Cadê o gênero? Cadê o gênero?” e aí os próprios indígenas, nas suas associações e organizações,

¹⁰ Alicia Augello Cook, conhecida como Alicia Keys, é uma cantora e compositora estadunidense.

¹¹ Gordon Matthew Thomas Summer, mais conhecido como Sting, é um cantor e compositor britânico.

¹² “O Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês de abril e em Brasília - DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação”. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 20/06/2024.

pensaram “gente, se não colocarmos as mulheres aparecendo ao vivo e a cores, os nossos financiadores/apoiadores não continuarão conosco”. Então tem um contexto de apoio ao movimento indígena que exigiu mais a presença dessas mulheres e elas também já ocupavam vários espaços. Elas ocupavam mesmo, ao ponto de você ver que não é à toa que quem levanta hoje o braço... o [presidente] Lula vai no ATL e levanta o braço de quem? Da Sônia Guajajara. Só que ali é um contexto que legitima uma situação que para nós pesquisadores é uma situação etnográfica. É isso, essa relação de poder, essa relação do capitalismo. Qual o lugar desse indígena nessas relações? Como é que a Sônia Guajajara vai ter o mesmo poder de levantar a mão quando for falar e se vai ficar ou não a [Usina Hidrelétrica de] Belo Monte? Quem é que pode reproduzir algo como aquela imagem emblemática, vocês devem ter visto, da Tuíra Kaiapó que passou um facão perto do rosto do presidente da Eletronorte¹³. Não é aquilo que está na foto, é ela falando da força, mas ela não falava “Tenho a força, mulher Tuíra!”, não é isso, é do movimento indígena que aquele ato falava. Aquele ato representa uma força emblemática que é lembrado até hoje como a força da mulher indígena. E a gente vai fazendo parte dessa história, não dá pra falar: “Fique aí com a sua história”, não. Foi um processo. Então, entender a agenda específica das mulheres indígenas é entender essas relações também interétnicas. Prestem atenção, ‘interétnico’, agora a gente está mais esperto, não é só entre indígena e não-indígena. É interétnico também entre os próprios povos indígenas. Então, tem mulheres e tem mulheres indígenas. O contexto de organizações indígenas e movimentos indígenas lá do Alto Rio Negro não é o mesmo do Pataxó, não é o mesmo do Xakriabá e é isso. Só que vem numa época onde o que tinha era o Conselho das Mulheres como um todo. Os assentos estatais que acolhiam assim como os negros, as mulheres, as pessoas com deficiência... Então foram categorias criadas e espaços participativos que foram ocupados. É preciso entender o que sig-

¹³ À época do evento narrado, o engenheiro José Antônio Muniz Lopes, era presidente da Eletronorte. O referido ato ocorreu em fevereiro de 1989. Essas e outras informações sobre o evento narrado estão disponíveis em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 24/06/2024.

nifica ‘participativo’ e ler a Inara [do Nascimento Tavares] sobre a questão do participativo, que eu orientei o trabalho dela, no Mestrado. Então é mais do que visibilidade. A gente também começa a pensar que processos nós designamos como políticos, porque elas já fazem as suas etnopolíticas, entendeu? Só que o não-indígena chega lá e pergunta: “Quem manda aqui? Quem é o líder, quem é o chefe daqui?”. Até hoje o Comitê de Ética é assim. É por isso que se responde: “Eu sou a primeira cacica!”, porque isso vira uma categoria de valorização em um campo político interétnico. Não só entre indígena e não-indígena, mas entre os próprios parentes, porque o contexto é outro. Essa cacica, ela não fica só nas relações internas de sua comunidade. Ela tem uma representatividade, que é coletiva. Esse barato da representatividade é um quiproquó, porque o Estado vem e pergunta: “Eu quero um representante indígena” e calma aí. Existe uma diversidade maior.

Entrevistadores: Lembramos que na sua dissertação, você comentou que participou da primeira reunião das mulheres da década de 1990 e você traz, na sua dissertação, que foi um momento importante. Você poderia falar sobre isso?

