

ORGS.
IVANI FERREIRA DE FARIAS
JULIANA GRASIÉLI BUENO MOTA
JONES DARI GOETTERT
ANTÔNIO AUGUSTO ROSSOTO IORIS



POVOS INDÍGENAS E OS DESAFIOS DA
CONTEMPORANEIDADE

 Pedro & João
editores

Povos indígenas

e os desafios da contemporaneidade

Ivani Ferreira de Faria
Juliana Grasiéli Bueno Mota
Jones Dari Goettert
Antônio Augusto Rossotto Ioris
(Organizadores)

Povos indígenas **e os desafios da contemporaneidade**


Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Ivani Ferreira de Faria; Juliana Grasiéli Bueno Mota; Jones Dari Goettert; Antônio Augusto Rossotto Ioris [Orgs.]

Povos indígenas e os desafios da contemporaneidade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 258p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-1885-4 [Impresso]
978-65-265-1886-1 [Digital]

1. Povos indígenas. 2. Desafios. 3. Estudos contemporâneos. I. Título.

CDD – 370

Capa: Marcos Della Porta

Arte da capa: Leticia Espadim Martins e Scott Hill

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores
www.pedrojoaoeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP
2025

PREFÁCIO

O livro **“Povos indígenas e os desafios da contemporaneidade”**, reúne os trabalhos de autores e autoras indígenas, construindo este diálogo entre os artigos que visam, o pensamento no que tange os desafios que os povos indígenas vêm enfrentando nos tempos passados e no tempo presente. Estes trabalhos escritos, representam a luta e resistência de histórias e narrativas destacadas na realidade dos povos indígenas.

É importante estar atento ao que estamos compreendendo e aprendendo sobre os povos indígenas, cada um com suas características distintas. Neste sentido, nos atentamos aos artigos que organizam este livro, uma diversidade de saberes diversos, ricos em diversos contextos, a presença de autores indígenas motiva ainda mais este diálogo constante de forma escrita ou oral da interculturalidade, carregando saberes inéditos sobre os encantamentos e aprendizagens recíprocas. Autores que estão ocupando os espaços na pós-graduação em universidades, enfatiza ainda mais este poder e o papel da escrita feitas a partir da ótica e vivência dos povos indígenas.

As concepções destacadas referente ao que está compartilhado neste conjunto de trabalhos, artigos, é uma reflexão de muitas histórias, percepções tem muito sobre a cultura e o que destaco como mais importante a se observar, as vivências de diversas realidades dos povos indígenas, enfatizando os desafios que se tem na contemporaneidade.

A produção científica dos autores e autoras indígenas, encaminha a possibilidade de reflexão mais próxima da realidade e da experiência a partir dos artigos, que contempla os conhecimentos e os saberes dos povos indígenas. Destacam também, seus anseios em decorrência de mais de 500 anos de contato com os povos indígenas, referindo-se aos tempos antigos (passado) e ao tempo presente e uma forma a se inclinar para um futuro bem próximo.

Neste sentido, a importância da escrita a partir da própria história do autor, isso diz muito sobre a vivência e dos saberes acadêmicos que se cruzam nestes artigos que compõem as três partes do livro organizado a partir dos assuntos de proximidade e dos temas descascados em cada divisão. É a partir deste lugar, do tempo ancestral, que os autores que compõem o livro escrevem sobre diversos temas que se aproximam neste sentido dos desafios da contemporaneidade, isso vai de encontro ao contexto dos próprios autores, de suas filosofias e visão de mundo de culturas distintas.

Ao desviar o pensamento do passado, dos ancestrais indígenas, percebemos o grande passo que se tem caminhado nas escritas e publicações de autores indígenas. Isso em um universo totalmente distante, ter esta

percepção de espaços e de temporalidades desta contemporaneidade, é fundamental para os registros da diversidade que há neste universo. Há outras formas de conhecimentos que ficam registrados na memória, e são transmitidos a partir da oralidade e na prática, neste livro destaca-se a importância de deixar registrado sobre temas diversos que compõem esta obra riquíssima de autores indígenas.

Brindam-nos com a escrita cuidadosa, valiosa e extremamente importante e coeso com a realidade e da luta dos povos indígenas na contemporaneidade, da valorização no campo da cultura tradicional, educação, direitos, demandas, anseios, projetos e sonhos que vão de encontro com as questões próprias de cada povo indígena, ressaltando aspectos profundamente relevante quando se trata do fortalecimento nesta área da identidade indígena e do empoderamento que se destaca neste conjunto organizado em três partes.

A parte I, nos chama para a leitura atenta sobre o tema geral “corpos, línguas, lugares e conhecimentos”, um conjunto de sete artigos que compõem as reflexões e estudos de pesquisas nas áreas do conhecimento das ciências humanas. Uma reflexão bastante interessante a partir dos títulos explanados nesta parte I, uma conexão encantadora que se aproximam e em algumas reflexões, mas o que se destaca é o que cada autor escreve a partir da sua experiência e da sua pesquisa acadêmica ou não de outras formas de fazer a pesquisa. A escrita do que se destaca de formas diferentes de produção de conhecimento e de lugares distintos que se permeia, o mesmo anseio de registrar e de salvaguardar o saber que é ancestral.

O conjunto se organiza pela aproximação do pensamento que destaca dos demais temas que foi organizado neste livro. É uma conexão de diversas propostas de conversas que se propagam na divulgação e registro do conhecimento dos povos indígenas. Quando se fala em conversas registradas a partir da escrita, é fundamental neste sentido destacar que em sua maioria, os povos indígenas transmitem, ensinam e compartilham saberes a partir da oralidade.

Assim como surgem temas relevantes à atualidade, veremos muitos outros que se destacam pela riqueza da cultura da diversidade indígena que há neste país e também em outros. Estes registros fortalecem cada vez mais o campo da escrita de textos indígenas, desta forma, mesmo que observamos o nome do autor, é sabido que entre os povos indígenas há este coletivo por trás das pesquisas, dados, informações dos tempos antigos e das atuais, este respeito pelo que está sendo revelado e publicado é uma obra de muitas mãos e vozes ancestrais. Autores indígenas sempre estão no coletivo, como parte desta forma de registro dos saberes, há muitos que contribuem nesta construção do conhecimento específico do que se busca registrar.

Na parte II, “espaços, diferenças e economia”, com um conjunto de escritos com co-autoria indígena, três grandes artigos que dizem muito sobre este contexto na atualidade do século XXI. Os espaços que se destacam em um dos trabalhos, mergulham no tema da territorialidade, nos agraciando com o modo de perceber, ver e analisar estes lugares como resistência ou como morada, que se conectam com as memórias dos tempos ancestrais e do tempo presente.

Direcionando o conhecimento sobre este campo com as próprias vivências dos detentores das memórias que podem ser acessadas quando há este esforço de lembrar, com a intenção de repassar este saber indígena, fortalecendo este modo de guardar estes conhecimentos sagrados. Neste sentido, uma outra forma de entender as áreas de pesquisas acadêmicas com a própria compreensão do tempo e do espaço, e como isso é utilizado e suas implicações quando se tenta entender e descrever como um estudo ou pesquisa. Para estes autores indígenas, este estudo de áreas que podem ser complexas tornando-se mais dinâmicas de compreender e fazer relações mais assertivas com a cultura indígena e a relação que se tem com muitos outros elementos além do território que está conectado, como o manejo e uso destes espaços como resistência e existência, afirmando que a cultura é viva e que precisa ter este cuidado atento e cuidadoso quando se deixa registrado de forma escrita.

Já na parte III, contamos com estudos que dizem muito sobre “perspectiva, educação e indigeneidade”, reúne autores não indígenas que descrevem e pesquisam sobre os povos indígenas, com o conjunto de três artigos. Um deles destaca-se pela educação intercultural que envolve muitos elementos culturais e específicos, como a identidade e as línguas indígenas fazendo este trançamento de saberes com a educação, como o trançado do balaio de taquara que possui caminhos que se interligam nesta diversidade envolvendo os espaços inter-relacionais.

Ao nos debruçarmos para compreender, é preciso desconstruir para poder construir o saber, da mesma forma é preciso descolonizar para repensar novamente em muitos elementos e aspectos que fazem parte da história, cultura e tradição dos povos indígenas. Neste sentido o livro aborda muitos elementos que se conectam como as peças do balaio se cruzam e se aproximam, tornando o saber de cada trabalho exposto, em uma ferramenta de produção, condução, desconstrução que se fixa em temas específicos de autoria indígena. O protagonismo destes trabalhos é a afirmação de pertencimento de lugares de ocupação, territorializando no campo da escrita e dos biomas a qual os povos indígenas pertencem.

Os autores invocam também este lugar de pertencimento e de respeito à diversidade cultural, intrínsecos em seus trabalhos, pontuando pontos que são foco de suas pesquisas. Princípios baseados em valores diversos na

contemporaneidade, importantes concepções filosóficas de áreas distintas apresentadas nos textos dos autores, aproveitam suas ricas e extensas experiências de vida dos conhecimentos ancestrais, lutas e pesquisas em um conjunto de saberes.

Este livro é um mergulho no que tange a muitos temas que se complementam, leitura recomendada pelo que representa e significa, isto é, produzido por autores indígenas comprometidos com a luta, existência e re-existência de suas culturas indígenas. O livro “**Povos indígenas e os desafios da contemporaneidade**”, é a verdadeira resistência destes desafios enfrentados nos 524 anos de luta pelos direitos, neste caso, direito a escrever a partir da própria visão e percepção, narrativas e elementos que compõem e significam a cultura dos povos indígenas. Por fim, convido a fazerem a leitura desta rica coleção de temas que enaltecem a diversidade de culturas indígenas.

Inh m̃y há

Estou feliz!

Adriana Aparecida Belino Padilha De Biazi Mĩnky Kókoj

ou

Adriana Kaingang.

Um livro!

Que é também sonhos, poesias, afetos produzidos por autores e autoras indígenas e não indígenas construindo juntos, caminhando em alegria e a encantar-se com o mundo em devir.

Desejamos que cada palavra-texto faça vibrar a alma, acalmar o coração e esperançar por outros mundos, muitos mundos, possíveis.

Os organizadores.

Sobre a capa

Fitotipia: arte em folhas

Letícia Espadim Martins

A capa do presente livro apresenta uma Fitotipia, técnica fotográfica que imprime imagens em corpos vegetais. Em linhas gerais, tal técnica realiza-se a partir da associação de uma fotografia com a folha de uma planta, que prensadas e expostas a luz solar, revelam uma figura por meio do processo de desidratação do material orgânico.

Um pé de tabaco (*Nicotiana tabacum*) é a origem da folha utilizada para a impressão da imagem que contém o semblante de uma anciã Kaiowá Guarani. Desconheço os caminhos que trouxeram as sementes de tabaco até o meu jardim. Talvez tenham sido trazidas pelo vento ou estivessem elas simplesmente adormecidas no solo à espera do momento certo de germinar. Seja como for, é fato que em sua existência está presente a capacidade das plantas de se disseminarem.

De maneira semelhante, é possível compreender que tal como as plantas, os povos indígenas disseminam suas sementes para que elas possam germinar e crescer à sombra do conhecimento ancestral, num florescer de novas formas de ser indígena na contemporaneidade. Assim, é da memória e dos conhecimentos tradicionais que as sementes dos novos tempos provém.

A imagem da rezadora Kaiowá Guarani impressa em Fitotipia por mim, foi capturada pelo jovem comunicador e fotógrafo indígena Scott Hill, durante um conflito que ficou conhecido como Massacre de Guapoy¹. Entre outras coisas, o trabalho de Scott intenciona tornar público os frequentes desafios enfrentados pelos indígenas nas aldeias de Mato Grosso do Sul, atividade que encontra eco nos temas abordados na presente obra.

Por fim, a imagem que estampa a capa deste livro cria uma simbiose entre as nervuras da folha e as marcas do tempo presentes na tez da rezadora Kaiowá Guarani para compor uma única imagem que abriga em si existências que se complementam e são determinantes para o futuro indígena.

¹ *Massacre de Guapoy*, ocorreu em 24 de junho de 2022, quando a comunidade indígena do Tekoha Guapoy Mirim Tujury por reaver seu território ancestral foi desproporcionalmente atacada pelas tropas da Polícia Militar, causando a morte do indígena Vitor Fernandes e outras dezenas de indígenas feridos. Para mais informações sobre o caso acessar: <<https://cimi.org.br/tag/massacre-de-guapoy/>>.



SUMÁRIO

PARTE I - Corpos, Línguas, Lugares e Conhecimentos

A Poesia dos Corpos Indígenas no Brasil	17
Elizabete Antonio Morais Desana	
Imagem e Cartografia na Oralidade: Memória do Lugares de Vivência	25
Beatriz Vera Guarani Ñandeva	
¡Tu, No Sabes Con Quien Estas Hablando!	45
Marco Antonio Candía Yanguas Arxatiri	
A Escola e a Língua Terena Na Aldeia Ipegue: Processos De Negação Ou Afirmação	71
Celma Francelino Fialho	
Paulo Baltazar	
Rosinete Barbosa Pedro	
Pohã Ñana Ha Kuña Guarani Rete. Pu'akae'ỹ Ñeñantendepy Tesairãre Tekoha Porto Lindope. Plantas Medicinais E Corpo Da Mulher Guarani: Os Desafios Do Atendimento À Saúde Em Porto Lindo /Mato Grosso Do Sul	85
Beatriz Cáceres Nunes	
A vida da ñandesy kaiowá Marilda Duarte da Silva	99
Dalila Duarte Mariano	
Estado, Salud Y Comunidad: Los 48 Cantones De Totonicapán Y La Pandemia De Covid-19	113
Eddy Tocón Ajsivinac	

PARTE II - Espaços, Diferenças e Economia

- Reflexões basilares sobre a categoria nativa *tekoha*** 137
Juliana Grasiéli Bueno Mota
- Território e Territorialidade: Lugar de Resistir e Lugar de Morar** 143
Rute Morais Souza
Daniel Valério Martins
- Da geografia as cosmo(geo)grafias: territorialidades ancestrais e a afirmação radical da diferença** 163
Beatriz Barbosa da Silva
Claudio Ubiratan Gonçalves
- Manejo Cultural da Piaçava pelo Povo Werekena do Rio Xié – Terra Indígena Alto Rio Negro/AM** 181
Diego Ken Osoegawa
Ivani Ferreira de Faria
Launirklisons Baltazar Antônio
Josimar Silvano Cândido
Rodrigo Cândido Baltazar
Adailton Pompilho Baltazar
Eunice Gomes Cordeiro
Povo Werekena

PARTE III - Perspectivas, Educação e Indigeneidade

- Migración indígena y multilingüismo. Perspectivas de educación intercultural en la Ciudad de México** 209
Nicanor Rebolledo Recendiz
- Instrumentalizando Diferenças Indígenas: O Beco sem Saída da Modernidade Ocidental** 229
Antonio Augusto Rossotto Ioris
- A Territorialidade Xavante Nos Cerrados** 249
Maria Lucia Cereda Gomide

PARTE I

Corpos, Línguas, Lugares e Conhecimentos

A poesia dos corpos indígenas no Brasil

Elizabete Antonio Morais¹
Desana

No Brasil, segundo o censo do IBGE de 2010, temos 305 etnias e 274 línguas indígenas. Não são apenas povos com cultura e línguas diferentes, temos realidades diferentes, com mais de 500 anos de interferência. Portanto, não é possível falar sobre todas elas em apenas alguns parágrafos ou textos. O universo indígena vai muito além de suas terras, ele se conecta com mundos de povos e florestas distantes.

As percepções indígenas possuem valores e interpretações diferentes sobre o viver, e sobre tudo aquilo que faz parte dela. A leitura de mundo não somente sobre pessoas, sobre relações e tudo que existe no mundo.

Aqui neste texto, segue uma leitura de mundo nascida a partir dos valores do Alto Rio Negro e também das minhas experiências nas cidades.

Terra, terra!

O Mundo e sua pluralidade, e essa diversidade começa dentro da gente. A criança nasce, e é apresentada para o Mundo, dizem o seu nome, o nome da sua casa, falam da sua terra, do rio que ele navega, da floresta e dos animais que vivem ali e da terra e dos rios que nascem os seus melhores alimentos. Das florestas nascem os seus melhores ensinamentos. As energias andam livres pela terra, são os senhores do tempo, caminham devagar, sempre aquecendo outros corpos.

A arte em geral tem poder de levar um pouco do Mundo dos povos indígenas, das suas percepções sobre a vida, das suas celebrações artísticas e espirituais. Em especial, a literatura, que tem poder de construir pontes para outros Mundos.

Sim, existe uma poesia nessa relação dos povos indígenas com a floresta, com a terra e com a Terra. A literatura é uma ferramenta que tem poder de levar a magia dessa dança de conexões e trocas, do olhar e também das percepções sobre a vida. É sobre as descobertas de si mesmo através da natureza.

¹ Escritora e atriz do povo Desana, nascida no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul – UEMS e formada em Teatro pelo Centro de Artes da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Contato: e-mail: jasmibete@gmail.com

Escrever histórias a partir dessas vivências e valores diferentes é uma forma de promover a valorização cultural, e mostrar que os povos indígenas não estão parados no tempo. A riqueza da literatura indígena está nas diversas formas de interpretar, contar histórias. Porque ela é construída por pessoas diferentes e em contextos diferentes, ela cria espaços de troca, e também abre caminhos para o diálogo.

A terra, a floresta e a sua arte!

Quando falamos de povos indígenas no Brasil, estamos falando dos primeiros filhos dessa terra, com regras diferentes, cada um com sua maneira de se relacionar com a terra e com a floresta. Por isso quando falamos em terra indígenas, não estamos falando apenas de pessoas.

Pense! O que sustenta a terra? O que sustenta as florestas? Quem sustenta os seres vivos? Quando você tira tudo da terra, ela seca! Quando você destrói florestas inteiras, os seres vivos secam!

Por isso, as terras indígenas não podem ser vistas apenas como um lugar para produção agrícola. Nessas terras, temos uma cadeia de energias, uma dança que sustenta a vida. A terra precisa das florestas, que precisa dos animais e dos insetos, que precisam dos rios e das chuvas, e todos eles sustentam povos inteiros. É essa poesia que faz parte dos povos indígenas, e é ela que equilibra a natureza, dentro e fora dos corpos.

E essa dança vai muito além da terra, das florestas, dos rios, mares, animais e dos povos, pois ela movimenta a mãe Terra. Quando um corpo se deita sobre uma terra seca, sem floresta e rio, ela vai paralisando, porque apenas com o calor do sol não consegue se manter em pé. Mas se um corpo em processo de insolação encontrar uma terra com floresta, reascender., porque a floresta carrega rios inteiros.

Um corpo que cresce conectado com o céu e com a terra, aprende a voar sozinho, constrói pontes, e sempre estão se reinventando. A travessia em um lugar rico e plural faz as “gentes” expandir a vida para além de um pequeno corpo aprisionado no tempo.

A literatura movimenta pessoas, alimenta sonhos, irradia vivacidade, alegria, poesia, a vida das gentes. Ela carrega tudo aquilo que faz parte dos povos, suas histórias, suas criações, seus pequenos pedaços.

Alimentação e espiritualidade

A caminhada pela terra, a travessia pelo tempo, dentro do Universo indígena pode ter muitos significados, e eles não precisam estar sempre certos, prontos e acabados. Isso porque é permitido viver uma coisa por vez, e não precisa se acabar de uma vez, e tudo bem.

O melhor alimento vem da terra, e sustenta a sua espiritualidade. Alma? Possui muitas receitas, é uma arte que se reinventa, e medida que se vai percorrendo os povos. O que a alimentação dos povos tem a ensinar? Talvez ela abra portas, janelas, caminhos para lugares inimagináveis, de força e de consciência.

Através da arte podemos sobrevoar a espiritualidade indígena, que nos conecta com a terra, com as florestas, com os animais e com os rios. Espiritualidade indígena não se limita aos espíritos das florestas e aos Deuses, ela é uma dança de energias, e também não limita uma pessoa.

A alimentação para alguns povos indígenas está diretamente ligada com a espiritualidade, pois ela conecta os corpos ao Mundo visível e invisível, ela também é a cura, o equilíbrio e a força. Por isso, contar histórias a partir das percepções do Mundo indígena e da natureza não significa retroceder, significa estar em movimento.

Quando o país abre espaço para a arte indígena, está promovendo uma educação de qualidade, inclusiva, que valoriza a diversidade cultural. Quando o país abre espaço para as percepções do Mundo indígena, ajuda a promover a igualdade e diminuir a violência gratuita.

E, quando falamos em promover a arte indígena, a cultura indígena, não estávamos falando apenas de entretenimento, porque ela carrega o direito a uma educação diferenciada, o direito de viver de acordo com seus costumes, o direito a um ambiente saudável e o direito de mudar e construir a partir de suas percepções.

A música, o corpo e a floresta!

A relação da terra com a floresta ascende os seres vivos, e traz valores diferentes sobre a vida. E os povos indígenas também fazem parte dessa relação, porque sabem falar a língua dos rios, dos animais e das florestas. Você pode sentir uma vida inteira em apenas um segundo, dentro dessa relação, e como transcender. É como reinventar a vida, é como voltar no tempo, é como nascer, morrer e reascender ao mesmo tempo.

Porém, dentro dessa relação, o que significa estar em movimento? Tudo parece estar conectado, por isso é tão importante saber como essas relações acontecem. Porque esse conhecimento pode ajudar uma pessoa, uma instituição e até mesmo o Estado a conduzir e abraçar essa diversidade de uma forma mais coerente e equilibrada.

As gentes dos rios, as gentes das florestas não são apenas os povos indígenas! Olhe para o Mundo, olhe como a natureza se relaciona. Nós, seres humanos estamos sempre limitando a vida, sempre tentando impor as nossas percepções, mas e as trocas? O ser humano está sempre sufocando a diversidade, parece que não sabe caminhar com ela, não consegue aprender

com ela. E muitas vezes aquilo que tanto deseja est. bem diante de seus olhos, mas não enxerga, porque os valores estão viciados e sufocados.

É preciso refletir sobre o espaço que ocupamos, sobre a nossa relação com a natureza, sobre o comprometimento com tudo que gera “vida”. Não precisamos de regras sociais que limitam, que desenham o que é ser grandioso nesse Mundo. Nós precisamos de consciência para poder tomar decisões mais justas e equilibradas.

Acredito que é preciso ouvir o Mundo com mais cuidado, sem pressa, afinal cada ser tem o seu tempo, e segue um processo diferente. Às vezes vai se moldando de acordo com o ambiente e com as palavras, e outras vezes, de acordo com as suas experiências e reflexões. E isso também acontece com os povos, por isso é tão importante ouvir e conhecer os seus valores.

Hoje, andamos sempre apressados, procurando respostas, querendo aprender tudo ao mesmo tempo, e no final dores e frustrações. Parece que estamos carregando a vida nas costas, e tudo o que existe no caminho é doloroso e superficial.

A sociedade parece estar com os olhos fixados para o mesmo lugar, não existe tempo para admirar o céu, se conectar com rio, e aprender com o outro. O tempo passa e os corpos ficaram. Os sonhos são constantemente interrompidos, e o futuro é aqui e agora!

Um suspiro, e tudo isso vai desacelerando a medida que eu me aproximo de um rio, de uma terra! Os valores de casa são diferentes, eles alinham pensamentos, e o tempo parece que paralisa. O passado e o presente se reencontram, o futuro vai chegando devagar, e a “vida” tem todo tempo.

E como seria desenhar a vida de acordo com esse lugar? Bem, eu acredito que a vida não tem um dia certo para come.ar e terminar, mas isso é apenas a minha percepção, que divido nesse texto para poder te conduzir at. a minha casa.

No outro Mundo, que é um pedacinho do Alto Rio Negro, na minha casa, os valores sempre estão sendo devorados e transformados pela natureza. De manhã algo pode ter um significado e a tarde outro completamente diferente, ou simplesmente se expandir, dependendo da leitura de cada leitor.

As formas, os cheiros e as cores podem ter significados completamente diferentes do mundo das cidades, a pobreza e a riqueza também. A casa não se limita a uma construção ou a um cercado para se abrigar da chuva e do sol. Ela é um corpo vivo! Dela fazem parte a floresta, o rio, a terra e as memórias.

Como é possível desenhar algo que transborda o corpo, que atravessa o bem e o mal, que transforma a morte em floresta e música. Todos os dias um pedacinho dessa casa sopra algo diferente sobre a dança da vida, instigando voos cada vez mais profundos.

Janelas e portas sempre escancaradas para se permitir, experimentar, errar, recomeçar, reinventar. Os seres controlam o tempo, o relógio paralisa, o pôr do sol demora um dia inteiro, a chuva e o rio fazem os corpos dançarem.

A alma tem um significado diferente todos os dias, como se fizessem parte de cada pedacinho de grão de areia do Rio Negro, sempre em constante transformações de energia e matéria.

A natureza desse chão, chamado de lar, é o alimento dos sonhos, é a ponte, a receita que equilibra os corpos. A diversidade cultural está sempre se entrelaçando com tudo, pessoas, povos, natureza. Afinal, para onde queremos caminhar? Acredito que enquanto caminharmos sozinhos ser difícil responder essa pergunta. Por isso as trocas são tão importantes, porque elas sempre podem apontar uma direção.

O chão, que chamo de lar, está sempre dizendo e reafirmando sobre a importância do conhecimento e da troca. Por isso a reflexão e a busca por conhecimento são fundamentais no meu dia a dia, pois me ajudam a entender e caminhar nesse mundo tão plural.

Nós estávamos sempre buscando pessoas prontas e acabadas, com começo, meio e fim, mas a natureza revela outras formas de ser gente. Por isso é essencial saber ouvir, e não definir pessoas de acordo com suas características físicas.

Quando paro para sentir a minha casa, ela diz o seguinte, “olhe para o outro”, “olhe para a natureza”, “agora olhe para você e faça perguntas”. Sabe como eu interpreto isso? Antes de pensar nas atitudes de outra pessoa, procure conhecer os motivos, a individualidade, e depois pensar em uma solução.

Sentir a terra, a Terra, e sentir o outro!

“Quem vai para o céu?”

A natureza e seus escolhidos? É, eu não vejo isso, afinal ela tem espaço para todos! Cada detalhe, cada movimento que ela faz tem sentido a tudo o que existe na Terra.

No momento em que a caminhada começa, as ferramentas estão ali, prontas para serem usadas pelos artistas, mas e o livre arbítrio, será que ele é igual para todos? Se a sua receita e o seu corpo não conseguem digerir e transforma algumas situações no mundo das coisas, o que deve ser feito?

Bem, não precisamos de uma única resposta, citei para poder falar sobre como coisas aparentemente muito complexas podem ser simplificadas no mundo indígena.

Em alguns mundos, ser uma pessoa pode representar muitas coisas, porque o seu tripé é a energia de alimentos diferentes. E isso pode influenciar na musicalidade do seu corpo e da sua mente.

O tratamento e a cura na cultura indígena estão diretamente conectados com a natureza, ela é o guia, o alimento e o remédio. Por isso é importante conhecer as razões, pensar no processo de cada ser, suas vivências, relações e alimentos.

O universo indígena abraça o céu e a Terra, no sentido de “nós somos a Terra e estamos todos no Céu” É só parar um pouco para observar e sentir a natureza.

Uma travessia conectada à natureza é a receita para o desenvolvimento e a transformação de um ser. A natureza é a energia que nos movimenta dentro e fora da gente, por isso sinto que não faz sentido limitar a vida e as pessoas.

Uma cor serve para colorir e identificar muitas coisas, mas no mundo das gentes ela não pode ser um limitador. Não pode dizer o que é ser ou não ser uma pessoa, ou medir o valor de alguém.

Cada pessoa tem a sua própria receita, passa por processos e experiências diferentes, por isso não pode ser comparada e enfraquecida. Mas como identificar e perceber essas particularidades e valores tão diversos, e que muitas vezes, são tão desafiadores?

Nós, seres humanos sempre estamos querendo comprar um pedaço do Céu, ou mesmo avaliar quem é merecedor de alguma coisa. Mas é a natureza que sustenta os corpos, e ela não está preocupada em dividir e comparar pessoas de acordo com seus bens. É, eu ainda estou falando de diversidade, natureza, mundo indígena e arte, porque tudo isso caminha junto, uma não existe sem a outra.

A arte como um todo transborda e relewa toda essa relação, a arte é o coração da natureza. Ela com toda a sua grandiosidade vai abraçando e transformando a “vida”, na Terra e no “Céu”. A natureza e arte vivem dentro da gente, elas fazem parte do nosso corpo e da nossa mente. Elas estão sempre transformando as coisas, conduzindo para algum lugar, deixando as flores desabrocharem no seu tempo, e acolhendo os frutos que caem antes de crescer e amadurecer.

Caminhar abraçando a diversidade me parece muito mais leve, e nos permite errar, acertar e reinventar o nosso pequeno mundo. E esse mundo tão plural precisa ser celebrado, através da arte, da educação e das trocas. A valorização cultural começa dentro das gentes, e ela precisa ser constantemente aquecida e incentivada.

A diversidade dos povos e do mundo, alimenta a vivacidade, a criatividade, as ciências, a educação. Por isso não podemos separar e isolar culturas, e também não podemos limitar as pessoas. Sabemos que construir

um mundo melhor não é tarefa fácil, mas sem o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural ser é ainda mais difícil. E ainda que as instituições trabalhem incansavelmente por mundo mais justo, elas não serão capazes de mover e despertar as

 pessoas sozinhas, elas precisam da arte, da educação, da ciência e da diversidade dos povos.

 A arte tem um papel fundamental na vida do ser humano, porque ela tem poder de mover as pessoas, e as pessoas têm poder de criar e modificar o mundo. Não existe arte sem a natureza, e não existem pessoas sem a arte.

 Quando paramos para observar e sentir a natureza a partir de uma percepção indígena, os valores sempre podem mudar, as pessoas sempre podem descobrir outras almas, outra natureza, outros Deuses, outras artes, e até mesmo outras vidas.

 A arte destrói muros, constrói pontes, alimenta sonhos, guarda o tempo, movimenta pessoas e reinventa florestas cidades inteiras.

Imagem e cartografia na oralidade: memória dos lugares de vivência

Beatriz Vera Guarani Nandeva²

Introdução

Este é um diálogo a respeito de ensino de mapas na escola indígena Guarani e cartografia em oralidade com alguns moradores antigos na aldeia Pirajuí, que desperta interesse no estudo sobre a imagem e cartografia vindo a influenciar a uma tomada de disposição junto com alguns autores que se tornaram referenciais do texto. O texto provoca um diálogo com autores que foi apresentado durante as aulas da disciplina “Tópicos Especiais III: Imagens, Geografias e educação”, que teve participação de professores convidados abordando com os temas do conteúdo programado.³ As aulas das disciplinas foram a partir prévias, e de conhecimento geral, as apresentações de estudo foram de experimentações e significações que é o apropriar-se do que é próprio a partir da linguagem, atitudes e posições que são necessárias para um olhar geográfico na fotografia aclamando sua origem e sustentação. Teve exercício de olhar geográfico com as esculturas de madeira, uma imaginação o que se vê e como são vistos. O que a escultura apresenta através de sua imagem.

A professora Alejandra Taborda Caro (Unicor-Colômbia, 2021) cita a exposição de mapa e imaginação geográfica, entende-se que os itens de mapeamento são a prática própria natural dos povos indígenas na relação com os seus territórios. O mapeamento de uma indígena, como elemento que constitui um controle territorial. O território traz a naturalidade de um povo originário, o marco do território com a expressão de significação para aquele povo residente do lugar ao mapear geograficamente.

O que seria a própria naturalidade de um território indígena e suas experiências:

² Mestre em Geografia (2020) pela Universidade Federal da Grande Dourados e graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela mesma universidade (2017). Atualmente doutoranda em Geografia pela UFGD.

³ Os professores convidados são membros da Rede Internacional de Pesquisa ‘Imagem, geografias e educação’ a saber: Prof. Ana Maria Hoepers Preve (UDESC); Ana Paula Nunes Chaves (UDESC); Gisele Girardi (UFES); Índia Franco de Novaes (ESEBA/UFU); Maria Alejandra Taborda Caro (Unicor-Colômbia). Pablo Sebastian Moreira Fernandez (UFRN). Raphaela de Toledo Desidério (Unifespa). Valéria Cazetta (USP). Verónica Carolina Hollmann (CONICET/UBA-Argentina) e Wenceslao Machado de Oliveira Júnior (UNICAMP).

as terras, culturas, crenças, oralidade, o corpo, o movimento de pessoas, elementos com histórias, ou seja, a vida a partir do território de seu povo. Essa é a arte de produzir o mapeamento e com cartas dos grupos sociais onde se destaca elementos culturais e históricos. Isso possibilita colocar novas formas de relação tempo e espaço em circulação.

Como entender a epistemologia e suas políticas durante o processo de mapeamento, ou seja, de Etnocartografia? Nesse caso, uma reflexão a natureza humana, diversidade de natureza humana, entender o conhecimento de um povo indígena, os objetos como representação de simbolismo histórico, pinturas, trajetórias, os paradigmas estruturais e suas relações com a sociedade e a história na oralidade. Etnografia traz uma identificação de um povo local, ou seja, da região. Consideramos um povo que apresenta os seus trajes e se identifica em pinturas, a língua com variações linguísticas.

Alejandra Taborda Caro (2021) trouxe um mapa dos Emberá Katio (que é uma etnia indígena), este representa suas histórias, conflitos em seus territórios, experiência de mapeamento e imaginação geográfica. Imagem e cartografia de um povo indígena trazem múltiplos mapeamentos de territórios. Ao pensar sobre cartografia, imagens e fotografias é possível lembrar dos mapas que são trabalhados na escola, por exemplo o mapa de Pirajú trata-se de um mapa que mostra as linhas de cercas é o que seria o marco, cerca, marco que marca limite da reserva criada pelo (SPI).

A reflexão foi do lugar que vivo, das múltiplas materialidades artesanal que o povo guarani ñandeva vive, nas representações de seus desenhos artesanais, oralidade, a localização, a relação da comunidade com os parentes que vivem em outros locais, fora de expressão através do lugar. A Reserva Pirajú foi criada em 1928 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Essa reserva está localizada no município de Paranhos Paranhos no estado de Mato Grosso do Sul e está distante 16 quilômetros da sede municipal. Atualmente, moram na reserva cerca de 2000 mil indígenas da etnia Guarani Ñandeva e a reserva possui 2.018 hectares de terras. A comunidade indígena residente a terra Pirajú vive numa terra fronteiriça, onde existem limites de travessias, cerca de limite, é o marco internacional com Paraguai.

A reserva Pirajú, foi criada em 1928 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Essa reserva está localizada no município de Paranhos no estado de Mato Grosso do Sul e está distante 16 quilômetros da sede municipal. Atualmente, moram na reserva cerca de 2000 mil indígenas da etnia Guarani Ñandeva e a reserva possui 2.018 hectares de terras. A comunidade indígena residente a terra Pirajú vive numa terra fronteiriça, onde existem limites de travessias, cerca de limite, é o marco internacional com Paraguai.

Os recursos naturais são de paisagem natural cerrado e mata atlântica. Trazer a origem de criação da reserva também faz entender a precarização de

modo de vida das pessoas que se juntaram e ficaram para viver na reserva, como acontece na Pirajuí. Assim, no segundo livro guarani Retã (2008), explica que a primeira riqueza extraída do território indígena foi a grande quantidade de ervas nativas na região. Thomas Laranjeira solicitou Governo Federal em 1882, o arrendamento das terras no sul. A área de concessão para a exploração ervateira foi sendo sucessivamente ampliada com o apoio de políticos influentes, em Mato Grosso, como Murтинho e Antônio Maria Coelho. Com a República, as terras devolutas, aquelas que originalmente pertenciam a União – passaram para responsabilidade dos Estados, o que favoreceu os interesses da Companhia.

Mate Laranjeira é o Decreto nº520, de 23/06/1890 que ampliou os limites da posse da Companhia Mate Laranjeira e deu-lhe o monopólio na exploração da erva mate em toda a região, que compreendia o território de ocupação tradicional dos Kaiowá e Guarani. O desalojamento dos indígenas durante essas atividades, foi, contudo, responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias em vista da colheita da erva mate e pela disseminação de várias doenças com grave impacto sobre a saúde dos indígenas.

O problema mais sério são as primeiras fazendas de gado que foram instaladas no final do século XIX e início do século XX, nas regiões de campos entre Amambai, Ponta Porã e Bela Vista, e sabe-se que os Kaiowá e Guarani localizavam suas aldeias nesse território. Com a presença dos Serviços de Proteção aos Índios entre os anos de 1915 e 1928 o SPI, demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dessa população indígena, no total de 18.124 ha.

Logo após a criação de reserva de terras para os indígenas, no caso de Pirajuí, teve sua vegetação nativa com a presença de animais silvestres, ainda com águas limpas, rios e nascentes sem contaminação. No ano de 1965 a comunidade indígena de Pirajuí estava recebendo presença dos alemães missionários que chegaram com a missão de evangelizar e com atendimento de saúde. As pessoas estavam enfermas e os missionários alemães encontraram indígenas doentes com gripe, tuberculose, tosse, verminoses, feridas, fungos na pele, desnutrição por fome, sarampo e poliomielite.

Assim que chegaram os alemães começaram a tratar as doenças, também houve missão da evangelização e leitura da bíblia aos indígenas que residem na reserva indígena Pirajuí, de modo que os pais e as mães começaram a frequentar aulas em lugar aberto e dessa forma os missionários ensinaram escrita e leitura da bíblia. As aulas foram proveitosas nesse contexto, pois aprenderam as letras e leram os vocabulários escritos, então os pais pensaram nos filhos e a solicitação que houvesse uma escola para alfabetizar as crianças, sentiram a necessidade de que os filhos soubessem contar dinheiro, saber comprar e pudesse se comunicar com os não indígenas ao fazer compras. Os grandes problemas que os trabalhadores indígenas

estavam sofrendo e não saber fazer contas no dinheiro, sendo assim os donos de mercados ou boteco tomava todo dinheiro dos indígenas. Com isto os velhos foram até a missão alemã para que os missionários ofertassem ensino de contas de matemática, e escrita para filhos aprenderem a ler.

Este pedido de oferta de uma escola para a comunidade de Pirajuí era devido ao fato do que acontecia durante o trabalho nas fazendas, pois os indígenas eram enganados pelos não indígenas porque não entendia de cálculos, contagem de dinheiro. Entendia que na escola se aprende números de cálculos, isso ajudaria a diminuir engano na hora do recebimento de pagamento e também ao fazer compras.

E a partir de 1967 começaram as aulas com as crianças e os materiais educativos eram trazidos da Alemanha. É importante ressaltar o processo dos acontecimentos para entender a entrada do papel, este papel de escrita, de imagem em desenhos e coloridos. Tempos em que a comunidade indígena estava experimentando as letras, de alinhar as letras e escrever conforme as palavras formadas. É importante entender que existe o ensino educativo próprio desses povos nativos, ensino de a prática da busca pelo bem viver, ali estava ocorrendo uma nova experimentação de escola de outro mundo, com um novo vir e o uso de imaginação com os materiais que utilizam para desenvolver a aprendizagem em cada disciplina, como por exemplo, na matemática.

É preciso comentar como é representada a reserva indígena Pirajuí através do mapa que temos acesso desde a escola primário, como foi conhecer mapa na Escola municipal Adriano Pires - “Sala Missão”. Que historicamente tem registro da escola com o nome de escola Marechal Candido Rondon “Vy’aha Renda”, antes do surgimento do município de Paranhos, e a escola tinha convênio com o município de Sete Quedas.

Ao pensar sobre cartografia, imagem e fotografias vieram na lembrança os mapas que tive acesso na escola, o mapa de Pirajuí. Um mapa que mostra as linhas de cerca. O que é cerca? Cerca de marco do lugar, espaço até onde são reservas, terras pertencentes para a comunidade Guarani Nandeva de Pirajuí. Nas séries iniciais no 5º ano, na aula de geografia tivemos Mapa Geral do Município de Paranhos, onde mostra as aldeias indígenas como Pirajuí.

A memória de trabalho em construção de mapa, as memórias mais fortes são: encontrar onde é a nossa casa! E o que temos em nossa casa, quem vive naquele lugar, os animais de estimação, os bichos, criação de galinhas, plantas e cada um traz o que existe em seu lugar de vida para o mapa. Sobre o mapa havia o exercício que a professora nos incentivou a construir durante as aulas que foram significativas porque não é apenas um mapa. Mas do lugar que vivo, onde existe vida, movimento, modo de organização da casa e do espaço que ocupa. Pode-se considerar um mapa cultural, onde os alunos ao escrever e desenhar traz o lugar que vivem.

Os lugares que vivemos são diferentes, mas como veem o lugar? E o que existe nele? A primeira coisa ao trabalhar com mapa num exercício com os alunos é o lugar que vivo. A ideia e mapear lugar que fica a casa, os caminhos, trilhas até a escola. O trabalho de mapeamento apresenta lugar, o seu lugar do autor que fez imagem, ou seja, desenhos em mapeamento, no caso como o aluno da oficina de Maria Alejandra Taborda Caro (Unicor-Colômbia, 2021). Para ela: “Uma das questões levantadas nos encontros atravessou o modo de fazer até então e, ao não encontrar lugar de expressão na linguagem proposta, abriu-se como situação para pensar os hábitos da escuta nos trabalhos de formação com os desenhos do lugar. Até então, o desenho do lugar como mapa não tinha apresentado uma situação que colocasse em tensão os sentidos de os termos habitar e viver”.

Com este trabalho, o levantamento de imagem, da cartografia dos mapas não é somente uma teoria de expressão ou provocação a partir de dúvida, mas sim, uma afirmação do território. A identidade é como são os modos de habitar, o corpo como são as resistências de permanência e afazeres em atividades culturais com a família, a comunidade que pertencem.

Com isto, os olhares e pensamentos são de mapas existentes de Pirajuí. Como são apresentados esses mapas? Como tenho dito nos parágrafos anteriores, os primeiros contatos acontecem nas séries iniciais na escola municipal professor Adriano Pires - Sala Missão. E a forma de aplicação aos alunos são a partir de sua realidade, do local que estão até o lugar que vivem, ou seja sua casa, que tem pelos caminhos até a chegada na escola.