Maria Helena: É por que no encontro - não vou saber os detalhes - delas sempre existia uma tentativa de construir [esse protagonismo feminino]. Depois chamaram a professora Rita Laura Segato para pensar sobre essas questões, porque a própria FUNAI falou: “A gente também tem de ter um setor de mulheres aqui”. Então, foi um processo. É isso o que eu falo, que foi um processo histórico, essa construção, inclusive internacionalmente, pois perguntavam: “Cadê as mulheres desse Brasil?”, “Cadê as mulheres indígenas?”. Começou-se a ver que era necessário a presença de mulheres indígenas nas discussões. Eu lembro que eu estava numa assembleia com os Kanamari, lá na área do rio Juruá e eles formaram uma associação indígena. Pensaram assim: “Tem que ter uma mulher”. A mulher, a indígena que foi escolhida nem sabia o que estava fazendo

ali naquela hora, porque a associação tinha de ter uma representante indígena. Mesmo que não soubesse nem para quê que ela ia representar, o quê e para quem, mas eram configurações que estavam sendo legitimadas. O encontro dessas mulheres sempre aconteceu, não é que elas deixavam de participar das discussões. Elas apenas não participavam, como falei, naquela coisa de estar lá, à mostra, na frente da assembleia toda. Mas só entre as crianças e as mulheres, que ficavam atrás nas assembleias, rolavam muitas mais decisões do que, às vezes, aquelas que eram transmitidas no microfone, lá na frente. A liderança podia chegar na cidade até daquele jeito, mas se a comunidade não quisesse bancar aquilo, lascava tudo. Assim essas mulheres agiam e hoje em dia se fala muito no corpo e no cuidado com ele e com o território, que é uma discussão também sobre os vários lugares que essas mulheres ocupam. Elas estão se apropriando desses idiomas políticos. Então, a mulher cuida, a mulher que está mais próxima da roça e do dia a dia. Elas também vão se colocando num idioma que é inteligível para nós que não somos indígenas também.

Metodologia e Reflexividade Crítica

Carlos: Você orientou vários trabalhos de dissertações e teses como da Inara do Nascimento e Andrezinho Fernandes Cruz, que abordam assuntos sobre indigenismo em relação ao Estado brasileiro e povos indígenas, trajetórias e movimentos indígenas contemporâneos. Nesses trabalhos, o termo “reflexividade” é utilizado como método para pensar criticamente as questões sociais envolvidas nesses temas. Assim, a gente gostaria de saber como você compreende essa ideia de reflexividade como método?

Thamires: Além disso, as abordagens de contexto histórico e de rede sempre estiveram presentes nos seus trabalhos, como podemos perceber na leitura da sua dissertação, da sua tese. Pensando na relação que se estabelece entre o antropólogo e os/as interlocutores/as, gostaríamos

de saber como você compreende a relação do trabalho de campo antropológico com o trabalho enquanto antropólogo?

E finalizando, dentro do PPGAS há núcleos de estudo e pesquisa e dentre eles sabemos que você faz parte do NEPTA, que é o Núcleo de Estudos e Políticas Territoriais da Amazônia. Você poderia falar um pouco sobre o grupo e os trabalhos que estão em desenvolvimento no momento?

Maria Helena: Eu vou começar com a reflexividade como um método. Vocês citaram dois trabalhos. O que eu exercito com os meus orientandos, da minha temática e proposta de estudo da política indígena, indigenismo, Estado brasileiro e tudo o mais, é que nós não estamos ausentes no nosso campo, sobretudo quando você trabalha com sujeitos, porque você é um sujeito. Então, embora a Inara fosse não-indígena, mas agora se reconheça como indígena, eu tenho trabalhado com alunos indígenas e não-indígenas que estão inseridos no seu campo, antes de ser um campo etnográfico. Isso tem a ver com a pergunta do que eu entendo como é o trabalho de campo. Eles trouxeram para o Mestrado e o doutorado seus interesses acadêmicos, suas reflexões sobre o exercício do que constitui não só o campo profissional, mas também o campo etnográfico, o campo de vida e de trajetória deles. Então a reflexividade, o que é? É essa própria referência do antropólogo e isso está em outros autores, não fui eu quem inventei, tem na Mariza Peirano, tem no Roberto Cardoso de Oliveira, no Roberto da Matta... de que ao estudar teórica e metodologicamente, entre mil aspas, o “objeto de pesquisa”, porque o objeto vocês sabem que ele não vem pronto, é a gente que constroi o objeto, você está também fazendo uma reflexão sobre a sua própria inserção teórico-metodológica e pessoal dentro daquela problemática. Então, é uma reflexividade que alimenta, ou melhor, que atualiza a própria antropologia. Quer dizer, na minha formação, teoria e método estavam juntos. Por isso que a reflexividade também tem a ver com o estar no campo e eu estar repensando a minha teoria, fazendo nova teoria; é um campo criativo. Não tem aquilo de “quem veio primeiro? O