Como justificativa do estudo deste trabalho despertou-se o interesse em estudar a cartografia pois trata-se de um trabalho na escola indígena Guarani Nandeva como a história de ensino. O plano de ensino é a forma de trabalhar com as crianças em sala de aula. A aplicação de mapa não é somente uma figura, mas sim envolve a vida dessas crianças e dos seus pais que moram naquele lugar e ainda dos colegas que vivem na mesma terra, em comunidade.

Percebe-se a potencialidade da realidade com os movimentos dessas crianças, o olhar pelo lugar e a percepção do lugar que vivem. No caso, foi possível descrever, as memórias pessoais das aulas com a professora Claudete Vera numa disciplina multidisciplinar, residente da reserva Pirajuí. A percepção geográfica, afetos e condição de expressionismo com os caminhos de circulação de crianças e as idas e vindas. A escola foi um trajeto para os alunos identificar seus territórios, a turma que fazia parte também e a Escola como lugar de alegria. Nesse caso, a escola tem nome em guarani que motiva alegria “Vy’aha renda” “Lugar de alegria”.

O objetivo do trabalho é anunciar o conhecimento de efeitos de acesso do lugar que vivo da escola até a minha casa. E os caminhos que traz o descobrimento de conhecer, experimentos de ambientes naturais e do meu lugar. O acontecimento aos arredores do espaço escolar. O que é mais visível

e chama a atenção são a participação de dentro da sala de aula, o eu e os colegas.

A área de recorte do estudo é a terra indígena Pirajuí, criada em 1928 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Está localizada no município de Paranhos no estado de Mato Grosso do Sul, distante 16 quilômetros da sede municipal. Atualmente moram na reserva cerca de 2.000 indígenas da etnia Guarani Nandeva.

-Este trabalho utiliza como fonte justamente com método de caminho é trazer lembranças histórico escolar de infância.

-Descrição do lugar através de oralidade. Ocupação da reserva indígena Pirajuí.

Conto com a contribuição científico, de Fotografias, Geografias e Escola 10-15 Oliveira Júnior, Wenceslao Machado de p.10-15 (Signos Geográficos, Goiânia-GO, V.1, 2019). Em nosso modo de vida contemporâneo, nos diz Sontag, “algo se torna real – para quem está longe, acompanhando o fato em forma de ‘notícia’ – ao ser fotografado” (2003, p.22) e, continua esta autora, “em termos técnicos, as possibilidades de retocar e manipular fotos eletronicamente são maiores do que nunca – quase ilimitadas” (SONTAG, 2003, p.51).

“Algo se torna real” A mensagem do que ocorre naquele lugar como na escola infantil, as crianças. A situação de lugar, a estrutura. Um meio de comunicação pela imagem, fazer fotografias de materiais didáticos. Na parte de Fotografias, Geografias e Escola. Oliveira Júnior, Wenceslao Machado de (p. 12-15) “um registro objetivo e também um testemunho pessoal, tanto uma cópia ou uma transcrição fiel de um momento da realidade como uma interpretação dessa realidade” (SONTAG, 2003, p. 26). Isto nos aportes caminhos de razão.

Se concluirmos que o lugar não é um dado em si, mas produto das tensões e disputas entre as muitas práticas e narrativas sobre ele, concluiremos conhecer o espaço é também pensar sobre como ele é inventado diariamente diante de nós pelas câmeras fotográficas e narrativas da tevê, bem como ele é criado em nossas próprias práticas educativas onde aparecem muitas fotografias e filmes.

Memória do lugar e da vivência

Apresentamos, nessa parte do texto, como era e como está hoje a Reserva Pirajuí. Para isso, dividimos a descrição em dois períodos: de 1928 a 1965 e de 1965 aos anos 2000.

Da criação à chegada da Missão (1928-1965)

Como dito no Capítulo I, a Reserva Pirajuí foi criada em 1928. Comparando a atualidade com o passado da Reserva, é possível perceber muitas mudanças neste ambiente. É dessa forma que Cantalícia percebe: *“Aqui era tudo mata em geral e boa parte e campo de cerrado, agora foi tudo destruído”* (Cantalícia Vera. Entrevista concedida à autora em 21/02/2017).

Uma das mudanças que Cantalícia salienta é com relação ao Rio Pirajuí. Segundo ela, quando era nova, na década de 1950, o rio Pirajuí era grande e profundo. No entanto, com o passar do tempo, os rios foram ficando cada vez mais secos e rasos. Na juventude de Cantalícia havia, segundo ela, várias lagoas grandes, em várias partes da Reserva, para tomar banho, e havia uma lagoa ainda maior que desapareceu. Essa lagoa ficava próxima de sua casa. A profundidade do rio possibilitava que se realizasse nele inclusive o batismo: *“nesses Passos Guassu que tem agora era um rio muito grande e fundo e também no Alemão Passos sempre era realizada batismo da igreja da missão”* (Cantalícia Vera. Entrevista concedida à autora em 21/02/2017). Ainda na sua fala, ela identifica o pouco número de casas que existiam na Reserva:

so tinha nessa região o tio Jose e tia Alercia e mais outros eles já morreram não vive mais e a roça ficava naquela região era longe mas para nos do antigamente a roça não era longe tio Santiago morava na casa onde os outros moravam e morava com a tia Alercia e minha avó Cepriana a mãe da minha vó eram todos parentes La onde era a casa do Santiago (Cantalícia Vera. Entrevista concedida à autora em 21/02/2017).

Por sua vez, Cândida Morales diz que, de fato, havia muita mata na Reserva: *“A Cantalícia conhece mais como era aqui e naquele tempo a Cantalícia morava lá (...). Antigamente tinha uma tronqueira aqui na saída, de lá começava o Mato até a parcela”* (Cândida Morales. Entrevista concedida à autora em 21/03/2017). A maior parte da reserva era coberta por mata desde a Marcela, uma antiga região da Reserva que atualmente pertence a uma fazenda.

O tipos de árvores que tem era Yvyra Romi que os não indígenas chama de Peroba ,Tajy ,Yvyra Alecrim essas arvore tinha nas matas e aqui era tudo mata e nessa região aqui não era mata era um campo bonito de cerrado e não tinha Laure , so tinha muita guavira,..”
“Aqui na Pirajuí tinha vários tipos de árvores boas, e a reserva era toda mata e tinha bichos e animais do mato e também pássaros , e os rios eram grandes e fundo e nele havia peixe para pescar (Professor Adriano Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017).

A mesma percepção tem Martina: *“Aqui na reserva Pirajuí tinha muitos bichos do mato e muitas árvores de vários tamanhos, e nos usávamos muito as plantas*

medicinais e tinha bastante plantas medicinais” (Martina Oliveira Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017).

O professor Adriano, hoje com mais de sessenta anos de idade, conta que, quando era criança, havia muitas árvores na Reserva. Havia bastante guavira. Dona Martina conta que tinha vários tamanhos de animais e que havia muitas plantas medicinais, além de no rio haver peixe em abundância. Era possível realizar pesca no rio Pirajuí, mas esse rio foi, aos poucos diminuindo de tamanho e em quantidade de peixe.

E o mato era bruto, e tinha animais, bichos do mato e lá onde e a casa do Adriano o meu pai caçava Guassu no ñoha , aqui na reserva Pirajuí era um lugar que tinha muito bichos, e as pessoas não caminhava longe para caçar e perto das suas roças eles caçavam Guassu , Kure’i e pegava pelo ñuha’i. E antigamente a comida não era como de hoje, eles quando encontram comida do mato, de bicho, comia sem sal e era assim. E era uma miséria, não tinha nada e somente aqueles que trabalhavam na roça tinha comida. E a derrubada de árvores foi mais ou menos no ano de setenta, e setenta e cinco, oitenta e oitenta e cinco, até ano noventa e cinco. (Vermício. Entrevista concedida a autor em 26/03/2017).

A lembrança que o senhor Vermício tem de como era no tempo da sua juventude e como faziam para alimentarem-se é de fato elucidativa da forma como o povo vivia. Quando ainda havia mata próxima da casa, seu pai não precisava sair para fora da Reserva para caçar. Ele caçava perto da sua roça, pois a Reserva Pirajuí era quase toda tomada por mata. Ele ainda lembra que andava muito a pé, e que na comida não utilizava sal. Mas que a partir do ano de 1975 começou a derrubada de árvores com a intenção de abrir roças, o roçal, como chamavam.

E nós tínhamos sementes guardadas conosco em casa, e era a semente de arroz, milho, Kumanda, e o Kumanda e outros tipos de semente. Amarravam com qualquer tipo de coisa como karaguata ryrupe para guardar a semente e colocávamos em cima da fogueira, e também pegávamos o feijão na mingunte para guardar de semente em cima da fogueira e essas sementes plantamos aqui, e era assim antigamente nós indígenas guardava nossas sementes e levávamos onde a gente andava. E antigamente não tinha como pedir semente para outro, cada um guardava sua semente para si. Eles tinham amendoim, assim semente em completo, só agora que as pessoas trazem semente de fora de outro lugar e escuto isso agora em dia. E foi assim aqui o começo. O seu avô falecido, eles trabalhavam muito na roça, na plantação, e aqui tinha uma casa de Taulita, casa de madeira, e nessa casa era cheio de saco de arroz até o “techo” da casa, e esse arroz era da roça do seu vô. E antigamente, para cozinhar o arroz tinha que socar antes na ‘angu’a’, não tinha arroz limpo como agora que vem do mercado. Disso eu estava comentando com a sua mãe que hoje o arroz vem do mercado e já é limpinho e já mandamos direto para a panela para cozinhar, não é preciso mais socar no angu’a e nem temos mais angu’a em casa. E nos antigamente plantávamos abóbora, sapalho e plantávamos bastante isso na roça. Aí foi surgindo mais trabalhadores na roça e as pessoas que entravam aqui para morar todos

trabalhavam e eles faziam roçal em grupo para construir uma roça grande. Era assim esse lugar que foi destruindo as árvores até acabar com elas. (Cândida Morales. Entrevista concedida à autora em 21/03/2017).

Na fala da dona Cândida, os antigos tinham as suas próprias sementes guardadas para a plantação da roça. As pessoas já andavam preparadas para a época do plantio e não precisava pedir para ninguém a semente porque cada um se preocupava em guardá-la em casa. Esse é o motivo de haver abundância de comida guardada em casa. E as sementes eram sempre colocadas em cima da fogueira como forma de conservação, para que não fosse atacada por caruncho, e as sementes de fato não estragavam.

Os antigos trabalhavam muito na roça, e as pessoas costumavam trabalhar em grupos para construir roça grande para depois dividir com cada família. O trabalho coletivo funcionava muito bem, mas isso foi se perdendo com o tempo. Na época eles precisavam derrubar árvores para construir suas roças porque o terreno era coberto de mata. A abertura de roça foi o principal motivo da destruição da mata. A madeira retirada era comercializada pelos agentes do estado com a intenção de comprar ferramentas, como veremos adiante.

De 1965 até os anos 2000

A partir do ano de 1965 até os anos 2000 houve a derrubada de praticamente toda a mata da reserva Pirajuí. Cândida conta como iniciou a derrubada de árvores:

roçal era para fazer roça e um lugar de mato, onde não tem roça e só há mato fechado e nesse mato tinha Yiyra Pytã, Pindo, Peroba era um lugar de Peroba e depois que foi feito roçal essas árvores começaram a desaparecer. E antigamente não tinha nada, não tinha mandioca para comprar e foi no meio da fome o seu avô e outros seus companheiros fizeram roçal para fazer roça e depois plantavam arroz, milho, mandioca, feijão “kumanda”. E por esse motivo eles precisaram fazer roçal e acabou também com o mato. Depois começou roçal numa fazenda que chamávamos de Parcela e os fazendeiros que mandavam os índios para fazer Roçal e derrubaram toda a mata, e nessa aldeia existia muito coqueiro que e pertence a região de Pirajuí. (...) era um mato bonito quando viemos para morar seu vó e tio Miguel e Genaro, eles começaram a fazer Roçal. Fizeram uma grande Roçal e depois dividiam para assim para o seu plantio para cada um. Roçal quer dizer quando derrubam árvores para construir sua roça (Candida Morales. Entrevista concedida à autora em 21/03/2017).

A técnica utilizada era a da coivara: “*Antigamente faziam-se cerral embaixo das árvores e depois derrubava as árvores e queimavam e a queimada não se espalhava em outras áreas da mata somente queimava na parte que foi feito acero*” (Cantalícia).

Entrevista concedida à autora em 21/02/2017).

Na fala acima, a dona Cândida falou da causa da derrubada de árvores, e agora conta mais que o roçal foi a derrubada de árvores, e que essa derrubada aconteceu para que fosse possível o estabelecimento de roças, dizendo que eram os homens que faziam o roçal como forma de atacar a fome. Quando eles chegaram para morar na reserva, precisavam plantar para sobreviver. Na época, as pessoas alimentavam-se somente da plantação da roça e da caça e pesca, e não tinha outra forma de sustento. Depois os indígenas começaram a trabalhar também nas fazendas, no roçal que pertencia aos fazendeiros.

Outra variável que levou ao desmatamento foi a construção de estradas:

E antigamente no começo aqui não existia essa estrada, era assim uma estrada parecido com a estrada só trilho como do “Tatu poju”, era uma estradinha que continuava reta e outra atravessava no outro lado e outro para outro lado e era no meio do mato e no meia das Guaviras e essas estradinha chamávamos de “tape pó’i”.

Depois de muito tempo o prefeito do município de Sete Quedas que abriu estrada aqui na reserva, e na época o seu tio Otavio Vera era professor e eles foram conversar com o prefeito de Sete Quedas para fazer estrada aqui na reserva que ele mandou fazer que até agora essas estradas estão sendo frequentadas, e só depois as pessoas da reserva começaram a usar a estrada para caminhar. Eu acho que naquela época o capitão da Pirajuí era o irmão Elisio finado, ele era o primeiro capitão aqui quando chegamos para morar aqui. (Cândida Morales. Entrevista concedida à autora em 21/03/2017).

Nos anos de 1965 houve a chegada dos missionários alemães e eles precisavam também de estradas para realizar seu trabalho, já que possuíam veículos. O senhor Vermício também conta que antigamente não existia estrada:

Antigamente não existia estrada, tinha mais ou menos três casas na reserva Pirajuí. Esse lugar era um deserto (no sentido de mato bruto), não tinha casas, lembro que meu vó e senhor Rafael que moravam aqui. Eu lembro bem que só eles moravam aqui e não tinha estrada e isso foi mais ou menos no ano sessenta á sessenta e quatro porque parece que no ano de sessenta e cinco os primeiros missionários chegaram aqui e naquele tempo nós indígenas tínhamos medo dos não indígenas que eram missionários alemão que estavam recém chegado, quando víamos eles circulando pela reserva sentiam medo porque eram pessoas brancas e por isso que ficou pouca pessoa aqui na Pirajuí, eles colocavam medo em um ao outro. E a missionária fazia isso e aquilo para você ver como eram os antigos e por isso muitos foram embora de Pirajuí e ficou só três casas, eu lembro bem diss, alguns foram embora para Porto Lindo, mas eles iam pela Tape Po’i e cajetera kue rupi, não e como de agora, pela estrada, não tinha estrada, era pelo mato, eles foram embora correndo a pé, e pelo mato alguns não resistiram no caminho e morreram e o que ficou foi Rafael e meu vó que era o pai do meu pai e Francisco Vera e a sua vó se chamava de Feliciano Duarte, era a

minha vô. (...) Há pouco tempo começou a tocar e derrubar as árvores e depois da entrada da FUNAI continuava mais a derrubadas de árvore era em troca de mercadoria e pelo preço de árvores era comprada trator para a comunidade (...). E a derrubada de árvores foi mais ou menos no ano de setenta, e setenta e cinco, oitenta e oitenta e cinco, até o ano de noventa e cinco (Vermício Vera. Entrevista concedida à autora em 26/03/2017).

Os indígenas antigos andavam pela trilha no meio do mato ou do campo e costumavam caminhar a pé, e quando acontecia alguma coisa estranha as pessoas se mudavam para outra região com a família toda. E isso aconteceu quando chegaram os missionários da missão alemã. Quando isso aconteceu, os indígenas estranharam a presença dos brancos e pensavam que eram pessoas que queriam levá-los para muito longe e transformá-los em algo que não queriam, e sentiram muito medo e correram para outra região para morar, mesmo que alguns não tenham resistido pelo caminho. Até então, os indígenas tinham pouco contato com os brancos. O senhor Vermício diz:

E houve mudança com a chegada dos missionários. Eles chegaram e cuidaram dos doentes, e faziam de tudo, cozinhava e colocava remédio na comida para curar de sevó'i, eles começaram a se livrar do sevo'i, e assim eles ficavam com saúde, e depois devagar eles andavam para visitar e não era pela estrada era pelo mato e chegava nas casas e não tinha e só tinha pouca casa e nas visitas falava da Palavra de Deus e assim os que não tinha medo devagar aos poucos começaram a entender (...) e para mim houve mudança depois da entrada dos missionários, eles nos ensinaram muita coisa que não sabíamos exemplo ensinaram a nos a dormir na cama e as pessoas agem diferente não acontecem mais atropelamento nas casas, e antigamente muitos tinha medo dos missionários porque dizia que vai levar índios muito longe e transformar em sabão mas com o tempo as pessoas foram mais mansa e descobriram que não e era assim antigamente nos vivíamos pela pesca e caça (Vermício Vera. Entrevista concedida à autor em 26/03/2017).

Para o senhor Vermício, houve muita mudança depois da chegada dos missionários na reserva. Eles ensinavam os indígenas a dormir na cama, pois os antigos dormiam no chão ou na rede. Com a chegada dos missionários, as pessoas se “amansaram mais”. No começo, a comunidade indígena tinha medo dos brancos, mas com o tempo os foi conhecendo e começou a ter contato mais próximo com eles. Os missionários ajudavam a população com remédios para os doentes e pregavam a palavra de Deus. Os indígenas aprenderam também a cozinhar a comida dos brancos e as senhoras da casa recebiam orientação sobre como organizar as coisas dentro da sua casa e como tratar os seus filhos.

Os missionários, para entrar em contato com os indígenas, faziam visitas nas casas e cozinhava na missão para a comunidade, e na comida colocava vitamina, e a comunidade toda era convidada para o almoço. Durante a almoço eles aproveitavam para falar da Palavra de Deus, e para

aqueles que não chegavam no encontro para comer os missionários mandavam a comida até a casa da pessoa, e levava presentes também como galão para carregar água do rio para sua casa. Dona Matilde conta o que houve com a sua vó:

Minha vó morreu aqui na Pirajuí. Lembro que quando ela morreu a mãe estava com tumor na perna, mesmo assim viemos com a mãe no enterro. E ela morreu logo depois de Natal, e disseram para nós que ela morreu logo depois que teve almoço na missão que antigamente os missionário costumavam fazer comida para a comunidade toda e para aqueles que não comparecem no dia do almoço, e os missionários mandavam comida para eles até a casa. E para a minha vó Cepriana eles mandaram a comida e ela comeu muito e parece que isso deu dor de estômago e ela amanheceu morta e depois da morte tinha uma lata novinha que ela ganhou da missionária, e antigamente a lata se usava para buscar água do rio, e essa Lata que ela ganhou a minha vó era presente do missionário (Matilde Vera. Entrevista concedida à autora em 24/ 03/ 2017).

Durante um tempo, a reserva Pirajuí recebeu a família da etnia kaiowá de Paraguassu, a família kaiowá permaneceu um tempo e trabalhava no roçal para construir sua grande roça. Pirajuí é formada pelos Guarani. O início da derrubada das árvores é atribuído aos Kaiowá:

E todas essas árvores foram cortadas, teve um tempo que os kaiowá que eram de Paraguassu vieram morar na cinqüenta e quatro eles derrubavam árvores para construir grandes roças e derrubando as matas para fazer roças, e onde era a casa do finado Amalbo também vieram depois morar e eles construíam de novo grande roça e para fazer roça tinha que destruir a mata e assim foi o desmatamento mas depois todos os kaiowá retornaram para a sua terra em Paraguassu. E as famílias kaiowá que vieram morar aqui eram grandes. E depois as pessoas daqui de Pirajuí também começaram a ajuntar-se em grupo para fazer uma grande roça e assim continuou a Roçal que chamamos, eles construíam uma grande roça e depois eles dividiam para cada um deles (professor Adriano Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017)

O roçal acabou com o mato lembro dos kaiowá que vieram de Paraguassu fizeram muito roçal com as matas (Martina Oliveira Morales. Entrevista concedida a autor em 27/ 03/ 2017).

E em cinquenta e quatro morou os kaiowá de Paraguassu e isso foi no ano de sessenta e nove e depois eles foram procura para retomar sua aldeia e os não indígenas que veio levar eles para Paraguassu e aqui onde é a casa do Artemio, morou também alguns kaiowá que se chamava de Vacilio e Osvaldo e outros já morreram (Vermício Vera . Entrevista concedida à autora em 27/03/2017)

Na época em que as famílias kaiowá de Paraguassu frequentavam a aldeia Pirajuí, também trabalhavam no roçal para construir sua roça. Na época houve um grande roçal que até hoje é lembrado. Depois de um tempo de derrubada de arvores na Reserva houve a colheita de semente de braquiária

nas fazendas, pois as comunidades indígenas trabalhavam na colheita dessa semente, e ela foi trazida para dentro da Pirajuí: “e temos que cuidar com a queimada que senão nascem braquiária e essas braquiária veio da fazenda aqui para a reserva” (Matilde Vera. Entrevista concedida à autora em 24/03/2017). E a dona Remétia conta como viviam as pessoas na colheita de braquiária:

e nessa época também tinha colheita de semente de braquiária na fazenda e as pessoas que trabalhava na colheita de semente de braquiária recebia em troca do trabalho um vale e as semente era por peso um ganhava menos e outro mais dependendo do peso que colheu , e vale valia muito para os trabalhadores antigamente, e perto da colheita tinha um mercado e os trabalhadores depois de receber vale já gastava tudo nesse mercado na volta para casa e naquele tempo eu morava no Carapã nós íamos e voltávamos aqui da reserva Pirajuí. E aconteceu isso não fez muito tempo e não faz muito tempo também que existe essa cesta indígena do governo e nesse tempo já tinha muita casa aqui na Pirajuí e também já tinha bastante braquiária e os fazendeiro que plantavam muita braquiária na sua fazenda. E essas braquiárias veio da fazenda as pessoas trouxeram por isso agora tem muito ainda. Agora pode ser que não tenha mais braquiária se não fazer mais queimada porque quando acontece queimada a braquiária nasce no lugar que teve queimada. (Remétia. Entrevista concedida à autora em 25/03/2017)

Dona Remetia conta que presenciou a época da colheita de semente de braquiária, mas que na época morava numa outra aldeia que era localizada no Paraguai e era chamada de Caarapã, mas que lá vinham para a colheita. Depois da colheita, ganhavam vale para gastar no mercado, e o mercado ficava perto da colheita. Interessante perceber que na vinda as pessoas já gastavam tudo no mercado, e o vale não tinha valor alto. A braquiária surgiu da fazenda com as pessoas que trabalhavam na sua colheita. No pensamento delas, a braquiária pode desaparecer da reserva caso não ocorra mais queimadas, que são as queimadas que produzem também a braquiária, uma planta muito resistente. O que se observa é que onde não há queimada as plantas maiores sufocam a braquiária.

O único trabalho que existia naquela época era o roçal, e depois houve a colheita de semente de braquiária, trabalho pelo qual passou a maioria dos moradores antigos da reserva Pirajuí. Eles guardam isso na lembrança, dizendo que antigamente era muito difícil e o trabalho era mais duro. Os trabalhadores sofriam muito porque trabalhavam o dia todo, saindo de casa de madrugada e voltando depois da noite. Mas ganhavam pouco e, na maioria das vezes, trabalhavam em troca de alimentos. A maioria das famílias não tinham tempo para produzir alimentos na roça porque o seu tempo era utilizado no trabalho externo, como mão de obra nas fazendas.

E o eucalipto foi plantado há pouco tempo aqui na reserva e a braquiária entrou aqui no ano oitenta e dois, e ainda lembro que na fazenda Jatobá tinha colheita de semente de

braquiária, eles ajuntavam as pessoas para a colheita de braquiária, e as pessoas ficavam o dia todo no Aguara para a colheita, eles faziam um caminho limpo para derrubar a semente no chão para juntar com vassoura e pegar com a mão. E algumas pessoas daqui falavam que era muito bonita a braquiária e trouxeram para plantar na sua roça aqui na Pirajuí e foi assim se multiplicando braquiária aqui. E na colheita eles colhiam três ou cinco quilos de semente de braquiária e aqueles que colhiam em dois ou em três pessoas colhiam mais chegava a pesar sete quilos. E antes de pesar eles limpava com Yrupe e tirava terra e depois passava para outra lata que tem furo menor que só tira terra do meio da semente e isso dava muito trabalho. E acho que naquele tempo o dinheiro era cruzado e através desse dinheiro conseguia comprar sabão, óleo, era poucas coisas que podia comprar com o que ganhava. E perto da colheita tinha um mercado e as pessoas na volta já gastava todo o dinheiro ou vale para trazer sabão ou óleo para sua casa. E eu penso que o eucalipto não será como a braquiária aqui na aldeia futuramente porque o eucalipto você planta por muda para ela nascer (Vermício Vera. Entrevista concedida à autora em 26/03/2017).

O senhor Vermício conta que presenciou a colheita de semente de braquiária e fala também como era tudo difícil naquele tempo, que trabalhavam muito, mas que, ao final, depois era revistada e tirada sua casca e terra, as sementes eram poucas. As pessoas apreciavam braquiária e era coisa nova, e alguns até plantavam na sua roça da Reserva. E o senhor Vermício pensa que os Eucalipto não serão como a braquiária futuramente.

As braquiárias e Colonião as pessoas colhiam da fazenda e faziam por dia. Através disso entrou aqui as braquiárias e os meus irmãos o seu tio e seu avô também trabalhava na colheita, e nos sapatos das pessoas que trabalhavam na colheita ficava tudo então essas sementes veio grudados no sapato até na aldeia que essas braquiárias começou a surgir nessa reserva. E a semente da braquiária e muito pequena e fica fácil para grudar-se no sapato e pode grudar-se em qualquer coisa e se criou muito aqui nas matas também no meio da guavira (Cantalícia. Entrevista concedida à autora em 21/03/2017).

E a dona Cantalícia também guarda nas suas lembranças como foi a chegada da braquiária na Reserva Pirajuí. Ela se recorda de que as pessoas da reserva trabalhavam na colheita e, na vinda as sementes vinham grudadas no sapato ou na roupa, e assim a braquiárias foi espalhando, chegando até a invadir o espaço da guavira. A versão da dona Martina com relação à colheita de semente de braquiária é a seguinte:

E depois entrou braquiária também aqui na aldeia, essa braquiária veio da fazenda que antigamente as pessoas daqui ia na colheita de semente de braquiária na fazenda e na volta as pessoas trouxeram a semente de braquiária e as braquiárias eram plantadas separadas para que na colheita para a semente derrubar no chão para colher. E eles ganhavam pouco pela colheita dava só para comprar sabão e óleo de boi. E a vida dos nossos antepassados era muito difícil, eles trabalhavam muito para conseguir coisas para sua casa e para seus filhos (Martina Oliveira Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017).

O trabalho da colheita foi um trabalho que ocupou a maior parte do tempo dos trabalhadores, mas depois as pessoas recebiam sabão em troca desse trabalho. Foi uma época de dureza porque os parentes indígenas não recebiam o valor merecido por seu trabalho. Chama a atenção também o tipo de gordura que usavam para se alimentar.

Inicialmente usam a banha do porco, depois passaram a usar o sebo de boi.

A atualidade: os desafios

As lembranças das pessoas mais antigas legadas para os jovens de agora mostram como era bonita a Reserva Pirajuí, possuindo uma mata, rios profundos e cheios peixes. Na Reserva podiam realizar a caça e a pesca, além de colher as frutas que consumiam:

E assim foi acabando com as matas e hoje ainda tem árvores boas mas não mais muito como antigamente, e os que ainda têm são Jukeri Guassu, Guavira Pytã, Jakarati 'a, Sapirangy, Kurupi Ka 'yguá Guassu, Tajyvá,, Tatajyva, Aguai, yvyra Katu e esse Yvyra Katu e um grande remédio e muito precioso, e tem aratiku guassu do mato, aratiku 'ie do campo, aratiku ñu, Jatayva que é Jatoba, Kuruguai, Tuna, Guaporoiity, Yvyra ita e essa Yvyra Ita e remédio para inflamação e ainda tem muito perto da casa de Paulo, e tem Laure moroti, Laure Tekaka.

E hoje vemos que não tem mais mato grande, mas ainda podemos preservar as árvores que ainda têm. E essas árvores que eu tenho ao redor da minha casa as pessoas veem e me falam que eu posso cortar e vender ele e pode construir roça no lugar dessas árvores, mas eu não vou cortar ela, vou é preservar porque são a nossa natureza e arvores e eu digo para as pessoas que que devemos cuidar de nossas pequenas matas porque ela pode desaparecer totalmente um dia se não cuidar. É muito bom falar da natureza como de árvores. (Professor Adriano Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017).

Vários moradores da reserva, como o professor Adriano Morales, hoje preservam a mata que existe ao lado de sua casa, mesmo que as pessoas olhem e queiram que derrubem as árvores para usar em proveito próprio e no lugar construir roça. O professor Adriano resiste e ainda deixa o recado que devemos cuidar da natureza, que hoje há pouca mata e que ela pode desaparecer totalmente, causando ainda mais sofrimento na Reserva.

E agora essas árvores não tem mais e o que recebemos pelo desaparecimento de arvores é nada e também recebemos miséria só miséria e ficamos pobre e as arvores que são valorosos foram vendidos que ninguém tocava e eles chamavam de dinheiro. A árvore foi tirada e lá fora e feita dele casa e muitas outras coisas e entre outras mais de árvore. E agora perdemos isso tudo parece sem valor, mas para os não indígenas e dinheiro e as pessoas que vendem não entendem o que estão fazendo por isso vendem os indígenas. E a aldeia ficou pobre e agora e o que podemos fazer para fazer casa, agora a família nova para fazer suas casas e tem muitas

crianças que nascem e um dia que crescer de onde vão tirar árvore para construir sua casa, um dia que crescer e construir sua família não tem mais para (horcon) não tem mais nada nem para (tijeira). As árvores foram destruídas e as pessoas não pensam o que terá de consequência no futuro, por isso venderam tudo e quem acaba perdendo são as crianças que estão nascendo. E as árvores eram dadas por troca de algo simples e as árvores servem para muita coisa que tem nas matas, para remédio, Guaporoty e Pacuri, e suas casca serve como remédio e agora as árvores... foi toda desmatada, não temos mais para fazer roça (Cantalícia. Entrevista concedida à autora em 21// 02/ 2017).

As árvores foram cortadas e até vendidas. Hoje a reserva encontra-se na miséria, pois retorno econômico esperado não ocorreu. A miséria da reserva tem também a ver com o fato de as árvores, que eram riqueza, serem sagradas para o indígena terem sido derrubadas. E a preocupação é com as crianças que estão nascendo. Os moradores da reserva poderiam ter o direito de construir alguma coisa de madeira, mesmo como objeto de uso para casa, mas isso está ficando impossível. E lamenta que as árvores foram trocadas e vendidas em troca de nada, trocadas por ‘algo simples’.

E as arvores que eu conheço são e Pacuri, Jakarati a, naranga hai e tem mais outros tipo e a naranga hái nos colocavamo na comida para comer e tinha mel e jate'i e nos não conheçiamos açúcar e o seu tio fala que os antigo não consumia sal, a comida era sem sal e era tudo cozido não comíamos frituras e lembro que comíamos akuti pay, tatu e cozinhava sem sal e óleo. E a pouco tempo que existiu açúcar e sal na comunidade indígena. E não se usava fósforo nem vela eles usavam jaraity eles faziam tataindy dele, dizem que existia fósforo e vela, mas não era usuário de indígenas. E agora vivemos como não indígenas. E os antigos usava plantas medicinais para curar suas doenças. E eu todos os meus filhos quando nasceram eu usei so plantas medicinais no meu parto e durante quarenta dias para os meus filhos crescerem saudável. E os nove filhos meus não nasceram no hospital e a puru'a eles curavam em plantas medicinais. As vezes fico com medo quando a irmã Ruth fala que não pode por nada de sujeira como plantas medicinais na puru'a porque isso pode causar câncer, mas nos meus filhos não causaram doença no seu puru'a porque em todos usei plantas medicinais, para nós índios as plantas medicinais não fazem mal porque são nosso remédio, as plantas medicinais são só plantas medicinais que curam a nossas doenças.

E antigamente os moços e moças se cuidavam bem melhor que hoje na sua puberdade e os bichos e animais não cheirarem eles porque senão os bichos podem gostar dele ou dela e os pais colocava a moça dentro da casa e não podia tomar banho na água fria durante a sua primeira menstruação e isso era praticada a moça tem que se reservar e como percebemos os antigos cuidavam melhor dos seus filhos. E a mulber que teve parto também se cuidava mais se guardava para não pegar doenças depois do parto e tinha que se guardar quarenta dias e não pode comer comida salgada. O de antigamente se cuidava mais e por isso elas tem saúde e o de agora já não se cuidam mais e por isso as mulheres novas já tem inflamação na barriga e entre outras doenças. E todas essas plantas medicinais são nosso remédio e ela serve para nós indígenas, agora tem os não indígenas que não acreditam que as nossas plantas medicinais podem curar remédio, mas nós sabemos que ela serve. E agora vivemos como os não indígenas porque já usamos roupa, tomamos remédios da farmácia e comemos alimentos do mercado e

a nossa casa também já não é como antigamente. Agora é tudo diferente, e os novos jovens não sabem mais o nosso uso de como nós indígenas vivíamos antigamente. E a nossa casa de antigamente era de Sapé. (Remétia. Entrevista concedida à autora em 25/03/2017).

No relato acima, feito por dona remetia, aparecem frutas que existem ainda na Reserva, mas também outras que deixaram de existir. Ela mostra o Jakarati´a e Jukeri que tem na sua casa plantadas. Ela lembra como dói o nascimento dos filhos, que todos foram medicados com plantas medicinais, que nenhum dos filhos nasceram no hospital, mas que cresceram todos com boa saúde; que antigamente os bebês eram tratados com plantas medicinais e a mãe recebia tratamento especial durante o parto, e depois do parto preservava-se dentro de casa durante 40 dias, e usava plantas medicinais para continuar com boa saúde, e as moças e os moços eram tratados também com plantas medicinais na sua puberdade para ter boa saúde no futuro. E agora, a dona Remétia percebe os jovens não se cuidam mais como antigamente e por isso já não têm melhor saúde. As moças e os moços, na sua puberdade, não recebem mais tratamentos especiais para ter uma boa saúde no futuro, e a mulher, depois do parto, já não recebe mais tratamentos especiais.

A comida que usam são alimentos dos brancos. O mesmo diz da roupa e da casa que também são como do branco. Diz ela que não vivemos mais como indígenas, mas vivemos com os pertences dos brancos, e é por isso que antigamente as pessoas eram mais saudáveis. O desafio é então, buscar recompor o que foi perdido, sendo necessário recompor o ambiente destruído.

Antigamente era diferente, as mães cuidava bem dos filhos e a menina na sua primeira menstruação a mãe guardava ela dentro da casa por alguns dias durante a sua menstruação e fazia costura e tinha que sentar em postura correta e não sentar muito ficar de qualquer jeito e não podia andar sozinha por aí, tinha que estar acompanhado pelo irmão ou irmã ao ir tomar banho no rio porque se andar sozinha qualquer tipo de bicho ou animais pode cheirar a menina e gostar da menina e se mostrar pra ela como um moço bonito e a mãe dava para a moça tomar remédio e era planta medicinais, e também tinha que lavar seu rosto com esse remédio. Hoje é bom que os homens vão buscar plantas medicinais para tomar em casa porque essas plantas fazem bem a nossa saúde e no nosso corpo ela tem que ser tomada sempre, e aqui na aldeia tem bastante plantas medicinais e são Jate´i Ka á, Jaguar ova é bom para o nosso corpo ela deve tomar sempre e aqui em casa agora está crescendo novamente as novas árvores. (Matilde. Entrevista concedida à autora em 24/ 03/ 2017).

E a dona Matilde diz também que as mães de antigamente cuidavam melhor dos filhos, que percebe que hoje as moças, na sua puberdade, não cumprem mais as suas atividades para se preservarem durante a sua primeira menstruação, que a moça assim não deveria andar sozinha e deve lavar seu

rosto com plantas medicinais para espantar as coisas ruins que lhe podem acontecer, que antigamente qualquer tipo de bicho podia gostar da menina porque ela já era moça, que ele podia se mostrar para ela como um moço bonito para ela se encantar por ele. E isso não é mais praticado, de modo que as moças e os moços estão desprotegidos. Que existem plantas medicinais que fazem bem para o nosso corpo e hoje não tem existem mais na reserva, que é preciso buscar longe para consumir.

E antigamente a comida não era como de hoje, eles quando encontram comida do mato de bicho comia sem sal e era assim. E era uma miséria não tinha nada e somente aqueles que trabalhavam na roça tinha comida. (Vermício. Entrevista concedida à autora em 26/03/2017)

Os antigos indígenas não consumiam sal.

Agora é diferente e a nossa comida é toda contaminada pelo veneno, comemos frango que não são saudáveis para a nossa saúde e as galinhas caipira da nossa casa é diferente, é bom alimento e não faz mal a nossa saúde. E esses dias um homem da cidade me falou que ele prefere as galinhas caipira de casa porque elas não comem ração e são bem tratadas. E assim percebemos que a nossa comida indígena é boa para a nossa saúde. E hoje é muito deferente de como era antigamente. Nós usamos mais remédios da farmácia e para nós indígenas a natureza é muito preciosa, porque precisamos da natureza e a natureza precisa de nós. (Martina Oliveira Morales. Entrevista concedida à autora em 27/03/2017)

Nesse relato da dona Martina, ela conta que antigamente as comidas eram saudáveis e que hoje as comidas estão todas com veneno, que as aves são criadas com ração. Que os alimentos de casa são mais saudáveis porque são mais naturais, que ela tem a sua criação de galinhas e elas são bem tratadas, e por isso são boas para consumir, que as pessoas da cidade percebem que a comida natural é melhor do que a da cidade. A comida dos indígenas é (ou era!) saudável, por ser natural, e a dona Cândida afirma isso também. As galinhas caipiras, de casa, são mais saudáveis do que o frango comprado do mercado. E existiam vários tipos de comida, mas essas comidas estão acabando porque as pessoas de hoje já não consomem mais e não sabem mais como cozinhar. Por isso elas podem chegar a desaparecer, pois nem todos conservam a forma antiga de cozinhar. Os jovens de agora gostam mais de consumir alimentos que não são saudáveis para o corpo. O costume dos brancos atinge o viver e o consumo dos indígenas

Resultados e discussões

O resultado deste trabalho foi que anunciar o modo de ensino educacional de um povo indígena no papel historicamente, ensino com

estudo do lugar que vive, mapeamento em oralidade. Os professores que atuaram nesta escola adquiriram o conhecimento da realidade desse povo indígena da etnia Guarani Nandeva, visto que os primeiros professores missionários alemães, eles não tinham conhecimento da realidade dos guarani que está naquele lugar e não sabia como funcionava a organização do povo que reside no local. E os pais e as crianças também não sabia desse assunto de escola e como deu início de escola para a comunidade Guarani Nandeva.

Como funcionava para trabalhar com um grupo nativo foi preciso produzir materiais conforme as realidades desses sujeitos. Como os professores estrangeiros europeus trouxeram o sistema deles. E o trabalho exige conhecer o mundo dos indígenas, o lugar e o que existe na vivência dessa comunidade, como pensam e como se organizam. O plano de ensino foi organizado junto com os professores indígenas, o que ajudou para produção de material como contos e a tradução em guarani de fábulas de material didático produzido em português. As imagens foram fundamentais para desenvolvimento de significação da realidade.

Nesse contexto, a intenção é ampliar a discussão, a reflexão e o conhecimento de memórias com a escola com o ensino de cartografia, mapas. Um lugar de pessoas nativas que o ensino exige, que seja diferenciada específico para esse grupo nativos. E nesse acontecimento também, como os idosos contam através de sua cartografia oral do lugar, das vivências geograficamente. Dos processos de mudança das paisagens da reserva Pirajuí.

Referências

- ACSELRAD, Henri. Mapeamentos, identidades e territórios. In: Acselrad, H. (Org.). Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate. 1ed. Rio de Janeiro: 2010, v. 2, p. 9-45.
- CAZETTA, Valéria. A visualidade dos atlas geográficos escolares brasileiros e a ideologia visual do perspectivismo. Geografares, [S. l.], n. 12, p. 289–234, 2012.
- COSTA, L. B. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. Revista Digital do LAV - Santa Maria - vol. 7, n.2, p. 66-77 - mai./ago.2014.
- DESIDERIO, Raphaela de Toledo. Composições de Fotoáfricas: experimentações na educação geográfica. Giramundo – Revista de Geografia do Colégio Pedro II. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 7-18, jul./dez, 2018.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Disparidades: “Ler o que nunca foi escrito”. In: DIDIHUBERMAN, Georges. Atlas, ou, o gaio saber inquieto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. p. 15 – 87.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Imagens apesar de tudo. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 11-31.

- DUSSEL, Inés. La verdad en la imagen propagandística. Reflexiones sobre un corpus enigmático (Westerbork, 1944). *Historia y Memoria de la Educación*, 8, 2018, p. 23-58.
- GIRARDI, Gisele. Cartografias (in/im)possíveis: O Ilha. *Punto Sur. Revista de Geografia de la UBA*, v. 1, p. 64-74, 2020.
- HOLLMAN, Verónica. Entre imposibilidades y deseos: la fotografía, un dispositivo para aprehender e imaginar lo espacial. *Punto Sur*, v. 2, p. 48-63, 2020.
- KNAPP, Cássio. **O ensino bilíngue e educação escolar indígena para os Guarani e Kaiowá de MS**. Tese (Doutorado em História). Dourados – MS: Programa de PósGraduação em História – FCH/UFGD, 2016.
- MASSEY, Doreen. A mente geográfica. *GEOgraphia*. Niterói, Vol. 19, No 40, 2017, p. 36-40.
- MASSEY, Doreen. Filosofia e Política da Espacialidade: algumas considerações. *GEOgraphia – Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense*. Niterói, ano 6, n. 12, p. 07-23, 2014.
- MIGLIORIN, C.; PIPANO, I. Camerar um ponto de ver: a pedagogia das imagens em Boa Água. *REBECA - Revista Brasileira de Cinema e Audiovisual*. Ano 8, volume 1, jan-jul 2019.
- OLIVEIRA JR, Wenceslao M. de. Fotografias, geografias e escola. *Signos Geográficos*, v.1, p. 1-15, 2019.
- OLIVEIRA JR, Wenceslao Machado de. Tropas de imagens partilham o (não) saber geográfico: territórios contestados de poder. *Punto Sur*, v. 2, p. 5-19, en./jun, 2020.
- OLIVEIRA JUNIOR, W. M.; PEREIRA, M. S. C. Geografias giratórias – o agir da espécie e seu acionamento pelo lugar. *Cadernos Deligny*, v. 2, 2020 [no prelo].
- PREVE, Ana M. ‘Habito, mas não vivo aqui’: multiplicidade, linguagens e saber geográfico. *Revista Brasileira de Educação em Geografia*. 2020, v. 10, no.19.
- VERA, Beatriz. **Transformações no espaço geográfico na Reserva Indígena Pirajuí a partir da memória das pessoas mais antigas**. Trabalho de Conclusão de Curso. Dourados: Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu – Faculdade Intercultural Indígena – UFGD, 2017.

¡Tu, no sabes con quien estas hablando!

Marco Antonio Candía Yanguas¹

Introducción

Fueron innumerables las veces que oí estas frases desde niño, en el colegio, en las calles, mercados, ómnibus, iglesia, cuando el policía detenía un conductor infractor, etc., y hasta algunas veces la repetía y tenía su efecto, desde un disculpe joven hasta un cálese carajo, ósea había que aprender a usarlo, a quien, como y cuando decirlo, en ese afán comencé a prestar detalle a su uso y con el tiempo descubrí que era discriminativo, que su uso era muy frecuente en aquellos que se creían mejores o mayores, en contra de aquellos a los que les hicieron creer que eran peores o menores, digamos: ricos y pobres, blancos y no blancos, señores y cholos, cholos e indios, hombres a mujeres, los que creen en un dios exclusivo que los “salva” y los pecadores que no, y que venía desde muy atrás, servía y sirve aún hoy en día, para legitimar y hasta justificar toda clase de injusticia, violación, crímenes contra los derechos humanos que se cometían y todavía se cometen en Abya Yala y el resto del mundo, de parte de aquellos y aquellas que siguen creyéndose mejores.

En tú no sabes con quien estás hablando!, mostramos que todo tiene su tiempo, cuenta la leyenda que unos sabios Aymaras iban de camino a ver al Inca y se encuentran con otros que volvían, los cuales anotician que los colonizadores asesinaron al Inca y que las cosas empeorarían, entonces deciden convertirse en piedras para volver en 500 años, pueblos y tribus acalladas por temor a la inquisición que a la menor señal purificaba con fuego la herejía, en la actualidad sus estructuras y mentalidad están intactas, solo que ahora la maniobra y la descalificación son el fuego, pero, podemos dialogar con más “libertad”.

Pero, donde comienza y porque, se sigue con esa práctica, sé que mi pluma no alcanza para dar una respuesta exacta a esta interrogante existencial, mas, analizando su procedencia, vino en el equipaje de los colonizadores ya se usaba en las bárbaras monarquías europeas, y para fines de este artículo nos interesa la actual España que cada año celebra la invasión y la esclavitud del Abya Yala, llegaron con una fuerte convicción en su *creencia*, de estar siendo guiados por su dios cristiano, aquel que les dio la victoria sobre el de

¹ Arxatiri, Graduado em Direito pela Universidad Mayor de San Andrés, La Paz Bolivia (2019), mestrando na Faculdade Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados Mato grosso do Sul Brasil.

los musulmanes en el año 1492, mismo año que invaden Abya Yala, claro, que el interés no solo era religioso sino, económico, político, civilizatorio:

La conquista americana pretendía anexionar el territorio y asimilar a la población. Al igual que ya hiciera el Imperio romano, lengua, religión, leyes, administración y mestizaje fueron los vehículos de la hispanización de América, con lo que el continente quedó incorporado al mundo occidental, (MONCLOA, 2019)

¿Por qué?, porque, hacen lo que hacen, no se puede comprender:

[...] el jefe Seattle, cuando él decía lo siguiente: si queremos entender por qué el hombre blanco hace lo que hace, porque roba por qué? y toma las cosas sin pedir permiso, porque mata y asesina como lo hace?, para saber, por qué hace todo lo que hace, tenemos que meternos a sus sueños, porque en sus sueños vamos a descubrir a qué tipo de dioses, este rinde culto. Un sabio Maorí de Nueva Zelanda decía: si quieres conocer a tu enemigo, conoce a sus dioses. (BAUTISTA, 2021).

Entonces, parafraseando el rezo que el colonizador impuso, en el pan nuestro de cada día, oiremos al jefe Seattle y al sabio Maorí, buscaremos a su dios a su culto, su creencia en qué y cómo creen, oiremos atentamente lo que nos dicen, en hágase mi voluntad en la tierra como en el cielo, escudriñaremos su palabra en la biblia católica y protestante, la inspiración en los espíritus de nuestros ancestros presentes y ausentes, nos guiaran para encontrar sentido y entendimiento, de sus sueños, de sus cultos, sus prácticas, lo que dicen y lo que hacen, si es un dios o varios, o es paganismo al que sirven, que tan poderoso es, o lo hacen poderoso.

El espíritu de nuestros ancestros nos guía hacia dos sabios, rabinos que nos ayudan a entender el paganismo del colonizador y como nos enseñaron al final del culto pedir a su dios, le pediremos que NO perdone a los que nos ofenden en su nombre, porque SI saben lo que hicieron y lo que hacen, como construirse un dios a su imagen y semejanza, adorando falsas imágenes, tomando cosas sin pedir permiso y robando los clavos de un crucificado, para hacerse espadas y balas, hace 530 años, amen.

El pan nuestro de cada día.

Lo que nos impulsa a los seres humanos hacer lo que hacemos tiene varias motivaciones una de ellas la más impulsadora es la creencia, por todo lo que conlleva, en que creemos o en que no, nos hará comportarnos, pensar, hablar, etc., de una u otra manera y dependiendo de las circunstancias oiremos el ¿TU, NO SABES CON QUIEN ESTAS HABLANDO?, con sus

consecuencias que siempre fueron, son y serán funestas, para nosotros mismos como seres humanos, vergüenza ajena que la historia así nos lo demuestra, entonces en que o en quien yo creo y como es que creo en eso que pienso que creo.

Lo que conocí como creencia estaba relacionado primero, en la intimidad del hogar como secreto, los rituales a la PACHAMAMA y fuera de casa en un dios y su biblia, iglesia, curas, monjas, pecado infierno, paraíso, entre muchas otras, sumisión a lo impuesto sin cuestionar nada, bello convite para preguntar ¿Por qué?, y ahí te cuentan su historia y te adoctrinan desde su iglesia, su escuela, su universidad y muchos mueren creyendo que:

En el capítulo I de los Coloquios, Sahagún enuncia la arenga con que los frailes se dirigieron por primera vez a los principales de los indios diciéndoles: "no somos dioses ni hemos descendido del Cielo", quizás porque sabrían que los españoles habían sido llamados teúles —dioses— por los indios y que los antillanos habían dicho que Colón y sus compañeros habían descendido del Cielo. Entonces también les dijeron: "nos ha enviado el gran Señor que tiene autoridad espiritual sobre todo el mundo, el cual habita en la gran ciudad de Roma", "el gran Señor que nos envió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación", que era como si les dijeran: no nos confundáis con vuestros dioses, que nosotros somos pasibles y mortales como vosotros", esto es, sufrimos y morimos como vosotros y podemos en consecuencia entenderos y amaros como vosotros podéis entendernos y amarnos y formar un solo pueblo espiritual con nosotros. En la segunda de sus pláticas dijéronles: —"El Señor de todo el mundo, que se llama Santo Padre", "que nos ha enviado a esta vuestra tierra", "es hombre" "como nosotros"; "es mortal" "y cuando uno muere otro le sucede por elección"; "tiene en su guarda la Sagrada Escritura" y "por su autoridad son ordenados y elegidos todos los sacerdotes y predicadores y todos los que tienen cargo de las cosas del culto divino". "El también es mandado: mandóle y encargóle el solo verdadero Dios que informase a todos cuantos hay en el mundo, en su santa fe" "para que conociéndola le sirvan y se salven. Los demás habitadores del mundo casi todos están ya predicados; pero vosotros" todavía no lo estáis; por eso, venimos en su nombre y por su encargo "para que os prediquemos y alumbremos en el conocimiento del verdadero Dios", "porque sólo El es Señor del Cielo y de la Tierra, y por El viven todas las cosas". "Sabido tenemos y entendido, amados amigos, no por oídas sino por lo que con nuestros propios ojos hemos visto, que no conocéis al solo verdadero Dios por quien todos vivimos". . . "más antes le ofendéis en muchas cosas". . . "por esa causa envió delante a sus siervos y vasallos, los españoles para que os castigasen y afligiesen por vuestros innumerables pecados en que estáis". "Nos ha enviado acá el gran sacerdote de todo el mundo para que os instruyamos en cómo aplaquéis al solo verdadero Dios, porque no os destruya del todo", "no" para obtener "cosa ninguna temporal sino sólo por amor vuestro, solamente por haceros misericordia"; "ninguna paga espera de vosotros porque así nos lo manda nuestro señor Dios que unos a otros nos amemos y nos ayudemos", sin razón

ni consideración "de intereses". En su tercera plática dijeronles: "El solo verdadero Dios y Señor de todas las cosas muchos tiempos ha que apareció y habló a sus amigos y leales siervos, los patriarcas, los profetas", "los apóstoles y evangelistas", a quienes "reveló la doctrina sagrada y les mandó que la escribiesen para que acá en este mundo se guardase y con ella fuesen enseñados los que habitan acá en el mundo". "Esta Sagrada Escritura" "hemos traído con nosotros". . . "Lo contenido en este libro divino os venimos a enseñar". . . "porque nunca lo habéis oído". . . "y no os hemos de predicar sino" "la doctrina y enseñamiento" del "libro", la única "mediante la cual los hombres pueden ser salvos" "y ninguna cosa hemos de añadir de nuestra ca- beza". "Tened esto por" "cierto y averiguado". (CHAVEZ, 1958, p.15-16)

Para los colonizadores la creencia en que su dogma, doctrina es la correcta es incuestionable, que el mundo tiene un señor santo padre, que guarda una sagrada escritura, un verdadero dios y su santa fe, que los lleva a cometer excesos y crímenes atroces de los que seguimos siendo víctimas en el Abya Yala y donde ese su señor santo padre coloca el dedo.

Entonces para el colonizador lo único que salva al hombre está en los enseñamientos de su libro, que por lógica tendría que ser la biblia, que a la vez contiene varios libros escritos por hombres y que estamos en la obligación de estudiar y entender, para poder comprender lo que hicieron, hacen y lo que posiblemente harán, o tienen otro libro que no conocemos, que ocultan, quienes construyeron el libro con libros que salvan?

Esta lectura nos lleva necesariamente a conocer otros pueblos, de otras tradiciones, con otros ancestrales, cosmovisiones y lógicamente creencias, que también tienen su verdad, en este caso los judíos, porque es de ellos de quienes toman la idea y los enseñamientos.

[...] Tu tienes varios sensores dados por dios para que puedas percibir lo que pasa alrededor de tí, tienes el sentido de la vista, el sentido del olfato, tienes el sentido del tacto, tienes el sentido del oído, tienes el sentido del sabor, esos son sensores físicos en tu cuerpo físico, son los filtros por los cuales tu percibes lo que sucede, una vez que pasas esa información a tu mente, una vez que pasas esa información a tu cerebro, con que se encuentra esa información allí, con que se encuentra esa información ahí adentro, se encuentra con tus creencias, se encuentra con tus valores, se encuentra con tus emociones, se encuentra con tu cosmovisión del mundo, son tus creencias, valores, emociones, memorias experiencias, tu cosmovisión, tu perspectiva del mundo, basado en tus valores culturales y religiosos los que toman esa información recibida y la ajusta a los parámetros establecidos en esas creencias en esos valores, que es lo que ha pasado te has hecho una representación interna, una representación interna, de los hechos externos que pasaste a tu mundo interior a través de tus sentidos y esa representación interna será lo que determina como interpretas, como respondes, y como actúas en relación a esa realidad externa que tus sentidos recogieron y pasaron, la mayoría de las veces esa cosa nueva que creas dentro

de ti, esa representación interna no está en línea con la realidad externa que pasa entonces, con esa representación interna que ahora se vuelve inconsciente, es la fuerza que te va a empujar a actuar de la manera como lo haces. (AVRAHAM, 2016).

Cuando ese filtro esta deformado el resultado también lo estará, según (AVRAHAM) [...] *la mayoría de las veces tu performance en la vida, tu actuación en la vida, esta disociada de la realidad, una cosa es tu representación interna de las cosas condicionada por tus valores, por tus creencias y otra cosa es la realidad*, esta complejidad acontece con todo ser humano, el tema es que vivimos en sociedad, y deberíamos esforzarnos para tener la capacidad de entender la representación interior del “otro”, porque, de un lado uno ve el seis y de otro ve el nueve, dependiendo de las creencias y valores cada uno verá de acuerdo a su subjetividad.

En la tradición hebrea está la historia de David que viendo el cielo en una noche estrellada vio la creación del creador y en otro lugar un pastor de ovejas que, viendo la misma noche estrellada, vio a la creación como el creador:

David y el pagano romano vieron las mismas estrellas vieron la misma luna vieron el mismo firmamento a través del sentido de la vista se encontraron con la misma realidad pero, cuando esa realidad llegó a su mundo interior donde están sus creencias, dónde están sus emociones, donde están sus valores, sus memorias, su cultura y valores religiosos, cuando esa información llegó a su mundo interior las creencias que David tenía en su mente subconsciente le permitió diferenciar entre el creador y la creación sin confundirlos, [...] qué pasó con el pagano su mundo interno tenía otros principios, su mundo interno tenía otros valores, su mundo interno su mente inconsciente tenía otros valores religiosos y cuando la imagen de las estrellas y del firmamento le llega por el sentido de la vista la representación interior modificó la realidad exterior creando un mundo ficticio y desvirtuado de la realidad que llamamos idolatría y paganismo, que hizo la diferencia entre David y los paganos de roma. (AVRAHAM, 2016).

Lo mismo pasa en el caso de Jesús (Marcos 2:9) *Que es más fácil decirle al paralítico: tus pecados te son perdonados o levántate toma tu manta y anda*. Los judíos que creían en Jesús como el mesías, al ver el milagro y oír sus palabras: (AVRAHAM), *lo interpretaron con las creencias y valores que el monoteísmo judío les había impartido y dijeron bendito es el eterno que ha dado tal poder a los hombres*, reconocen que su dios le da poder a Yeshua a quien no ven como su dios, no confunden los roles y esto es porque creen que tienen la creencia correcta que viene de la Torá.

En otro tiempo y lugar un caso similar, otro paralítico, pero esta vez el milagro no ocurre en Israel, ocurre en tierras paganas, ocurre en una ciudad romana cuya religión oficial era el paganismo, (*Hechos 14: 9,10 y 11*), *Este oyó hablando a Paulo, quien, fijando sus ojos en él y viendo que tenía fe para ser curado, le dijo en voz alta: levántate derecho sobre tus pies, y salta y ando. A lo que la gente dijo: los dioses se han hecho hombres:*

Fue la interpretación que dieron, los dioses se han encarnado y han descendido a nosotros, un valor religioso totalmente diferente, una creencia totalmente moldeada por su trasfondo cultural que manejaba el principio pagano llamado reencarnación de los dioses, los paganos pensaban que dios se podía hacer hombre, que los dioses se podían hacer hombres, es decir, encarnarse, tomar forma carnal humana y actuar como hombres, cuando en realidad eran divinidades esos eran sus valores. [...] observen entonces, como la representación interna del mundo interno de una persona que viene determinado por sus creencias, por sus valores, por sus memorias por su cultura religiosa determina la manera como interpretan su realidad exterior y actúan de acuerdo con ella. (AVRAHAM, 2016).

Sobre el mismo hecho, la creencia, los valores, la subjetividad internalizada en el sujeto le hace actuar de diferente manera, vemos como el mismo milagro con otra creencia determina la forma de interpretar lo que tiene en frente, por un lado, como los judíos ven a Jesús, como leen e interpretan sus códigos y por otro lado los cristianos *de la edad post apostólica lo que se conoce como neo o proto cristianismo [...] que se vuelve el cristianismo oficial del imperio romano*, lo ven y lo interpretan, de acuerdo a las evidencias históricas:

Los gentiles que se hicieron cristianos a finales del primer siglo y principios del segundo siglo, todos venían del paganismo, sus memorias eran paganas, su religión era el paganismo ellos creían culturalmente que dios se puede encarnar y aparecer como un hombre, entonces, cuando se encuentran con la data bíblica como la interpreta, la interpretan a la luz de su representación interna formada por sus memorias, por sus creencias, por su trasfondo cultural, es un principio fundamental de la teología católica la encarnación, eso es un principio fundamental la teoría de la encarnación, la encarnación presupone que hay tres personas en la deidad, tres personas de la ley, que hay tres poderes son el universo, el padre, el hijo y el espíritu santo y estos tres poderes son tres personas que conforman uno solo y es el verdadero dios, en otras palabras la teología católica enseña que dios existe desde la eternidad y continuará existiendo por toda la eternidad en tres personas que son iguales el padre, el hijo y el espíritu santo. (AVRAHAM, 2016).

El monoteísmo se caracteriza por la creencia en un solo dios y el paganismo es la creencia en más de un dios, los gentiles actual curia católica,

creían en más de un dios, *Génesis 1:1* *En el principio creo Dios los cielos y la tierra*, no está escrito crearon dios Jesús y el Espíritu, entonces para los judíos es Hashem dios de Israel y quien es Hashem, para los cristianos dios deriva del Latín deus que en griego es Zeus 51 sea cuando decimos dios decimos Zeus, el dios más poderoso de la pagana Grecia, entonces, los gentiles con toda su creencia y representación interna, pagana greco-romana interpretan al dios de Israel Hashem y su “posible” candidato a mesías, formando una trilogía con la participación del espíritu, intentando un monoteísmo de tres:

Jesús de Nazaret, enseña la teología católica, es la segunda persona de la actividad y él es el único que ha experimentado la encarnación, es decir, el único de las tres personas divinas que se hizo hombre, el padre es dios pero, no es el hijo, no es el espíritu santo y no encarnado, no se ha hecho hombre el espíritu santo, es dios no es ni el padre ni el hijo y no se ha encarnado no se ha hecho hombre pero el hijo que es también dios que no es el padre que no es el espíritu santo es el único que se ha encarnado, la teología católica sigue elaborando su teoría afirmando que cada una de estas personas divinas es dios completo, que por medio de un misterio que no podemos comprender, que nunca vamos a entender, aunque, los tres son totalmente dios, cada uno por separado no son tres dioses, sino, uno solo que coexisten en tres personas diferentes, el padre del hijo y el espíritu santo, piensen eso cada uno es dios completo como si fuera el único dios, pero al mismo tiempo tres personas diferentes, el padre, dios completo como si no existiera ni el hijo y el espíritu santo, el hijo es dios completo como si no existiera ni el padre ni el espíritu santo y el espíritu santo es dios completo como si no existiera ni el padre, ni el hijo, pero al mismo tiempo aunque cada uno por separado es dios completo, al mismo tiempo no son tres dioses, sino uno solo como existiendo entre las personas divinas, eso es lo que enseña la teología católica. (AVRAHAM, 2016).

Hay países que desde siempre viven en el sistema tribal, tratando de conservar sus usos y costumbres, hoy en día esto es muy evidente en el Medio Oriente, en la antigüedad cada tribu tenía sus dioses, en el caso de las tribus de Israel no es diferente, ellos pregonan el monoteísmo, según la biblia es una eterna disputa entre ellos y su dios, que a veces le obedecen y otras no, les da victorias y derrotas, premio y castigo, cuando la nueva religión toma elementos judaicos para construir el nuevo dogma es que comienza la discrepancia sin fin, la visión monoteísta que defiende un dios, con la pagana que defiende tres no concuasa, es difícil entender que tres es uno, que tres pueden ocupar tiempo, lugar y espacio al mismo tiempo y será aquí que el tema de la creencia, de los valores jugará un papel preponderante en la historia de la humanidad con el sometimiento, sojuzgamiento de millones de seres humanos por parte de aquellos y aquellas que creen ser salvadores.

Dos cosas no pueden llenar un mismo espacio al mismo tiempo, dos cosas no pueden, asumiendo por el bien y concesión del argumento que tú puedas meter dos que todo lo llenen, todo en una sola dimensión suprema que no conocemos, si existe ahora tienes que crear otra dimensión más amplia aún para una tercera persona. [...] dios que por definición también todo lo llena, para que coexistan con otros dos que ya son también dios completo, y que todo lo llenan en todo y que aun así, existe espacio para que todo lo que sea llenado por uno, deje espacio para que los otros también lo llenen, y al mismo tiempo no sean tres sino un solo dios, que son tres personas separadas, para la iglesia católica esto es fundamental, para la iglesia católica si tú no crees esto, tú no puedes ser salvo, tú estás perdido, te vas a ir al infierno. (AVRAHAM, 2016).

El elemento en esta construcción dogmática-teológica católica que evidencia su paganismo ante los judíos será la encarnación de dios en Jesús, en un hombre de carne, porque, solo en la creencia pagana hay encarnación de dioses en carne.

Como es la enseñanza de la iglesia, es imposible para dios dejar de ser dios, entonces si la segunda persona de la trina encarna y se hace hombre y dios no puede dejar de ser dios, entonces Jesús tiene que seguir siendo fuliga completamente, dios aun cuando se haya encarnado y ahora sea un ser humano, si dios no puede dejar de ser dios, por tanto la encarnación de Jesús no lo priva de ser totalmente dios, él sigue siendo totalmente dios, totalmente la segunda persona de la trinidad, aun cuando ahora sea hombre y esa es la enseñanza, la pregunta es por qué los teólogos cristianos católicos de origen pagano llegan a estas conclusiones?, porque, ya hemos aprendido que una cosa es la realidad y otra cosa es cómo se interpreta esa realidad, basado en las representaciones internas que la persona tenga, en virtud de sus creencias y trasfondo cultural y religioso, son esas creencias y trasfondos religiosos lo que filtran la información, los que la procesan y crean una cosa nueva y diferente a la realidad recibida, qué es entonces lo que los cristianos han recibido por los últimos 1700 años desde Nicea para acá?, qué es lo que han recibido?, no los hechos, no el texto, no la data bíblica, sino, la representación interna creada por los teólogos católicos, todos de origen pagano, cuyas memorias creencias y trasfondos religiosos les llevó a crear un mapa interior, una representación interior, con la data que recibieron cuando escucharon o leyeron acerca del mesías judío y ya no tenían a los apóstoles, que los corrigieran o que balancearan esa información, ya la data dice una cosa, el texto dice una cosa pero, la interpretación de ese texto y la representación interna creada a partir de cómo se procesó ese texto viene condicionada por las creencias y trasfondo religioso de los teólogos católicos y eso es lo que ellos han vendido al mundo y entonces, aquí está el navá, aquí está la cosa, piense en esto, piensa en esto es imposible para dios dejar de ser dios, por tanto Jesús sigue siendo fuliga, fuliga completamente dios, aunque haya experimentado encarnación y se haya hecho

hombre, por lo tanto, Jesús es completamente dios como si no tuviera nada de hombre y completamente hombre fuliga como si no tuviera nada de dios, eso es lo que enseña la teología católica. (AVRAHAM, 2016).

Entonces, la construcción del dogma, de la doctrina católica salió de Nicea año 325 después de Cristo, *cuando escucharon o leyeron*, ni siquiera vieron, ni vivieron en el tiempo de Jesús, *y ya no tenían a los apóstoles, que los corrigieran o que balancearan esa información*, no fue un grupo de pandilleros indoctos que se juntó para organizar un club, eran doctos, tenían conocimiento, la visión desde el comienzo fue civilizatoria, con todo el bagaje histórico, pagano, greco-romano, lo que escucharon y leyeron sobre el mesías judío lo internalizaron creando una representación interna sin límite, porque no había quien o que los detenga, con la subjetividad de la época crean su empresa con su misión y visión:

Jesús es dios hombre y hombre dios, en todo el sentido teológico del término ha dicho así, la teología católica ha enseñado al mundo que Jesús es dios de dios y luz de luz, encarnado no creado, pero, siendo dios completamente fuliga, retiene todos sus atributos divinos aunque, nunca echó mano a ello como una ventaja para vivir su humanidad, los teólogos católicos enseñan que para poder salvar a los hombres, Jesús tiene que ser, tiene que ser dios completo y hombre completo, hasta ahí la historia, solo que tenemos un problema qué pasó cuando Jesús murió, acabamos de llegar de festejar pesar que es la semana que pasó cuando Jesús murió, la pregunta que yo quiero hacerle a Constantino, Eusebio y a todos los obispos cristianos que estuvieron en Nicea es ésta, quien murió cuando Yeshua murió, quién murió, murió el dios hecho hombre junto con el hombre que es dios también, quien murió en el madero? La teología católica enseña que el dios hijo murió también, imagínate que el dios hijo murió también junto con el hombre Jesús que lo encarnó y por eso es que hay mérito en la salvación de esa muerte, en otras palabras la naturaleza divina de dios hijo nunca se apartó de Jesús, cuando murió el dios hijo murió junto con el hombre Jesús que le sirvió de habitación temporal, esto es lo que enseña la teología católica, pero esto tiene un serio problema porque si por definición es imposible que dios deje de ser dios, si dios el hijo murió en el madero, entonces dios dejó de ser dios, lo cual, contradice la esencia misma de la teología católica sobre dios, observa que el teólogo católico te dice es imposible para dios dejar de ser dios, esto es para poder luego decir que Jesús es dios, porque dios no puede dejar de ser dios, pero como aplica esto en el caso de la muerte de Yeshua? Piensa en esto si dios hijo se separó del hombre Jesús y quien murió fue solamente el hombre Jesús, esto crea para la iglesia un problema más grande aun, porque si, solamente murió el hombre Jesús y no dios el hijo entonces, queda demostrado que para nuestra salvación Jesús no requiere ser dios fuliga, porque a la hora de la verdad quien murió fue solamente el hombre no el dios hijo, por cuanto es imposible para dios dejar desde dios, que dice a estos los teólogos católicos, ellos te dicen que dios hijo murió junto con el

hombre Jesús, pero si dios hijo murió en el madero entonces dejó de ser dios y ya te ha sido dicho que es imposible para dios dejar de ser dios, por tanto, dios no puede morir y seguir siendo dios porque un dios muerto no puede ser dios lógicamente, así que si me dices que dios hijo murió también, eso derrumba totalmente todo el edificio teológico creado por los obispos de Nicea y si dios no murió en el madero, para que se cumpla el postulado de que es imposible para dios dejar de ser dios, entonces Jesús no requiere ser dios para nuestra salvación, así que mis amigos no importa como lo pongas la teología católica que ha dominado el pensamiento cristiano por 17 siglos es un callejón sin salida. (AVRAHAM, 2016).

En cuanto a Jesús en (Mateo15:24), [...] *Yo no fui enviado sino para las ovejas perdidas de la casa de Israel*, especifica claramente para quien vino, no especifica que su misión fue crear otra religión, doctrina o pensamiento, se lo conoció como el mesías de los judíos. ¿Y como una persona es o se hace judía?

Un estado judío pasa a través de la madre, no del padre. Primero el judaísmo tradicional sostiene que una persona es judía se su madre es judía, independientemente de quien sea su padre. La afiliación tribal siempre estuvo determinada por el padre, no la madre, o cualquier otra combinación (como la adoptada por un padre con una afiliación tribal), nunca contó. Una persona que no tiene un padre judío (ya sea un converso o un judío debido a la madre) no pertenece a ninguna de las tribus de los doce. La razón es que la membresía tribal sigue el estado del padre. (BRESLEV, 2019)

Para el pueblo Israelita que está compuesto por muchas tribus es muy importante tener la madre judía y que el padre pertenezca a una de las doce tribus, así uno es judío con tribu, algunos judíos creyeron en Jesús o Yeshua como su mesías, la mayoría no le creyó, más bien lo combatieron tanto que la iglesia católica los acusa de ser ellos los que lo asesinaron, hasta hoy en día los judíos ortodoxos no aceptan ni la más mínima posibilidad de que fuera candidato a mesías, según sus escrituras tienen requisitos que los candidatos a mesías deben cumplir y Yeshua no las cumplía:

Un judío ortodoxo explica el por qué los judíos no creen en Yeshua como posible mesías de Israel. Primero, el judío cree, y estudia todo el Tanaj (viejo testamento, no tenemos problemas con ningún) pasaje bíblico, pero esta es una de las razones más sólidas por qué rechazamos a Jesús como posible mesías. [...] El punto es, que una persona es miembro de una tribu si y solo si su madre es judía (de modo que él es judío), y su padre es miembro de una de las doce tribus. (BRESLEV, 2019).

Requisitos importantes para considerarse candidato a mesías tener la madre judía que da la filiación judaica y tener el padre de una de las tribus de

Israel, que da la filiación tribal. María o Miriam madre de Jesús o Yeshua era judía, por parte de madre era judío, no habría problema y por parte de padre a que tribu pertenencia en Mateo 1:18 al 20 [...] *Estando su madre María desposada con José, antes que se consumara el matrimonio, se halló que había concebido por obra del Espíritu Santo. Y José su marido, siendo un hombre justo y no queriendo difamarla, quiso abandonarla en secreto.*

[...] Técnicamente, el proceso de la boda judía tiene dos etapas distintas: kidushin (santificación o dedicación, también llamada erusin, compromiso en hebreo) y nissuin (matrimonio), cuando la pareja comienza su vida juntos. El libro de Mateo nos dice que María salió embarazada de otro, una vez que se casó (kidushin), y por ende convierte a María en una adúltera, y a Yeshua en un bastardo Bíblico. Eso es lo que uno saca de Mateo. En fin, Yeshua es un CUERNO. Lo convierte en un Bastardo Bíblico, sin afiliación de tribu, por ende, fuera de la tribu de Yehuda, y no posible Mesías. Punto final. (BRESLEV, 2019).

Para los ortodoxos Miriam cometió adulterio con un soldado romano, porque ellos no creen que su dios pueda cometer adulterio y mucho menos con María, porque ya estaba casada con José cuando concibió a Yeshua o Jesús, por lo tanto, consideran a Yeshua bastardo: (Sagrada Biblia, 2009). *Deuteronomio 23:2 Ningún bastardo entrara en la congregación del Señor, ni su décima generación entrara en la congregación del Señor.* Y como dudan de quien era su padre, no tendría tribu, entonces, al considerarlo bastardo y sin tribu, lo descalifican para ser candidato a mesías, otro requisito, el mesías que esperan traerá paz y Yeshua traía guerra entre padres e hijos, madres e hijas, etc.

Hágase mi voluntad en los cielos como en la tierra

Cada grupo humano en el territorio que habita tiene un lugar sagrado para sus rituales, la pagana Roma cuando invadía un pueblo, en el lugar que este tenía para sus rituales sagrados, colocaba sus dioses paganos romanos, la colonización del Abya Yala es el mejor ejemplo para mostrar en la práctica como el pagano, fundamentalismo, fanático, católico construye sus iglesias en los lugares sagrados de nuestros pueblos, para imponer su doctrina, que “salva”, intentando borrar de la memoria la identidad de los pueblos, su creencia, sus valores, para imponer otra nueva subjetividad, en la falsa idea de esta ser por mandato divino, superior o única para todos, con sus “elegidos” encargados de hacerlos cumplir.

La Sra. Núttall advierte que su prólogo a la obra de Sahagún, que el Padre Póu publicó con el prólogo de la edición que de esta obra hizo él, “la licencia dada en 1538 para su publicación, por el Virrey D, Lorenzo Suárez de Mendoza”,

por la cual “se ve que” la edición que “entonces” se preparaba de los “Coloquios iba acompañada de una *Psalmódia de cantares en Lengua Mexicana para que*” los cantaran “*los indios en las fiestas principales del año*”. Esa salmodia fue impresa en 1583; no los Coloquios diez y seis de cuyos capítulos parece que fueron destruidos, lo cual explica la misma Sra. Núttall recordando la resolución de Felipe II comunicada por carta de éste al Virrey D. Martín Enríquez de Almanza escrita en 1577 para que se recogieran las obras de Sahagún que manuscritas andaban por la Nueva España, se enviaran a España a fin de que el consejo de Indias las examinara, y no se permitiere “de ningún modo que persona alguna” escribiese “en cualquier idioma sobre cosas relacionadas con las supersticiones y antiguos modos de vivir de” los “indios, porque así correspondía al servicio de Dios y al suyo” Dos criterios, pues, se tuvieron entonces: el de Fray Bernardino y los que con él juzgaban que había que estudiar las supersticiones y antiguos modos de vivir de los indios y escribir sobre ellos, y el de Felipe II y quienes con él compartían la convicción de que escribir sobre tales asuntos y publicar lo que de ellos se supiere era pernicioso y debía ser prohibido. (CHAVEZ, 1958, p.8).

La creencia colonizadora en la superioridad divina de su paganismo y su dios debe ser impuesto por la razón o por la fuerza y si las condiciones no están dadas hay que crearlas, principalmente con el uso de la ley en este caso su ley.

Sin desconocer la posibilidad de que los resultados del estudio y de la enseñanza de las peculiaridades de las culturas de los indios, en las que éstos cifraban su complacencia, su orgullo y su fama, pudieran separarlos más y más de los blancos y dificultar la formación del futuro pueblo mestizo que había que desear que fuera un pueblo solo, la verdad es que Fray Bernardino de Sahagún estimaba sin duda que no debía llegarse a la transfusión de la cultura europea en el Nuevo Mundo sino por un convencimiento discutido y reflexivo de su superioridad sobre las culturas de la América y que este punto de vista fue compartido por gran número de los evangelizadores de los indios que si estaban dispuestos siempre a combatir los extravíos y las supersticiones indígenas, consideraban que para hacerlo con fruto había de patentizarse que la razón los condenaba. Representante de puntos de vista análogos a los de Felipe II y aún más radicales quizás que los de éste, el virtuoso arzobispo de México Don Fray Juan de Zumárraga, en el desempeño de sus funciones de inquisidor que le habían sido encomendadas, abrió proceso en 1539 al Cacique de Texcoco Don Carlos Chichimecitécotl, hijo de Netzahualpilli Acamapichtli y calificándolo de hereje dogmatizador por repudiar abiertamente la cultura y hacer la apología de hechos tales como las relaciones sociales ilícitas y la embriaguez, esto es, de delitos y vicios, lo entregó al brazo secular que lo hizo morir quemado vivo, como puede verse en la primera de las publicaciones de la Comisión reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, El

Proceso Inquisitorial del Cacique de Texcoco, impresa en septiembre de 1910. (CHAVEZ, 1958, p.8).

Ya la pagana Roma por experiencia sabía que, para dominar y esclavizar completamente a un pueblo libre, debía borrarles de la memoria su historia y escribir una nueva con ellos esclavizados, para lo que usaban todo lo que tenían disponible.

[...] El primer libro de Moisés que se conoce como Génesis, Génesis de una palabra griega que significa origen, comienzo, que fue usada para traducir el termino hebreo bereshit o breshit, con el cual inicia el libro, el primer libro de rabino Moshe y que se conoce como el libro en el principio. [...] Bereshit nos habla del origen de todas las cosas, de todas las cosas creadas, el origen del universo, el origen de la vida, el origen del hombre, el origen de la sociedad humana, el origen del pecado, el origen de la maldición, el origen de la muerte, el origen del plan de redención, el origen del nacimiento de la nación de Israel, el origen de la redención para todos los hombres y mujeres de la tierra, esa es la bastedad de lo que tenemos acá, eso es muy importante, muy importante entender la historia y conocer la historia y saben por qué?, porque, quien controle el pasado controla el presente.[...] Muchas veces se manipula la historia para poder hacer cosas en el presente que la justifiquen, miren la UNESCO, por qué piensan ustedes que la UNESCO está diciendo que el muro de los lamentos no pertenece al pueblo judío, o que Jerusalén no pertenece al pueblo judío, te imaginas a Jerusalén, que no pertenece al pueblo judío Jerusalén, están re-escribiendo la historia, para qué?, porque el que controla el pasado controla el presente, es sumamente importante conocer todo esto. [...] Ese creador Eloim, está comprometido con la redención de su creación, especialmente con el hombre, por eso, que creación y redención vienen unidos en la teología del pueblo hebreo, [...] Para quien fue creado el Universo, hay un tratado, hay un tratado talmúdico que se llama Sanedrín el folio 36 A, que nos da la respuesta, dice toda persona, toda persona está obligada a decir, el mundo fue creado para mí. [...] Si el eterno quien es bendito, creo el mundo para el hombre es decir para mí, esto significa que cada uno de nosotros es extraordinariamente especial. (AVRAHAM, 2016).

Para entender la raíz del libro de los colonizadores católicos cristianos, debemos remitirnos al Tanaj o viejo testamento de los judíos, porque de ahí toman su creencia en parte, otra parte la sacan del paganismo greco-romano, como ya vimos y que éste dice sobre el hombre:

Génesis 1:26 al 28 Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. Y bendíjolos Dios,

y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.» (JERUSALEM, 1976).

En su creencia los colonizadores son imagen y semejanza de su dios, tú no sabes que estás hablando con un dios, que tiene el poder de someter a la tierra y mandar en los peces, aves y animales terrestres, a partir de lo escrito las interpretaciones no tienen fin. Con su lógica los indios también seríamos dioses.

También le enseña que el oro y las piedras preciosas son buenos, Génesis 2:12 *el oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelío y el ónice*, cuando los doce frailes dijeron: “*el gran Señor que nos envió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación*”, era una negación afirmación, porque, en la práctica se quedaron con eso, oro, plata, piedras preciosas y muchas otras cosas más, que los hizo la empresa más rentable y millonaria del globo, socia de otros empresarios y negocios turbios, (batiliks II) solo ver su patrimonio.

A pesar de manifestar que venían en paz con el solo objetivo de evangelizar llegaron frailes franciscanos desde Italia, como humildes corderitos, cuando en realidad eran lobos feroces, hambrientos de sangre, riquezas, poder y gloria para su dios, nos mintieron y nos engañan hasta hoy, desde hace 530 años, borrando y re-escribiendo nuestra historia con ellos como los amos y nosotros como los vasallos, como el caso de las prostitutas a quienes prohibían ejercer por su cuenta cuando eran ellos los que monopolizaban el “mal necesario” en los burdeles que eran dueños en el siglo XV.

En fin, Fray Bernardino escribió otra obra de grande interés para la evangelización de México, los *Coloquios y Doctrina Cirstiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI, y por el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la nueva España*. Escrita en las” lenguas española y mexicana”, estuvo en papeles hasta el año 1564. (CHAVEZ, 1958, p.7).

¡No! perdones a los que nos ofenden en tu nombre, porque SI! saben lo que hicieron y lo que hacen.

En la actualidad es muy común oír en salas de aulas, conferencias etc., que ya sabemos lo que la historia dice y para qué volver al pasado mejor olvidarlo:

[...] Esto tiene una explicación psicoanalítica y tiene que ver tanto con la subjetividad del verdugo como con la subjetividad de la víctima, al verdugo no le interesa que se sepa la verdad por eso tiene que reescribir la historia, tiene que inventarse una narrativa en la cual él aparezca como inocente, [...] cuando

sabe que algo ha hecho mal, entonces necesita lavar y ocultar su culpabilidad, de tal modo que aparezca ante sí mismo y ante la opinión pública como inocente, por eso que necesita reescribir la historia necesita encubrir lo que ha pasado para que no aparezca evidenciada su inmoralidad, [...] la modernidad ha construido una idea de temporalidad en la cual el pasado está atrás porque sabe que este pasado es un juez. (BAUTISTA, 2021).

La crisis del verdugo es su presente traumático, no puede avanzar y bloquea el futuro con su historia y busca, pide, clama una vida mejor con justicia, cariño, paz y amor, cuidar el medio ambiente, etc., con un discurso moralista y como no quiere ver la historia, porque lo avergüenza quiere escribir otra con el “encuentro” de dos mundos donde se pueda sentir mejor, pero su pasado no lo deja.

La esperanza es una memoria que desees, pero, si la memoria no desea es porque, está traumatizada no produce futuro, es decir se invalida a sí misma, por eso en psicoanálisis cuando se intenta investigar el origen del trauma la cuestión es simple, para superar el trauma hay que ir al origen del trauma, significa volver al acontecimiento inicial donde se ha originado el trauma, [...] el cerebro humano tiende o tiene alguna facultad que le inclina a olvidar los hechos malos y ahí es cuando el corazón se activa, [...] es el que recibe como primer motor concienical de la corporalidad humana la experiencia que uno tiene, entonces una experiencia mala está como quien dice alojada en el corazón y si el cerebro no hace autoconciencia de aquel hecho, ese dolor permanece en el corazón y como en el corazón no es posible albergar semejante dolor, ese dolor se expande y ese dolor llega a inhibir las posibilidades de desarrollo emocional, por eso, que ahí es el concepto Aymara Take Chuyma, nos sirve mucho para decir, el corazón no es un órgano fisiológico, es un campo electromagnético, [...] que le reclama a la capacidad racional que tiene el cerebro de dar cuenta, de volver al origen al trauma, para que sepamos que realmente ha sucedido y porque desde aquel evento hemos quedado como quien dice barrados, utilizando también un concepto psicoanalítico de Freud y también de Jacques Lacan, entonces tenemos que volver al 1492, porque la herida colonial tiene un horizonte, si ustedes quieren epistemológico, desde el cual podemos iniciar todo un recurso histórico que nos permite entender que realmente nos ha pasado, para que hoy en día por ejemplo hablemos de descolonización, para que iniciemos todo un proceso de desmontaje, de esto que se llama racismo, haber si tenemos tiempo para ahondar en el concepto, porque mucha gente confunde el racismo simplemente como la discriminación fenotípica del color de la piel, esto es un efecto, eso no es nuestra el racismo en sí el racismo es algo mucho más perverso y nefastos. . (BAUTISTA, 2021).