ovo ou a galinha? Eles estão juntos, porque também não é pegar um quadradinho da teoria e enfiar no meu campo e delimitar. Não. É eu ir com a minha proposta de leitura teórico-metodológica e vivenciar aquele campo, para depois reorganizar essa proposta teórico-metodológica. Por isso que é importante saber quem eu orientei, saber dos sujeitos que na pesquisa também se transformaram, [por exemplo] de uma obra como a de Iranilde [Barbosa dos Santos], que veio falar de violência dos não-indígenas com as indígenas Macuxi e acaba fazendo uma dissertação de violência doméstica, entre os próprios indígenas. De uma Inara, que vai entender o projeto de gestão indígena, de projetos indígenas, de participação e de afirmação política étnica e hoje se localiza fazendo parte de uma etnia. Dos indígenas que eu orientei também, que o trabalho deles durante esse processo de pesquisa etnográfica revisitou o próprio lugar deles e eles se reorganizam também. Por isso que o Andrezinho, quando terminou a dissertação, eu chorei, porque o Andrezinho é filho do Seu André, que eu conheci na época do PPTAL, na UNITEFÉ. Olha onde eu vim parar. Aí, eu oriento o Andrezinho, que teve alguns percalços e que foi estudar o quê? Organização indígena, mas onde os indígenas ocupavam, enquanto COIAB, os espaços do Estado. Só que essa reflexão se tornou reflexividade para ele também, porque ele é o filho Cambeba que estava, até então, sendo o filho para o estudo e que depois, ao estudar, passa a ser o filho do movimento indígena e hoje ele está na gerência de Educação Indígena. Então, eu vi não só o pai, mas vi o filho fazendo esse processo, onde ele se reposicionou no próprio estudo sobre a COIAB ocupando espaços no Estado. Ali eu não estava apenas atualizando teórico-metodologicamente, mas atualizando trajetórias também. Tem o Francisco que voltou a dar aula na aldeia e que fez todo um trabalho sobre o porquê da Raposa Serra do Sol não ser uma unidade, mas é fruto de uma configuração de espaço político. Tem aqueles indígenas que não conseguiram fechar suas pesquisas, concluir o curso; até encontrei com eles num dia desses. Mas por que não conseguiu fechar? Priorizou trabalhar numa prefeitura do Alto Rio Negro. Aí é que é o posicionamento reflexivo tem que ir além, pois a minha reflexividade,

nessa hora, é de que eu não perdi um aluno. Eu quero entender por que ele priorizou a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira e não terminou o Mestrado comigo. Qual é o local? Não é o da Maria Helena, não é o do PPGAS, mas qual o local desse espaço político antropológico para os povos indígenas? É entender isso de outra forma. Por isso que eu acho muito importante que quem faz Antropologia tem que ter em mente que não é só a sua teoria, a sua metodologia que está sendo repensada, reavaliada, revisitada, mas é a sua própria trajetória, a de quem acredita que essa Antropologia lhe permite conversar mais nessa diversidade. Com muitos indígenas e não-indígenas que eu orientei, eu tive que entender como eles chegaram até mim, porque são histórias e histórias do próprio movimento indígena. Então, olha só, do [movimento] Pan Indígena da década de 1980, que estudei em 1990, estou falando com os netos de quem fez esse movimento existir hoje, dentro das universidades, não enquanto movimento, mas como teóricos, como antropólogos. Por isso é preciso que a gente esteja sempre atenta para pensar. Isso não é fazer Etnologia? Olha aí a reflexividade. Quando estou em interlocução com esses sujeitos indígenas dentro da universidade, eu tenho que entender que eles são pensadores indígenas contemporâneos e que eles estão fazendo a sua reflexividade. Para muitos deles o objeto não saiu pronto da cabeça. Tem uma figura de linguagem, a metonímia, é assim? ‘Tem uma coroa, já é rei?’ Quem vem aqui falando, se apresentando como indígena não quer dizer que conhece toda a comunidade, todo o povo dele. Muitas vezes, ele entra na Antropologia para também se reencontrar nesta etnicidade e isso é reflexividade. É ver isso não como algo descompensado, mas como um processo acadêmico que é vivo. É essa a minha formação, por isso que acho que há a necessidade dessa reflexividade metodológica, que não é uma figura qualquer de linguagem, é um exercício de estar atento, de que a gente faz parte da nossa história e da história da Antropologia.

Agora sobre o NEPTA, como eu falei, quando a gente chegou, todo mundo era do NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena), mas daí como o NEAI foi se aperfeiçoando, indo por

uma linha mais perspectivista, eu fui convidada por um pessoal que trabalha... e aí a gente somou a temática indígena com política territorial. Por que indígena, territorialidade, etnia, território e terra? Isso tudo é muito, muito presente nas questões que eu estudo, certo? Então, o NEPTA foi uma construção com os professores que permeiam [essas discussões]. Na época, era a Thereza Cristina [Cardoso Menezes], a Ana Carla [dos Santos Bruno] e eu. Ana Carla trabalhando, e ainda trabalha, com a parte de Língua e Cultura, sendo que eu trabalhava mais com essa parte de política e Indigenismo e a Thereza trabalhando mais essa Antropologia rural e a perspectiva dos conflitos no sul do Amazonas. Eu fiquei com o Javari. Então, o NEPTA foi uma conjunção de quem queria entender essa agenda política, territorial. Agora como é que está? A gente está retomando, porque a gente faz muita coisa com os nossos orientandos. Mas teve uma primeira fase, que era o projeto da FAPEAM que ficava com a professora Thereza e a Ana Carla com o sul do Amazonas e eu fiquei com a parte do Vale do Javari, para entender como estavam, territorialmente, sendo pensadas as vivências tradicionais e étnicas, seus conflitos e suas tensões. Só que nós temos uma característica, agora falando assim em uma reavaliação ou numa retomada. Nossos alunos trazem os seus projetos, pois nós não criamos uma dinâmica de ter um único projeto. Quando a gente tinha um projeto maior na FAPEAM, a gente tinha uma unidade maior. Depois, os projetos vieram dos alunos dentro das temáticas do NEPTA, mas com interesses de campos etnográficos diversos. Isso deu uma dispersada também no Núcleo, mas é uma dispersão [que é] uma outra estratégia. E hoje a gente está tentando se rearticular de novo, para andar mais conjuntamente. Também veio a pandemia. Mas, sem dúvida nenhuma, o NEPTA trabalhava próximo à Cartografia Social, com o professor Alfredo Wagner [Berno de Almeida]. A gente trabalhou principalmente via professora Thereza, que fazia o canal. Nós, num primeiro momento, até nos propusemos a ser o laboratório de Cartografia Social na UFAM, porque a [sede do] Cartografia foi pra UEA (Universidade do Estado do Amazonas), então ficaríamos na UFAM. Mas depois, os caminhos foram sendo diversos

e acabou que a gente continuou com a política territorial também. A política territorial tem a ver, por exemplo, com a parte de Línguas, pois não é política territorial só o território geográfico, é também a ocupação dessas relações de poder. E aí você vê que hoje o trabalho da professora Ana Carla, que temos que trazer mais para o PPGAS, que ela está com um trabalho lindíssimo, mas o PPGAS não conhece, que é o da escrita de línguas indígenas no celular. Você ter um teclado virtual baseado nessas línguas, vocês viram?

Entrevistadores: Ficamos sabendo, são vários teclados de línguas indígenas.

Maria Helena: Tem que trazer isso pro PPGAS, porque os núcleos se fecham, se isolam. As pesquisadoras do NEPTA, atualmente eu, a Ana Carla Bruno e a Mariana [Vieira Galuch], que foi nossa aluna de Doutorado e hoje é professora de Sociologia, atuam em várias frentes, então muitas vezes a gente não dá aquela chancela única de NEPTA, mas somos do NEPTA enquanto proposta de reflexividade, de pensar uma metodologia, que nós conjugamos e que temos uma forma de pensar nossas orientandas, enquanto agentes interlocutores das próprias problemáticas que trazem, de pensar que a territorialidade que nos conjuga é uma territorialidade que vai além dos territórios físicos. Aliás, territorialidades virtuais, hoje, e outras mais, como a do corpo, de tudo... Pensar que hoje o Núcleo se faz de várias maneiras. Então hoje essa retomada do Núcleo está relacionada com o encontro, de novo, com - digo de novo, assim, puxando do que nós pensávamos dos nossos trabalhos - os indígenas, e a Mariana pensando mais uma vez o impacto do desmatamento no sul do Amazonas, que também estou incluída nesse projeto dela, mas cada um tem seu lugar. É um projeto de várias causas, não é um projeto de área etnográfica, estritamente. Isso faz diferença, pois a gente não recortou uma área e disse que só vai trabalhar nessa área ou dessa forma. Então, por exemplo, a gente teve uma defesa da Auriedia [Marques da Costa], em que