En el campo psicoanalítico si quieren, para la víctima es importante volver al pasado, conocer su propia historia, para ver como reconstruir su

sagrado ancestral, reconstituir la forma de vida propia con creencias y valores verdaderos, que no sean falsa imitación como vimos con la creencia colonizadora, una mezcla de lo judío con lo pagano, reivindicando cada uno su santidad y pureza de culto, dijeron que venían en paz, que no querían nada, solo evangelizar, como dice un proverbio de nuestros ancestros: *“ellos tenían la biblia y nosotros la tierra, nos dijeron cierren los ojos y oren, cuando abrimos lo ojos, nosotros teníamos la biblia y ellos la tierra”*.

[...] del evangelizador (Sahagún) “parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestros Señor Dios, restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina”. (SORIANO, 2021).

Y no fue nada pacífico, solo su cruel dios creado a imagen y semejanza de la pandilla podía ordenar, aguantar y permitir sin hacer nada, lo que hicieran y hacen, (con los indígenas supuestamente también su creación), usando todas las crueles técnicas y maquinaria de tortura de la pagana Roma, incluso inventando nuevas como la “santa inquisición”, claro, para quien desciende del colonizador no siente en la piel el dolor que todavía nos causan, orgullosos, arrogantes y soberbios nos dicen que nos dieron civilización, escuelas, universidades, etc.

¿Para qué sirve? Si todo el sistema colonial, discriminador aún se mantiene y se reproduce en estos centros de los cuales salieron los curas, pero las sotanas y la arrogante e soberbia corrupción clerical quedaron, desde el nombre de santos en las universidades y escuelas, con sus símbolos opresores impuestos en todo el sistema público, con la cruel doctrina evangelizadora que es: **“matar todo lo indígena que llevamos dentro”** dicho por Richard Prat cuando inauguro la primera escuela internado para indígenas en el Norte, volviéndonos sumisos al dios creado por la pandilla.

El sistema de evaluación sigue siendo inquisitorial, discriminativo, elitista, punitivo, en la graduación algunos obligan a ponerse sotana, los sagrados y santos grados de los semidioses clericales, se cambiaron por el de “licenciados (a), maestrands (a) y doctores (a)”, quienes solo reproducen el sistema opresor colonial, temerosos de incomodar o cambiar nada, con quienes no se puede discrepar, si alguien osa cuestionarlos es brutalmente apedreado y acosado intelectualmente por sus seguidores, como los evangelizadores con la herejía.

Seguimos sufriendo el epistemicidio de nuestros saberes, por la persecución otros no logran graduarse, algunos son becarios formados por los colonizadores en el extranjero, (los peores) orgullosos de sus amos que los adoctrinaron y traicionan a su gente. ¡Este tipo de profesionales indígenas miedosos y sumisos NO QUEREMOS!

En realidad, lo que necesitamos son indígenas con conocimiento, sabiduría, corajosos, rebeldes y críticos como TUPAK KATARI y BARTOLINA SISA que griten NO! A la opresión colonizador.

Heidegger, al cual yo le hago serias críticas, pero dice algo que es cierto, cuando dicen los científicos yo voy a decir aquí los analistas los cientistas sociales no saben lo que hacen aunque lo que hacen lo hagan muy bien o sea todo lo que aquí produce la universidad boliviana (BAUTISTA, 2021).

Al pasar el tiempo se ve como la Madre Tierra expulsa la barbarie del pagano colonizador, aparecen cuerpos de niños indígenas ejecutados, algunos con señal de tortura en fosas comunes como en Canadá, en este 2021 la noticia más de trecientos mil niños fueron violados sexualmente en Francia por los curas, y las lavanderías Magdalena con miles de mujeres explotadas en toda forma por las monjas, solo por mencionar algunos de los abusos, de los que “solo venían a evangelizar”, efecto de una religiosidad inventada, armada y construida por una santa pandilla sobre falsedad, unos acusan a otros de ser paganos, dicen es el mesías otros dicen no lo es, otros dicen es un bastardo, otros dicen es hijo de prostituta, otros es nuestro dios, otros dicen es su hijo, otros dicen dios no tiene hijos, es una discusión judeo-cristiana que no tiene fin.

Pero, poco importa porque, las injusticias y crueldades coloniales siguen aconteciendo en pleno 2021, en el Brasil el pecado de construir una casa de reza indígena continua siendo purificado con fuego, a cada dos semanas desaparece un idioma originario, en lo que va del año 2022 el presidente del Brasil que tiene todo el apoyo de la bancada evangélica en el parlamento, no pierde la oportunidad de continuar con el genocidio indígena y la apropiación de su territorio, sin pedir permiso de los dueños, aprovechando el conflicto bélico de Rusia para:

O presidente Jair Bolsonaro (PL) afirmou nesta segunda-feira, 7, que a guerra entre Rússia e Ucrânia trouxe uma "boa oportunidade" para o Brasil aprovar a exploração mineral em terras indígenas. O governo tem cobrado a aprovação do projeto de lei 191/2020, que libera a mineração em terras indígenas, como forma de superar a dependência do País dos fertilizantes russos. [...] O chefe do Executivo também fez comentários sobre as áreas indígenas de Roraima. “Roraima é minha menina dos olhos. Se eu fosse rei de Roraima, em 10 anos teríamos economia semelhante à do Japão. É um Estado fantástico. [...] Isso tudo foi perdido, mas dá para ser recuperado. É inadmissível, dois terços do Estado estão inviabilizados [com as reservas]”, seguiu Bolsonaro. "Espero que Roraima possa ser um Estado que possa usar suas riquezas, em especial dos minerais." (TERRA, 2022).

En Bolivia el 2019, las iglesias paganas católica y protestante se unieron para hacer lo que mejor saben, el mal, junto a la milicia y políticos eurocéntricos fascistas participaron en la planificación y ejecución de un cruel golpe de Estado, derrocando al primer presidente indígena electo, en la historia del Abya Yala, con el asesinato de 38 indígenas, otros desaparecidos, millares de presos políticos, hombres torturados y mujeres violentadas sexualmente, en el palacio levantando la biblia gritaron fuera la PACHAMAMA, dios vuelve a Bolivia, rompieron la WIPHALA, intentaron volver al sistema republicano, y el pueblo no se los permitió manteniendo el ESTADO PLURINACIONAL.

En Chile reprimen a los Mapuches, en Perú conspiran contra el presidente actual, en Colombia apoyan el asesinato de líderes indígenas, durante la pandemia del Covid 19 su fanático, fundamentalismo, terrorista, permitió que muchas vidas se perdieran, en Nueva York la presidenta de la comunidad de Madrid Isabel Díaz Ayuso dijo:

[...] la alcaldesa creo que era de Madrid el ayuntamiento de Madrid en Nueva York, empieza a decir que el nuevo terrorismo de hoy en día son los indianistas o sea son los indígenas los nuevos terroristas y los nuevos indígenas porque según ella estarían desvalorizando los logros de la civilización. (BAUTISTA, 2021).

¡Déjanos! caer en la tentación para librarnos del mal opresor de tu imagen y semejanza colonizador

Hermano, hermana “indígena” entiéndelo, no te dejes engañar, no seas llunku, chupa medias, arrastrado, no te traiciones a ti mismo ni a tus ancestros, creyendo como ellos, para el pagano colonizador, el juramento de jamás, ver al indio como su igual por más, bañado, perfumado, trajeado o doctor honoris causa que seas, vale más que el mandato del dios que se hicieron a su imagen y semejanza que dice “ama a tu prójimo como a ti mismo”, para el opresor colonizador su prójimo es él mismo.

Que podemos esperar de la pandilla-empresa que invento y vende al mundo el producto que los hizo capitalistas, multimillonarios el “MIEDO-SALVACIÓN”, que no consiguen explicar de qué, tal vez de ellos mismos, de su malvada crueldad con la que quemaron vivos a nuestros ancestros, para que hoy creamos en el dios que nos impusieron con su religión, el moderno progreso capitalista depredador y asesino que no se puede entender sino con su evangelio.

Hoy es peor todavía, con aquellos herederos neocoloniales, modernos empresarios, ruralistas, pastores sionistas, progresistas que venden el producto de sus abuelos, esta prole que sin piedad quema la Amazonia, las

casas de reza indígenas, destruyen comunidades, propician golpes de Estado, sin olvidar el epistemicidio académico eurocéntrico, que nos muestra a Grecia como la cuna del saber, siendo que el conocimiento lo mal copiaron de Egipto, lo que denota el carácter mítico irracional de la supuesta racionalidad moderna occidental, su producto tiene 1900 años, nuestros ancestros más de 8.000 años.

Cuando te digan que el patriarcalismo ya estaba cuando llegaron, es mentira ellos lo impusieron, viene desde la pagana Roma con su derecho romano y está en su libro, desde que Eva “hablo” con la serpiente, para que haya patriarcalismo tiene que haber propiedad privada, cuando desarrollaron el capitalismo y vieron a la mujer como paridora de mano de obra, que se ratifica con la revolución francesa, sometieron a las mujeres con su “*dios en el cielo, el Estado en la tierra y tu marido en tu cama*”, con este axioma occidental, pagano cristiano, eurocéntrico, se expresa la colonialidad de género, invisibilizando la existencia y lucha de las mujeres europeas.

Aquí en Abya Yala la resistencia lleva 530 años y en nuestra historia tenemos mujeres que fueron Generalas, comandantas de ejércitos de hombres, valientes y corajosos guerreros, indígenas que enfrentaron e hicieron temblar de miedo a los invasores, a quienes ganaron muchas batallas al mando de mujeres como es el caso de nuestra lideresa Bartolina Sisa Vargas, que junto a su esposo Tupac Katari nos mostraron en la práctica como es la organización que aprendieron de sus abuelos y que nos dejaron para seguir su ejemplo en el amor al ser amado, cuando Tupac Katari ofreció su vida por la de su esposa, muestra que va más allá de la paridad y la complementariedad.

Siguiendo el consejo de nuestros sabios el jefe Seattle y el sabio Maorí interpretamos sus sueños, conocimos sus dioses, examinamos su libro, descubrimos como es él, lo que dice, lo que hace, entendimos que tiene sus privilegiados, sus escogidos,” su pueblo”, en detrimento de su propia creación, el permite absolutamente todo, sin importar lo que sea, la única cosa que no permite es que se le sea infiel, es patológicamente celoso, egoísta, envidioso, es muy vengativo, en la crueldad de sus castigos, es muy frecuente el uso del fuego, que quien no lo siga será quemado eternamente, transforma a las mujeres en sal, abre mares para hacer huir a su pueblo y vengarse de sus enemigos, contradiciéndose con él no mataras, etc. Excepto si te arrepientes por haber cometido cualquier tipo de crimen por más atroz y cruel que fuere, si lo adoras y veneras ahí te salvas de su cruel ira, pero siempre bajo las órdenes de sus “escogidos”, que nunca son mujeres ni indios ni negros.

Esto entre otras cosas que muchas vidas no alcanzarían para describir. Entonces, conociendo de a poco sus sueños, su creencia, podemos saber porque, los invasores son como son, porque ellos se apropian de todo lo que no es suyo,

sin pedir permiso de sus dueños, porque la palabra articulada no tiene valor ninguno, porque fueron y son tan crueles con nosotros desde 1492.

Claro, según su creencia ellos se arrepienten, piden perdón por sus crímenes a su dios y nada paso, entonces qué tipo de dios puede permitir la purificación del mal a través del fuego, con asesinatos y crueles genocidios, quemando vivos a niños, niñas, mujeres, hombres, ancianos, permitir la esclavitud, opresión, abusos, violaciones de todo tipo por causa del color de piel, olor, creencia, pensamiento, orientación sexual, riqueza, tierra-territorio, etc.

Solo puede ser un dios creado, construido, con mucha crueldad y paganismo histórico, a imagen y semejanza del grupo o pandilla que lo creó, para quienes el elitismo, la dominación, discriminación por privilegios que solo escogidos pueden tener, sea una forma de vida, de creer y pensar, con la urgencia de una doctrina que constantemente se reinventa y se justifica a sí misma.

La naturalización de esa creencia, de ese sistema teológico de opresión y dominación, es lo que el capitalismo bárbaro, salvaje, criminal, moderno y progresista precisa, para dividir, separar, crear una vida individualista egoísta envidiosa: (BAUTISTA 2021) “Para *sustentar la división internacional del trabajo y posibilitar un tipo de exploración impiadosa garantizada por un ordenamiento jurídico como derecho exclusivo del vencedor*”. Uno de los más grandes asaltos que esta pandilla pagana efectuó fue el asalto al cerro rico de Potosí en la actual Bolivia, de donde sustrajeron más de veinte mil toneladas de plata, con el costo indígena de millones de vidas de seres humanos, supuestamente seres creados con alma por su pagano dios cristiano, a quienes denigraron a tal manera que les sacaron el alma, porque seres sin alma, no son dignos de riqueza ni de salario, solo un poco de comida para mantenerlos con vida y que extraigan las riquezas: (AVRAHAM) [...] *Si el eterno quien es bendito, creo el mundo para el hombre es decir para mí, esto significa que cada uno de nosotros es extraordinariamente especial*. Justificándose así mismo, delante del paganismo trinitario padre, hijo, espíritu y no tener remordimiento.

Roguemos hermanos

Nuestros sabios nos enseñan la complementariedad, la reciprocidad, el *suma qamaña, ñenderko, teko kavi, ivi maraei*, y el *qapajñan*, nuestros ancestros dejaron tres códigos ético-morales que por siglos reglaron nuestras comunidades, el ama *quilla*, ama *llulla* y ama *suma*, que los paganos colonizadores con miles de normas no alcanzan.

Si todos los mares se convirtieran en tinta y todos los árboles en plumas y sus hojas en papel, no alcanzaría para describir el tamaño de su avaricia, la malvada perversidad y crueldad de los colonizadores, fanáticos, fundamentalistas, terroristas religiosos, académicos, científicos, monoteístas y paganos, en contra de quienes no creen en sus deidades ni compran su

mentirosa salvación. Hermana, hermano si la compraste devuélvesela y descolonízate.

Los paganos romanos, cuando invadían un lugar, sabían que la primera cosa que tenían que destruir, era la creencia, la ancestralidad sagrada del lugar invadido, cuando no lo conseguían, sabían que tendrían resistencia, entonces la crueldad era su arma más letal, lo que coincide primero, con la cruel doctrina de la iglesia católica romana apostólica y después con la doctrina protestante, por eso no es casual que en cada lugar sagrado de nuestro territorio ancestral, la crueldad de la pagana santa pandilla por la fuerza construyera sus templos e iglesias para impartir su malvada doctrina desde 1492 no paran de usar esa crueldad como arma psicológica, física, material o epistemológica y el Abya Yala RESISTE!

Hermana, hermano, pariente no tengas miedo si te obligaron a comprar ese producto “la tal salvación” es falsa, es un juego mental para someternos y explotarnos hasta la última gota de sangre en la explotación de nuestros recursos naturales, solo en beneficio de los paganos colonizadores capitalistas, comienza tu proceso de descolonización.

Que no te conmueva el hipócrita pedido de perdón por parte del jefe de la santa pagana pandilla que hizo el 31 de marzo del 2022, solo por crímenes sexuales contra niñas y niños indígenas, es falso e hipócrita, porque hasta hoy en día los curas y pastores pandilleros siguen cometiéndolos, libérate de la cultura del cruel genocidio.

Nuestra madre tierra LA PACHAMAMA de ella venimos, ella nos alimenta y cuando morimos a ella volvemos, es lo que podemos ver, tocar, agradecer, es la que nos conecta con la naturaleza con su leche el agua nos vuelve hermanos a todos los que bebemos de ella, nadie es superior a nadie, ningún ser vivo tiene privilegios sobre otros, somos hermanos de todo lo que habita dentro, en y sobre la tierra y el cosmos, vuelve a tu ajayu, a tu territorio, a la vida en comunidad y a la comunidad de la vida, resistir es vivir bien!

Así, ¡que la próxima vez que me digan TÚ NO SABES CON QUIEN ESTÁS HABLANDO! De verdad que sabré con quien estoy hablando y responderé como los judíos a Yeshua en Juan 8:41.

AMEN.

Referencias

AMERICAS, Revista de Estudios e Pesquisas sobre as. Volume 14 N° 3 2020.

ARROYO, Aguilar Sabino. Catequización y Conflictos en Guamanga. Lima 1988.

AVRAHAM, Bem Dan. Lo que la Iglesia nos Oculta. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=XZvIdyzJa4o&list=PLQnKwxHyWUlx7K91vZxTI-cRJsBGNH3JK>. Visto en 29 de septiembre de 2021.

_____. Parasha Shemini ¿cómo alcanzar inteligencia espiritual?.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CG9qcZj-6aw>. Visto en 27 octubre de 2021

_____. Parasha Shemini ¿como tener inteligencia espiritual? Parte 2.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zPKjK4q9Bjk>. Visto en 27 de octubre de 2021

_____. Parasha Shemini. Inteligencia Espiritual parte 3. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SBQFLCJpvUg&t=2277s>. Visto en 27 de octubre de 2021.

_____. El Secreto del Libro del Génesis. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=HtBilu5CVz4&t=1625s>. Visto en 28 de octubre de 2021.

_____. Trinidad Filipenses 2: 5 al 9. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=hYOh8huo-HY>. Visto en 29 de octubre de 2021

BAUTISTA, Rafael. La Conquista como Laboratorio de Constitución del ego moderno Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VOMrKFvJjRI>, visto en 28 de noviembre 2021.

_____. 1492: La Subjetividad moderna como voluntad de poder y domiio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=H6VUaCBm81I> visto en 27 de noviembre de 2021

_____. La Universidad en la Crisis Civilizatoria Global". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=aBaFmp_XQgU . Visto en 9 de agosto de 2021.

_____. La Descolonización de la Política. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=kOLMUDxKrz0>. Visto en 2 de septiembre de 2021.

_____. "Hacia una ciencia para la vida". Diplomado en bien vivir y Filosofía Andina. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nr09HVCHCrY> Visto en 10 de agosto 2021.

_____. La descolonización epistemológica. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=5uO381DnM9s> visto en 1 de noviembre de 2021

_____. El Imperio Decadente en su Etapa post-imperial. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k3oO0wkA7C0&t=223s> . visto en 9 de mayo de 2021.

_____. ¿QUÉ SIGNIFICA EL ESTADO PLURINACIONAL?.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PIMn29WzDpM&t=58s> . Visto en 3 de junio de 2021.

_____. Reencuentro con la Madre Tierra Venezuela 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/channel/UCdJFXCL11OviUuWmdBa6nOw>. Visto en 30 de agosto de 2021

_____. "EL VIVIR BIEN COMO NUEVO HORIZONTE CIVILIZATORIO". Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NDVcgSGd9Wo> . Visto en 06 de julio de 2021

_____. "ENCUENTRO REFLEXIVO, DECOLONIALIDAD Y PANDEMIA", Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=RyKTI1wwwVo>. Visto en 17 de julio de 2021.

_____. Desde el "Ego" Europeo: El "En-cubrimiento". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_JWrCP8klpA. Visto en 5 de noviembre de 2021.

BIBLIA. La Santa (versión biblia de Jerusalén, 1976). Disponible en: <https://elivros.love/livro/baixar-livro-biblia-de-jerusalem-editora-paulus-em-epub-pdf-mobi-ou-ler-online>. Visto en 30 de agosto 2021.

BIBLIA. Sagrada. Traduzida em português por Joao Ferreira de Almeida. Revista ecorregida. 4 ed. 2009. Barueri SP: Sociedade Bíblica do Brasil. 2013. 864p.

CHANEL. History Latinoamérica. Iglesia y Burdeles, como el sexo cambio el mundo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=paLrm15MFnE> Visto en 29 de octubre 2021.

CHÁVEZ, Ezequiel A. La Evangelización de los Indios. Editorial Jus, S.A. México 1958

DARI, Ramos Antonio. Tribunal de Genero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Provincia Jesuítica do Paraguai. São Leopoldo: Oikos, 2016.

FANON, Franz. Los condenados de la Tierra. Fondo de Cultura Económica México.1963.

FRANCAIS, Institut d Estudes Andines, La destrucción de la Religiones andinas. (Conquista y Colonia). Universidad Nacional Autónoma de México 1977. Ciudad Universitaria 20 D.F. Dirección General de Publicaciones.

MONCLOA. La. Historia de España. Disponible en: <https://www.gob.es/Paginas/index.aspx>. Visto en 10 de noviembre de 2021.

POLIA, Mario Meconi. La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús. 1581-1752. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999

SARAMAGO, José. Caim. ed. Companhia das letras.2009.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. 5. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2016. SILVA, Luiz Etevaldo. O sentido e o significado sociológico de emancipação. Revista e-Curriculum, São Paulo, n.11, v.03, p. 751-765, set./dez. 2013.

SORIANO, Silvia Hernández. *Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México 2021.

ÚTILES. Baúl de los conocimientos. ¿Cómo era la HOMOSEXUALIDAD en ROMA? Disponible en: <https://www.lamoncloa.gob.es/espana/paishistoriaycultura/historia/Paginas/index.aspx>. Visto en 6 de septiembre de 2021.

VALERIO, Martins Daniel, *La Sobreculturalidad: a la luz de lo observado en culturas indígenas*. Salamanca Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y Leon-IIACYI. 2021.

VALENCIA, Vega Alipio. *Bartolina Sisa. La virreina Aymara que murió por la Libertad de los Indios*. Librería Editorial Juventud. La Paz Bolivia.

WALSH, Catherine. "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America. In: *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic*.

_____. *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de outro modo* Livro da Academia da Latinidade. Textos & Formas Ltda. 2006.

YOHANAN. Bem Yohanán. *Yeshua Celebró Janucá / Profecía Mesiánica Incumplida / Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?*. Disponible en: https://www.youtube.com/results?search_query=punto+breslev. Visto en 1 de diciembre de 2021.

_____. ¿Porque el Judío Rechaza a Jesús / Yeshua? | Descenso Patrilíneal ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=UC8ulStdd9A&t=628s>. Visto en 25 de septiembre de 2021-

_____. *Isaías 53 ¿El capítulo prohibido? "El Sirviente de Dios" Judío Explica ¿Qué dice la Biblia?* Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VOf8oR3K1rM>. Visto en 25 de septiembre de 2021.

_____. *Isaías 7.14 ¿Virgen Madre? ¿Nacimiento Virginal? ¿La virgen dará a luz? ¿Qué dice la Biblia?*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=P_aZOqHM27M. Visto en 25 de septiembre de 2021.

_____. *¿Quién es Jesús? Historia, Su Influencia ¿Calificaciones? Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?*. Disponible en: https://www.youtube.com/results?search_query=punto+breslev. Visto en 26 de septiembre de 2021.

_____. *La Verdad de Pablo el Apóstol / El Judaísmo de Yeshua / Herodiano? ¿Qué dice la Biblia?*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Ede_ZQ3C3Yk. Visto en 26 de septiembre de 2021

_____. *¿Las Genealogías de Jesús? Mateo Hebreo / Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8cEy5fVieN0>. Visto en 20 de octubre de 2021.

_____. Génesis 2.4-19 / Descubre la Biblia Hebrea (Estudio Bíblico) Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2jsSwvBYHkI>. Visto en 21 de octubre de 2021.

_____. Génesis 1-2.3 / Descubre la Biblia Hebrea (Estudio Bíblico) Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qzvinEvFagw>. Visto en 21 de octubre de 2021.

_____. Génesis 1.1 / Descubre la Biblia Hebrea (Estudio Bíblico) Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Lk75ZGz5nGA&t=554s>. Visto en 22 de octubre de 2021.

_____. ¿Por qué no Apedrearón a María? Adulterio / Judaísmo de Yeshua ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Yx7lhpn3NSc&t=370s>. Visto en 22 de octubre de 2021.

ISAÍAS 11 / Rompecabezas, Profecías Mesianicas ¿Que Cumplio Yeshu? ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BR0PbTJx1Og>. Visto en 22 de septiembre de 2021

_____. Textos Sudo-Bíblicos | Comparación: Torá y el Nuevo Testamento ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=goYL9G96A0U>. Visto en 23 de septiembre de 2021.

_____. ¿Por qué los Judíos no creen en Yeshúa (Jesús) como su mesías?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uEF3seB141A>. Visto en 23 de septiembre de 2021.

_____. Mitos: Pelo largo, Vestimentas, Alcohol, Nacimiento Virginal / Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Re0uecEO1TI>. Visto en 25 de noviembre de 2021.

_____. 30 Errores del Nuevo Testamento #1 / Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=R6WMnN5MXrI&t=247s>. Visto en 25 de noviembre de 2021.

_____. La Violencia de Jesus ¿Príncipe de Paz? / AntiCristo / Raíces Hebreas ¿Qué dice la Biblia?. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5LKvUbKhFa8>. Visto en 25 de noviembre de 2021.

A escola e a língua terena na aldeia Ipegue: processos de negação ou afirmação

Celma Francelino Fialho¹

Paulo Baltazar²

Rosinete Barbosa Pedro³

Introdução

Esse artigo no primeiro momento buscou-se o contexto histórico escolar na aldeia Ipegue e o uso da língua terena como meio de comunicação. Para isso recorreremos a Constituição Federal promulgada em 1988, no seu artigo 210, que assegura aos índios o direito à educação na língua materna e os processos próprios de aprendizagem. Com o direito assegurado surge o direito de o professor indígena ministrar aulas em sua língua materna e com os processos próprios de aprendizagem, trazendo assim o novo formato na alfabetização por meio da língua terena, buscando valorizar como identidade cultural e preservando o modo de ser Terena.

No Projeto “Raízes do Saber”, elaborado e implantado em 1999, com vistas a atender a exigência da lei, foram capacitados diversos professores indígenas efetivos da rede municipal de educação do município de Aquidauana/MS, por meio da professora Nancy Evelyn Buttler, linguista instrutora e responsável pelo projeto, com peculiaridade para a aldeia Ipegue, para qual foi proposta a revitalização da língua materna em virtude do desuso dela.

A dificuldade principal na aldeia Ipegue é nos espaços públicos onde não são usados a língua terena, mas a comunicação é feita na língua dominante que é a língua portuguesa. Essas instituições públicas como a SESAI – Secretaria da Saúde Indígena, que atende a saúde dos povos indígenas de diversas aldeias, as igrejas evangélicas e católica, escolas, associação de moradores inclusive nos espaços de lazer como é o campo de futebol toda comunicação é feita na língua portuguesa.

¹ Celma Francelino Fialho – Pertence ao povo Terena e Doutoranda em Estudos de Linguagem pela FAALC/UFMS, Mestra em Educação pela UCDB, docente do CPAQ/UFMS na Licenciatura Intercultural Indígena. E-mail: celma.fialho@ufms.br

² Paulo Baltazar – Pertence ao povo Terena e Doutor em Geografia pela FCH/UFMG, Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC/SP, docente do CPAQ/UFMS na Licenciatura Intercultural Indígena. E-mail: paulo.baltazar@ufms.br

³ Rosinete Barbosa Pedro – Pertence ao povo Guarani e Mestranda em Estudos de Linguagem pela FAALC/UFMS. E-mail: rosinetebp05@gmail.com

É importante destacar a função da escola nas aldeias indígenas e analisar o perfil dos professores indígenas que trabalham diretamente com alunos e a questão da língua terena. Neste caso os professores Terena foram selecionados pelo concurso público municipal, específico e diferenciado com avaliações nos conhecimentos e valores tradicionais Terena, incluindo a escrita e tradução na língua terena para ministrarem aulas para os alunos da Educação Infantil até o 5º ano do ensino fundamental.

Parece paradoxal falar na escrita e tradução da língua Terena em concurso público realizado pelo órgão público em 2008, destinado aos professores Terena, mas a surpresa ainda é maior diante do resultado e classificação dos aprovados no concurso público e diferenciado em relação as pessoas falantes da língua terena.

É interessante observar que a maioria dos professores Terena aprovados em concurso público, não são falantes da língua terena, mas obtiveram uma boa classificação final, sendo os primeiros na lista de classificação, enquanto os professores falantes da língua Terena não tiveram bons resultados na classificação.

A nossa reflexão leva a crer que os responsáveis pela correção da prova do concurso público desconhecem a língua terena na sua originalidade, ou seja, sem mistura da língua portuguesa, aportuguesada ou terenizada, enquanto os professores falantes da língua terena, com certeza, escreveram de maneira correta na sua originalidade evitando o uso ou a mistura da língua terena com a língua portuguesa, o resultado do concurso não poderia ser diferente.

Neste contexto, o responsável pela correção não levou em consideração a originalidade da língua, mas valorizou a escrita e a tradução entremeada ou recheada com língua portuguesa, sendo prejudicial para a própria comunidade escolar que também não atende a alternativa proposta na revitalização da língua, uma vez que continuará reforçando a língua portuguesa e silenciando cada vez mais a língua terena.

Ainda nesta questão do concurso público e diferenciado existem professores “purútuye⁴” e indígenas que ministram aula na língua portuguesa para os alunos da Escola, como também aqueles professores Terena não falantes da língua terena que passaram no concurso público diferenciado.

Os professores Terena, infelizmente utilizam também a língua portuguesa para se comunicarem com seus alunos, funcionários e moradores da aldeia Ipegue, reforçando a cada dia o desuso da língua Terena. Outro destaque na escola são as crianças, alfabetizadas na língua portuguesa, só falam a língua Terena na aula de língua Terena, devido a grade curricular que foi implantada quando o Projeto Raízes do Saber foi colocado em prática

⁴ Purútuye – São pessoas que não são indígenas.

para revitalização da língua Terena na aldeia Ipegue, diferente de outras aldeias em que a alfabetização é na língua materna.

Educação escolar indígena na aldeia Ipegue

O percurso histórico da educação escolar indígena para os Terena na aldeia Bananal, iniciou em 1912, quando os missionários norte-americanos receberam autorização do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, para morar na aldeia Bananal com os Terena, iniciando o período de evangelização e da educação secular entre as crianças e adultos moradores da aldeia.

A Prefeitura Municipal de Aquidauana iniciou os contratos dos professores indígenas a partir do ano de 1965 para ministrarem aulas na aldeia Bananal e Ipegue. A instalação e construção do prédio da escola na aldeia Ipegue oficialmente reconhecida e implantada pela Prefeitura Municipal de Aquidauana foi em 1976, de acordo com os registros do Projeto Político Pedagógico 1998 da Escola Feliciano Pio, quando foram autorizadas pelas lideranças indígenas.

As aulas, foram e continuam sendo ministradas na língua portuguesa e os conteúdos programáticos ministrados aos alunos seguíam o modelo das escolas tradicionais do mundo não indígena inclusive a prática pedagógica de forma semelhante das escolas urbanas.

As aulas eram ministradas por professores indígenas; Maria Lourdes Correa, Nelson Francisco (Mbéki), Ester Aurélio Marcos e João Evangelista Marcos (Túme), professores pioneiros na educação escolar indígena na aldeia Ipegue quando a Prefeitura se tornou o órgão mantenedor da escola a partir de 1996, por meio da lei nº 1603 de 10 de setembro de 1976, passaram a ter os seus vencimentos mensais.

Com as transformações que ocorrem no mundo globalizado os moradores da aldeia Ipegue percebeu a necessidade de se articular no seu jeito de ser Terena com outros povos para que pudesse sobreviver enquanto nação, mas as consequências também ficaram expostas sofrendo a desaceleração das práticas rituais, nas danças, costumes e a língua do grupo que caracterizam a identidade de um povo e a vida comunitária.

Esta situação causa preocupação aos professores da Escola Municipal Indígena Feliciano Pio da Aldeia Ipegue, levando a um profundo sentimento e reflexão e, por isso, a razão de estudar porque este fato acontece nesta comunidade.

A ausência de mecanismos no combate do domínio da língua portuguesa e o desaparecimento lento e gradual da língua materna não é por falta de amparo legal para que seja colocada em prática. A lei nº. 6001 de 19 de dezembro de 1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio no que se refere à educação no título V. artigo 49, diz: “A alfabetização dos índios far-se-á na

língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira” (BRASIL, 1973, p. 10). O que faltou foi ação do poder público quanto à execução e cumprimento de leis que asseguram o direito do aluno ser alfabetizado por meio da língua materna.

Diante dessas leis e os projetos aplicados nas comunidades indígenas começou um processo de valorização da língua terena, principalmente a língua como identidade. Fleuri (2003) afirma a necessidade de colocar a proposta da educação intercultural, considerando a especificidade da formação das identidades culturais de cada povo e dos processos de integração interétnica em cada realidade regional, como é o caso da aldeia Ipegue.

A escola indígena é um tema complexo. A discussão sobre o uso da língua em questão é relevante, pois os professores e os gestores deveriam fazer esses questionamentos quando a instituição apresenta no seu modelo de currículo. Poderíamos inverter essas questões; quem são estes jovens indígenas que vem para a escola? Que experiências trazem para escola? Que língua falam? Qual é o seu contexto na aldeia?

Essas perguntas são importantes na construção da educação escolar indígena que busca inserir o contexto do aluno no currículo específico e que garanta a valorização da sua identidade. Como falar que a escola indígena já existe em algumas instituições se não há diferença no seu currículo? Sonhar com uma escola que seja realmente diferenciada é um desafio, mas o caminho é a desconstrução da instituição homogeneizante, isto é, sem reflexão com relação ao sujeito dentro de suas especificidades. Aceitar esse desafio é ter certeza de que vivemos em uma sociedade marcada pela diferença onde deve olhar o diferente (Terena) como ser humano que deve ser valorizado e respeitado na sua alteridade, pois somos diferentes, mas isto não quer dizer que somos menores.

Com relação à formação profissional do professor Terena é preciso a contextualização dos conteúdos que buscam estabelecer relações entre o vivenciado pelos alunos e o conhecimento escolar, entre a escola e extra escola, justificando-se a desarticulação existente entre o conhecimento escolar e a vida dos alunos.

Brandão afirma que:

Tais implicações desafiam os educadores a desenvolverem posturas e instrumentos metodológicos que possibilitem o aprimoramento do seu olhar sobre o aluno, como “outro”, de tal forma que, conhecendo as dimensões culturais em que tal é diferente, possam resgatar a diferença como tal e não como deficiência. Implica buscar uma compreensão totalizadora desse outro, conhecendo “não apenas o mundo cultural do aluno mas a vida do adolescente e do adulto em seu mundo de cultura, examinando as suas experiências

cotidianas de participação na vida, na cultura e no trabalho” (BRANDÃO, 1986, p. 139 apud DAYRELL, 2006, p. 145).

Essas implicações fazem com que haja muita discussão com relação aos educadores indígenas que são obrigados a ensinar os conteúdos impostos algumas vezes pela instituição mantenedora. Nesse sentido, o professor não terá reflexão com a realidade indígena do aluno, fará mecanicamente a reprodução de um modelo de educação. Tanto os alunos como os professores precisarão decodificar os conteúdos impostos pela instituição pública responsável pela educação escolar indígena, pois não há relação com o mundo Terena muito menos com a sua vida cotidiana. O educador indígena precisa ser formado dentro de uma educação intercultural, para conhecer o “outro” que traz os seus conhecimentos já produzidos dentro das escolas indígenas, assim o professor indígena poderá trabalhar os conteúdos propostos recontextualizando os conteúdos com base no contexto indígena do aluno.

A prática pedagógica na escola e transmissão de saberes

É importante contextualizar que a década de 1910 foi um período histórico marcante na vida dos Terena, com a criação do SPI, órgão indigenista do governo federal que foi responsável para nortear a educação indígena na aldeia Bananal e aldeia Ipegue. O Serviço de Proteção aos Índios instalou, na época, uma extensão administrativa dentro da aldeia Bananal e Ipegue que chamou de Posto Indígena, administrado por um “*purútuyé*” para cuidar e controlar os indígenas, inclusive a garantia à oferta do ensino secular as crianças moradoras da aldeia Ipegue, por sua vez as aulas na aldeia era ministrada na língua portuguesa.

A política do SPI adotada pelo órgão oficial do governo federal e idealizado por Rondon para as escolas indígenas tinha os princípios básicos de integrar o índio a sociedade nacional, “civilizar” o índio, onde era considerado como um estrato social inferior quando comparado aos moldes da cultura ocidental. O estado brasileiro por meio do SPI, jamais se preocupou em colocar em prática uma política de educação específica e diferenciada para os índios que não fosse voltada para a integração. Assim, a outra escola que concorria com a escola do SPI foi a Escola Evangélica da aldeia Bananal por meio dos missionários protestantes concorre nesta mesma linha positivista de Rondon, adotando a mesma prática pedagógica na alfabetização na língua portuguesa.

Contudo, no decorrer dos tempos após a alfabetização dos indígenas que dominavam a língua portuguesa e a escrita passaram a ministrar aulas para as crianças utilizando a mesma metodologia de alfabetização que aprenderam dos primeiros mestres reproduzindo novamente a utilização da

língua portuguesa em sala de aula. Por outro lado, os missionários criaram uma sala de aula na aldeia Ipegue, com as mesmas pessoas que fundaram a Escola Evangélica Indígena na aldeia Bananal. Criaram uma extensão de sala de aula com a mesma política e estratégia adotada no ensino por meio de professores não indígenas, falantes da língua portuguesa. Neste período, começava o sufocamento da língua terena e a valorização da língua portuguesa, em especial no uso cotidiano, na vida dos alunos.

Como reflexo do resultado da formação dos alunos quando crianças por meio da Escola Evangélica passaram a ser reproduzidas por meio dos professores indígenas, depois do fechamento da escola dos missionários na aldeia Bananal, passaram a ensinar as crianças da aldeia Ipegue na língua portuguesa, fazendo “continuismo” do aprendizado anterior, adotando livros escritos na língua portuguesa para serem utilizados em sala de aula e não pensaram na valorização da língua terena.

Nesta trajetória da educação escolar indígena, as crianças indígenas da aldeia Ipegue, por meio professores indígenas, continuaram como agente multiplicador da língua dominante a partir da chegada da escola que sempre foi a língua portuguesa, desde os primórdios da escolarização para os Terena, reproduzindo a ideia de aprender a língua portuguesa para entender a cabeça do branco. Verificamos que no processo da criação e da pedagogia adota na escola na aldeia Ipegue, sempre foi utilizado prioritariamente a língua portuguesa para comunicação e na alfabetização das crianças Terena. Parece que não foi desenvolvida a ideia de que a língua indígena reflete diretamente nas atitudes das práticas culturais e nem tão pouco a preocupação com as pessoas que falam a língua materna.

Diante do exposto, podemos afirmar que a escola sempre colaborou na prática, ao longo de vários anos, desde a primeira sala criada na aldeia Ipegue, com desuso da língua Terena, valorizando a língua portuguesa, baseado nos princípios positivistas, de descobrir os valores do branco. As consequências puderam ser observadas durante o trabalho de campo em que a maioria não é falante da língua terena. A escola pode ajudar no processo de desaparecimento de uma língua indígena. Ela também pode, por outro lado, ser mais um elemento incentivador que favoreça a sua manutenção, em alguns casos, e na revitalização da língua em outros casos.

Por isso, Fleuri (2003), alerta para a necessidade de estarmos preparados em atender as mais variadas culturas existentes no Brasil, e as comunidades tradicionais estão incluídas, em particular as comunidades indígenas, pois estas possuem uma cultura definida e que devem ser valorizadas, para que não possam esquecer a sua identidade em meio a deslocamentos e cruzamentos de identidades, mas sim preservar e fortalecer a sua identidade cultural diante do mundo atual.

Diante de vários acontecimentos no mundo de hoje, principalmente o uso de meio de comunicação e tecnológico alcançaram muito rápido as populações indígenas, em particular a aldeia Ipegue, onde os alunos seguem a “moda” do uso de redes sociais imposta pela ação midiática, como se não bastasse o uso da língua portuguesa. Com isso, percebe-se que não existe mais distância, aproximando pessoas, influenciando os jovens em adaptar-se a nova realidade do mundo virtual, entrando nas casas em qualquer hora, fortalecendo a língua dominante e matando a língua terena.

É fundamental importância o uso da língua terena para transmissão de conhecimentos tradicionais às futuras gerações que são representadas pelas crianças indígenas. A transmissão de saberes indígenas inicia desde ao nascer sem limites de idade de receber e depois se torna agente transmissor de conhecimentos indígenas, mas é primordial que se faça por meio do uso da língua terena.

Esses tipos de conhecimentos acontecem de diversas formas e lugares dependendo o momento que se fala o assunto transmitidos como nos casos de conhecimentos da prática agrícola que está vinculado e depende de vários outros fatores e variáveis. Outras variáveis como é o caso do *koixomuneti*, durante a prática do xamanismo precisa a utilização da língua original pois o diálogo com os espíritos dos ancestrais são feitas na língua indígena.

Esses saberes, antes da criação da escola, eram repassados, sendo melhorada, reelaborada, geração após geração que acontece na família e socializada na comunidade por meio da prática que acontecem em vários lugares dependendo do tipo de aprendizado.

Com certeza, esse tipo de conhecimento não precisa da escola, mas precisa da língua terena, por outro lado a comunidade indígena não precisa da escola para conservar, construir e transmitir esse tipo de conhecimento, mas, uma vez que a escola coloca na grade curricular a princípio está assumindo em colaboração com a comunidade a manutenção ou no mínimo a revitalização da língua terena.

A falta de uso da língua terena compromete a transmissão e reprodução desses conhecimentos tradicionais levando ao desaparecimento cultural e linguístico em qualquer sociedade indígena e neste caso na aldeia Ipegue. Fala-se ainda no meio indigenista, a escola é um dos instrumentos que os indígenas acessam em busca de autonomia e conhecimento para se livrar do não indígena ou ainda como forma de luta, lugar de empoderamento de conhecimentos e técnicas que manipulam contra eles.