nós estávamos com pessoas de risco de vida no público, assistindo, que são pessoas, são agentes em suas agências, porque a gente não está teorizando apenas. Teórico-metodologicamente estamos fazendo essa reflexividade na atuação com eles. Eu fiquei muito impressionada que a gente se reuniu até lá, no NEPTA, para fazer a defesa e as pessoas que participaram da pesquisa da Auriédia estavam lá. E eram pessoas que sofriam embates [sérios em seus territórios]. Não era só o pai e a mãe dela que estavam lá, entendeu? Eram sujeitos com risco de vida, então é algo que vai muito além do diploma. A gente está lidando com temáticas de pessoas que não saem apenas com diplomas. Elas querem, através do diploma, quer dizer, através da Antropologia, fazer o exercício do seu lugar nessa história toda. Isso que é complicado, isso é bastante complicado porque estamos num universo, sobretudo na Amazônia, onde a diversidade de problemáticas são muitas. Inclusive, da segurança dessas pessoas. Pode ver agora, a Mariana, professora, fez uma viagem pro sul do Amazonas, que eu falei: “Pelo amor de Deus, Mariana, vá com cuidado! Não dá pra se expor ali”. Para manter essa dinâmica, todos nós temos de estar envolvidos de uma maneira muito pessoal, como um compromisso muito pessoal. Todos nós. Então, aos poucos o NEPTA acabou se afirmando dentro dessa linha que trabalha povos tradicionais, povos indígenas, políticas, territórios e territorialidade, porque a gente viu que era a forma da gente pensar conjuntamente várias demandas etnográficas. A gente não ficou com uma única demanda etnográfica, porque o próprio indígena fala “povo tradicional”, fala com os agentes do Estado, que muitas vezes é ele mesmo. Por exemplo, a Chris Lopes da Silva está estudando o caso de Pauini - AM, em que o Evangelista, que é o atual marido dela, é um Apurinã que está trabalhando na coordenação da FUNAI. Quer riqueza maior que essa? O indígena fazendo movimento indígena dentro da FUNAI, é possível isso? Então, é isso é reflexividade também.

Outra coisa que esqueci de falar, e que é interessante na minha trajetória, é que fui fazer o pós- Doutorado na Pós-Graduação de Saúde Coletiva, para trabalhar no Ambulatório de Saúde

Indígena da UnB, no Hospital da UnB. Mas o que eu fui fazer lá? Parece assim, que eu sou a cigana das temáticas, porque eu vi a sacada, não piegas, a sacada revisitada, da reflexividade de novo, da Catherine Walsh, mas não só ela. Vai lá no [Aníbal] Quijano também, da interculturalidade. Como é trabalhar com indígenas e saúde indígena dentro de um hospital universitário? Eu fui trabalhar, estive com uma antropóloga, a professora Ximena Pamela [Claudia Díaz Bermúdez], para ver como era a ação do Ambulatório de Saúde Indígena, que propunha uma ação intercultural e mais, a atuação de um PET (Programa de Educação Tutorial), que é um programa de trabalho, que ocorre no Santuário dos Pajés, em Brasília. Essa é outra grande questão, comparável com o Parque das Tribos, em Manaus, pois lá é uma territorialidade indígena urbana que tem uma história enorme. De repente, me vi [nessa situação] de pensar “como é estar numa equipe interdisciplinar, na área de saúde, falando de indígenas de várias etnias em comunidades urbanas?” Por exemplo, estava com uma nutricionista e vinha o pessoal perguntando: “O que quer comer, o que que não quer?”. Eu falei: “Gente, vamos fazer um peixe? Não tem rio pra pescar.” “Ah, então vamos comprar um peixe lá no supermercado Extra”. Essa é a realidade dos indígenas. Uai, ele compra no supermercado! Então, vamos comprar. Só que na hora de fazer o peixe, veio toda, não só uma prática cultural, mas uma narrativa cultural fantástica e aí a menina, estudante de Nutrição, foi entender o que é segurança alimentar para a etnia Guajajara, dentro daquele espaço urbano. Vem falar que isso não é fazer Etnologia? São os Guajajara que estão morrendo lá na Terra Indígena Araribóia (Maranhão), sendo que os parentes deles estão lá em Brasília - DF. Tem toda uma briga de serem reconhecidos como indígenas no tratamento médico, porque indígena dentro da Saúde Indígena, tem de estar em Terra Indígena. Por isso que o NEPTA também é importante, porque tudo que se faz de políticas públicas - sobretudo para indígenas - é via território: educação indígena, Terra Indígena, saúde, Terra Indígena... Ah, quer falar dos benefícios sociais? Por que pensar só em Terra Indígena quando eles têm que se deslocar para cidade também? Então, a problemática territorial perpassa pelos

direitos indígenas a todo tempo e esses indígenas que estão morando na cidade, que vêm estudar e que estão numa comunidade urbana eles não têm direitos? Eles só são indígenas quando estão na Terra Indígena? É igual eu, só sou etnóloga quando estou tratando de certo estudo etnológico? Por isso que eu me apego tanto a esses estudos, a essas pesquisas, porque eles sofrem no dia a dia também esse estigma. Somos menos indígenas porque perdemos a língua? E por que perdeu a língua? Sabe a trajetória dessa família? Eu lembro que quando trabalhei na FUNAI, no PPTAL, o que seria a referência de liderança que criou o Santuário dos Pajés, o Santxiê [Tapuya], ele ficava com uma bandeirinha do Brasil (na época não tinha Bolsonaro) lá em frente da FUNAI antiga, marcando presença. Depois, teve todo um conflito porque é uma área do noroeste de Brasília que se invadiu, pois fizeram um loteamento gran finérrimo, de uma política latifundiária horrorosa de zoneamento, que é o local mais caro por metro quadrado, invadindo uma área ambiental e uma área indígena que teve toda uma história. Por isso falo: “povos originários”, tem de ser conceituado. Você pode chegar e dizer: “Ah, vocês são Guajajara, vão embora daqui, vão lá pro Maranhão”. Mas não é essa a história. Quem são esses povos que estavam lá? Que é o que acontece também em São Paulo. Muitos dos indígenas em contextos urbanos são povos que foram “invisibilizados” na construção das cidades, que é como acontecia com a mão de obra lá no início da história desse país. Só que eles se mantiveram e ficaram sempre aí, e agora, devido ao reforço étnico, eles se colocam e afirmam: “Isso aqui nos pertence”, por isso aparece na Constituição de 1988 que não é “terra imemorial” é “terra tradicional”. Hoje o Santuário dos Pajés é uma terra tradicional e não imemorial. E isso também teve de ser repensado. Por isso que eu falo, se olharmos as resoluções da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na declaração da OIT diz: “a autodeclaração é importante, é preciso garantir o respeito de todos os povos”, que é uma referência de direitos étnicos e somos nós, antropólogos, que vamos queimar esse filme? Não dá.

Entrevistadores: É isso, agradecemos sua entrevista.

Referências bibliográficas:

Acampamento Terra Livre (ATL). Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 20/06/2024.

ARINI, Juliana. “O governo não irá nos dividir”, diz líder Tuíra Kayapó. 16/01/2020. Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 24/06/2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEPARIS, Sidiclei Roque. *União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal da Grande Dourados: Dourados, 2007.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília: Brasília, 1997.

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

ENSAIO VISUAL

ROTINA DOS MORADORES DA COMUNIDADE DO KM 11 NA

PIRACEMA, TUCURUÍ-PA

Organização

Alice Pompeu Melo
Karen Thayane Grangeiro Farias
Milena Lopes da Silva
Raiane Rodrigues Pinto

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

ROTINA DOS MORADORES DA COMUNIDADE DO KM 11 NA PIRACEMA, TUCURUÍ-PA

Routine of the residents of the KM 11 community in Piracema, Tucuruí-PA

Rutina de los Residentes de la Comunidad KM 11 en Piracema, Tucuruí-PA

Alice Pompeu Melo¹
Karen Thayane Grangeiro Farias²
Milena Lopes da Silva³
Raiane Rodrigues Pinto⁴

A comunidade do Km 11, localizada às margens do lago da Usina Hidrelétrica na cidade de Tucuruí-Pará, é conhecida como “Vila dos Pescadores” por ser um polo de compra e venda de pescados. Segundo Cintra e colaboradores (2007), em 2006, 7.854 pescadores artesanais viviam próximo ao reservatório da UHE Tucuruí, excluindo os não afiliados às colônias de pescadores e os de subsistência, representando uma população de aproximadamente 50.000 pessoas que dependiam diretamente da atividade pesqueira, incluindo seus dependentes. A maioria desses pescadores eram originários do Pará (55%), com uma presença significativa de migrantes, especialmente do Nordeste.