A discussão em questão é o resultado da prática da escola de transformar a cultura indígena em conteúdo de programa ou currículo escolar, mas que não contribuem muitas vezes assegurar a prática da fala na língua terena. Muitos desses conhecimentos não precisam necessariamente ser ensinados dentro de uma sala de aula, mas deve ser fora do espaço escolar,

pois esses conhecimentos são adquiridos por meio de observação, imitação, orientação, como se aprende a falar, e muitos aspectos são transmitidos silenciosamente por muitas gerações.

O que está em jogo também é a questão da autonomia possível e impossível das escolas indígenas, porque o poder público responsável não admite que as escolas indígenas discutam as questões curriculares no que tange a cultura Terena e nem tão pouco a implantação de uma verdadeira pedagogia diferenciada como prevê a legislação.

As escolas indígenas estão em ritmo compassado com as necessidades das aldeias indígenas? O conteúdo das disciplinas não deve conflitar com as formas próprias e particulares de educação secular, ou seja, não se deve tomar espaços que pertencem à própria cultura Terena, “escolarizando” conteúdos que não dizem respeito à escola. Os professores muitas vezes, “confundem”, na prática, querendo fazer uma escola indígena que seja igual a uma educação não indígena.

O exemplo disso é a escola que está em uma aldeia indígena que possui somente o nome de Escola Indígena, como é o caso da Escola Municipal Indígena Feliciano Pio da aldeia Ipegue, que continua com a mesma prática pedagógica dos modelos ocidentais com o corpo docente formado por professores indígenas. A grade curricular que não é discutida com a comunidade e a disciplina de língua Terena que acontece uma vez por semana com uma hora aula de carga horária, torna impossível a recuperação ou a pro vitalização da língua terena.

O calendário escolar, por exemplo, deveria estar dentro dos padrões culturais, por exemplo: os Terenas não comemoram o carnaval quando a aula deveria estar prevista no calendário escolar, porém está dentro dos padrões do costume dos “*purítuyé*”.

Escola como espaço social

A escola, como espaço sociocultural, é entendida, portanto, como um espaço social próprio da criança, ordenado em dupla dimensão onde aprende a língua portuguesa e novos costumes com outras pessoas não índias por meio da convivência durante o ano letivo. A escola nos modelos ocidentais, por ser um conjunto de normas e regras, busca delimitar a ação dos seus sujeitos proibindo, punindo, atitudes das crianças que são diferentes na visão dos “*purítuyé*”, pois a escola é para os índios e a escola não é dos índios, por isso se torna necessário que a escola seja dos índios.

Um processo de apropriação constante dos espaços da escola pode ser traduzido no espaço de encontros, local de transmissão de práticas e dos saberes entre as crianças Terena que, aos poucos, vão aperfeiçoando durante a intensa frequência e relacionamento das crianças, permitindo continuar

com diversos elementos culturais à medida que é colocada em prática no espaço da escola.

A exemplo disso são as crianças que ficam no pátio da Escola Municipal Indígena Feliciano Pio da aldeia Ipegue, local de encontro coletivo, lugar agradável embaixo de uma árvore frondosa ideal para tomar o tereré, que é uma bebida do homem pantaneiro, que está presente e incorporado na cultura Terena por meio da escola que permite essa prática entre as crianças.

Desta forma, o espaço da Escola Municipal Indígena Feliciano Pio é utilizado como lugar no processo de transmissão de conhecimentos ocidentais e muito pouco dos saberes tradicionais que recoloca a cada instante a reprodução do velho para os mais novos sujeitos e a possibilidade de conhecer costumes de outros povos.

Esta abordagem permite ampliar a análise linguística e educacional, na medida em que busca apreender os processos reais, cotidianos, que ocorrem no interior da escola, ao mesmo tempo em que resgata o papel ativo dos sujeitos, na vida social e escolar.

A escola indígena deveria exercer o papel de preservar a língua terena, o costume, a cultura e o hábito da comunidade, ainda poderia ser o local onde o professor ensina música, mito, artesanato, dança, cantiga e a reprodução de histórias dos antepassados. A escola também poderia ser o local para incentivar o valor histórico, tradicional e de revitalização da língua e tradições do povo Terena.

Mas, as escolas indígenas, estão priorizando o ensino do conhecimento do mundo ocidental não indígena; falar português, elaborar documentos em português, reunião de pais e mestres na língua portuguesa, reforçando cada vez mais a língua portuguesa e marginalizando a língua indígena.

Por isso a escola também tem a função de criar identidades e passam por mudanças de acordo com o momento, o local e os fatos que acontecem no interior da comunidade, onde pode ser exposta ou negada, dependendo da situação ou necessidade da população afetada.

Neste caso, Dayrell (2006) faz uma análise da escola como espaço sociocultural que, para ele, significa compreendê-la na ótica da cultura. Sob um olhar, que leva em conta a dimensão do dinamismo, do fazer-se cotidiano, levado a efeito por homens e mulheres, adolescentes, alunos e professores, seres humanos, sujeitos sociais e históricos, presentes na história, atores na história. Falar da escola como espaço sociocultural implica, resgatar o papel dos sujeitos na trama social que a constitui, enquanto instituição.

Considerações finais

Os Terena durante a sua trajetória histórica passaram por diversos momentos que exigiu tomada de decisões e tiveram suas estratégias para vencer os desafios impostos pela natureza e pelo relacionamento com outros povos de outra língua para relacionar-se com o “outro”, mas conseguiu assegurar a sua língua original por vários anos até que a sobre carga de diversos fatores externos de onde veio a língua portuguesa para confrontar com a língua terena enfraquecendo que pode levar ao desaparecimento.

Neste caso, entender o processo do desuso da língua Terena na aldeia Ipegue será apresentada diversos tipos de variáveis para compreender os motivos que levaram os indígenas valorizar o uso da língua portuguesa e deixando de usar a língua terena como primeira língua.

Um dos relacionamentos de contato que os Terena tiveram com o fim da Guerra do Paraguai, em (1864 -1870), foi com os contingentes da tropa brasileira depois da desmobilização, começaram a ocupar a região do pantanal, fomentando a criação de fazendas de gado, outros retornaram as suas cidades de origem.

Outro fator importante a considerar que afetou a vida tradicional dos Terena foi a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, de 1905 a 1914, onde a relação de contato foi inevitável, atraindo indígenas e outras pessoas de diversos lugares, onde foram contratados para trabalhar na expansão da ferrovia, modificando o território e a paisagem regional ocupado pelos Terena, estimulando a prática do uso da língua portuguesa principalmente na criação de vilas e núcleos populacionais, como foi o caso do distrito de Taunay, município de Aquidauana, MS.

No caso das aldeias, em particular a aldeia Bananal, recebeu os missionários protestantes que chegaram em 1912 quando estabeleceram residência dentro da aldeia Bananal, enquanto que aldeia Ipegue em 1912 recebia os padres redentoristas que iniciaram a organização da escola em sistema de multisseriado.

Na convivência relativamente harmoniosa com os indígenas, os missionários protestantes se dedicaram à educação formal, ministrando aulas com professores não indígenas na língua portuguesa com ajuda de monitores Terena treinados pelos missionários para atuarem junto com os professores brancos. São registros etnográficos de Fernando Altenfelder Silva (1946), quando esteve fazendo a etnografia da Mudança Cultural dos Terena, na aldeia Bananal.

Outro fator que deve ser levado em consideração pela importância no contato na história de relações sociais principalmente no uso da língua portuguesa entre os Terena e populações próximas, foi a construção de linhas telegráficas, sob o comando de Rondon no início do século XX, na visão

expansionista da região pantaneira e integracionista para os povos indígenas, conforme relatório de Rondon em 1901.

Para que pudesse efetivar diversos tipos de aprendizados de ofícios proposto pela Comissão de Rondon e seus subordinados utilizaram a língua portuguesa para ensinar os novos conhecimentos dos regionais até então desconhecidos pelos Terena.

Outra consideração a respeito dos Terena que viviam dispersos trabalhando nas fazendas em extrema dependência econômica dos grandes fazendeiros e coronéis da região, como justifica Renato Alves Ribeiro em sua obra “Taboco, 150 anos – Balaio de Recordações” (1984). A predominância da mão-de-obra nas fazendas era de índios Terena. Com isso, o grupo indígena aproximou-se da civilização dos brancos, na lide do campeio de gado, da agricultura e dos trabalhos domésticos exercidas pelas mulheres Terena, tornando-se conhecidos por sua conduta leal para com os seus patrões e amigos.

As fazendas da região pantaneira serviram de local de moradia e trabalho dos Terena, uma vez que os Terena se encontravam dispersos devido a Guerra do Paraguai, estavam nas fazendas de gado como alternativa de sobrevivência facilitando a reprodução social e como consequência o desuso da língua terena.

A convivência na relação de trabalho do homem e da mulher Terena nas fazendas incorporaram vários hábitos regionais como o sistema de compadrio, a veneração pelas imagens de santos, a reza na língua portuguesa, o casamento da mulher Terena com pessoas não índias das fazendas ou vice-versa, fazendo com que os filhos não sejam mais falantes da língua terena, adotando a língua portuguesa pela imposição do pai que é falante da língua portuguesa.

O resultado de nascimento de crianças nas fazendas foi outro reflexo que impediu a reprodução da língua materna uma vez que quando se tornam adultos retornam para aldeia não sendo falantes da língua terena, em consequência os filhos serão também não falantes da língua materna.

O antropólogo Fernando Altenfelder Silva (1946) nos registros etnográficos na aldeia Bananal, confirma através de exemplos citados nas ocupações econômicas dos Terena que alguns nasceram nas fazendas circunvizinhas e posteriormente retornaram para aldeia como de fato também aconteceu na aldeia Ipegue.

Esta nova fase pós-guerra do Paraguai marca o início de reorganização espacial dos Terena e serviu para a consolidação das fronteiras das áreas indígenas para assegurar um lugar de reagrupamento familiar que vinham das fazendas ou cidades com destino a aldeia Ipegue formando famílias extensas. Os remanescentes Terena, que trabalhavam nas fazendas da região, iniciaram um processo de retorno na aldeia tradicional retomando e ocupando a antiga

aldeia que fora destruída pela guerra, visando à sua sobrevivência como etnia e à reprodução cultural e populacional do grupo.

A criação da reserva indígena como é o caso da aldeia Ipegue foi fundamental para a organização espacial, social, política, cultural e principalmente a introdução do uso da língua portuguesa com forte intensidade advindas das fazendas vizinhas por meios dos próprios Terena que tinham a mobilidade de ir e vir trabalhar com patrões “*purítuyé*” que usavam a língua portuguesa na comunicação cotidiana entre patrão e funcionários.

Na fase da reorganização social e política da aldeia Ipegue, os Terena vindos das fazendas para estabelecerem a reconstituição espacial das casas, roça, dança, e até o uso da língua portuguesa aos poucos começava a influenciar na vida dos Terena, confrontando diretamente com a língua materna, ressignificando a reconstituindo a comunidade atravessada por outras pessoas como a língua portuguesa, nas relações de trabalho.

No lado feminino as mulheres trouxeram os maridos para morar na aldeia onde os filhos aprenderam a língua portuguesa do que a língua materna, o que é permitido na aldeia Ipegue. Esta mobilidade espacial e social dos Terena facilitou o intercâmbio matrimonial entre homens e mulheres Terena ocorrida nas fazendas e nas cidades onde parece ser uma sociedade aberta para o casamento em especial aos “*purítuyé*”.

Diante dessas situações o grau de mestiçagem na aldeia Ipegue é grande sendo um dos responsáveis pela generalização do uso da língua portuguesa, falada por gerações novas, em contrapartida, está presente na memória do mais velhos que falam a língua de origem ainda que somente com os seus contemporâneos.

Atualmente podem ser verificados os resquícios da língua terena que foi sufocada ao longo de muitos anos, mas está presente na memória e na vida das pessoas mais velhas ou velhos que falam fluentemente a língua terena dentro da sua faixa etária, um dos últimos guardiões da língua nativa.

Referências

BRASIL. Lei 1603 de 10 de setembro de 1976. Dispõe sobre o órgão mantenedora da Escola Municipal Indígena Feliciano pio. Aldeia Ipegue. Aquidauana. MS.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

DAYRELL, Juarez. **Múltiplos Olhares sobre a educação e cultura**. Belo Horizonte. UFMG. 2006.

FLEURI, Reinaldo Matias (org.). **Educação intercultural, mediações necessárias**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

OLIVEIRA. R.C. **Do Índio ao Bugre: O processo de Assimilação dos Terena**. Francisco Alves. Rio de Janeiro. 1976.

Projeto “Raízes do Saber” elaborado pela Prefeitura Municipal de Aquidauana – MS. 1999.

Projeto Político Pedagógico da Escola Municipal Indígena Feliciano Pio. Aquidauana – MS. 1998.

RCNEI, **Referencial Curricular Nacional par as Escolas Indígenas**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2ª Ed. Brasília: MEC/SECAD. 2005.

RIBEIRO, Renato Alves. **Tabaco 150 anos Balaio de Recordações**. Campo Grande/MS: Prol, 1984.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras**. Editora Loyola. Rio de Janeiro, 1985.

RONDON, Candido Mariano da Silva. **Ministério da Guerra Comissão Constructora de Linhas Telegráficas no Estado de Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Relatório, 1901.

SILVA, Fernando Altenfelder. **Mudança Cultural dos Terena**, Revista do Museu Paulista, volume III página 319, 1946.

TAUNAY, Visconde de (Alfredo d’Escragnoille). **Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Layânas, Guatós, Guaycurus, Caingangs**. São Paulo/Rio de Janeiro: Museu Paulista/Melhoramentos, 1931.

Pohã ñana ha kuña guarani rete. Pu'akae'ỹ ñeñantendepy tesairãre tekoha Porto Lindope.

Plantas medicinais e corpo da mulher guarani: os desafios do atendimento à saúde em Porto Lindo /Mato Grosso do Sul

Beatriz Cáceres Nunes¹

Uma mulher e pesquisadora guarani

Meu nome é Beatriz Cáceres Nunes, nasci e moro na reserva Indígena da Porto Lindo, município Japorã. Sou da etnia Guarani Ñandeva, tenho 30 anos de idade. Tenho um filho de 08 anos e sou mãe que assumiu os cuidados com o filho sozinha. Meus pais e meu avós sempre moraram na reserva Porto Lindo.

Iniciei os meus estudos na Missão Evangélica Caiuá, estudei nessa instituição até a quarta série. Após essa experiência fui estudar fora da aldeia, numa pequena vila chamado Jacareí, uns 3km da reserva e pertence ao município de Japorã. Foi nessa escola que conclui o ensino médio. Meu pai, Venâncio Cáceres, foi um dos primeiros professores daqui da reserva. Teve sua formação pelo *Ara Vera e Teko Arandu* e sempre foi inspiração para que eu pudesse atuar na área da educação.

Em 2010 entrei na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), em Dourados, para cursar enfermagem. Foi nesse ano que mudei para Dourados, mas acabei desistindo do curso por dificuldade financeira e outros desafios que impediram minha conclusão. Retornei à minha comunidade e em 2014 entrei para trabalhar como monitora da educação infantil. Em 2015 prestei vestibular para a Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) *Teko Arandu* e fui aprovada. De 2014 para cá, além de ser estudante do *Teko Arandu*, fiquei quatro anos trabalhando como monitora na escola da missão. Depois consegui entrar como professora regente na escola sabedoria tradicional. No ano seguinte consegui vaga para dar aula de história nas séries finais. Aceitei esse grande desafio e há dois anos leciono a disciplina de história.

Para mim, pelo fato de ser mulher indígena, mãe, professora e acadêmica foi um desafio muito grande chegar até aqui. Foi com muita luta e esforço que consegui conquistar o meu espaço como profissional na área de educação, e também ter o respeito e consideração da minha comunidade.

¹ Colaboradora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

A escolha da temática

O tema escolhido se deu pela experiência que eu passei quando fui ao posto de saúde fazer exame ginecológico. O exame me trouxe grande tristeza e angústia e foi a partir dessa experiência que percebi que era necessário refletir sobre essa temática, sobretudo porque percebi que outras mulheres também compartilhavam do mesmo sentimento. Foi nesse momento que despertou o interesse de refletir sobre o respeito ao corpo da mulher guarani a partir de experiências de outras mulheres que passaram pela mesma situação e que tem medo e receio de falar sobre o assunto.

Falar sobre os exames ginecológicos me remete a lembranças muito tristes. Ao mesmo tempo que é um assunto muito importante e precisa ser falado e denunciado, preciso dizer que me causa muita dor. Talvez seja por isso que seja tão difícil falar sobre o assunto. Com o tempo percebi que mesmo com essa dor precisava falar sobre as práticas da SESAI na obrigatoriedade do exame preventivo como causador de uma tristeza que não era só minha, era compartilhada por outras mulheres guarani.

Sempre ouvia falar sobre o exame preventivo, mas nunca tive curiosidade de saber o que realmente era. Na adolescência ouvia muito as minhas tias dizerem que tinham pavor em fazer o exame. Com o passar do tempo me casei, engraidei e tive o meu primeiro filho. Foi nesse período que me cadastrei para receber a cesta básica que vem do governo. Até aí tudo bem. Mas teve um mês, antes de receber a cesta, fui informada que deveria apresentar o comprovante que fiz o exame preventivo, e se por algum motivo não tivesse feito não receberia a cesta.

Com as dificuldades que eu estava passando e precisava da cesta, fui então obrigada a procurar uma unidade da saúde da aldeia para fazer. Com essa notícia fiquei apavorada. Passei noites sem dormir, pensando como seria essa experiência e como meu corpo ficaria. Então foi quando decidi fazer. Para minha sorte era uma enfermeira muito atenciosa e simpática. Mesmo assim a experiência foi muito dolorosa. Ao retornar para minha casa a sensação era horrível, me sentia muito mal psicologicamente. Para mim a privacidade com o meu corpo tinha sido invadida. Era uma situação tão ruim que eu não conseguia contar para ninguém sobre essa angústia e a tristeza que tomou conta de mim.

Para as mulheres guarani o corpo é sagrado e tem que ser respeitado. Por isso fiquei um tempo sem retornar ao posto de saúde para fazer o exame novamente. Foi nesse contexto de medo de retornar para fazer o exame que o agente de saúde foi até minha casa. Chegou em casa trazendo carta notificando para retornar a fazer o exame. Foi uma abordagem horrível. Ao entregar a carta apenas me confirmou a data que devo procurar a unidade de saúde. O agente não se importou nem um pouco como as mulheres guarani

se sentem constrangidas e brinquei: “convite de aniversário?”. O agente foi embora. Decidi não fazer o exame ginecológico. Após um tempo o agente trouxe uma outra carta, com a mesma abordagem. Foi nesse momento que disse que só iria fazer o exame quando me sentisse bem comigo mesmo.

Essa experiência despertou o interesse em pesquisar e escrever sobre como nós, mulheres guarani, temos conexão com o nosso corpo, nossos valores. No preventivo sentimos nosso corpo sendo invadido, violentado.

Através da minha experiência pude ouvir outras mulheres, compartilhar as angústias com elas e questionar o atendimento da SESAI sobre as práticas de atendimento à saúde para com a mulher guarani. Foi então que decidi que iria fazer minha pesquisa a partir dessa experiência, a fim de entender como as mulheres mais velhas e experientes cuidam do corpo. Comecei a escutar as mulheres mais velhas, as rezadoras, sobre os modos como cuidavam do corpo sem a interferência dos profissionais de saúde, antes da chegada dos não indígenas. Percebi que as transformações no território têm transformado as formas como as mulheres se relacionam com o corpo. Artionka Capiberibe (2015), na experiência junto ao povo Palikur, demonstra a existência de uma memória corporal que é passada entre gerações nas experiências de cuidado, nos ritos de passagem. Acredito que o corpo da mulher guarani carrega essa memória corporal que é composta por caminhos e trajetos que compõem as histórias e trajetórias das mulheres guarani na relação com outras mulheres e no cuidado do corpo. Cuidar do corpo é uma prática pessoal e coletiva, uma forma de saber-fazer passado de geração a geração. Os conhecimentos sobre plantas medicinais, os lugares onde é possível coletá-las, é um modo de saber-fazer que compõem o corpo da mulher.

No diálogo com as rezadoras fui percebendo que antes do reservamento existiam muitas plantas medicinais disponíveis no mato para o tratamento da saúde das mulheres. Atualmente, e cada dia mais, é um desafio encontrá-las, o que impacta as formas das mulheres se relacionarem e cuidarem do seu corpo.

As transformações de caminhos e trajetos percorrido pelas mulheres com os cercamentos, a chegada dos não indígenas e a consolidação da propriedade privada, impactaram as formas de vida do povo guarani, o que implica na imposição (sem diálogo e cuidado) de novas formas de relação com o corpo, sobretudo atravessado pelo controle do Estado, através da SESAI.

Caminhos percorridos com as mulheres

A construção da pesquisa

Na minha caminhada aprendi com as mulheres, com o que ouvia da minha mãe, que dizia: 'somos terra, somos chão, rios e pássaros e plantas que dão flores e frutos, porque as mulheres sempre existiram na terra para habitar a

terra, por isso, onde os corpos das mulheres estão enfraquecidos, as terras também estão doentes, ficam mais *poxy* (revoltado). Sandra Benites, 2018, p.83.

Durante a pesquisa foi muito importante conversar com as mulheres, sobretudo com as rezadoras que são grandes conhecedoras do corpo da mulher guarani. Registrei as mais diversas formas de angústias e dores por elas compartilhadas referente ao atendimento da Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), sobretudo como as mulheres se sentem pressionadas pelo Estado que utiliza de benefícios sociais como chantagem para que façam o preventivo, por exemplo. Através desta pesquisa encontrei pistas para repensar como deve ser o atendimento à saúde das mulheres indígenas e refletindo sobre a importância do diálogo entre SESAI e as mulheres guarani, que implica rever as práticas de como tem sido implementada a obrigatoriedade a fazerem os exames ginecológicos (Papanicolau).

Pude perceber, como mulher e pesquisadora guarani, que muitas mulheres se calam ao sentimento que sentem quando precisam fazer os exames ginecológicos. O intuito desta pesquisa foi entender como essas mulheres se sentem e os modos que gostariam de ser atendidas. Para isso também registrei a importância desses exames do ponto de vista dos profissionais da saúde, tentando compreender os pontos negativos e positivos da intervenção da SESAI na saúde indígena. Ainda, nesse aspecto, refleti sobre os procedimentos realizados nos exames ginecológicos em diálogo (ou não) com os saberes medicinais das rezadoras e rezadores de Porto Lindo-Yvy Katu.²

A partir de conversas com as mulheres indígenas, profissionais de saúde e com as rezadoras aprendemos sobre os efeitos dos exames de preventivo no corpo das mulheres guarani. Com minha pesquisa várias perguntas surgiram e foi na conversa, diálogo e por meio de entrevistas com parentes e conhecidos, como a minha avó Rosa Lopes (rezadora e conhecedora de plantas medicinais), que começo a entender os desafios e dilemas de atuação da SESAI. A minha avó é idosa e hoje não consegue mais procurar plantas medicinais no pouco mato que restou com a chegada dos não indígenas.

Nessa caminhada de conversa também conversei muito com a dona Olivia, que é uma conhecida e parente distante e uma grande conhecedora das plantas medicinais. Também dialoguei com a Ivonete que não é minha parente, mas que contribuiu com a minha pesquisa.

² Terra indígena localizada no município de Japorã. Território historicamente ocupada pelo povo Guarani, e em decorrência disso, passou por processos de ampliação e revisão de limites da Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey. Atualmente a situação jurídica da terra indígena consta como declarada, com uma área de 9517, 96 hectares.

No decorrer da pesquisa fui muito bem recebida por essas mulheres e rezadoras que nasceram e cresceram na reserva, mas muitas delas tiveram experiências com as plantas medicinais quando se tinha mato e os Guarani tinham seu território mais amplo, antes do processo de reservamento-confinamento (BRAND, 1993; 1997). Essas mulheres relataram o desafio de encontrar plantas e que dificilmente é possível encontra-las na reserva Porto Lindo. Para terem acesso as plantas precisam caminhar muito, muito longe mesmo, pois os remédios ficam no mato e perto dos rios, geralmente procuram na retomada *Yvy Katu* que ainda tem mato e rios limpos, que ainda não foram exploradas.

A kaiowá Sonia Pavão (2021, p. 06) faz um importante relato sobre plantas e animais que sempre compuseram o mundo dos povos kaiowá e guarani. Em sua dissertação de mestrado faz um importante alerta:

O fato é que tenho observado que as plantas e os animais medicinais e sagrados, as frutas e alimentos nativos, que servem para sustentar nosso modo de viver e existir, encontram-se desvalorizadas, assim como os conhecimentos tradicionais dos rezadores, ou seja, o *ñanderukuera*, que atualmente se encontra enfraquecido, tanto no ensino das crianças pelas famílias (educação indígena), quanto na escola (educação escolar indígena). O desequilíbrio da fauna e da flora e o desmatamento da Mata Atlântica e do Cerrado têm aumentado desde a presença dos colonizadores em nosso tekoha, e a partir dali as dificuldades vêm crescendo e atingindo com frequência a vida das nossas crianças, adolescentes e jovens.

A preocupação de Sonia Pavão dialoga diretamente nas narrativas das mulheres-rezadoras. A dona Olivia me mostrou as plantas medicinais que tinha em casa e me ensinou o uso desses remédios para a cura de várias doenças que acometem o corpo da mulher guarani. Mas de forma muito triste apontou os desafios de encontrar as plantas em decorrência do desmatamento, desde a chegada dos *karai* (não indígenas).

Na pesquisa fiquei apaixonada pelas histórias de vida e o conhecimento das rezadoras, o manuseio com as plantas e a preocupação do desaparecimento dos remédios que antigamente eram facilmente encontrados no mato.

Desafios da pesquisa

Com a chegada da pandemia de Covid-19 o trabalho ficou comprometido, muitas mulheres e rezadoras que eu desejava entrevistar não consegui me comunicar e chegar até elas. Fui somente na casa das pessoas mais próximas e conhecidas por motivos de prevenção individual e da minha comunidade. Mesmo com essa grande dificuldade na construção da minha

pesquisa fico muito feliz pelo resultado que apresento. A pesquisa que foi feita com muito diálogo e parceria com as mulheres da seguinte forma:

- Pesquisa de campo na terra indígena Yvy Katu e reserva Porto lindo;
- Visitei e conversei com as mulheres que já fizeram exame preventivo;

Porto Lindo-Yvy Katu. A chegada do *karai*

O povo Guarani que faço parte ocupava lugares situados nas cabeceiras e nos córregos próximos ao rio Iguatemi, segundo os relatos que escutei das rezadoras em trabalho de campo. Extensa bibliografia indica que os Guarani ocuparam, quase que exclusivamente, a área reivindicada atualmente como *tekoha* Yvy Katu.

O motivo que levou meu povo a dispersão, a não permanência no território, se deu por meio das mais diversas violências sofridas desde o tempo da exploração da erva mate, pela companhia Matte Laranjeira, e, posteriormente, os processos de cercamentos, à consolidação das propriedades privadas, com a chegada de fazendeiros. Foi com eles que iniciou sistematicamente o processo de perda do *tekoha* Yvy Katu, que passou a ser ocupado por plantação de lavouras e a criação de gado. Tal prática econômica acarretou no desmatamento desenfreado, impactando diretamente nas práticas de cuidado do corpo das mulheres guarani. Ainda, repercutiu no processo de confinamento dos indígenas na reserva Porto Lindo, que foi criada em 1928 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com uma extensão de 2000 hectares, atualmente 1650 onde vivem 4.300 indígenas. Esse processo de violência e perdas dos *tekoha* que levou a comunidade de Porto Lindo a reivindicar-retomar o *tekoha* Yvy Katu.

Na década de 40 e 50, com a chegada da Missão Evangélica Caiuá (organização não governamental missionária) a vida do povo Guarani passou por grandes transformações. O objetivo da missão era evangelizar e catequizar a comunidade. Também trouxeram remédios farmacêuticos para ajudar nas mais adversas doenças que acometiam os indígenas que começaram a adquirir doenças desconhecidas dos não indígenas. Atualmente existem várias doenças que a população desconhecia, como câncer e outras doenças. Com o processo de cercamento, com a perda do *tekoha*, o ambiente guarani passou por grandes transformações, de modo que hoje é um grande desafio encontrar plantas medicinais (*pohã nãna*) e muitas vezes a alternativa é a dependência dos remédios farmacêuticos nos postos de saúde. Em Porto Lindo existem três postos de saúde que fazem atendimento, além do polo da SESAI.

Figura 1. Cartografia dos postos de saúde na Reserva de Porto Lindo.



Trabalho de campo da autora, 2021.

Nem todos os postos de saúde tem médicos. Também é importante ressaltar que casos graves, que necessite de internação, são transferidos para a cidade de Iguatemi, o hospital São Judas Tadeu. Os postos de saúde ficam próximos as escolas. Atualmente a reserva indígena de Porto Lindo está dividida por área para o atendimento da SESAI.

Os agentes de saúde são responsáveis pelas visitas domiciliares, pesagem das crianças e passam informações referente as notificações para fazer o exame preventivo. Quem não faz preventivo não tem direito a cestas básicas, de modo que a entrega das cestas é acompanhada por agentes de saúde.

Hoje são poucas mulheres que usam remédios tradicionais, tornaram-se muito dependentes dos remédios dos *karai* (brancos). Apesar disso é recorrente as famílias tradicionais, de rezadores e rezadoras fazerem uso desses remédios para o cuidado do corpo. As rezadoras utilizam plantas medicinais para fazerem remédios que serão utilizados nos mais diversos rituais: na menarca, na gestação, no parto e no pós-parto. Lauriene Seraguza (2017), em diálogo com as rezadoras guarani e kaiowá, percebeu que “na menarca, no parto e no nascimento, são considerados como momentos de transformação corporal, ou, marcadores etários de mudança geracional, como no caso da menarca”.

Lembrando que somente as famílias tradicionais, rezadores e rezadoras (*ñanderu* e *ñandesy*), conhecem verdadeiramente esses remédios. Sandra Benites (2018), que nasceu em Porto Lindo, lembra que são as mulheres-

rezadoras que sabem os cuidados específicos com o corpo feminino, sem elas não há cuidado, sem elas não há *teko* (modos de ser e viver).

Corpo e cuidado da mulher Guarani

Ensinaamentos de Dona Rosa Lopes

Falar do corpo da mulher guarani não é fácil, existe toda uma história, uma sensibilidade e respeito pelo corpo. Dona Rosa Lopes, rezadora guarani, com mais de 87 anos, conta um pouco sobre o corpo da mulher. Narrou como as mulheres guarani desde muito cedo, as mães, ensinam muitas coisas as suas filhas, iniciando com o aprendizado através das tarefas da casa: fazer comida, cuidar da casa, cuidar dos irmãos mais novos. Aprendem desde muito crianças a fazer uso das plantas medicinais porque as crianças acompanham na coleta e na preparação dos remédios para cuidar do corpo.

As mães guarani observam muito suas filhas. As meninas a partir dos 10 anos de idade passam a apresentar comportamentos diferentes e começa a passar por sucessivos processos de transformação do seu corpo. Exemplo, como a mudança dos seios, as meninas percebem grandes diferenças no seu tamanho e muitas vezes ficam muito tristes, com vergonha do próprio corpo. Com a primeira menstruação muitas coisas mudam na vida da menina-criança e com seu corpo.

As mães cuidam muito das suas filhas com remédios caseiros, como chá para tomar com plantas medicinais, ervas para tomar banho e para espantar os maus espíritos. A menina menstruada tem um cheiro muito forte, e isso torna esse momento muito perigoso, pois pode acarretar de animais sentirem o cheiro, como a onça (*jaguaretê*). É um momento muito delicado, precisa de resguardo, cuidar da alimentação, não relar nas plantas. Tudo que a menina toca estraga. Se a menina for à roça as plantas não crescem, as frutas apodrecem. Por isso tem todo o ritual e é preciso segui-lo corretamente. A partir da primeira menstruação a menina se torna mulher, pronta para casar e constituir uma família. O remédio que é usado quando ocorre a primeira menstruação feita pela planta *cancorosa* (*kangorosa/jyreÿjari*³), encontrada perto dos rios. A planta ajuda na diminuição do fluxo de sangue, limpa o sangue da mulher durante a menstruação. Nesse momento a menina só toma o chá feito por essa planta.

³ Sonia Pavão (2021).

Painel fotográfico: Encontro com Dona Rosa Lopes.



Trabalho de campo da autora, 2021.

Rosa Lopes narra que o povo Guarani sempre morou na região da bacia do Rio Iguatemi e seus afluentes, principalmente perto dos cursos d'água para não faltar alimentos e com facilidade para encontrar água, caçar, pescar e o cultivo de alimentos. Conta que era uma região com muita muito mato e muita erva mate.

Segundo ela, as mulheres antigamente não engravidavam porque faziam uso de remédios caseiros. Atualmente as mulheres tomam anticoncepcional e estão deixando de lado os remédios tradicionais. Essa transformação trouxe grandes consequências, com novas doenças que tem acometido o corpo da mulher. Algumas mulheres não menstruam mais regularmente porque tomam anticoncepcional. Quando adoecem e não percebem melhoria com os remédios dos não indígenas, percebem a importância do saber das rezadoras que são conhecedoras de plantas, fazem remédios e tem o poder de curar.

Ensinaamentos de Dona Olívia Vilhalva Cáceres

Dona Olívia Vilhalva Cáceres nasceu em 16 de julho de 1963, nascido e criada na reserva indígena da Porto Lindo, mulher guarani e conhecedora de ervas medicinais. Se colocou à disposição para contribuir com seus saberes e experiências que vivenciou durante sua trajetória de vida. Narra que

antigamente as mulheres não fazia o exame preventivo, pois não existiam os postos de saúde, apenas uma farmácia na missão evangélica Caiuá.

Narra ainda que naquela época as gestantes davam a luz em casa com a ajuda das parteiras. Existia todo um cuidado com o corpo. Os remédios utilizados no parto eram coletados no mato e próximo aos rios. Era uma vida de muita fartura de plantas medicinais. Durante nossa conversa contou que não gosta muito de falar sobre o exame preventivo, mas que tomou a coragem e a liberdade de fazê-lo.

Relata que sempre teve medo do preventivo, quando ouvia falar ficava muito assustada. A primeira vez que fez o preventivo foi na missão Caiuá com profissionais da saúde. Dona Olívia tem medo e vergonha de falar sobre isso por medo de se expor. Foi uma experiência muito assustadora porque não sabia ao certo o que estava fazendo e não explicaram a importância ou motivo do exame.

Com o passar do tempo implantaram os postos de saúde e o exame preventivo passava a ser comentado pelas mulheres. Acredita que quem sente dor quando faz o exame deve ter algum tipo de doença. Quem não sente dor é porque não tem nada.

Dona Olívia também relatou que sempre há uma sensação de tristeza e dor emocional depois do exame. As mulheres não gostam de falar com ninguém, guardam para si o sentimento de angústia, vivem um desânimo, mal-estar e medo pela invasão da privacidade do seu corpo. O corpo da mulher guarani é “sagrado”. Não é um corpo qualquer. As fases desse corpo em transformação precisam ser respeitadas e por esse motivo é importante o diálogo com as mulheres guarani.

Desde a primeira menstruação exigem cuidados redobrados com o corpo. Cuidar da alimentação, os afazeres da casa, respeitar todo o processo durante a menstruação. Na gestação exige muito cuidado com o corpo, após nascer a criança precisa de cuidados, assim como a mãe. Plantas e rezas atuam acalmando o corpo da mãe e da criança.

Figura 2. Dona Olívia e as plantas medicinais em sua casa.



Trabalho de campo da autora, 2021.

Figura 3. Plantas medicinais que encontramos na casa da Olívia.



Desenho de Rosaria Nunes. Trabalho de campo da autora, 2021.

Corpo e cuidado pela agente de saúde Ivonete Rodrigues

Ivonete Rodrigues, 33 anos de idade, nasceu em Porto Lindo em 09 de janeiro de 1988. Há 09 anos trabalha como agente de saúde, junto a mais 12 colegas que atuam nos postos de saúde da Reserva e Yvy Katu??

Relata que sua maior dificuldade é o transporte para fazer as visitas diárias as famílias e o deslocamento até os postos de saúde. As visitas, na

maioria das vezes, são feitas a pé. Quando é muito longe utiliza moto. Relata que sempre foi recebida muito bem pelas famílias assistidas e que estabelece um bom diálogo, o que facilita seu trabalho.

O trabalho que realiza é fazer visitas diárias, dando orientações para as famílias, acompanhando pessoas que estão com hipertensão e outras doenças⁴. Ainda realizam visita com frequência as gestantes e entrega os remédios nas casas para que elas não precisem se deslocar até o posto de saúde. Também é de sua responsabilidade pesar as crianças todo mês. Vale destacar que sem a pesagem da criança a família ficará sem receber bolsa família.

O acompanhamento das famílias também a leva a participar da entrega de cestas básicas do governo. Aproveita essa oportunidade para convidar as mulheres a fazerem o exame preventivo. Segundo ela, a maioria das mulheres estão fazendo o exame preventivo, mas que antes tinha muita dificuldade de convencer as mulheres sobre sua importância. A mudança ocorreu porque a SESAI passou a exigir o comprovante do exame preventivo para as famílias acessarem as cestas básicas e o bolsa família. Com isso as mulheres não tinham escolha. Ivonete relata que nunca entendeu por qual motivo as mulheres se recusavam a fazer o exame. Apesar disso entende que deve ser por medo, mas que nunca procurou conversar a respeito. Ressaltou a importância do exame para o descobrimento de várias doenças e por isso não consegue entender a recusa pelo exame.

Considerações finais

Muitas mãos e muitos pés constroem uma pesquisa. Com muito diálogo, parceria, escuta atenta e solidária com as mulheres guarani aprendi sobre plantas medicinais, sobretudo como as mulheres rezadoras conhecem e manuseiam as plantas transformando-as em remédios para o cuidado do corpo e da alma, permitindo a cura. Sem as mulheres-rezadoras não há possibilidade de continuidade do *teko* (modo de viver, de ser e estar viva). As práticas do saber cuidar do corpo nas diferentes fases de sua transformação é a possibilidade da continuidade do mundo guarani. Sem as mulheres-rezadoras não há mundo!

Na caminhada também pude escutar as agentes de saúde e o seu ponto de vista sobre práticas de cuidado, sobretudo no atendimento as mulheres indígenas nos exames ginecológicos, como o preventivo. Na maioria das vezes existe um grande descompasso na compreensão do que é cuidado. Se faz preventivo para que mulheres indígenas não adoçam, como prevenção.

⁴ O trabalho dos agentes de saúde é sempre coletivo. Todo final do mês tem uma reunião que envolve todos os agentes, a fim de compartilhar as experiências e desafios e terem uma noção de como estão a saúde das famílias.

Todavia, pelas práticas de intervenção do Estado sem efetivo diálogo intercultural, mulheres adoecem, ficam tristes e são tomadas pelo medo.

Por que as mulheres guarani fazem o preventivo?

Esta é uma pergunta em aberto, espero que este texto permita algumas reflexões sobre cuidado, corpo e sabedoria das mulheres-rezadoras guarani da minha aldeia Porto Lindo.

Referências

BENTTES, S. *Viver na língua guarani nbandewa (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado (mestrado em antropologia social), UFRJ, 2018.

BRAND, A. J. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi / Kaiowá*. (Mestrado em História). PUC, Porto Alegre, 1993.

BRAND, A. J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. (Doutorado em História). PUC, Porto Alegre, 1997

CAPIBERIBE, A. Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre povos”. In: CUNHA, M. C. da; CESARINO, P. de N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Cap. 6, p. 165-90.

SERAGUZA, L. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162, maio/ago. 2017.

PAVÃO, Sonia. *Conhecimentos Tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência*. Dissertação de mestrado. PPGET-FAIND-UFGD, Dourados, 2021.

A vida da *ñandesy* kaiowa Marilda Duarte da Silva

Dalila Duarte Mariano¹

Introdução

Na aldeia de Dourados quase ninguém mais valoriza o canto e a dança Kaiowa e também não há muito rezadores Kaiowa e poucas pessoas sabem disso. O motivo de eu pesquisar os cantos Kaiowa é que a minha mãe é uma *ñandesy* que canta e eu gostaria de fazer a comunidade reconhecer sua importância cultural e social. Ela é uma rezadora Kaiowa e tem muita sabedoria que eu não conheço e gostaria de saber. Ela canta e também faz remédio, benze pessoas que precisam dela, e tudo isso ela faz através do canto. Sempre tive curiosidade de saber como ela fez para se tornar *ñandesy*, além de ouvir dela a explicação sobre os significados de cada canto, porque os cantos Kaiowa são diferentes uns dos outros.

O **objetivo Geral** foi registrar e valorizar a importância do canto Kaiowa na aldeia Bororo, em Dourados, Mato Grosso do Sul, mostrando que a cultura tradicional kaiowa e guarani ainda está viva. Como **objetivos Específicos**: Reconhecer e valorizar a sabedoria da *ñandesy* Marilda Duarte da Silva; Conhecer os cantos e as rezas, os remédios e os benzimentos e sua aplicação prática no dia a dia, utilizados pela *ñandesy*; Entender como a *ñandesy* se tornou rezadora, através de sua história de vida, e como está passando seus conhecimentos para os filhos; Valorizar o canto Kaiowa, bem como outros procedimentos de cura, na minha aldeia; Manter vivos a cultura e o canto tradicional Kaiowa.

Como metodologia de pesquisa, realizei entrevista com a *ñandesy* Marilda Duarte da Silva. Conversei com ela sobre o canto Kaiowa, bem como sobre as práticas onde estes cantos são usados, e também fiz a gravação em vídeo dos cantos Kaiowá e de suas explicações sobre o seu conhecimento como *ñandesy*. Na medida do possível, pretendia acompanhar suas atividades de rezadora e registrar o que vou ver, em vídeo ou caderno de campo.

Meu nome é Dalila Duarte Mariano, tenho 28 anos, com três filhos: um de 13 anos e os gêmeos de 2 anos de idade. Sou moradora da Reserva de

¹ Pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura Indígena na área de Ciências Humanas, como requisito para obtenção do título de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu sob orientação da prof Dra Rosa Sebastiana Colman. Agradecimento especial para a professora Veronice Lovato Rossato pelas contribuições e revisão no texto.