Com o desenvolvimento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, impactos ambientais, econômicos e sociais afetaram uma vasta extensão do rio Tocantins, conseqüentemente, impactando também a vida desses ribeirinhos. A construção iniciou em novembro de 1975, com os trabalhos de escavação do canal de desvio do Rio Tocantins. É importante ressaltar que os estudos até então

¹ Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. E-mail: alice24d2@hotmail.com

² Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado do Pará – UEPA; Especialista em Ciências da Natureza, suas Tecnologias e Mundo do Trabalho, pela Universidade Federal do Piauí - UFPI. E-mail: kthayanefarias@gmail.com

³ Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado do Pará – UEPA; Especialista em Ciências da Natureza, suas Tecnologias e Mundo do Trabalho, pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. E-mail: milenalopes1718@gmail.com

⁴ Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. E-mail: raiane.tec@hotmail.com

realizados eram com intuito de observar possíveis problemas para o funcionamento da usina, o que demonstra claramente a pouca preocupação quanto aos impactos ao meio ambiente e as populações ribeirinhas; a não inclusão de estruturas no projeto, as quais ajudariam na diminuição dos impactos, foram esquecidas ou excluídas pelos altos custos.

O cenário da localidade era totalmente outro, famílias foram compulsoriamente removidas, expulsas dos seus lugares e a diminuição de espécies de peixes eram evidentes; desde o advento da construção da usina hidrelétrica houve mudanças que levaram a resistências e transformações nas maneiras de sobreviver. Isso tornou-se um grande marco adaptativo deste povo, pois, muitas famílias que viviam há gerações nestas áreas, foram deslocadas à força para outras regiões, sem qualquer possibilidade de negociação ou diálogo. Patrimônios históricos e culturais foram silenciosamente submersos pelas águas da represa (SOUSA, 2018).

O ensaio fotográfico realizado em 19 de Janeiro, no ano de 2023, busca retratar a rotina de um local cheio de contrastes sociais e econômicos; visitá-lo foi como percorrer uma trilha repleta de tradição e historicidade, de um povo marcado por sua capacidade de adaptação e resistência. Reis (1997), fala a respeito destes contrastes apontando que, a Amazônia tem dado ao mundo elementos que proporcionam bem-estar material e espiritual, no entanto, os benefícios não são devolvidos na mesma proporção para as populações amazônicas.

Adentrar em uma comunidade ribeirinha na época da piracema local é vislumbrar uma visão diferente da costumeira, sem fluxo pesqueiro, ou cardumes de peixes sendo tratados para vendas, apenas barcos vazios, pescadores contemplando o rio, à espera da finalização do período defeso. E resquícios do grande período de movimentação pelo qual esta comunidade passa.

Nesta época do ano, o local vira embarque e desembarque de ribeirinhos advindos do lago, devido a proibição da pesca comercial. Muitas geleiras⁵, que trabalham somente com o forneci-

⁵ Geleira: Estabelecimento de fabricação e fornecimento de gelo para os pescadores.

mento para os pescadores, encerram suas atividades, pois o custo de funcionamento é alto. Tradicionalmente, quando as águas do rio começam a descer, muitos desses espaços viram oficinas de reparos, para barcos de viagem ou de pesca.

Dentro da comunidade os barcos atracam, os pescadores viram membros da comunidade, e alguns moradores do Km11 trabalham como vigias das embarcações. Quando o volume da água desce, é possível ver a parte de baixo das casas de palafitas, nota-se a grande quantidade de lixo e restos residuais de objetos quebrados. Nestes locais, a limpeza não é feita adequadamente pelo poder público, segundo relatos da população local, grande parte do lixo submerge ou é levado pela correnteza da maré, quando a água volta a subir.

Com o advento progressista muito se perdeu, muitos costumes e tradições antes praticados rotineiramente, agora fazem somente parte das lembranças dos ribeirinhos mais antigos, os quais tentam repassar este legado para seus filhos e netos. Os pescadores relembrou como eram na época de seus pais, onde faziam uma celebração para marcar o fim do período defeso, havia também um sentimento mútuo de solidariedade entre os pescadores e a comunidade local, aqueles que optaram por manter os ensinamentos tradicionais também foram esquecidos.

Ao conversar com os moradores da comunidade é possível identificar a potencialidade econômica advinda da venda de pescado. As imagens aqui dispostas dão ao leitor um vislumbre da rotina desta comunidade, que vivem a seu próprio modo, e que mesmo em meio a todo esse emaranhado de desafios, nunca deixaram de lutar para que suas vivências e tradições não sejam perdidas.

Referências bibliográficas

CINTRA, Israel Hidenburgo Aniceto; JURAS, Anastácio Afonso; ANDRADE, José Arimilton Carvalho de; OGAWA, Masayoshi. Caracterização dos desembarques pesqueiros na área de influência da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, estado do Pará, Brasil. **Bol. Téc. Cient.** Cepnor, 2007.

REIS, Arthur César Ferreira. **O seringal e o seringueiro**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

SOUSA, Ferdinando de. Os impactos sociais e ambientais da construção da usina hidrelétrica de Tucuruí. **Água, vida e Cia**, 19 abr. 2018. Disponível em: <https://ferdinandodesousa.com/2018/04/19/os-impactos-sociais-e-ambientais-da-construcao-da-usina-hidreletrica-de-tucurui/>. Acesso em: 7 jun. 2024.





**Imagem 1: Barcos atracados no porto
(autores, 2023)**



**Imagem 2: Via de tráfego através do rio Tocantins
(autores, 2023)**



**Imagem 3: Ponte sob o KM11,
divisa entre Tucuruí e Novo Repartimento
(autores, 2023)**



**Imagem 4: Estacionamento na área do porto
(autores, 2023)**



**Imagem 5: Rua de acesso a comunidade próximo a BR 422
(autores, 2023)**

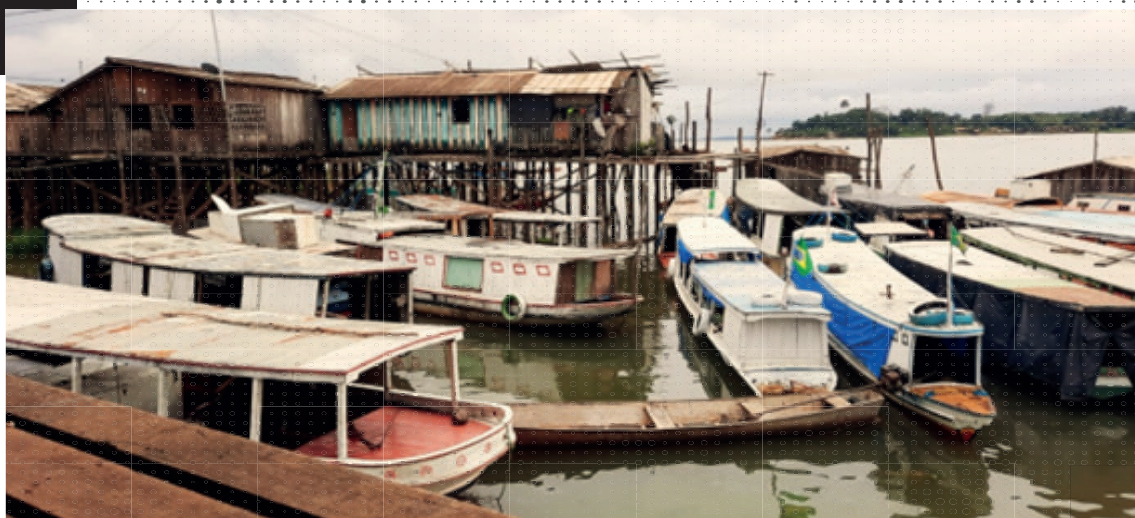


Imagem 6: Geleira fechada para o fornecimento
(autores, 2023)



**Imagem 7: Local de armazenamento dos pescados
(autores, 2023)**





**Imagem 9: Barcos parados devido a Piracema
(autores, 2023)**



**Imagem 10: Acúmulo de lixo na comunidade
(autores, 2023)**