Dourados – RID -, no *tekoba* bororo. Sou aluna da área de Ciências Humanas, da Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*, na Faind (UFGD).

Ingressei no Teko Arandu pelo motivo de ajudar a minha comunidade indígena, na educação dos alunos de Ensino Fundamental, para ter uma educação escolar diferenciada de qualidade, e também no Ensino Médio. Escolhi Ciências Humanas porque a maioria dos professores da minha aldeia, formados pelo Teko Arandu, são da área de linguagens e de outras áreas e não tem professor formado na área de Ciências Humanas, como se propõe o nosso estudo. Nas Ciências Humanas aprendemos a dar valor à nossa cultura tradicional de Guarani e Kaiowa, voltamos a valorizar as histórias contadas pelos mais velhos, aprendemos a dar valor aos remédios caseiros, às danças com canto na nossa língua materna (Guarani), aos alimentos e às casas de rezas, principalmente dar valor e respeitar o *ñanderu* e a *ñandesy*.

Por esses motivos escolhi o tema do meu TCC que é o Canto Kaiowa que a minha mãe canta, junto com a dança e os remédios que ela faz, pois ela é *ñandesy* - rezadora Kaiowa. Por isso registrei a sabedoria dela, para conhecer, pois sabemos que na Reserva de Dourados não há mais muitos rezadores Kaiowa, como havia antigamente. Precisamos valorizar mais a nossa cultura indígena e também a dos demais povos. Já quase não há mais espaço físico e social para fazer a casa de reza, pois não tem mais sape e outros materiais, além de haver rejeição das práticas de nossa cultura tradicional por parte de muitos seguidores do pentecostalismo religioso. E isso faz com que muitos *ñanderu* e *ñandesy* escondam seus conhecimentos, prejudicando até o nosso futuro enquanto povo.

Desde criança eu cresci no canto e na dança, acompanhando minha mãe, mas como eu era muito pequena, para mim o canto e a dança significavam apenas fazer apresentações com ela. Em qualquer lugar que fosse, eu sempre estava presente com ela. Como eu era criança, não posso dizer se gostava ou não, apenas seguia a minha mãe, e tudo o que ela fazia eu achava bom. Para mim, segundo o meu olhar infantil, naquela época, quem poderia praticar os ritos tradicionais era somente os adultos.

Mas, no meu ponto de vista atual, hoje é totalmente diferente. Fui motivada a seguir minha mãe, conscientemente, por causa dos filhos: busquei me aprofundar na cultura tradicional só depois que eu tive filho, porque, quando ele ficava doente, eu não sabia o que fazer para ele melhorar. Então, minha mãe me falou para eu aprender os cantos/*mborabéi* e outros procedimentos, para poder curar meu filho. Daí a minha mãe começou a me ensinar o que eu deveria saber sobre o canto e mostrar o que é importante. De qualquer maneira, eu deveria saber mesmo, porque um dia irei passar esses ensinamentos que minha mãe me passou, e passarei para meus filhos e netos futuramente, e também para algum dia, ajudar as pessoas que precisarem.

Tem *mborabéi* que a minha mãe canta, que não é permitido fazer o registro ou tradução, seja escrito ou filmado, porque, segundo o ensinamento que ela recebeu, a maioria dos cantos dela são sagrados. Então, devido a isso não conheço totalmente o canto *mborabéi* da minha mãe *ñandesy*, Marilda Duarte da Silva. Cada canto tem seu significado e tem seu dono, que, em Guarani, é *ijára umi mborabéi*. Sempre tive interesse na minha cultura tradicional kaiowá e nunca a deixei de lado.

Eu tive uma educação muito boa na família, nunca teve briga entre meu pai e minha mãe, nunca escutei palavrão deles, e eles sempre buscaram maneiras boas e diferentes para dar uma educação de qualidade para mim e para os meus irmãos. Somos quatros irmãs e três irmãos.

A nossa cultura tradicional sempre esteve presente no meio da minha família. Desde pequena, minha mãe e meu pai nos ensinaram a não deixar perder a nossa língua materna, Guarani, que todos falamos. Na educação que tivemos em casa, ouvimos muitas histórias dos meus pais e dos meus avós, que davam fundamento ao nosso jeito de ser e de viver (*kaioma reko*). Todos estes ensinamentos aconteceram antes mesmo de começarmos a estudar na escola.

Meus pais sempre estiveram juntos, se fortalecendo para dar uma boa educação para os filhos. A educação familiar de casa foi totalmente diferente da educação da escola. Tudo que eu aprendi até hoje, primeiramente, foi ensinado na língua materna tradicional, mas, a partir do momento em que entrei na escola, a educação foi totalmente diferente dos ensinamentos que tive na minha família, e também tivemos que aprender a escrever e falar em língua portuguesa. Mas, mesmo com o ensinamento da escola, sempre tivemos o incentivo dos meus pais a não deixar de praticar a nosso *ava reko* e o *teko marangatu*, que são o canto, a dança, a língua materna e as histórias contadas pelos meus avós, que são os nossos mitos originários. Eu e meus irmãos gostávamos muito de ouvir estas histórias tradicionais. Minha mãe também nos ensinou a fazer artesanato, a ter respeito por todas as pessoas. Posso dizer que tive uma boa educação familiar, que me tornou uma boa mulher e mãe Kaiowá, como devemos ser, segundo os ensinamentos dos mais velhos.

Quando aconteceu isso eu fiquei assustada porque eu nunca tive isso, eu presenciei isso na escola com minha colega de classe a roupa dela estava manchado de sangue, a primeira coisa que eu fiz depois que eu cheguei em casa é perguntar para minha mãe o que era isso aí ela me explicou ela me disse que isso acontece com todas as mulheres e que isso ainda vai acontecer comigo também, mas que ainda não era o dia de acontecer isso que isso acontece em uma certa idade. O dia que aconteceu isso comigo a minha mãe me deixou dentro de casa que eu não podia sair que isso se chama em guarani *jeko´aku* enquanto isso acontecia a minha mãe cortou as ponta do meu cabelo do meio e na comida não podia utilizar sal e nem comer carne, eu

fiquei dentro de casa durante oito dias fechado não podia espiar nada de dentro para fora. E isso que ficou gravado em minha memória.

Trajetória da *ñandesy kuña roka poty rendy*

Minha mãe aprendeu a rezar e benzer com o *Ñanderu* Julho Ortiz, o meu padrinho, a fazer sua parte na cultura. Mas, se ela quisesse se unir com outros *ñanderu* e *ñandesy*, ela poderia, desde que eles fizessem convite para ela, pois sem o convite ela não poderia ir. Se ela fosse sem esse convite, seria contrário ao ensinamento que recebeu.

A explicação que recebi de minha mãe foi que tem rezadores que não gostam quando outras pessoas cantam o *mborabéi* no lugar onde ele está, pois pode ser que seja um *mborabéi* diferente do daquele rezador ou rezadora. Não é tudo igual. Sabemos que o canto/*mborabéi* tradicional kaiowá é sagrado, e cada mestre aprende de um jeito diferente do outro. Por isso, muitos rezadores não permitem que você participe do canto dele.



Na entrevista que fiz com minha mãe, a *ñandesy* Marilda Duarte da Silva, ela contou sobre sua vida e já afirmou que, na cultura tradicional kaiowá, o canto é muito sagrado. Ela mora no *tekoha* Bororó, Dourados MS, e é uma líder, representante das mulheres indígenas das aldeias Bororó e Jaguapiru.

Dona Marilda conta que pertence a uma família bem tradicional, com vários rezadores e cantadores. Segundo ela, o principal motivo de se tornar uma *ñandesy* é que sua família já cantava. Primeiro foi o seu avô, João Duarte Savala, e depois seu pai Panta Leão Savala. O seu avô João foi um *nyra'ija* de um *ñanderu jechakáry*, que fazia *mborabéi* muito sagrado. Ele foi batizado por esse *jechakáry* e, por esse motivo, era muito respeitado na aldeia de Dourados.

Depois dele, o pai de dona Marilda (Panta Leão) e todos os seus irmãos foram ensinados pelo avô João, que passou todos os ensinamentos que tinha para seus filhos. Então, depois que o avô de minha mãe morreu, o pai dela, juntamente com os seus irmãos, não parou de praticar o ensinamento que o avô havia deixado para eles. Eles faziam parte de um grupo de rezadores que cantavam juntos e faziam batismo.

Dona Marilda conta que seu pai cantava e, quando tinha que batizar, ele precisava estar presente no local de batismo, porque ele também era *ñanderu*. Naquela época aconteciam muitos batismos de crianças, batismo de plantação, entre outras coisas. Ela lembra de 1974 em diante, na aldeia Bororó. Naquele tempo, a reserva era cheia de mato, com muitas árvores. Minha mãe tinha 2 anos de idade e a mãe dela, minha avó, dona Ilda da Silva, ainda estava viva. Ela era da etnia Guarani e meu pai era da etnia Kaiowá, portanto, da parte de minha mãe, eu carrego sangue guarani e kaiowá.

Com 5 anos de idade, a mãe de dona Marilda já tinha falecido. Ela narra que, depois deste acontecimento, ficou sozinha, praticamente abandonada:

Nesse período de tempo, o meu pai já não estava mais comigo para me criar, dar educação, então fui morar com minha tia mais velha, morei com ela dois anos. Durante estes dois anos eu não ficava em uma casa só, ficava um pouco na casa do meu tio, depois ia na casa da outra tia. Não tinha casa fixa para ficar. Meu pai não me contou que minha mãe tinha falecido, mas eu tinha esperança de poder vê-la novamente, mas isso era impossível. (MARILDA DUARTE DA SILVA, 2022)

Com o passar do tempo surgiu a escola Araporã, dentro da aldeia Bororó. Antes da escola, já havia, na aldeia, a igreja Evangélica Caiuá da Missão presbiteriana. Quando surgiu a escola, Marilda começou a estudar. Naquela época ainda não se chamava *Araporã*, tinha outro nome, que “*Ekuela Kwatia Ñe Ë*”. Isso aconteceu no mandato do capitão Ireño Isnard. O ensinamento da escola teve início na casa do capitão, no mesmo lugar em que a igreja estava, ou seja, a escola e a igreja ocupavam o mesmo local, na

casa do capitão. A igreja era feita de madeira e ali, embaixo dela, os professores ensinavam os seus alunos indígenas. Minha mãe e meu avô moravam na casa do capitão.

Dona Marilda conta que seu pai fazia parte do conselho da liderança da aldeia. No decorrer do tempo, veio um projeto para a aldeia e o responsável pelo projeto era o próprio capitão. Este projeto era para formação de grupo de agricultor indígena e isso ajudou muito a comunidade da Bororó. Segundo ela, através deste projeto, o capitão reuniu as lideranças de cada aldeia, para fazer parte do projeto e fazer reuniões. A dança do *mborabei* tradicional ajudou muito no fortalecimento da cultura indígena. Ela afirma que ali teve início o Aty Guasu. Segundo minha mãe,

Muito antes desse projeto vir na aldeia, já tinha *ñanderu ha ñandesy kuéra*, na aldeia Bororó. O *ñanderu* Paulito e sua esposa *ñandesy* [do Panambizinho], sempre faziam batismo de crianças e de milho na casa de resa dele, na *oga pyssy* e sempre eu fazia parte junto com minha família. Sempre estivemos presentes lá no local do batismo. O que não podia faltar era *chicha* e *guachire*. (MARILDA DUARTE DA SILVA, 2022)

Com o passar do tempo, o pai de dona Marilda se casou novamente e teve um filho, mas era uma criança especial; depois de alguns anos, teve outro filho, que era normal. Ela, então, diz que foi procurar a explicação para entender a deficiência:

Foi aí que eu passei a pensar o porquê de nascer uma criança desse jeito, queria saber porque desse acontecimento. Então eu fui procurar as respostas, mas eu só podia encontrar as respostas através da cultura. [Por isso] me aprofundi na cultura para eu saber disso, porque eu tinha muita curiosidade a respeito disso, pois eu cuidava o filho do meu pai e me perguntava porque de ele ter nascido daquele jeito. (MARILDA DUARTE DA SILVA, 2022)

A entrevistada conta que, depois disso, ela começou a se aprofundar na cultura: primeiro foi aprender a fazer artesanato, com sua tia e, segundo, foi aprender a fazer rede (*kyha*) com uma senhora que morava também na aldeia. Por onde meu avô ia, ela sempre estava com ele e sempre cantava e dançava. O primeiro instrumento que usou, naquela época, era o *takua* (bastão de taquara, usado pelas mulheres).

Marilda relata que, depois de alguns anos, ela se afastou da cultura, parando de praticar, mas depois de alguns anos voltou a praticar novamente. Não parou totalmente de praticar o *mborabéi*, pois sempre estava olhando e observando de longe. Com 16 anos de idade, ela já tinha filhos, e também já estavam fazendo parte e participando dos grandes encontros na casa do capitão Ireno Isnard. Foi na aldeia Bororó a primeira vez que reuniu os

ñanderu de cada *tekoha*, para a grande assembleia *Aty Guasu* dos Guarani e Kaiowá. Ali também teve o segundo encontro da *Aty Guasu*, já no mandato do segundo capitão, Carlito de Oliveira, genro de Ireno Isnard. Minha mãe conta que também participou deste encontro, que durou cinco dias.

Com 19 anos de idade, ela começou a se aprofundar mais na cultura, para poder ser o que é hoje. “Meu professor foi o *Ñanderu* Julho e sua esposa *ñandesy* Tona, eles que me ensinaram o *teko marangatu*, durante sete anos com eles”, diz Marilda.

No último dia de canto, teve revelação para cada pessoa que estava ali com nós. Naquela hora tinha cinquenta famílias que praticavam a cultura. Na revelação diziam assim: quem chegou até aqui está de parabéns, daqui em diante é com vocês e a escolha é de vocês; quem irá praticar a cultura não terá vergonha de mostrar o canto e a dança em qualquer lugar que for. Todos vocês chegaram até aqui, então a escolha é de vocês, como será o caminho de cada um de vocês daqui em diante. (MARILDA DUARTE DA SILVA, 2022)

Naquele dia, na presença do *ñanderu* e na presença do mundo espiritual, minha mãe fez o juramento de que, por onde ela estivesse, sempre colocaria a cultura e o canto kaiowá em primeiro lugar, e sempre se vestiria com as roupas típicas, por onde fosse. Disse que jamais teria vergonha da sua cultura kaiowá e sempre cantaria e levaria seu *mbaraka* e seu *mimby* junto com ela. “Fiz isso pela minha família, de querer ver bem, com saúde e feliz”, afirmou Marilda.

Minha mãe reconhece que nem sempre foi só acertos em sua caminhada como *ñandesy*, mas que, mesmo assim, não parou de praticar o *teko marangatu*. Marilda explica o que aconteceu:

O meu desânimo não foi por querer isso acontecer, mas porque um dia aqui na aldeia ouvimos que quem praticavam a cultura, as lideranças iriam acabar com a cultura e a maioria da comunidade falaram que quem pratica a cultura são os macumbeiros, e que isso não traz coisas boas. A comunidade fala isso porque a maioria é evangélica, não sabe mais o que é a cultura. Mas graça a Deus, isso não aconteceu não.

Um dia, o filho de um vizinho quase morreu, e ficou em coma durante um mês. Os pais dele falaram que quem foi culpada disso era a minha mãe, porque ela cantava o *mborahéi*. Os pais deste adolescente falaram que isso aconteceu com o filho deles por obra de macumba feita pela minha mãe, e jogaram a culpa da tragédia na cultura tradicional, pelo filho deles ter ficado naquele estado de doença. Então, minha mãe, mesmo com toda essa dificuldade, não abaixou a cabeça, pois também teve apoio de não indígenas, do capitão e de algumas pessoas da comunidade que estavam a favor da cultura tradicional. Sabemos muito bem que a cultura tradicional não faz este

tipo de maldade, ao contrário, faz coisas boas para as pessoas, traz de volta o *teko marangatu*, que é o jeito sagrado de viver. Minha mãe desabafa:

Sou uma mãe guerreira, minha família em primeiro lugar, eu valorizo muito a minha cultura e sei do mundo espiritual do *teko marangatu*. Tudo que eu aprendi é por causa da minha família e para ajudar as outras pessoas que precisam de mim. Eu sempre tenho pensamento positivo. Teve tempo que eu fiquei doente, mas me curei de novo e estou muito feliz, nunca coloquei mágoa em mim, em nenhum momento de minha vida. Eu passei por provas durante minha caminhada como *ñandesy* para chegar até aqui. O que dói em mim é ver as outras pessoas que tiveram ensinamento junto comigo, há muito tempo atrás, e não praticam mais a cultura hoje em dia; isso me deixa muito triste. (MARILDA DUARTE DA SILVA, 2022)

A *ñandesy* reafirma que nunca devemos deixar de lado o *teko marangatu*, porque através dele, o *ñanderu marangatu* vem nos abençoar e sempre teremos sorte na vida, pelas coisas boas. Através do *teko marangatu* acontecem coisas boas em nossa vida, para termos boa saúde e para nunca acontecer coisas ruins para nós. Muitas famílias já foram curadas por minha mãe, pelo *mborabéi*. Essas pessoas, nos dias atuais, já são todas adolescentes e ela também vai ensinar os alunos na escola, com muitos ensinamentos através da cultura tradicional. A minha mãe fez parte do conselho da escola, fez várias apresentações com os alunos, eles aprenderam a fazer artesanato, a cantar e a dançar conforme nossa cultura. Muitos pais de alunos a elogiam pelo seu trabalho.

Por sua atividade cultural, minha mãe viajou para Tocantins, onde foi mostrar seu trabalho. Ela foi na aldeia do povo Kraô, onde cantamos e dançamos, pois eu também fui com ela naquele tempo. Em 2015, eu fui com ela participar dos Jogos Mundiais Indígenas, também em Tocantins (Palmas).

Por tudo isso, minha mãe é considerada uma grande *ñandesy*, na aldeia Bororó, em Dourados, MS.

A rotina da *ñandesy*



As pessoas que procuram a minha mãe, dona Marilda, são, principalmente, as do meu grupo familiar. Quando meu filho fica doente eu mesma já a procuro para fazer o *mborabéi*, pois só com seu canto sagrado, os meus gêmeos ficam curados e ficam bem. Minha irmã também a procura quando o filho dela fica doente, e para outras coisas também. Várias pessoas que já a procuraram, hoje estão bem.

Mas a *Ñandesy* Marilda não atende só crianças ou só a família, mas todas as pessoas que precisam da ajuda dela. Um dia, uma professora não indígena procurou minha mãe e perguntou se ela poderia lhe fazer um trabalho. Minha mãe perguntou para a professora o que estava acontecendo com ela, e ela disse que não podia ter filhos. Então minha mãe fez *mborabéi* nela. Não demorou muito e essa professora teve seu filho. Então, como *ñandesy* kaiowá, muitas pessoas ainda a procuram.

Quem a procura, principalmente, são as mães que têm filhos pequenos, quando as mães trazem seus filhos muito doentes, a primeira coisa que a

ñandesy faz é passar remédio caseiro em toda parte do corpo da criança, depois ela faz *mborabéi* na criança, durante, pelo menos, 30 minutos. Na frente dela e da criança precisa ter um copo de vidro com água. Depois de ela fazer todo o *mborabéi*, vira uma água sagrada para a criança tomar assim que for possível. Essa água sagrada, em Guaraní, se chama *y karai*.

Minha mãe não tem um lugar específico para atender as pessoas que a procuram, fazer suas rezas e seus artesanatos. Então ela atende em casa mesmo. Mas seria muito importante ter um espaço adequado para poder fazer seus trabalhos como *ñandesy*, que seria uma *ogapyssy*.

A rotina da *ñandesy* é simples. A partir do momento que a pessoa a procura, imediatamente ela já atende ali mesmo, em casa ela atende dentro da casa ou fora da casa não importa o lugar). Ela não marca outro dia para atender a pessoa que a procura. Quando uma pessoa procura os serviços de minha mãe, muito antes disso acontecer, ela já sente que alguém vai procurá-la. Quando a pessoa já está ali na frente dela, só de olhar, dona Marilda já sabe o que ela tem e já sabe o que tem que fazer para a pessoa melhorar. Se for para fazer remédio, ela faz, e se for fazer o *mborabéi*, ela já faz imediatamente. Para cada pessoa doente tem um canto/*mborabéi* específico, porque a *ñandesy* fala que cada um, aqui em cima da Terra, tem o nosso deus (*Ñandejára*) que nos mandou aqui para viver. e então, através do canto, o nosso *teko jára* vem e nos abençoa para podermos melhorar, se estivermos doentes.

Tudo o que acontece é questão de tempo, nós não sabemos quando iremos ficar doentes. Quando ficamos adoecidos, há um tempo adequado para poder se curar. Por exemplo, quando uma criança fica doente muitas vezes, leva quase quinze dias para poder ficar totalmente curada. A mãe precisa levar a criança umas três vezes para a *ñandesy* ver, pois ela tem que fazer o acompanhamento dessa criança, para ver se ela está melhorando a cada dia. Neste tempo, ela continua fazendo o *mborabéi*, enquanto não estiver curada, além de também tomar remédio caseiro ou passar remédio no corpo da criança e, principalmente, fazer o *mborabéi*.

Então temos que ter tempo para procurar um *ñanderu* ou *ñandesy* para nos curar aqui na Terra. O *ára* (tempo-espço) caminha junto da pessoa que está precisando de ajuda e ela tem que ir atrás do rezador ou rezadora para ficar curado. O *teko marangatu* é o mundo espiritual, que também tem seu tempo-espço. Através dele, o *tekojára* vem e cura as pessoas. Através da reza do *ñanderu* ou *ñandesy* se manifesta o espírito para curar as pessoas.

Quando meu pai ficou doente, acompanhei todo processo que minha mãe fez para curá-lo. Na ocasião, tive que levá-lo até minha mãe e buscar remédio do brejo (*pohã ro'ysã*), para preparar e fazer meu pai tomar. Esse remédio fica no meio das pedras, dentro da água. Buscamos o remédio e minha mãe juntou com outros remédios que já tinha em casa guardados, e preparou para ele. Depois de tudo preparado, ela fez *mborabéi* no remédio e

deu para ele tomar. Em tudo o que ela faz, o *mborabéi* sempre está presente. ele melhorou sim, entã bem já graça a Deus.

Assim, através do canto, o *tekojára* - espírito de *Ñanderususu* - se comunica com a *ñandesy* para poder curar. Com este dom, a *ñandesy* cura as pessoas.

O prestígio da *ñandesy*

Muitas mães falam que procuraram a *ñandesy*, dona Marilda Duarte da Silva, porque ela faz um bom trabalho para curar as pessoas na cultura tradicional, através do *mborabéi* e também porque ela sabe como arrumar uma criança que esteja com “quaio virado”, que, em Guaraní, se chama *mitã kamby ryrri jere*. Hoje em dia já é difícil de encontrar uma pessoa que faz isso na aldeia; então, quando as pessoas não conhecem a *ñandesy*, ficam perguntando por ela.

Muitas vezes, as pessoas riem da sua própria cultura, mas, na verdade, essas pessoas não estão rindo daquela pessoa que ainda está praticando a cultura e, sim, ela está rindo dela mesma, porque essa pessoa também é indígena. Porque riu, a pessoa acaba caindo no seu próprio fogo, ou seja, isso pode trazer muitas consequências mais tarde, ou seja, ela pode precisar da ajuda de quem pratica a cultura para poder curar alguém da sua família que estiver doente. Então nós devemos ter muito respeito com todas as pessoas, nós não sabemos como será o dia de amanhã das nossas vidas.

A maioria as mães evangélicas procuram a *ñandesy* Marilda, para poder curar os seus filhos. Muitas vezes, as pessoas não encontram emprego para poder trabalhar, então também a procuram, pois ela faz um trabalho para poder encontrar um serviço. Não leva muito tempo para essa pessoa encontrar serviço. Depois de algum tempo, ouvimos a pessoa dizer que já conseguir um trabalho. Então, tudo o que acontece é questão de tempo-espaço na cultura tradicional.

Por isso tudo, a *ñandesy* Marilda é muito importante para minha família e para outros também, pois, quando estivermos doentes, somos curados por ela com o *mborabéi*, o canto dela.

Além de cantar, ela também faz artesanato indígena kaiowa: cocar (*jeguaka*), brinco (*namichai*), colar (*po`y*), pulseira (*poapy`a tukamby*), tornozeleira (*pyta ya tukamby*), saia tradicional (*ku`akuaba*), sutiã (*titi ryrri*), e ela faz a pinturas com grafismo kaiowá.

Instrumentos tradicionais kaiowá

Os instrumentos tradicionais utilizados pelos *ñanderu* e *ñandesy* são: Mimby, *Mbaraka*, *Mbo`y*, *Jehasaba*. *Yvaytyru*, *Ku`akuaba*, *Jeguaka*, *Xiru*, *Apyka*, *Yvyru`i*, *Takuapu*, *Hyakua Y ryrri*. Mas o que não pode faltar, principalmente,

é a casa de reza -*Oga pyssy* - pois, segundo os princípios dos Guarani e Kaiowá, é na casa de reza que esses instrumentos são utilizados e guardados. A casa de reza é muito sagrada, porque ali está sempre presente o espírito. Os instrumentos e objetos citados a seguir são usados ainda hoje.

MIMBY - Este instrumento é uma espécie de flautinha, utilizado pelo *ñanderu* e *ñandesy*, para chamar o *ñanderu tyapu guasu* para vir aqui na Terra ver o que está acontecendo de ruim. Através do *mimby*, *ñanderu tyapu guasu* vem fazer o seu trabalho, espantando as coisas ruins da face da Terra. Por isso o *mimby* é muito sagrado para os Kaiowá. É feito da madeira do arasa pode ser também de outras madeiras de xiru em português se chama bagimo pode ser também de a pessoa pode fazer pra ele próprio para poder usar e tocar. O momento certo de tocar o *mimby* e quando vai iniciar o *mborahéi* e também quando levanta o temporal através do *mimby* acalma o tempo.

MBARAKA -Este instrumento também é muito sagrado e é utilizado tanto pelo *ñanderu* como pela *ñandesy*. O *mbaraka* marca o ritmo do *mborahéi* e da dança. Desde o início as mulheres *ñandesy* já usava o *mbaraka* foi assim que minha mãe disse para mim.

MBO'Y- *Mbo'y* é um colar usado pelo *ñanderu*, *ñandesy*, *yvyra'ija* e pelas crianças, no *mborahéi* ou até mesmo no seu dia a dia. Também de *mbo'y* se faz remédio. o nome da semente se chama olho de maria

JEHASAHA- *Jehasaha* é um objeto feito de *mbo'y* ... É de uso próprio do *ñanderu*, *ñandesy* e, também pelo *yvyra'ija*. é usado no ritual kaiowá.

YVAYTYRU - Este objeto é usado pela *ñandesy jechakáry* e pelo *yvyra'ija* da *ñandesy*. Não é usado por qualquer um, ele é sagrado. *yvaytyru* é feito de *mbo'y* e usado no corpo.

KU'AKUAHA- *Ku'akuaha* é usado pelo *ñanderu*, *ñandesy*, *yvyra'ija* e pelas crianças Kaiowá. Trata-se de uma espécie de saia, enfeitada de *mbo'y* e de penas de araras. É usado durante o ritual.

JEGUAKA - Este objeto é um cocar, usado tanto pelo *ñanderu*, *ñandesy*, *yvyra'ija*, como pelas pessoas que acompanham os rezadores, durante o canto do *mborahéi*. o *jeguaka* pode ser feito de taquarinha, de lona ou também de tecido e pode ter penas originais.

XIRU - O *Xiru* (cruz) é um instrumento usado por *ñanderu*, *ñandesy* e *yvyra'ija*. O *yvyra'ija* só usa o *xiru* quando o *ñanderu* e a *ñandesy* permitir. Não pode ser usado por qualquer pessoa. É um objeto muito sagrado.

APYKA - *Apyka* é um banquinho feito de madeira pode ser feito de cedro ou xiru, que se usa dentro da casa de reza. A pessoa senta em cima do *apyka*, para ser atendido pelo *ñanderu* ou *ñandesy*.

YVYRA'I – O *Yvyra'i* é uma armação feita de paus de madeira, que ficam fixados dentro da casa de reza ou no pátio, em volta do qual os rezadores fazem o ritual.

TAKUAPU - É um instrumento usado somente pela mulher, pela *ñandesy*, que pode usar no ritual dentro na casa de reza, e também em apresentações fora da casa de reza. É feito de um pedaço de taquara.

HYAKUA - Este objeto é feito de cabaça, assim como o *mbaraka*. É usado de várias formas: pode beber água dentro dele e fazer remédio. O *hyakua* também é muito importante. Antigamente, quando não havia prato, o *hyakua* também servia para colocar comida.

YRUKU - Em português se chama urucum, é usado no ritual *ñande sy* e *ñanderu* se pintam com *yruku*, ou seja, todas as pessoas que esta no local do ritual tem que estar pintado com *yruku* e também as meninas quando esta moça, precisa usar isso e muito importante na cultura *kaiowá*. Em *guarani Re jegua* va' erã *yrukũme*.

Um *mborabéi* cantado pela *ñandesy* marilda

REHENDU MBARAKAPU
REHENDU MBARAKAPU
REHENDU MBARAKAPU

REHECHA MBARAKAPU
REHECHA MBARAKAPU
REHECHA MBARAKAPU

REHENDU KO JEROKY
REHENDU KO JEROKY
RERENDU KO JEROKY

REHECHA KO JEROKY
REHECHA KO JEROKY
REHECHA KO JEROKY
REHENDU NDE JEUPEGUA
REHENDU NDE JEUPEGUA

KO JEVY MANGATU NDE JEUPEGUA
KO JEVY MANGATU NDE JEUPEGUA.

Este *mborabéi* é cantado para pessoa que não está bem; às vezes essa pessoa está triste, a alma dela não está bem. Então, este canto traz de volta o *reko vy'a* (alegria, vida feliz) da pessoa. Também serve para criança que está doente. Ou seja, este canto é utilizado para as pessoas se sentirem bem de corpo e alma.

Cada canto que a *ñandesy* Marilda canta é diferente do das outras *ñandesy* e dos *ñanderu*. Cada *ñanderu* e *ñandesy* teve ensinamentos diferentes, não são iguais. Então, nenhum *mborahéi* cantado por *ñanderu kuéra* e *ñandesy kuéra* é igual a outro, mas tem significado totalmente diferente uns dos outros.

Considerações finais

A entrevistada foi a Ñandesy Marilda Duarte da Silva moradora da aldeia Bororó e conta como foi a sua trajetória de vida e sua caminhada como *ñandesy*, ela disse que não foi fácil mas que impossível também não foi ela reafirma dizendo que tudo isso é por sua família de querer ver bem com saúde e feliz e das pessoas que a procuram. Para ela se tornar *ñandesy* ela disse que passou por várias provas, através disso ela soube o que é *teko marangatu*. Foi muito bom essa pesquisa que fiz com minha mãe eu soube da trajetória da vida dela percebi que não foi fácil o que ela enfrentou na caminhada dela como *ñandesy* ela passou por várias dificuldades, mas mesmo assim ela não desistiu não. Isso me dá forças para eu não desistir também da minha caminhada de vida.

Entendi, com essa pesquisa, que o *teko marangatu* faz parte das nossas convivências no dia a dia, e, que é através do *teko marangatu* que acontece muitas coisas boas em nossas vidas.

Para seguir o *teko marangatu* não é fácil não, mas, também não é difícil não, basta querer. Devemos aprofundar mais sobre esse *teko marangatu* porque isso envolve tudo o que está em cima da terra, ou seja, o *teko marangatu* envolve a nossa convivência aqui na terra. O *mborahéi* está junto com *teko marangatu* por isso o *mborahéi* é muito sagrado. devemos ensinar os alunos, nas escolas, o que é *teko marangatu*, porque as crianças e os jovens de hoje em dias não sabem mais o que é isso. Devemos mostrar a valorização da cultura tradicional para os alunos nas escolas, e, também para a comunidade da aldeia. Isso é muito importante. Tive uma pesquisa muito boa com minha mãe e uma experiência que nunca irei esquecer que foi sobre a minha família Duarte Mariano Savala e Silva Ortiz.

Estado, salud y comunidad: los 48 Cantones de Totonicapán y la Pandemia de Covid-19

Eddy Tocón Ajsivina¹

Prefacio

A continuación, se presenta un testimonio sobre la organización de los 48 Cantones de Totonicapán, pero, principalmente, sobre los procesos por los cuales los 48 Cantones buscan autonomía política y control sobre su territorio, a partir de una relación simbiótica con el Estado de Guatemala, como se verá. La excusa para hablar de esto es la Pandemia de Covid-19 así, creemos, se puede medir a través de un acontecimiento, cuando menos ineludible (si no determinante), la presencia del Estado, *positiva* o *negativa*,² en las comunidades indígenas en Guatemala. Hay mucho que decir para introducir correctamente al testimonio a continuación, no obstante, nos limitaremos a seguir a los elementos culturales, políticos, históricos y económicos presentes en el testimonio mismo. Pero antes, tenemos que explicar el contexto global que es el telón de fondo de este relato.

El Estado de Guatemala viene asistiendo a su privatización paulatina desde la liberalización de la economía mundial, aunque quizás con más ímpetu desde la década de 1990 (y/o desde la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 con más fuerza). Recordamos, este proceso (la privatización) no se limita al control privado de los servicios otrora públicos (aunque quizás siempre usufructuados por manos privadas), sino también a la precarización de los servicios cuya privatización *total* inmediata sería polémica, como salud y educación (no tenemos que explicar cómo la precarización es una forma de privatización...).

Por otro lado, antes de hablar de los 48 Cantones y explicar los elementos presentes en el testimonio, es necesario comprender que esta entrevista se elaboró con la intención de abordar tres dimensiones contextuales que atravesaron a los 48 Cantones en el año 2020 (especialmente). Primero, la Pandemia de Covid-19, como un acontecimiento paradigmático determinante

¹ Possui mestrado em Geografia - Universidade Federal do Amazonas (2022); graduação em Antropologia - Universidad de San Carlos de Guatemala (2018). Atualmente é senior community-based protection assistant - United Nations High Commissioner for Refugees.

² Nuestra hipótesis es que la privatización y precarización de servicios públicos, o *inexistencia* de los mismos en ciertas comunidades o territorios, no es una *ausencia* del Estado, sino su presencia *negativa*, teniendo en cuenta que la organización comunitaria indígena prescinde de un Estado.

en la organización comunitaria y familiar local; segundo el Estado, como el conjunto de instituciones (y *servicios*) que intentan *ordenar* y controlar el territorio y a las poblaciones; y tercero, el “capitalismo” como un conjunto de valores económicos y morales. En medio de estas tres dimensiones tenemos a los 48 Cantones como una o, mejor dicho, varias entidades políticas, históricas y geográficas *confederadas* (si se antoja se puede forzar una analogía a la organización de los linajes mayas (y a los *chinamit* y *amaq*) en la época prehispánica, pero sería imprecisa). En otras palabras, en el medio hay una (o varias) comunidad indígena (los 48 Cantones), que efectivamente mantiene cierta autonomía y control territorial y que, además, es un actor político de relativo peso en Guatemala; se viene a la mente el ejemplo (si se nos permite la osadía) de la CONAIE en Ecuador (tan presente en las noticias en los años 2019-2022), salvando las diferencias, como se explicará.

48 Cantones es el nombre con el que se conoce al grupo de alcaldías indígenas, y su junta directiva, del total de los 48 cantones, zonas y parajes del municipio de Totonicapán, en el departamento del mismo nombre. El origen de la organización moderna de los 48 Cantones se puede rastrear hasta el siglo XVI, con la instauración de las alcaldías indígenas en Totonicapán por los españoles, como una institución colonial. El actual municipio de Totonicapán tuvo relevancia en la época colonial porque en el entonces Reino de Guatemala era la capital del Corregimiento de Totonicapán (hasta finales del siglo XVII), que se extendía (un poco más allá de) sobre los actuales departamentos de Totonicapán, Quiché y Huehuetenango. En 1838 fue instrumental para las élites liberales de la región occidental de Guatemala, que firmaron ahí la secesión del Estado de Los Altos (que duró apenas dos años y donde los indígenas eran obligados a pagar tributos que ya no estaban vigentes en el Estado de Guatemala). Las alcaldías indígenas respondían al orden de la sociedad de castas colonial, en donde los alcaldes indígenas no eran más que intermediarios entre la población local y la jerarquía político-administrativa colonial; su tarea era gobernar asuntos internos de las comunidades indígenas, como una instancia política y policial local primaria y previa al sistema político-jurídico del Reino de Guatemala. Al menos esa era la idea, en la práctica hubo una reorganización político-cultural en torno a la figura de los alcaldes indígenas, muy compleja y conflictiva en la que se imbricaba la política prehispánica con la figura colonial de las alcaldías indígenas y el nuevo orden social.

Antes de todo esto (de la invasión europea), Totonicapán (*Chuwí Meq'ena'* en lengua k'iche') ya era el segundo distrito más importante de la confederación maya-k'iche', señorío controlado desde *Q'umarkaj* (a unos 40 km al noreste). Durante toda la época colonial esta región (como muchas otras del continente) presentó tensiones políticas, constantes “motines de indios” y *rebeliones* indígenas y campesinas contra el orden colonial,

principalmente por los abusos sufridos por las autoridades e instituciones españolas. Para nuestros propósitos, el año determinante es 1820. Para entonces, el municipio de Totonicapán era la capital de la provincia Totonicapán/Huehuetenango (que abarcaba los actuales departamentos de los mismos nombres y parte de Quiché). En aquel año, indígenas de municipios como Momostenango, Santa María Chiquimula, San Francisco el Alto, San Andrés Xecul, San Bartolo Aguas Calientes, San Cristóbal Totonicapán y Totonicapán se sublevaron desconociendo a las autoridades españolas, y reconocieron a Atanasio Tzul (quien era *Principal* y ya había sido alcalde indígena de su comunidad) y a su esposa Felipa Tzoc, como *reyes* del pueblo k'iche' de Totonicapán, imponiendo durante 29 días un reino k'iche' independiente de toda autoridad colonial, y que abarcó algunos de los municipios del actual departamento, deponiendo al Alcalde Mayor (del ayuntamiento). Las razones sobresalientes de la rebelión (exitosa gracias a la ayuda de otros alcaldes indígenas) fueron los tributos y los impuestos excesivos. Hasta el fin de la época colonial las alcaldías indígenas, aunque integradas a la sociedad de castas, tenían relevancia a nivel local y comunal. Fue con la Reforma Liberal de 1871, y con los procesos iniciados en 1821 (Independencia), que el poder local y la tierra pasó a ser controlada por *ladinos* locales (que sirvieron como dispositivo racial contra la población indígena en la nueva república) a través de la legislación liberal. En ese momento la organización política indígena fue relegada a una simple representación cultural, en teoría, sin peso político real. En la práctica tampoco fue exactamente así. En el caso de Totonicapán las alcaldías indígenas de la época fueron, y hoy siguen siendo, la institución de mayor legitimidad y representatividad del pueblo maya-k'iche' del municipio.

Los 48 Cantones y su Junta Directiva de Alcaldes toman como punto de partida y llegada la lucha representada por el movimiento que lideró Atanasio Tzul, y aunque los 48 Cantones pueden rastrear sus orígenes varios siglos antes, es a partir de los acontecimientos de 1820 que reorganizan su lucha y su propia organización; es decir, las características actuales de los 48 Cantones y su Junta Directiva de Alcaldes son un legado directo de aquellos levantamientos que cumplieron 200 años en el año 2020. Hoy en día, los 48 Cantones bajo dirección de su Junta Directiva, debido a su legitimidad e historia, tienen un poder de movilización social importante no solo a nivel local sino nacional. Los dos hechos más recordados de los últimos años son las movilizaciones convocadas (junto con otras organizaciones indígenas, obreras, campesinas y estudiantiles) en 2012 en la Cumbre de Nahualá, que terminó con una masacre a manos del Ejército de Guatemala, en la que fueron asesinadas 6 personas y heridas otras 40. Y las manifestaciones convocadas en 2015 en contexto de escándalos de corrupción que terminaron con la renuncia y posterior condena de un Presidente y una

Vicepresidenta de la República de Guatemala. Entretanto, no podemos entender a cabalidad la legitimidad de la estructura política de los 48 Cantones sin tener en cuenta la herencia histórica sobre la que está cimentada. El ejemplo sobresaliente de esta herencia es un texto llamado *El Título de Los Señores de Totonicapán*, escrito alrededor del año de 1554 en idioma k'iche', que relata el origen mítico de “las tres naciones” k'iche' hasta su último gobernante *Kikab'*, en el siglo XV, este documento fue resguardado por siglos por los propios *Principales* de Totonicapán, y en la actualidad es resguardado por la Junta Directiva de Alcaldes de 48 Cantones.

El actual municipio de Totonicapán sigue siendo la capital del departamento del mismo nombre, y como tal no es realmente diferente a cualquier ciudad media de origen colonial con importante población indígena en América Latina, y menos se diferencia de las otras ciudades del occidente de Guatemala. Según el último censo de población, el 96% de la población del municipio es k'iche' (INE, 2018), patrón que se repite en todo el departamento. Aunque parece una ciudad pintoresca con sus edificios públicos antiguos y su cuadrícula española característica, la “desorganización” y la proliferación de comercio *informal descontrolado* (sus causas y consecuencias) hablan de una presencia *negativa* del Estado, que no se refiere a una *ausencia* del Estado, sino a su presencia en forma de drenaje y transferencia de recursos a las clases que en realidad lo controlan (es decir, no hay una distribución social de los recursos que recoge) en forma de infraestructura e instituciones que les benefician directamente; también está presente en forma de maquinaria burocrática que se alimenta de corrupción y de una clase burócrata de empleados medios (corruptos) que no terminan de entender el funcionamiento de un Estado democrático-liberal (o tal vez por ser neoliberal, o tal vez esa es la única forma en la que un Estado funciona). El Estado aquí –como superestructura– se hace especialmente visible en forma de disciplina (explicitado en ejército o policía, aunque tengamos la ilusión de que la policía está por debajo de la autoridad comunal como se verá en el testimonio, en un momento de tensión no habría ningún impedimento en imponer la razón del Estado (como razón de clase) por la fuerza), e instrucción (como la otra cara de la disciplina, no precisamente como escuela). Esto (el incipiente capitalismo) como consecuencia directa de la dominación colonial, que introdujo relaciones de marginación, subordinación y dependencia en las sociedades colonizadas, por las necesidades de acumulación del sistema capitalista mundial ascendente (KAY, 1980), y no como consecuencia de un desarrollo de las fuerzas productivas *locales* o nacionales.

En fin, discusión en torno al Estado aparte, la persona que habla a continuación es un joven de 31 años, profesor de escuela y, como muchos que han prestado servicio en 48 Cantones, miembro activo en su comunidad.

Oír la voz de este joven nos presenta de forma fáctica la ciclicidad del tiempo indígena, un presente continuo (parafraseando a D. Garneau), donde lo *pasado* no está lejos en la historia, ni lo futuro se anhela desesperadamente, como en el tiempo lineal de occidente. El testimonio escapa de lo que comúnmente se espera de un *testimonio indígena* (un relato medio folklorizado y una interpretación medio romantizada), más bien, cuenta una experiencia particular, que sin querer demuestra cómo esta experiencia moldea la personalidad y la forma de entender el mundo de quien la vive. La riqueza del relato está en su naturalidad, no presenta grandes acontecimientos, por el contrario, nos sorprende nuestra propia ignorancia, nos sorprende que una experiencia digna de ser contada se conozca poco, nos sorprende saber que hay tantas experiencias similares que no se conocen fuera de sus propias *fronteras*. El relato comienza ahondando en situaciones propias de la vida comunitaria indígena, situaciones cotidianas y superficialmente sobre la historia familiar del entrevistado, que finalmente es la historia de las comunidades indígenas en Guatemala. Esta historia familiar se encuentra íntimamente ligada a la vida y al *orden* político comunitario. El relato también demuestra cómo la comunidad indígena hace simbiosis con el Estado. Y esto no se refiere a que el propio Estado haya permitido la coexistencia de cuerpos políticos *paralelos* ni, en este caso, a que los aparatos jurídicos internacionales hayan *obligado* al Estado a este reconocimiento. Se trata, más bien, de estructuras políticas que han podido, a fuerza de lucha y/o resistencia, subsistir, ora haciendo simbiosis con el Estado, ora oponiéndose violentamente al Estado.

Entretanto, en el plano local la Junta Directiva de Alcaldes de 48 Cantones es un ejemplo de autonomía indígena y de lucha por la tierra, sobre esto dejaremos que el propio relato hable por sí mismo, pues queda patente cuando nuestro interlocutor dice que una decisión de la Asamblea General es una *“orden incluso judicial, o hasta una decisión que podría compararse directamente con una decisión de la Corte Suprema de Justicia”*, afirmación que para nada es exagerada. Entre tantas cosas que no explicaremos en este prefacio, el relato habla del Bosque Comunal de Totonicapán (emblemático en el país), más de 22000 hectáreas bajo resguardo colectivo de las autoridades indígenas, a través de la Junta de Bienes y Recursos Naturales como parte de la organización de 48 Cantones, que a su vez está sostenida y dirigida por la Asamblea Comunal, integrada por las autoridades electas de cada uno de los 48 cantones, parajes y zonas. El relato presenta la relación existente entre esta organización indígena y otras, por ejemplo, se habla de la buena relación con las autoridades indígenas de la región Ixil (maya-ixil) y autoridades indígenas del pueblo Xinka, describiendo la colaboración de estas en el proceso de elección de autoridades comunitarias.

Para finalizar, un hecho característico del municipio en cuestión es que las Corporaciones Comunales y sus respectivos alcaldes (de cada uno de los 48 cantones) sustituyen a la figura de los Consejos Comunitarios de Desarrollo Urbano y Rural (COCODE), que pretenden ser la representación de la población pero que están íntimamente ligados al sistema político-jurídico del Estado de Guatemala, al punto en que los miembros del COCODE son electos directamente por los ayuntamientos. Entretanto, las Corporaciones Comunales son electas, por diversos medios, por los miembros de las propias comunidades que representan. En Totonicapán, son estas Corporaciones Comunales quienes asumen el lugar de los COCODES en las reuniones de COMUDE (Consejo Municipal de Desarrollo Urbano y Rural), otra instancia de representación ante el ayuntamiento. Las Corporaciones Comunales son tan importantes que atienden a y solicitan, reuniones de Gobernación Departamental, del ayuntamiento y hasta de Gobierno Central, como se verá en el relato. En el ámbito local, es el ayuntamiento quien está por debajo de estas Corporaciones Comunales, es el ayuntamiento quien debe solicitar autorización a los Alcaldes Comunales para gestiones. En el contexto de Pandemia de Covid-19 el testimonio presenta como cada comunidad, según su autoridad y autonomía comunal, tomó sus propias medidas de contingencia (claro, alineadas en términos generales a las medidas de mitigación de la propagación del virus). En ese sentido, con poco, el relato evidencia la capacidad organizativa y la solidaridad existente dentro de 48 Cantones, pero también, se deja ver entre líneas cómo funciona la *autoridad* comunitaria indígena diferente a la autoridad extremadamente jerarquizada de la democracia representativa.

En el año 2020 en Guatemala es *imposible* la existencia totalmente autónoma de 48 Cantones, basta releer el brevísimo repaso histórico del actual municipio, centro poblado de mucha importancia en la historia. Sorprende que a pesar de su relativa centralidad geográfica y política conserve una organización indígena tan fuerte. En este sentido, no es difícil imaginar la simbiosis que tiene con el Estado de Guatemala, y hasta la relación que pudiera existir con la representación de Estados Unidos en Guatemala y con otros organismos internacionales. Y aunque parezca (y quizás lo sea en parte) un ejemplo exitoso de la penetración de la democracia liberal en organizaciones políticas no-occidentales, esta simbiosis presenta sus tensiones a cada tanto, no podía ser de otra forma: un Estado liberal controlado por ciertas clases yuxtapuesto a una organización comunitaria indígena bajo colonialismo halla sus contradicciones cuando intereses de clase y fricciones *colonialistas* se encuentran... Empero, sin más, dejemos que 48 Cantones hablen en primera persona.

I. Un retrato

—¿Me puede decir cuál es su nombre y cuál es su ocupación?

—Primero, mi nombre completo es Luis Eduardo Norato Montenegro. Ocupación, como le indicaba yo, principalmente me dedico a la docencia, actualmente en el sector público, ya aproximadamente 10 años de estar trabajando como docente, pero este es mi primer año de trabajar en el sector público. Así mismo, me dedico al comercio porque tengo un negocio de reparación de aparatos eléctricos, computadoras e instalaciones eléctricas. También me dedico a apoyar a las personas que necesitan cierta asesoría para gestiones que se deben realizar, como cuestiones de permisos o solicitudes de autorizaciones, o para poder hacer ciertas gestiones en el ámbito comunal, acá en Totonicapán.

—¿Usted nació en Totonicapán?

—Sí, somos 5 hijos. De los 5, justamente los primeros 3 nacimos acá en Totonicapán, nacimiento hogareño, no atendido por médicos profesionales, por decir así, sino por las comadronas que, de hecho, están autorizadas por las Alcaldías Comunitarias. No cualquier persona puede ser comadrona, en la cosmovisión maya se cree que esas son herencias, valga la redundancia, heredadas por los ancestros, y que desde niñas van preparándose las mujeres para ser comadronas, hay ciertas señales que van presentando las niñas, generalmente dificultades de salud o dificultades propias de desarrollo, y posteriormente, ya cuando logran descubrir el porqué de ese don, dentro de la creencia espiritual maya, pues ya las encaminan. [Las comadronas] son personas bastante sabias y se dedican a eso por el resto de su vida, entonces, ese tipo de personas fueron las que atendieron, en este caso, a mi mamá, con los primeros tres partos, el tercero fue el de mi persona, y sí, oriundo, nascido de acá de Totonicapán.

—¿Sus padres nacieron en Totonicapán?

—No, en el caso de mi mamá, del lado paterno [abuelo materno] es de Guatemala [departamento] y del lado materno [abuela materna] de Huehuetenango. Mi abuelo materno es oriundo de Ciudad de Guatemala, y mi abuela materna era de Huehuetenango. Ella migró acá porque ella se dedicaba a la elaboración de alimentos y se enteró que acá en Totonicapán no había ventas formales de comida, restaurantes o comedores, ella vino a poner el primero que existió, así de comida típica, que sigue funcionando hoy en día. Ahora, del lado de mi papá, pues sí, mis dos abuelos paternos son oriundos de acá, de Totonicapán, de una comunidad llamada Panimá, de la zona 1.

—¿En qué año fundaron ese comedor?

—Ya tiene bastante tiempo, eso fue antes del terremoto del 76, antes de eso, porque ya estaba funcionando para el terremoto. De hecho, cuando

fue el terremoto se cambió de ubicación porque todas las personas tenían que vivir en el Parque, con tiendas de acampar y cositas así, y pues, el lugar donde estaba quedó muy mal, entonces se cambió de lugar. Esos son mis abuelos del lado de mi mamá; ahora del lado de mi papá, mis abuelos sí han sido netamente comerciantes, fueron comerciantes, en ese caso se dedicaban a la importación y exportación de especies y también al comercio allá en San Francisco el Alto.

—¿En qué año usted fue representante de los 48 Cantones o representante de su comunidad?

—Yo pasé el proceso de aceptación, nombramiento y elección desde el 2020, aproximadamente a finales de julio y agosto, pero ya formalmente electo, representante de 48 Cantones fue en noviembre del 2020. Y pues, ya tomando funciones a partir de enero de 2021 porque uno tiene unos meses de inducción, que son desde el mismo agosto hasta diciembre, y ya uno toma posesión a partir del 1 de enero hasta el 31 de diciembre de 2021.

—Usted empezó formalmente desde 2021 pero ¿desde un año antes hay una preparación?

—Va dependiendo de cada comunidad, aproximadamente son unos 4 o 5 meses, exageradamente, los que se tiene de preparación, sobre todo para las personas que en ese entonces estamos de primer ingreso, porque no conocemos mucho del ejercicio comunal. Entonces sí necesitamos tener todo ese tipo de inducción donde se dan los parámetros, en donde se nos dan a conocer muchos de los derechos, las obligaciones, responsabilidades, y algo que se utiliza mucho acá, que son las Consignas, como un encargo, algo que se deja previsto, se nos dejan las Consignas de responsabilidad, es algo que se tiene que continuar, que no se puede perder, y que ha venido desde hace muchos años, desde las primeras personas que estuvieron al frente de la autoridad de los 48 Cantones.

—En el momento en el que fue usted representante de los 48 Cantones ¿cuál fue su puesto?

—Yo, acá en mi localidad fui electo como Alcalde Comunal. Todas las Corporaciones Comunales tienen 4 ejes: [1] Está la Directiva, que está compuesta por el Alcalde, Vice Alcalde, Secretario, Tesorero. [2] Están los Alguaciles que son dos personas que se encargan de apoyar específicamente al Alcalde, que se encargan del resguardo de los documentos del pueblo, donde están las escrituras de acá del pueblo de Totonicapán, del municipio y departamento de Totonicapán, están resguardadas en la Caja Comunal. [3] También están los señores [y señoras] de la Comisión de Recursos Naturales, que son los que se encargan de velar por los, dicho sea el nombre, los recursos naturales, el Bosque Comunal. Y la cuarta parte son los señores [y señoras] de los Baños de Agua Caliente, que son los que se encargan del bien comunal que se tiene, que son los Baños Naturales de Agua Caliente. Dentro de esas

personas, que generalmente son entre 16 a 25 personas, sale electa una, en este caso su servidor, como Alcalde Comunal. Entonces, pasa a representar a la comunidad a las elecciones generales realizadas en noviembre del 2020, para poder formar parte de los 9 integrantes de la Junta Directiva de 48 Cantones, en la cual, pues, yo salgo electo como Secretario y recibo el nombramiento.

»Media vez uno ya está ahí, no pude decir que no, toman el levantamiento formal del acta y empieza la inducción al día siguiente. Ya empieza uno a presentarse en diferentes comunidades. Y acá es una fiesta, porque es una vez en la vida que uno puede participar en eso y de los que entonces fuimos, aproximadamente 46 personas, el hecho de haber quedado entre los 9, pues es algo único. Es un logro de alguna forma. Y pues, el primer mes estuvimos completos, pero posteriormente quien era mi superior inmediato, digamos, el Secretario Oficial, tuvo una situación por cuestión de salud, específicamente por la diabetes que no se le conocía, ni se le había detectado, entonces él queda... tal vez no relegado de su cargo, sino que pasó a ser solo de apoyo, porque ya no podía estar saliendo. Fueron unos 2 o 3 meses los que él estuvo ausente completamente, y ya luego regresó, pero durante todo ese tiempo quien tomó funciones fue su servidor. Era una gran responsabilidad, porque en cualquier momento de decisiones estaba en las manos de uno el suscribir una acta que viene siendo como una orden incluso judicial, o hasta una decisión que podría compararse directamente con una decisión de la Corte Suprema de Justicia porque, como le explicaba, cada Alcalde, cada decisión que se toma en la Asamblea es ley aquí.

—¿Cómo es ese evento en el que ustedes son electos?

—Ya en lo cultural... pues sí es una fiesta, vienen todas las comunidades, vienen las corporaciones, es algo muy muy grande, hay demasiada gente. Cada comunidad es acompañada de sus autoridades entrantes y salientes, se les respeta mucho, así como a las personas que vienen a ser electas, porque se sabe que serán la autoridad del próximo año, entonces hay cierta reverencia, incluso al grado de que no pueden quedarse parados o de manera incómoda. Tampoco puede faltar el tun y la chirimía, las invocaciones sobre nuestra creencia y nuestra cosmovisión maya. Hay todo un ritual de aproximadamente 45 minutos a una hora, solo para la iniciación, invocando principalmente a los abuelos para que puedan apoyar y guiar a las personas para los votos correctos, y que esas personas que salgan electas puedan ser las idóneas para todo un año de ejercicio comunal. Inmediatamente se da la presentación de cada uno de los participantes, eso es como que lo más extenso, porque se tiene aproximadamente 2 minutos o 1 minuto por persona, eso varía siempre entre 2 a 1 minuto, en donde uno tiene ese espacio para presentarse, su perfil profesional y comunal, y pues, ya ahí es como la forma en donde las personas van viendo a quienes elegir, y se

procede a las votaciones. La mesa de escrutinio, generalmente está conformada por personas que son hermanos de otras comunidades, por ejemplo, el año en que nosotros lo organizamos vinieron los alcaldes de Quiché, de la comunidad Ixil, estuvieron también algunas personas representantes de la región oriente, del pueblo Xinca, nos ayudaron bastante porque ellos prácticamente están allí velando y contabilizando todos los votos. Todo es transmitido en vivo a cualquier persona que lo quiera ver, aparte es transmitido en pantallas grandes ahí mismo, en el evento, para que se pueda ver que efectivamente no hay nada bajo la mesa, como se dice, y que todo se está realizando con la transparencia correspondiente.

—¿Todo el evento cuánto tiempo dura? porque parece un evento grande...

—Mire, esta vez que nosotros lo hicimos duró aproximadamente 7 horas, entonces, es algo que se inicia desde las 7 de la mañana y se termina como a las 4 de la tarde. Y los preparativos... si lo vemos desde el punto de vista activo, es desde esa hora que yo le decía, ahora cuestiones de preparativos sí vienen desde meses anteriores.

—...los representantes de las otras comunidades externas a los 48 Cantones son fiscales, ¿no? están velando porque las elecciones sean transparentes...

—Eso, lo más transparente posible. La única persona que puede votar por cada comunidad es el Alcalde Comunal, no hay más votos, solo es el alcalde [de cada Cantón] quien puede votar, y no se permite un doble voto, tampoco se permite que haya personas cerca del alcalde como queriendo votar, ni el teléfono celular, cuestiones así, es muy controlado todo eso.

—¿Hay una comisión encargada de velar por esas elecciones, que tenga que controlar todo esto y los preparativos...?

—Como le decía, generalmente los que se encargan de preparar todo esto, por responsabilidad, es la Junta Directiva de Alcaldes, pero los que se encargan de apoyarlos a ellos, para todo lo que es la vigilancia y la transparencia en el público, son los alguaciles que, estamos hablando que hay aproximadamente 120 alguaciles. Entonces, todos están ahí, y ellos tienen que velar por el orden y el cumplimiento de las consignas.

—Entonces, ¿qué comisiones tiene la Junta Directiva de los 48 Cantones?

—¿En la elección como tal o en general?

—En general.

—Pues bueno, eso lo va decidiendo cada Junta pero, por ejemplo, nosotros nos organizamos en 4 comisiones. Estábamos en la Comisión de Recuperación de Bienes, porque hay varios terrenos comunales que se han ido perdiendo. Estaba la Comisión de Relaciones Interculturales. Estaba la Comisión de Casos Internos, que era para resolver conflictos que hay en

ocasiones, entre una comunidad y otra, acá adentro, propia de nosotros, entonces había una comisión específica para eso. Y la otra era la Comisión de Comunicación. Así nos organizamos nosotros, ahora, las responsabilidades o las Consignas son muchas, son bastantes, estamos hablando de más de 100 responsabilidades, y cada uno [de nosotros] tiene sus propias responsabilidades. Nosotros teníamos responsabilidades que cumplir y cubrir porque se tiene que realizar asambleas cada 15 días. Entonces, a todo esto se suma que en las asambleas se van viendo las necesidades que hay, y las necesidades que están pendientes, y las necesidades que van naciendo, entonces esa es una nueva comisión, o un nuevo encargo que hay que cumplir a parte de lo que ya está programado. Dentro de lo más importantes, que podemos decir, es velar por el bien común del pueblo, también asistir a las reuniones de COMUDE, asistir a las reuniones que sean convocadas por Gobernación Departamental, o por Municipalidad [ayuntamiento]. También verificar los *monjones*³ de Totonicapán, eso es algo muy importante que se realiza a mediados de año, ya ahorita saldrá la primera convocatoria, y luego, a final de año nuevamente, para entregarle a la nueva Junta Directiva, ahí se verifican los límites con Santa Catarina Ixtahuacan, con Nahualá, se verifican los límites que hay con todos los municipios aledaños a Totonicapán. Se verifica que no se esté perdiendo el terreno comunal, también los Pozos de Agua y el Bosque cComunal en general, son recorridos bastante grandes que son programados cada sábado por aproximadamente tres semanas, o cuatro. Eso es cuando entra la nueva Junta, estamos hablando de noviembre o diciembre, y ahorita a mediados de año se vuelve a hacer.

—Cuando entra la nueva Junta Directiva es de alguna forma como para...

—...Para entregar, están los monjones y están los puntos de encuentro que son llamados calicantos, y es ahí donde las personas más antiguas, las personas que llevan mucho tiempo... Por ejemplo, el último señor que nos acompañó a nosotros, nos entregó y ya nos apoyó a nosotros para entregar, es una persona que hace mucho sirve en 48 Cantone, actualmente es guardabosque de allá, por esos lugares, y él es quien conoce toda la historia. Nos llevó donde está la piedra, el calicanto, donde se separa Nahualá de Totonicapán. Posteriormente llegamos a la piedra donde se separa Sololá de Totonicapán, y tuvimos la dicha, en una ocasión, de encontrar a las autoridades de Sololá, justamente allá, que también estaban ellos reconociendo su territorio. Y la verdad, culturalmente, es algo muy especial, porque es el compartir con los hermanos que respetan todo eso, y nosotros también.

³ En español guatemalteco se usa la palabra “monjón” en lugar de la palabra “mojón”.

—¿Cuántos grupos organizados hay en Totonicapán, aparte de los representantes de cada uno de los 48 Cantones y de la Junta Directiva?

—Totonicapán es el único municipio donde no existen los COCODES, porque están las Alcaldías Comunes en su lugar. A partir del Código Municipal se reconocen las autoridades indígenas. Y la diferencia con muchos de los demás departamentos... Si usted verifica el Código Municipal, no tengo ahora el dato exacto del número de artículo, pero ahí dice que el alcalde municipal es el encargado de nombrar a los representantes [del COCODE]. En este caso no, pues ya le mencionaba yo que hay elecciones por aparte. Cada Alcaldía Comunal tiene su autonomía y también hacen estos recorridos como el que se hace a nivel de Totonicapán, cada alcaldía hace su recorrido, recorren todo lo que es el terreno de sus Alcaldías Comunes y los monjones o fronteras entre una comunidad y otra. Y es muy respetado porque no pueden hacer alguna construcción, meter un tubo... todo, toda la señalización y las talanqueras están puestas específicamente para que exista ese respeto entre una comunidad y otra. Entonces, acá las reuniones que son cada último viernes de mes, se realiza la reunión del COMUDE, organizada por la municipalidad, y ahí son citados los alcaldes comunales, así como la Junta Directiva de 48 Cantones, para poder asistir a las reuniones del COMUDE, en donde se planifican y se verifica el cumplimiento de los proyectos trazados para el año en funciones. Cada vez que la municipalidad quiere realizar alguna actividad en alguna comunidad, tiene que pedirle permiso a la Alcaldía Comunal para poder trabajar en ese lugar específico. También cuando alguien quiere realizar alguna construcción o cualquier modificación dentro de su vivienda y que sea un cambio notorio, pues tiene que tener la autorización comunal, antes que la municipalidad autorice un permiso municipal de construcción o demolición, tiene que tener una verificación comunal y una solvencia de que es una persona que está activa y participando en las asambleas y alcaldías de su localidad.

—Y la elección de las Alcaldías Comunitarias en cada cantón ¿se da de la misma forma que la elección de Junta Directiva?

—No, ahí es particular, porque cada comunidad lo tiene programado de diferente manera. Hay comunidades en donde ya se tiene el listado de vecinos, entonces ya están inscritos por familia y ya se sabe a quién le va tocar [formar parte de la corporación comunal]. Ya solo hacen el nombramiento, ya no hay una elección formal, porque ellos tienen el listado de familias y ya se sabe, quién no ha hecho su servicio lo tiene que hacer. Ahora, en el caso del casco urbano es un poco más complejo, porque hay personas que, como le mencionaba, no participan, ni tienen la iniciativa de querer participar, entonces aquí sí se tiene que hacer solicitudes, invitar a las personas a que participen, y luego formalmente se hace una elección. Pero, todo esto, estamos hablando que se inicia... algunos desde finales del

mes de julio, otros en agosto, porque ya tiene que estar formalmente conformada la corporación del año entrante, tiene que estar conformada aproximadamente en septiembre, porque en octubre empiezan los preparativos para ir a las elecciones que le mencionaba en noviembre, de Junta Directiva de 48 Cantones.

II. La emergencia sanitaria

—¿Cómo la gente tomó la Pandemia, por ejemplo, cuando se anunció en las noticias y el Gobierno decretó el encierro?

— En un principio todo esto fue una sorpresa, para todos. Por otro lado, estaban las redes sociales en las que se alteraba la información, hasta cierto punto. Cierta grupo de la población decían no creer en eso, no querían usar mascarillas, no les gustaba usar el protector de nylon en los comercios hasta que fue obligado. También había cierta oposición a los resguardos de los toques de queda, porque esto vino a bloquear mucho del comercio; estamos en un municipio donde el comercio es la fuente de ingresos principal, estamos hablando del comercio, por decir así, informal, en el sentido de puestos ambulantes, que fueron prohibidos. Esa era la posición que se tenía, y pues, la cosa más difícil de aceptar, para la población, fue cuando se empezaron a cerrar los parques y el mercado, ahí fue donde se notó bastante el cambio de las personas y a manifestar la oposición. También el sector transporte se vio afectado, porque aquí cada comunidad tiene su propia línea de transporte; aparte los que trabajan acá en el centro. También le mencionaba que a raíz de la declaración el estado de calamidad, la municipalidad tuvo que activar, por ley, el Centro de Operaciones de Emergencia Municipal, el COEM, y en ausencia de los COCODES, es llamada y convocada la Junta Directiva de Alcaldes en representación de la Magna Asamblea de Alcaldes, para poder hacer las gestiones directamente entre la municipalidad y cada una de las alcaldías porque, por ejemplo, si el alcalde municipal, en este caso, o cualquiera de los miembros de su corporación municipal, llegase a una comunidad a querer imponer alguna decisión, es muy probable o... casi imposible que le hagan caso, en comparación a que lo haga el Alcalde o la Corporación Comunal de la localidad, puesto que toda decisión tiene que ser sometida, respetando el derecho consuetudinario, a votación. Entonces, por eso el vínculo entre las comunidades y la municipalidad la representó la Junta Directiva de Alcaldes.

—¿Qué medidas fueron tomadas por cada Corporación Comunal de cada Cantón en relación a las medidas de contingencia de la Pandemia? O sea, ¿Las medidas que se tomaron fueron acordes a las medidas de contingencia tomadas a nivel nacional y mundial?

—Aquí a nivel de la localía, pues, cada Comunidad, en su autonomía, tomó las decisiones que consideraron prudentes, en el sentido que fuera siempre en pro de la bioseguridad de los habitantes de la misma. En algunas comunidades, aunque está, por decir así, prohibido ante la ley tapar caminos, ellos ya tienen instaladas talanqueras por cuestiones de seguridad, que fuera del Covid-19 les sirve por alguna emergencia; como algún tipo de vandalismo [falta], pues se cierran las talanqueras y las personas [imputadas] no pueden escapar de la comunidad. Entonces, ahora sirvieron esas talanqueras para que las personas no salieran ni ingresaran a la comunidad, una de las decisiones un poco más llamativa, verdad. Otra de las cuestiones es que cada comunidad fue suspendiendo su servicio de transporte, porque aquí las concesionarias de transporte, en ese caso urbano, nos piden autorización, tanto a la municipalidad como a cada Alcaldía Comunal, por ejemplo si yo quiero [imandible]... a la alcaldía y que ellos me cedan la concesión, y si [la Alcaldía Comunal] no [da el permiso] pues no la tengo [la concesión], aunque la municipalidad lo quiera autorizar no podría circular, porque es la autonomía de cada comunidad... También el cierre de negocios, por ejemplo, la aplicación de la ley seca que generalmente se iniciaba a las 7 de la noche, pues aquí se tomó la decisión que fuera desde las 5 de la tarde, por ejemplo. Entonces, todas las tiendas o las ventas de licor tenían que dejar de vender a las 5 de la tarde, y si hacían algún tipo de falta, podrían sancionar e incluso clausurar el negocio. Y tanto así que incluso la Maxi Despensa que es, por decir así, una empresa formal y grande, también estaba sometida a todo esto. O sea, aquí en Totonicapán ya se sabe que las máximas autoridades son cada Corporación, cada Alcaldía Comunal. Eso fue lo más llamativo. Y la otra cuestión es que, si alguien infringía todo esto, lo primero que se preguntaba es: —«¿de qué comunidad es?».

»Nosotros tuvimos aquí, por ejemplo, el caso de unas personas que eran de otra comunidad, y lo primero que hacíamos ella llamar al alcalde, el alcalde tuvo que venir por ellos, y pues, no puede haber un disgusto [de las autoridades de la comunidad de donde sea el/la imputada] en caso de que se pueda sancionar. Sin embargo, nosotros no podemos poner sanciones que sean muy fuertes a personas que no son de nuestra comunidad, lo que podemos hacer son multas o servicio social, es lo más fuerte que se puede hacer, pero en su comunidad sí pueden ser sancionados de otras maneras, por ejemplo, se les puede sancionar el servicio de agua potable, se le puede sancionar incluso el ingreso de vehículos a su comunidad, o sea, cada comunidad tiene diferentes sanciones, según sea el caso. Lo que hicieron muchos es que a quienes infringían la ley seca o el toque de queda de una vez los comprometían para servir el otro año en la corporación comunal, y así fueron formando muchas de las corporaciones que formamos parte en el 2021.

—En relación a las medidas que tomó tanto la Junta Directiva de los 48 Cantones, así como los Alcaldes de cada Comunidad, con relación a las primeras familias contagiadas, o las familias en general, pero pensando principalmente en las primeras familias que se contagiaron, ¿De qué forma se les apoyó a estas familias?

—Acá en Totonicapán, bueno, no solo acá, yo sé que en muchos lugares más pasa esto, pero acá, una de las características que se tiene, algo que define mucho a las personas en las comunidades, es la solidaridad, nunca le puede faltar apoyo a una persona, incluso una persona que no sea de Totonicapán, siempre que esté necesitada, hay personas que lo apoyan, y pues no se diga a los vecinos. Cuando las personas empezaron a contagiarse... quien detectaba eso era el personal del Centro de Salud, lo que pasaba era que se declaraba la cuarentena, y era obvio cuando se miraba salir de la casa o entrar a la casa a las personas con todo el equipo médico y el pick up blanco del Ministerio de Salud, pues ya se sabía que en esa casa había personas contagiadas. Entonces, las familias aledañas, las familias vecinas se organizaban para reunir fondos, para comprar comida y hacérselas llegar a esas personas, incluso, como estaba el miedo de acercarse, llamaban a las Corporaciones Comunales para que ellos fueran quienes encaminaran los bienes, y por ende ellos corrían mucho riesgo. Estamos hablando del año 2020, que fue el encierro más fuerte, donde se tuvo una tasa de mortalidad de aproximadamente 5 personas por día, en los meses de julio, agosto, septiembre y octubre del 2020. Pues, sí se organizaban las personas para cubrir las principales necesidades de las personas que estaban contagiadas, y se apoyaba con cosas como comida, víveres básicos incluso tiempos completos de comida para la familia que estaba contagiada.

—En relación a los entierros, ¿cómo se realizaban...?

—Pues, acá en Totonicapán lo cultural es que siempre que una persona fallece visitan los compadres, los vecinos, los familiares y siempre se lleva algo que puede ser normalmente un té de hoja de naranja, un té de tilo, algún té natural que generalmente es para calmar los nervios por la impresión que acaba de tener la familia. Algunos llevan víveres, otras personas se organizan para la comida. Lo mismo pasó para el Covid, la diferencia fue que solo se mandaba [el té, la comida, los víveres, etc.]. Cuando es un fallecimiento normal las personas visitan, en Covid pasó lo mismo, la diferencia es que todo era enviado, obviamente no lo podían llevar... Se creó una comisión, el Equipo de Respuesta Inmediata, el ERI de la Corporación de Bomberos Municipales, ellos eran los encargados de trasladar a los que ya estaban en un estado crítico por Covid hacia el hospital, también eran las personas que levantaban el cuerpo de quienes fallecían en su hogar para llevarlos directamente al cementerio. Hubo fallecimientos de personas bastante queridas, populares en Totonicapán, en donde incluso el entierro lo

transmitían en vivo para la familia. Pues ese era el trabajo de este equipo que hasta el día de hoy sigue funcionando, específicamente de los Bomberos Municipales. Acá tenemos compañía de Bomberos Municipales y Bomberos Voluntarios, pero fue a los Bomberos Municipales a quien se equipó y se le apoyó en ese sentido, en la respuesta inmediata para todo esto. La verdad es que era una situación bastante difícil emocionalmente, porque cuando el toque de queda llegaba todas las personas estábamos encerradas, cuando escuchábamos pasar una ambulancia generalmente era porque ya sabíamos que había fallecido una persona. Había días en los que esa ambulancia se escuchaba repetidamente, pues cuando escuchábamos la ambulancia ya solo esperábamos, ya sabíamos que en algunos minutos iba llegar la escuela digital en alguna de las redes sociales, y la sorpresa, falleció tal vecino, falleció tal persona conocida...

—El año 2020 fue el año más difícil porque el Covid-19 era algo completamente desconocido, durante ese año ¿desde la Junta Directiva de 48 Cantones se creó algún grupo especial, alguna comisión especial para atender las medidas tomadas con la Pandemia, o se usó alguna comisión que ya existía para abordar las necesidades nuevas que se presentaron en ese contexto? ¿Se realizaron asambleas extraordinarias en línea? O sea, ¿Cómo el Covid-19 modificó la organización tradicional?

—Por el nivel de, tal vez no de hermetismo, sino del respeto que se tiene, no se podría hacer algo digital, simple y sencillamente se empezaron a hacer asambleas regulares, en las que generalmente asistían dos o tres personas por comunidad, se empezó a hacer una sola persona por comunidad, y en espacios ampliamente desarrollados [con distanciamiento social]. Generalmente lo que se hizo fue tener más actividad en el sentido de las necesidades por Covid-19, y se suspendieron muchas actividades culturales de desarrollo, propio de 48 Cantones, que son actividades que anualmente se tienen que repetir. Entonces, al suspender eso ya la Junta Directiva se empieza a desligar de esas responsabilidades y empiezan a accionarse directamente las necesidades se van dando por el Covid, por ejemplo, la asignación de la bolsa que vino de apoyo a las familias necesitadas. Había todo un proceso, porque cada Corporación Comunal tenía que registrar a los vecinos más necesitados y luego dirigirse a descargar los furgones que venían con todo ese alimento y distribuirlo a cada comunidad... Pero no se puede crear una comisión específica porque para eso está la responsabilidad de la Corporación Comunal y de la Junta Directiva, digamos, cada Corporación o la Junta Directiva va trabajando anualmente y si ese año... por ejemplo, quienes están ahorita, si la pandemia volviera a un repunte... ellos ahorita no están accionando mayor cosa por pandemia, ahorita están en sus actividades culturales, pero si esto reviviera, ellos tendrían que volver a accionar nuevamente todo eso, controles, si hay toques

de queda, ellos son los únicos que pueden estar en la calle porque tienen su identificación correspondiente, entonces ellos tendrían que controlar toda esta actividad, pero no se pueden crear comisiones especiales, sino únicamente las que ya están nombradas.

—Entiendo, porque de alguna forma son ellos los encargados del resguardo de la comunidad y en cualquier eventualidad es su responsabilidad... Ya para ir terminando, leí una noticia, que decía que en agosto de 2020 la Junta Directiva de 48 Cantones se había reunido con representantes de Gobierno y con el representante de COPRECOVID en Totonicapán, ¿Qué temas trataron?

—En la reunión que se realizó en el 2020 yo no estaba presente, pero a nosotros nos entregaron las informaciones de [inaudible] en ejercicio, de las personas que van saliendo. Sé que prácticamente fue la solicitud de apoyo para la mejora de los servicios médicos, principalmente del Hospital Nacional, también para el apoyo al personal del área de salud del Centro de Salud de acá de Totonicapán y para tener una buena distribución y asignación de los bienes de alimento que venía para el departamento. En ese entonces no se trataba nada de vacunas, solo soluciones inmediatas, esa fue la agenda...

»Es generalmente el Gobierno [de Guatemala] quien busca a las autoridades comunales, es el Gobierno el que busca a la Junta Directiva de los 48 Cantones. No es que no se animen o que tengan miedo, quisiéramos pensar que es por respeto. No van a las comunidades ellos, o no envían a personas porque puede haber incluso, si no hay una autorización previa de las Autoridades Comunales, una retención, porque no hubo una autorización, entonces no se respetó a la autoridad [tradicional], y eso es algo muy celoso que se guarda acá, el respeto a la autoridad. Dentro de esto está incluso la PNC [Policía Nacional Civil], puesto que ellos se rigen bajo cada comunidad y bajo cada una de las personas que están desarrollando su servicio comunal en el año activo. Cada vez que hay una situación, por ejemplo, algún conflicto entre familias, o que haya algún problema marital, o algún problema entre vecinos por alguna colindancia de terrenos, generalmente esos son los problemas más comunes acá, se llama al Alcalde Comunal para que de la solución más efectiva, y es una solución que se respeta, no hay algo que pueda pasar por encima de él, así de manera inmediata, más que la Autoridad Comunal. En este caso el alcalde puede llamar a la subestación policial y la policía acude al apoyo y al resguardo del Alcalde Comunal. También cuando se detiene a una persona, la policía le puede preguntar o incluso las personas que son detenidas le pueden decir: — "no me lleve a la cárcel antes de ser juzgado comunalmente". Cuando las personas piden esto se llama a la alcaldía de la localidad, o de donde es oriunda la personas, y ellos llegan por la persona y se encargan de las sanciones, ya hablamos de las sanciones anteriormente. Esto ayuda a la

comunidad porque se puede obtener un servicio social o un trabajo social por medio de la persona que ha violentado los derechos de alguien más, y pues, no son manchados sus antecedentes policíacos, por ejemplo, sino son soluciones más inmediatas y con toda la autoridad posible; [medias] que están reconocidas por el convenio 169 de los Pueblos Indígenas, así es como se va desarrollando.

»Aquí se tiene ya por Consigna, desde hace muchos años, que todos los martes son las audiencias, y ¡olvídense! es increíble la cantidad de personas que llegan, asociaciones, organizaciones, por ejemplo, nosotros el año pasado logramos que se pudiera ya instalar una oficina específica que es de la Comisión de la Víctima del Ministerio Público, donde se dedican al apoyo de las personas, sobre todo de las mujeres, por violencia familiar, también se logró coordinar proyectos a través de USAID para poder establecer la división de la PNC, que es la Comisión de la Prevención y Contra la Violencia, específicamente asignados para cada una de las comunidades. Ellos dependen y hasta se presentan las primeras semanas de enero ante el alcalde electo que ya está en funciones, le piden una audiencia y la policía se llega a presentar, estamos hablando de que el Subdirector Policial se va a presentar a las comunidades para que ellos conozcan, y se pone a la orden de cada uno de los alcaldes [comunales]. Ahora bien, aproximadamente en el mes de mayo y en el mes de noviembre se realizan dos informes por parte de la PNC, pero se realiza específicamente a la Junta Directiva de Alcaldes, en donde se les da detalladamente información. El año pasado nos dijeron a nosotros cuántas patrullas tenían y la ruta de cada una de las patrullas, por ejemplo, acá la abreviatura de cada patrulla es TOT y un número, entonces, la TOT-86 tiene una ruta específica, la cual nosotros ya la tenemos, y no puede andar en ciertas comunidades, si la ven en otra comunidad el Alcalde puede llamar al Subdirector y esa patrulla no puede estar en esa comunidad, esto es para tener el control tal vez no extremo, pero sí más detallado de todo lo que hace la policía, también la comisión de tránsito de la PNC pide las autorizaciones anuales para poder hacer todo lo que es la supervisión de documentación en las comunidades. En la Carretera Interamericana, que es parte también de Totonicapán, no puede haber un retén sin que lo autorice la comunidad, y hay personas que son a veces detenidas y son autoridades comunales, y si se identifican como autoridades comunales, pues la policía inmediatamente los deja en libertad.

—¿Cuáles han sido las demandas de los 48 Cantones en los últimos años, especialmente en este último periodo de Pandemia, o si hubo demandas en relación a salud, al gobierno central de Guatemala?

—Principalmente, las demandas que se dieron durante nuestra gestión, porque ya en el 2020 se habían encargado de todo lo que es la calidad en atención en salud, fue todo lo de la vacunación, nosotros tocamos

directamente puertas de la Embajada de Estados Unidos, y a través de la comisión de USAID enviada por la Embajada de Estados Unidos se gestionaron algunas vacunas, ellos, como bien lo decían, no las podían donar inmediatamente a 48 Cantones, sino es a través del Gobierno y posteriormente serían enviadas para acá, para Totonicapán. Se coordinó con la Dra. María Paz que es la jefa del área de salud de Totonicapán, se coordinó porque no había suficiente personal, nosotros solicitamos directamente al Ministerio de Salud más personal para poder realizar la vacunación en las comunidades. A diferencia de otros lugares donde había centros de vacunación únicamente en los lugares más cercanos y céntricos de cada departamento o región, aquí había comisiones que salían directamente a las comunidades a vacunar. Se hizo una calendarización para poder hacer vacunar a las personas, incluso de los lugares más lejanos que tienen que viajar por horas, se llevó al personal de salud para poder vacunar, también se hicieron gestiones para poder conseguir material respiratorio y equipo para poder reforzar la asistencia para las personas que ya estaban en una etapa crítica de Covid. Todo esto se logró, sí se pudo apoyar, se tenía un centro asistencial, aún se tiene, de hecho, un centro asistencial para personas que están internadas por un Covid bastante avanzado, casi de primer nivel, acá en Totonicapán. Fueron gestiones realizadas específicamente por 48 Cantones.

—¿Cómo es la relación de la Junta Directiva de Alcaldes y de los representantes de los 48 Cantones tanto con el alcalde municipal de Totonicapán como con las otras municipalidades vecinas?

—Directamente con el alcalde municipal pues una relación bastante estrecha, porque va de la mano tanto las responsabilidades de la corporación municipal como de las Corporaciones Comunales [*inaudible*] ...según el plan de ejecución que tienen para cada año, a esto estamos hablando de cuestiones como caminos, drenajes, proyectos que se tienen para cada una de las comunidades. Entonces, una relación bastante estrecha, pero la relación directamente de la Junta Directiva es fiscalización, mientras las alcaldías comunales de manera individual hacen solicitudes y apoyo para la alcaldía municipal, la Junta Directiva se encargará de realizar cierto tipo de fiscalización de todo lo que la municipalidad tiene responsabilidad, pues es del pueblo. La Junta Directiva no le rinde un informe al alcalde municipal de actividades, ni nada por el estilo, sin embargo, la Junta Directiva de Alcaldes puede exigir al alcalde municipal, a través de libre acceso a la información, algún tipo de informe, en caso sea solicitado. Por ejemplo, la organización de 48 Cantones no rinde algún tipo de cuenta a la Contraloría General de Cuentas; en algún momento yo escuché, por alguna persona de la corporación municipal del año pasado, ahora que recuerdo, estábamos tratando el tema del pasaje, porque dependía de la Asamblea el hecho de que

el pasaje bajara o aumentara, y una persona hasta molesta decía: —«es que 48 Cantones se aprovecha, porque como ellos no le rinden cuentas a nadie». Pero, no es que nosotros manejemos millones, de hecho, no se maneja dinero a nivel de Junta Directiva, sino que, como no existe ese tipo de obligación para la Junta Directiva, nadie lo hace y nadie lo pide, sin embargo, ellos sí son el ente fiscalizador. La situación va de la siguiente forma, cada comunidad en la Asamblea que yo le decía, se realizan aproximadamente cada 15 días, pueden plantear alguna inconformidad o alguna situación que esté pasando, ya sea en la localidad o en cualquier parte del municipio de Totonicapán, y pues ahí se socializa y sí hay bastantes personas que coinciden en esto la Junta Directiva tiene que pedir una audiencia al alcalde municipal y entonces ver cómo se está desarrollando el evento que se puede dar, pero son muy eventuales estas reuniones directamente con él, porque la municipalidad tiene sus comisiones, la Comisión de Servicios Públicos, la Policía Municipal de Tránsito, tiene a los encargados de construcciones, la Oficina de Construcción Municipal... entonces, el alcalde delega esa responsabilidad en cada persona de las comisiones que ellos tienen organizadas, y si es algo muy muy importante, algo un poco más serio, ya es directamente con el alcalde municipal.

—¿Qué otros grupos organizados hay en Totonicapán?

—Se lo resumo en que la máxima autoridad en cada comunidad es el Alcalde Comunal y su Corporación, es la máxima autoridad, no puede haber alguien superior a ellos en cada comunidad. Cada comunidad va teniendo diferentes comisiones que acá son llamados comités, estamos hablando de comités de caminos, de introducción de agua potable, de drenaje, comité de vigilancia, comité de seguridad, comité de padres de familia, escolares, cuestiones así. Esos comités son autorizados y fiscalizados por la autoridad comunal local. Digamos, yo acá no puedo hacer como que un grupo social, de decir: «nosotros nos vamos a encargar de darle mantenimiento a las calles», lo hacemos y estaríamos cometiendo cierto delito por querer usurpar funciones y no estar reconocidos por la Autoridad Comunal de la localidad. Así funciona.

—¿Tiene algunas últimas palabras...?

—Pues bueno, yo muy agradecido, principalmente a usted por el interés en todo esto. La verdad es que hay personas que se dedican a este tipo de investigaciones, pero lo hacen con otra intención, más que conocer la vida en Totonicapán, lo hacen para saber por dónde entrar a la organización y obtener cierto tipo de provecho. Nos hemos dado cuenta, justamente el año pasado reconocimos a varias personas que de cierta manera estaban cometiendo usurpación porque hablaban en otros departamentos y en otros lugares a nombre de 48 Cantones. Sin embargo, no es tan fácil que todo esto se diga con cierta libertad [con cierta propiedad], supongo que por eso mismo

es que tal vez Andrea le comentó que podía ser con mi persona esta situación, porque no es como normal o común que se platique con una persona ampliamente y hasta con tanto detalle por ese resguardo celoso que se tiene. Pero yo estoy muy agradecido con eso y si en algo más le puedo ayudar pues ahí vamos programando.

[Fin de la entrevista].

Referências

GUATEMALA. Instituto Nacional de Estadística (INE). XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda. Cidade da Guatemala, 2018.

KAY, C. *El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana*. Cidade do México: Editorial Era (Serie Popular), 1980.

PARTE II

Espaços, Diferenças e Economia

Reflexões basilares sobre a categoria nativa *tekoha*

Juliana Grasiéli Bueno Mota¹

Antigamente caminhava bastante, sumia no meio do mato.
Era a coisa mais bonita. Se você procurasse não achava...
Ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados, 2012.

Tekoha é uma palavra da língua guarani que tem sentido sociopolítico importante para os movimentos de lutas por territórios étnicos ancestrais para os povos Guarani (ñandeva e kaiowá) de Mato Grosso do Sul. O *tekoha* como categoria nativa é produto da situação colonial vivida por esses povos em diversas situações de contato e interação desde o Brasil Colônia, sobretudo o que tange os deslocamentos forçados e as perdas territoriais para os não indígenas, os *karai*.

A Conquista da América redefiniu concepções de mundo e impactou significados e sentidos das palavras-categorias de suas línguas nativas. A própria identidade étnica Guarani, tal qual como conhecemos hoje, tem sua redefinição no colonialismo. Ela está diretamente relacionada no modo como os europeus classificavam e hierarquizavam o mundo e suas gentes, pois, como afirma Orlandi (1990, p.90), conhecer é “saber os nomes, é dar nomes, é nomear”, assim também é uma forma de conquista do outro. Langer (2011, p.5) ressalta que a expressão Guarani passa a ser conhecida pela primeira vez na “expedição de Sebastian Caboto que, em 1526, explorava o estuário do Rio da Prata. Provavelmente o primeiro a grafar uma das variantes desse nome foi Luís Ramíres que, em correspondência ao seu pai, em 1528, em dois momentos se refere aos *guarenís*”. Em aproximação, Todorov (1983) entende que os nomes dizem mais sobre quem os nomeou do que necessariamente sobre os seres nomeados.

A palavra Guarani passou a referir diversos grupos, que “[...] tinham em comum a língua, a cultura material, as tecnologias, as formas de subsistência, os padrões de assentamentos adaptativos, a organização sócio-política, a religião e os mitos. Entre eles havia, contudo, variações dialetais, de adaptabilidade e de etnicidade” (NOELLI *apud* LANGER, 2011, p.6). Esses povos foram nomeados pelos colonizadores, viajantes e cronistas que os

¹ Este artigo contém parte das reflexões sobre a categoria nativa *tekoha* defendida pela autora em sua tese de doutorado defendida na Universidade Estadual Paulista - FCT-UNESP, no ano de 2015. Atualmente a autora é professora do curso de Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD.

denominavam de acordo a autodeterminação local, que por sua vez elaboraram comparações das línguas faladas em termos genéricos com a preponderância em um território. Assim, esses povos foram identificados desde o século XVI de distintas formas e podem ser encontrados na historiografia como: *caaguás, monteses e Itatins*, em aproximação ao afirmado por Chamorro (2008).

Os povos Guarani compartilham entre si uma ampla mobilidade espacial. Esse grande território Guarani é identificado pela palavra nativa *teko retã* (ou *Iyryrupã*). Ele abrange parte dos países da Bolívia, Paraguai, Uruguai, Argentina e Brasil. Em território nacional brasileiro, estende-se nos respectivos estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará, Tocantins e Mato Grosso do Sul (ISA, 2014).

A territorialidade desses povos ultrapassa em muito o imaginário ocidental referente às práticas espaciais necessárias para o controle e domínio do espaço, o que foi estabelecido pelas relações de alteridades. Antes da Conquista, esses povos sempre foram atravessados por outras etnias que estabeleciam relações de amizades e inimizades, influenciando também nos processos de conquista de espaço, interferindo na expansão ou recuo de sua territorialidade. Entretanto, é importante esclarecer que existe um “hábito *etnológico* de supor como natural a associação de um grupo culturalmente unitário (a “tribo” ou o “povo”) com “seu” território” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p.37), o que implica imaginar os povos indígenas em termos de exclusividade e fixação a um suposto “lugar de origem”, de certo modo é uma forma de deixá-los estáticos no espaço-tempo.

Segundo Akihil Gupta e James Ferguson (2000, p. 32),

A ilustração mais clara desse tipo de pensamento está nos clássicos “mapas etnográficos” que pretendem mostrar a distribuição espacial de povos, tribos e culturas. Mas, em todos esses casos, o espaço torna-se uma grande neutra sobre a qual a diferença cultural, a memória histórica e a organização social são inscritas. É dessa forma que o espaço funciona como um princípio organizador central nas ciências sociais, ao mesmo tempo em que desaparece da esfera da ação analítica.

Gupta e Ferguson (2000, p.35) ressaltam que “os povos sempre foram mais móveis e as identidades menos fixas do que as abordagens estáticas e tipologizantes da antropologia clássica sugerem”.

Exemplo de uma Antropologia que pensava os povos indígenas em termos de identidades e territórios fixos é Malinowski (1978). Apesar de suas contribuições para a Antropologia, inovando no método etnográfico, o autor entende o espaço dos povos indígenas em termos de exclusividade, as aldeias onde vivem os “nativos” como lugares demarcados que os impede de

estabelecer relações com o externo, pois isso ameaçaria a autenticidade desses povos. O que é interessante em sua obra, *Os Argonautas do Pacífico Sul*, é a quantidade de elementos para pensar as relações de alteridade entre os Kula, que não foi devidamente reconhecida por Malinowski², o que acabou reforçando um imaginário no qual os povos indígenas viveriam enclausurados em redomas espaciais, entendendo-os como um “objeto primitivo”, naturalizado, ameaçado e idealizado (CLIFFORD, 2000).

Os Guarani sempre organizaram seus territórios a partir de um conjunto de conexões e inter-relações (ou não) com os outros, para além do que nossa imaginação geográfica foi e é capaz de vislumbrar. Isso não significa que exista uma ausência de pertencimento territorial, pois entendemos que estar no além é habitar um espaço cujas relações se dão entre “nós e o “outro”, entre o “nosso lugar” e o “lugar do outro”, entre o “fixo” e o “móvel” (BHABHA, 1998). Entretanto, com o colonialismo ocorrem redefinições dessas territorialidades diante da imposição de novas fronteiras, cujos objetivos eram promover o cerceamento da liberdade de ir e vir dos povos Guarani, buscando impedir o movimento de *ogwata* - o caminhante - redefinindo os processos de des-reterritorialização, o que representa a “substituição de uma forma de interligação [espacial] por outra” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 34).

² Para Malinowski (1978, p.19-20), ir viver com os nativos é isolar-se do mundo. Essa perspectiva do autor pode ser visualizada desde o início em seu trabalho, ao escrever o seguinte: “Imagine o leitor que, de repente, desembarca sozinho numa praia tropical, perto de uma aldeia nativa, rodeado pelo seu material, enquanto a lancha ou pequena baleeira que o trouxe navega até desaparecer de vista. Uma vez que se instalou na vizinhança de um homem branco, comerciante ou missionário, não tem nada a fazer senão começar imediatamente o seu trabalho etnográfico. Imagine ainda que é um principiante sem experiência anterior, sem nada para o guiar e ninguém para o ajudar, pois o homem branco está temporariamente ausente, ou então impossibilitado ou sem interesse em perder tempo consigo. Isto descreve exactamente a minha primeira iniciação no trabalho de campo na costa Sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que efectuei às povoações durante as primeiras semanas e da sensação de desânimo e desespero depois de muitas tentativas obstinadas mais inúteis com o objectivo frustrado de estabelecimento de um contacto real com os nativos ou da obtenção de algum material. Atravessei períodos de desânimo, alturas em que me refugiava na leitura de romances, tal como um homem levado a beber numa crise de depressão e tédio tropical. Imagina-se, agora, o leitor, entrando pela primeira vez na aldeia, sozinho ou na companhia do seu cicerone branco. Alguns nativos juntam-se em seu reor, especialmente se pressentirem que há tabaco. Outros, mais distintos e idosos, mantêm-se sentados onde estão. O seu companheiro branco tema a sua forma habitual de lidar com os nativos e não compreende, nem parece querer compreender, a maneira como você, enquanto Etnógrafo, os terá de abordar. A primeira visita deixa-o com a esperança de que, quando voltar sozinho, as coisas ocorrerão melhor. Essa era, pelo menos, a minha expectativa”.

A instituição do Estado-nação³ é um exemplo bastante evidente de imposições de novos caminhos, o que implicou em transformações socioterritoriais vivenciadas atualmente por esses povos, cujos limites e fronteiras foram e ainda são redefinidos por outras espacialidades e temporalidades, que não são aquelas necessariamente construídas pelos povos indígenas. Apesar disso, tais contextos não impediram que esses povos reinventassem incessantemente o seu caminhar.

A palavra *tape po'i* significa caminhos na língua guarani, redes construídas no movimento de *oguaa*, esses povos seguiam caminhos estreitos feitos no mato, *ka'a*, que lhes permitia o encontro com outros *tekoha* e com outros povos. Para exemplificar essa argumentação, um jovem Kaiowá⁴ explica que esse é o modo que os Guarani e Kaiowá entendem por liberdade, ao dizer que “índio gosta de andar livre, caminha e some no mato... Era assim a história do povo indígena. [...]. Os antigos contam que saiam para pescar e sumiam no mato, ninguém achava e sumia. Aí depois ele voltava”.

Esses caminhos estreitos eram inerentes à construção e à desconstrução de *tekoha*. Pimentel (2012) defende que esses caminhos estreitos foram substituídos pelas estradas largas, construídas posteriormente pelos colonizadores, o que nos permite afirmar que se constituíram no “apagamento” das geografias Guarani e Kaiowá. Ainda, segundo o autor, os caminhos estreitos permitiam conexões entre as terras baixas da região do *Itatim*, no período colonial, atualmente região sul de Mato Grosso do Sul, às terras altas, os Andes, em que os povos de várias etnias, entre eles os Guarani, partiam em busca de metais preciosos, ouro (*itaju*) e prata (*itati*), nas fronteiras do Império Inca, na região de Santa Cruz de La Sierra, o que demonstra que os ancestrais Guarani e Kaiowá caminhavam muito.

Couto (1998) afirma que os caminhos estreitos dos indígenas se tornaram as trilhas dos colonizadores, o que desmistifica a ideia de que foram os encobridores portugueses e espanhóis que os teriam construídos, assim como, posteriormente, tais caminhos se tornaram as rotas dos bandeirantes. Os novos caminhos foram sobrepostos aos dos indígenas, encobertos pelo processo de dominação colonial. O caminho estreito servia, também, para buscar cativos-escravos que viviam em um regime de vassalagem ou para serem ofertados aos seus deuses em seus rituais (BAUDEZ, 2005).

³ As nações não são somente entidades políticas soberanas, mas, sobretudo, comunidades imaginadas, como demonstra Benedict Anderson ([1983], 2008). Ainda, a nação e o nacionalismo são invenções históricas arbitrárias e para compreender a gênese e a força do Estado-moderno, estrutura e organização da sociedade contemporânea, devemos considerar o colonialismo que lhe é inerente.

⁴ Entrevista concedida à autora durante o período de docência na Reserva Indígena de Dourados, novembro de 2011.

Desse modo, o “novo mundo” com uma multiplicidade de tramas e dramas que a Europa precisou encobrir para se descobrir, se deu desfigurando os caminhos indígenas e tomando para si o mérito de serem os verdadeiros desbravadores e descobridores de novas terras e suas riquezas, buscando encobrir os trajetos indígenas - nas relações que envolvem alianças e conflitos. Uma história oficial que incorre na legitimação de uma possível imobilidade indígena ou mesmo de entender os modos de vida desses povos por meio de uma perspectiva exclusivista, seja em termos territoriais e sociais.

O *tekoba* é construído por um emaranhado de caminhos, com vetores de entrada e saída, oriundos de relações socioespaciais em construção por uma multiplicidade de gentes e agentes não humanos. Diante da imposição de novos modos de viver, os Guarani tiveram que redefinir suas territorialidades, traçar novos caminhos que não são mais os estreitos produzidos pelos seus ancestrais, mas tiveram que aprender a existir e resistir nos caminhos largos impostos pela sociedade moderna-colonial.

Diante disso, é importante esclarecer o que é o *tekoba* e o por que o território é central no contexto atual das resistências Guarani. Na língua guarani, o prefixo *teko* expressa um conjunto de normas, costumes e tradições, representando um modo de existir, enquanto o sufixo *há* dá sentido espacial, em que o *teko* se realiza. O *tekoba* é uma necessidade de garantir um território de existência Guarani e Kaiowá, que seja possível a reprodução do *teko*, tendo em vista que sem *tekoba* não há *teko* e sem *teko* não há *tekoba* (PEREIRA, 2004).

Destaca-se que *tekoba* não pode ser entendido como uma entidade e uma unidade fechada, ou que ele existe por si só. Ele é produto de relações sociais, resultado de expressões de um modo de vida singular sobre o espaço geográfico em conexão com outras gentes e territórios, por isso nunca fechado ou enclausurado, sempre aberto e em busca do inesperado e inimaginável encontro com o outro. Como afirma Chamorro (2008, p. 42): “Não se pode, pois, falar da terra guarani como um dado fixo e imutável; ela nasce, vive e morre com os próprios indígenas, que nela entram, a ocupam e a trabalham”. Cada *tekoba* tem uma identidade que lhe é própria, carrega uma história e uma Geografia que lhe é particular. Por exemplo, *tekoba Iguarussu* (*Igua* - água + *ussu* - grande) é uma identidade concedida a partir de características ambientais do espaço geográfico, com água grande ou muita água. Nele estão contidos a história de uma rede de parentes que viveu naquele lugar, as relações que estabeleciam com todos os seres e deuses que ali viviam e com outros *tekoba*, histórias de tensões com os não parentes e com os não *avá* - aqueles que não são Guarani.

O *tekoba* é transformação, é viver, morrer e nascer de outras maneiras no devir da vida Guarani. A existência do *tekoba* depende de produção humana e não humana, de gente que se quer próxima, de gente que se quer

longe, de modo que não existe um limite de onde começa e termina os *tekoha* Guarani, pois seus limites sempre ultrapassam as possibilidades construídas por nossa imaginação geográfica, tanto no passado pré-colonial, no contexto do impacto da Conquista, até os dias atuais.

Referências

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAUDEZ, Claude-François. **Una historia de la religión de los antiguos mayas**. México: UNAM, 2005.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte. EDUFMF, 1998.
- CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, yvy aragujje: fundamento da palavra guarani**. Dourados: UFGD, 2008.
- CLIFFORD, James. Culturas viajantes. ARANTES, Antonio A. (Org). **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000. p.50-78.
- COUTO, Jorge. **A Construção do Brasil**. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. ARANTES, Antonio A. (Org). **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000. p.30-48.
- 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: Abril Cultural, 1978.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS**. (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista – FCT-UNESP, 2015.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra a vista!: discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.
- PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo, 2004.
- PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo, 2012.

Território e Territorialidade: Lugar de Resistir e Lugar De Morar

Rute Morais Souza¹
Daniel Valério Martins²

Introdução

O Brasil é um país pluriétnico repleto de culturas e riquezas, com cerca de 305 povos indígenas espalhados pelos vinte e seis estados e o Distrito Federal. Desde o processo de invasão das terras Brasileiras os povos indígenas vivem diariamente com invasões e violações de direitos. Na teoria os povos indígenas seriam constitucionalmente assegurados pelo Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que diz: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

Consideramos pertinente descrever como surgiu a inquietude pela pesquisa abordada, considerando a vivência na aldeia de um dos autores deste texto. Desde criança a autora acompanhava a mãe nas mobilizações da Aldeia localizada em Matões, cidade de Caucaia no Estado do Ceará. A instalação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém foi um marco transformador na vida das famílias, nada permaneceu como era antes, não viviam mais uma vida tranquila mesmo com todas as modificações na comunidade havia luta para permanecer no território.

O território Tradicional Anacé ao longo do processo de implementação das Indústrias passou por dois momentos de remoção. O primeiro ocorreu no ano de 1996 com a chegada do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), que culminou na desapropriação de casas, terrenos e roças de inúmeras famílias, e que a partir desse fenômeno tiveram que ser alojadas em assentamentos oferecidos pelo Governo do Ceará. Parte das famílias permaneceu nas Aldeias Matões e Bolso, porém inseridas nos planos para uma outra remoção. As remoções deixaram resquícios na vida das famílias, as máquinas passaram por cima, não só do espaço físico, mas demoliu também sentimentos.

¹ Doutoranda em Ciências Sociais-USAL/Espanha. Mestre em Antropologia de Ibero América USAL, mestranda em Antropologia Social-UNB, Cientista Social pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB.

² Pós- Doutor em História indígena pelo Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina – IHGSC, Doutor em Educação – UBU/ES, e Doutor em Antropologia – USAL/ES. Atualmente está como professor visitante no PPGET/FAIND/UFGD.

O segundo momento dessa ação, teve início por meio de um decreto publicado no Diário Oficial do estado do Ceará, de nº 28.883, publicado no dia 18 de setembro de 2007, declarando de utilidade pública uma área de 33.500 hectares de terras para ampliação do Complexo. Assim, as famílias Anacé que resistiam dentro do plano de ampliação seriam obrigadas a sair de suas terras.

As famílias Anacé iniciam novamente o processo sendo desterritorializadas para uma nova terra. A construção da Reserva Indígena Taba dos Anacé iniciou-se no ano de 2014, a inauguração do novo lugar ocorreu no dia 6 de fevereiro de 2018 possuindo uma área de 543 hectares com 163 casas, 1 escola e 1 posto de saúde. Construída para abrigar as famílias da Aldeia de Matões e Bolso, estando localizada no município de Caucaia, no Bairro Alto do Garrote, no Estado do Ceará Brasil, construída pelo Governo do Estado e Petrobrás

Desse modo, estudar os impactos das desapropriações e seus efeitos a partir da visão das famílias Anacé, tendo como base memórias, narrações e trajetórias de pessoas específicas da comunidade, ajuda a compreender o processo do povo Anacé como um todo. Considerando que todo o processo foi um transformador de crenças e valores, que interferirá em inúmeros aspectos na vida social Anacé.

As principais análises deste capítulo partem dos seguintes questionamentos: quais os principais impactos causados com a chegada de indústrias no território indígena Anacé?; como está sendo o processo de construção e reconstrução Anacé através das memórias na Reserva Indígena Taba dos Anacé e quais os impactos afetivos e físicos ocasionados com a chegada do desenvolvimento no Território Anacé, entendendo que a terra vai para além do “desenvolvimento” sendo fundamental para manutenção de nossos costumes, tradições e crenças?.

Toda muda murcha: construção e reconstrução

A palavra Anacé na língua materna Tupi significa “parentes unidos”, como diz o significado da palavra, somos um povo indígena que compartilha a tradicionalidade e cultura. As vivências depois da segunda remoção estão sendo ressignificadas e construídas na Reserva, os sentimentos e encantos, compostos por muita simplicidade é uma marca da etnicidade do povo.

O processo de construção e reconstrução tem sido um processo lento, já se passaram três anos e aos poucos foi modificada a nova terra. As famílias consideram território tradicional o lugar em que cresceram e construíram suas casas e laços afetivos com o território. Se o território é uma construção das relações de espaço poder, os territórios indígenas devem ser pensados e construídos por meio das relações de resistência dos sujeitos subalternos.

Como afirma Haesbaert (2014; 2016), o território ganhou uma tripla conotação no âmbito das lutas, assumindo uma centralidade analítica, prática e normativa, ou seja, tornou-se “categoria de análise”, “categoria da práxis” e “categoria normativa”.

Desse modo, o território tem se constituído como uma categoria fundamental para repensar e reconstruir re-existências de grupos subalternos, do outro, ele tem funcionado como um dispositivo de agenciamento discursivo e prático/estratégico de grupos e/ou movimentos sociais que lutam por terra e valorização simbólico-identitária. (Mondardo, 2019, p.19).

Torna-se evidente que as aldeias Bolso e Matões continuam sendo o território tradicional, talvez um dia esse pensamento seja modificado já que as vivências e transformações na Reserva têm sido vistas de maneira positiva entre os habitantes. Junior Anacé liderança de Matões (2018) explica como se sente em deixar seu território sagrado:

Pra mim o território tradicional é a onde eu morava, a onde eu nasci e me criei, como eu já falei nós vivia lá em um espaço que é sagrado, ainda tá lá nossos encantados, por exemplo nós tem uma mata que tá preservada que é a mata dos encantados que a mata do caia a canga, a onde a gente ia fazia nossos momentos, caçava, pescava e ficou lá que é a área da estação ecológica que o Governo declarou como área da estação ecológica, era de amortecer o impacto do que o porto do Pécem causa, então é uma área que amortece o impacto causado pela a degradação, é um meio ambiente que vai ser futuramente penalizado pelo o processo de industrialização, essa área ficou lá, nós temos uma área de mata hoje? Sim, mas não é como o caia a canga, como as matas dos encantados. (Entrevista em 2018 nas pesquisas de campo).

A familiarização com as Matas (mãe natureza) da Reserva está sendo realizada com as caminhadas, ressaltando que os anciãos que têm tomado iniciativas, fazendo a limpeza do espaço e preservação. A ressignificação da tradicionalidade tem se adequadado a Reserva.

Segundo o autor Matos (2010, pp.18-19) cada espaço possui suas especificidades próprias, “... cada lugar possui uma essência própria, uma sensibilidade, que o torna atraente e passível de sentimentos, que podem se mostrar topofílicos ou topofóbicos aos habitantes e/ou frequentadores daqueles lugares”. Desse modo, a Reserva Indígena e as aldeias removidas não só podem ser comparadas ou observadas de outras perspectivas, pois as relações construídas estão sendo ressignificadas em uma outra perspectiva na nova terra.

A dimensão simbólica é considerada a visão do território como um abrigo, um lar, um sentimento de segurança, uma ligação afetiva e sentimental que está sendo recriada na Reserva, em Matões o afeto sempre permanecerá

na vida das famílias Anacé. Para o autor Lucas Fuini o espaço está para além do físico:

É também um espaço apropriado em termos imateriais na produção de identidade, subjetividade e simbolismos com certo lugar. O território também assume um viés multidimensional (político-jurídico, econômico e culturalista) e os movimentos dos agentes e grupos entrando e saindo de territórios (tidos como seus e de outros) manifesta os processos de desterritorializações e (re)territorializações. (Fuini, 2017, p. 20).

Os indígenas residentes na Reserva deixam em evidência que jamais será apagado de suas vidas a mudança para a nova aldeia. A construção das famílias na agricultura está em andamento, já observaram nos terreiros, as plantas e as pequenas produções, as famílias que trabalham com hortaliças enfatizam que precisaram estudar a nova terra, pois o clima é outro, a terra é outra. Atualmente encontra-se em processo de execução projetos direcionados ao cultivo de hortaliças, em espaços coletivos como produziam antes da mudança.

As árvores frutíferas estão sendo plantadas, algumas já estão dando frutos, nos últimos dois anos a família de um dos autores deste texto ia até Matões para buscar as frutas que faziam parte do cotidiano. O senhor Antônio Freire de Andrade, um dos troncos velhos da aldeia Anacé, enfatiza uma das dificuldades enfrentadas:

Nós chegamos aqui não tinha nada pra gente se não comprar, e a gente sente é uma diferença grande a gente sente essa liberdade de viver chegar dentro de um quintal e vou ali pegar aquela manga ou aquele caju, hoje aqui nós não temos ainda, mas todo mundo vai ter isso em dobro.

Levará muito tempo até que tudo fique como desejado, não é fácil abandonar tudo e recomeçar novamente. Não se chegou em uma terra sem nada, pois foram construídas as casas, escola diferenciada e posto de saúde, no entanto ficou para trás um espaço que os ancestrais deixaram de herança com seus muitos encantos.

Algumas pessoas sentiram tristeza e arrependimento na mudança, já outras também ficaram felizes com a mudança para a nova terra. Alguns indígenas dizem que hoje vivem no céu comparado a antes, mas os idosos falam que antes estava a morada de onde viveram a maior parte de suas vidas, e até hoje choram com saudade do lugar.

A construção foi edificada e a familiaridade está acontecendo, como escutamos durante a pesquisa de campo, “agora nós temos que aprender a andar aqui”. A configuração da vivência entre as famílias foi alterada, as casas na Reserva indígena são próximas, diferente da antiga aldeia, pois as famílias

viviam como clãs, cada família tinha o seu lugar e se reuniam para compartilhar alimentos, festejar e visitar os parentes, pois todos eram considerados como tios, primos etc., pois os casamentos também ocorriam entre eles, essa realidade se perpetua até os dias de hoje. Na Reserva Indígena Taba dos Anacé residem aproximadamente 650 indígenas das aldeias Bolso e Matões, entre crianças, jovens e troncos velhos. Alguns ainda não se sentem em casa, a construção sentimental está em adaptação, dependemos do tempo e da Mãe Natureza, algumas plantas não conseguem sobreviver na nova terra, fica perceptível que envolve uma ciência, não só a adaptação das famílias, mas também a adaptação das plantas e da terra também com a chegada do povo Anacé.

Figura 1. Reserva Indígena Taba dos Anacé 2021



Fonte: Rute Souza, registro da pesquisa, 2021.

As farinhadas³ são uma prática/ritual Anacé compartilhada entre as famílias e a comunidade do plantio até o feíto com a mandioca, na Reserva encontra-se ainda em construção, pois o local da casa de farinha ainda está para ser definida. Ao longo desses quatro anos as famílias têm se reinventado em seus terreiros como mostra na imagem abaixo do forno feito por dona Angela Anacé Mãe da autora deste texto e dona Lucimar Anacé, avó da autora que está encantada⁴.

O processo de reconstrução na nova terra está evoluindo. Em pesquisas anteriores produzidas há três anos mostra a chegada das famílias e o processo de adaptação, e tornam-se perceptíveis as mudanças, criações e laços que estão sendo construídos. Durante uma pesquisa de campo em 2018, escutamos repetidamente pelos entrevistados a frase: *toda muda murcha*, passamos então a refletir o que isso significava.

Ao perguntar a definição tive respostas repletas de sabedoria: “Na nossa mudança dos Matões para Reserva murchamos, porque no nosso antigo lugar tínhamos de tudo um pouco, árvores, frutas, tínhamos a nossa liberdade, e aqui nós chegamos em uma nova área sem nada, somente com a casa e muito trabalho para fazer” (Nilma, 2018). Nos depoimentos, a expressão de sermos mudas murchas remete a mudança de Matões para a Reserva, estando relacionado a difícil situação que nos encontramos, mas que vai passar rápido, pois estamos plantados na nova terra, e iremos alcançar novamente nossos laços simbólicos. Todos os participantes evidenciaram que todas as reestruturações só estão sendo possíveis com a união dos moradores, sendo essa a sustentação da resistência para reconstruirmos (Souza, 2018, p.55).

Mesmo com todas as adversidades encontradas no processo de construção e reconstrução das famílias na Reserva Indígena Taba dos Anacé, as narrações mostram que há esperança e que em aproximadamente uns dez ou quinze anos se possa sentir pertencimento à terra. Todos os processos possuem um lado positivo e negativo, continuar juntos lutando e resistindo será a base de todas os entraves que venham a surgir.

Algumas famílias indígenas continuam em Matões, possuem casa na Reserva, mas tem resistência e receio da mudança, a comunidade de Bolso foi demolida como já citado. Tivemos algumas desistências de famílias que não se adaptaram e foram morar para outros lugares, a liderança Antônio Alexandre Pereira de Lima descreve essa transição:

³ O feíto da farinha, e derivados com a utilização da mandioca. Por muito tempo foi meio de sobrevivência dos indígenas Anacé.

⁴ Falecida do plano físico.

Temos dificuldade, temos famílias que tão ainda tendo dificuldade pra sobreviver aqui na Reserva, mas eu fico analisando que se tivesse também lá em Matões não teria tão melhor não lá tá difícil também. A gente veio em blocos, parentes vizinhos, conhecidos, temos uma comunidade tranquila, tá na hora da gente aqui dentro valorizar mais isso aqui porque o povo que vem de fora acha isso aqui lindo, eu acho que não tem ninguém aqui satisfeito, e se tiver é só questão de tempo (2021)

Como enfatizado tudo é questão de tempo, sendo assim as famílias seguem ressignificando, reconstruindo e recriando a morada na Reserva Indígena Taba dos Anacé. Jamais foi esquecido de onde as famílias vieram e de todas as lutas que foram travadas para estar nessa terra, nunca foi fácil e nem será, mas unidos são mais fortes. Como diz o indígena Tururim Pataxó: “uma vara só, quebra. Um mói é mais difícil”.

Memórias: passado e presente

Para se compreender as construções e reconstruções através das memórias, é preciso voltar ao passado de luta e Resistência do povo Anacé, foram vivenciados alguns momentos que jamais serão apagados de nossas memórias, a demolição física e sentimental do território ainda causa sofrimento e dor. A partir do registro da memória social do povo Anacé, a adaptação tem sido realizada gradativamente na Reserva Indígena Taba dos Anacé.

Já se passaram quatro anos e ainda se aguarda a destinação daquelas terras das quais o povo Anacé foi arrancado. No plano de ampliação do CIPP que seria para a construção da siderúrgica premium II, no entanto foi anulada e outros empreendimentos se instalaram nas proximidades, transformando em área urbana industrial. As casas da comunidade de Matões continuam intactas, mas não se pode voltar, a única opção é aguardar que sejam indenizadas. A comunidade de Bolso não existe mais, as famílias tiravam seus pertences por uma porta e o trator derrubava em outra.

A memória Anacé fez-se instrumento de luta pelo reconhecimento étnico e direito territorial, o processo de construção e reconstrução na nova terra tem como principal sustentação as memórias das famílias. Uma nova história que está sendo recontada e criada, algumas pessoas tiveram muitas dificuldades de adaptação, outras enxergaram a mudança como algo bom.

Para o autor Joel Candau no ensaio (Memória e Identidade) o autor revisita algumas das ideias expostas no *Anthropologie de la Mémoire*, sobre as relações entre memória e identidade, quando afirma que:

Não pode haver identidade sem memória (assim como lembrança e esquecimento) porque somente esta permite a autoconsciência da duração. ...

Por outro lado, não pode haver memória sem identidade, pois o estabelecimento de relações entre estados sucessivos do sujeito é impossível se este não tem a priori um conhecimento de que esta cadeia de sequências temporais pode ter significado para ele (Candau, 2008, p. 208).

Compreende-se que a memória e identidade são conceitos que caminham juntos na nova realidade. Os entrevistados enfatizam que a identidade Anacé está em qualquer lugar que eles estejam, e a memória fortalece a relação entre a comunidade e as novas ligações simbólicas que estão sendo criadas. As relações entre individual e cultural, lembrança, construção e transmissão dos troncos velhos (anciões), estão diretamente interligadas à identidade indígena Anacé.

As Memórias do povo Anacé é o reconhecimento da identidade e história de luta, que atravessa as vivências, saberes, crenças e sentimentos, podendo amenizar o passado marcado pela desterritorialização e construir um futuro como uma memória repassada pelos ancestrais. Existem diferentes formas de construção e reconstrução da memória e da identidade, como descreve Angelica Anacé:

Antes da gente vir pra Reserva eu já me imaginava isso, eu me questionava essa pergunta, como é que eu vou falar do nosso território tradicional pra o meu filho ou para as crianças e jovens da nossa, porque muitas coisas ficam em nossa memória, hoje tem a forma de das fotografias as conversas que ajudam na memória, mas mesmo assim não é o suficiente, que possa demonstrar onde a criança e o jovem vão vivenciar e a gente dá o exemplo como é que é. Mas como eu disse a gente saber tirar as histórias dos troncos velhos, até a gente mesmo contar detalhadamente como era antes e demonstrar como é o hoje, e se possível a gente trazer um pouquinho de lá pra cá isso vai contribuir muito pras nossas memórias na Reserva (2021).

Não se consegue viver no passado, mas nesse processo o passado tem sido o principal aliado no presente, pois através das memórias dos acontecimentos no antigo território tem fortalecido a comunidade. As famílias se referem às comunidades Matões e Bolso como comunidades tradicionais, onde estão enraizados, mas que com o tempo a Reserva Indígena Taba dos Anacé será território tradicional com ajuda das memórias e das novas relações simbólicas que estão sendo criadas. As Histórias orais para a construção da memória e ciência, são as transmissões das experiências que preservam as histórias.

Outras memórias estão sendo criadas desde a chegada na Reserva Indígena Taba dos Anacé, praticamente só existiam as casas, e hoje já foram construídos os terreiros, modificadas as casas *“todo mundo tem um cantinho na sua casa, onde era só mato e já fez um cantinho especial”*, é notável que as famílias

sentem as novas casas aconchegantes. A interação da oralidade e partilha entre as famílias Anacé têm contribuído para o processo de adaptação e familiarização com o lugar, todos se consideram parentes.

Tais processos que se manifestam na esfera coletiva referente ao processo de remoção, construção e reconstrução transformou o povo Anacé de acordo com as necessidades e especificidades que surgiram ao longo desses quatro anos que residem na Reserva Indígena Taba dos Anacé. A luta continua, e é preciso fortalecer a cultura sem esquecer o passado e de todas as transformações que ocorrem, o presente se reflete em uma realidade dura.

Os indígenas entrevistados narram o passado demonstrando a saudade de um tempo vivido que não volta mais. No segundo processo de remoção tinha-se a obrigação de fazer melhor acordo e negociação para as Aldeias Anacé de Bolso e Matões, com o Governo Federal e o Governo do Estado. Com a primeira remoção já se tinha adquirido as experiências dos impactos causados pelas indústrias na vida das famílias, não somente no processo de desterritorialização, mas também envolvendo a espiritualidade e a cultura da comunidade que permaneceu.

No entanto, melhor seria se nunca tivessem saído do nosso lugar, e nem as famílias da década de noventa, mas todas as ações foram bem pensadas coletivamente para o bem-estar de todas as famílias. Algumas famílias sentiram dificuldades, mas os que foram removidos analisam que se tivessem permanecido em suas aldeias não estariam em uma situação melhor, a tranquilidade não existiria mais. O mestre da dança de São Gonçalo, Aristides Moraes da Silva, conta que a importância de falar da história do passado, é a importância de valorizar nossas raízes.

E de mais, eu sinto um fio um pouco triste por lembrar coisas ricas do meu passado, coisas boas que eu tô aqui tô pisando macio só em tá falando, são riquezas são coisas que eu vivenciei, que pena que eu não posso hoje, não posso mostrar pra os meus filhos, mas que eu posso contar. E sim fica um conselho para os pais para as pessoas que tem nossas histórias conte para os filhos conte de onde veio as histórias do *passado que talvez seja riqueza para os seus próprios filhos, filhos parentes* (2018).

Antes do CIPP havia uma vida de modo simples em contato com a natureza, a instalação das indústrias foi acabando toda riqueza do povo, e isso foi bastante evidente durante as entrevistas, as famílias ressaltam a saudade que sentem de como se vivia antes de todas as modificações, pois moravam em uma região bastante privilegiada, tem um córrego, árvores, muitas frutas e em sua maioria foram eliminados, as vivências ficaram nas memórias e são contadas com emoção.

O passado é repassado através das lembranças no processo de reconstrução na Reserva Indígena Taba dos Anacé, em pouco tempo o que sobrou no território não existirá mais, um dos terreiros sagrados com a árvore da jurema se encontra privado. Acredita-se que a ciência Anacé que vem da mata tem ajudado a superar todas as mudanças nas vidas dos Anacé, só que, com mais perdas que ganhos. Há um sentimento de saudade, mas não para voltar, a Reserva Indígena Taba dos Anacé é um lugar tranquilo de parentes e conhecidos, as lideranças falam que *“não tem ninguém aqui insatisfeito, e se tiver é só questão de tempo para se reencontrar”*.

As famílias vivem no novo espaço há pouco mais de três anos e aos poucos tem se modificado, tem-se a consciência que nada será igual como o que ficou no Território tradicional Anacé. Está em construção um lugar que possa ser fundamental para a reprodução da memória e identidade. No início da mudança, nas primeiras pesquisas de campo os entrevistados comentaram a falta que sentem de Matões:

Duas mulheres entrevistadas se emocionaram ao contarem suas relações e experiências com as hortaliças de Matões, o que é perceptível que sentem falta do que ficou. Demonstrando que está para além do afeto ao espaço físico. Os elementos culturais Anacé também foram afetados. Tínhamos nossos costumes, práticas culturais produzidas pelas comunidades que, em nossa nova moradia, ainda estamos nos familiarizando com o ambiente. Os rituais ainda não acontecem com a mesma intensidade que tínhamos, mas se entende que estamos inseridos em uma nova realidade. A socialização entre as famílias contribui para o desempenho conjunto de todos, a desterritorialização é vista entendendo que a mudança possibilitou permanecermos juntos em um ambiente a qual ganharemos vínculos conjuntamente (Souza, 2018, p.54).

Todos os participantes apontaram que as reestruturações só estão sendo possíveis com a união e colaboração dos indígenas sendo essa a sustentação da resistência para construção e reconstrução. Os Anacé em suas memórias se referem ao território como um mundo do qual se conhece o passível de ser conhecido: as melhores terras para cultivo, os rios, os terreiros sagrados, as matas, as plantas medicinais e as tabas.

Atualmente estão sendo construídas relações com a terra, fisicamente na Reserva Indígena Taba dos Anacé já tem árvores dando frutos, lagoas, e plantas medicinais cultivadas nos quintais. Lugares sagrados ainda não, pois a questão espiritual levará um pouco mais de tempo. As memórias têm sido uma das bases de reconstrução, resistência, luta e afirmação étnica.

Mãe-terra: matas, roças e tabas

Segundo a cultura Anacé, a Mãe-Terra é provedora da vida para o povo, é fonte de todas as riquezas, pois proporciona o alimento e a espiritualidade. Sem a Mãe terra não possuímos vida, tudo isso está enterrado na terra e segue vivo na memória, cada terra tem uma história registrada, e preservar o território corresponde assegurar a Memória da Mãe Terra. Nesse tópico será discutido o conceito de Território Tradicional para as famílias Anacé removidas para a Reserva Indígena Tabá dos Anacé, considerando todas as destruições físicas da natureza, que foi sistematicamente atacada e poluída nas comunidades de Bolso e Matões ao longo do processo de implementação das Indústrias.

Algumas práticas eram realizadas como a pesca, caça, os terços na tia Bela, os Toré no terreiro sagrado da Jurema, momentos que hoje existem na memória e estão sendo contados e readaptados para a nova realidade. Há resistência a todas transformações e violações de direito, tentam sempre calar, mas a história e memória Anacé não pode ser arrancada.

Existem diferenças entre Terra, Território e Reserva, a Terra é um espaço tradicional de morada; Território é todo o espaço considerado sagrado mesmo não sendo de morada; Reserva é o espaço criado para alojamento de comunidades indígenas. Para a o povo Anacé o território tradicional continua sendo os espaços que foram arrancados, ainda está acontecendo um processo de familiarização, construção e reconstrução.

O Antropólogo indígena Daniel Munduruku (2018), descreve seu pensamento sobre terra e território para as comunidades indígenas, e do quanto a terra representa para os povos:

Quando os povos indígenas lutam pela demarcação do seu território, na verdade eles estão lutando pelo direito de existir, não de sobreviver. “Porque para sobreviver basta um pedacinho de terra. O indígena vê a terra como um conjunto. O que seria para as pessoas ter muita terra, é dar sentido para o estar no mundo. Terra para a gente é parte da gente”. O indígena olha para a terra não como um objeto a ser negociado, mas algo que faz parte de si. Faz parte da sua própria existência. (Munduruku, 2018, p. 2).

O autor complementa que, “quando o indígena está lutando pelas suas terras, está lutando pelo direito de sobrevivência cultural, a gente quer viver”, tem a ver com a necessidade de caçar, pescar, fazer longas caminhadas na floresta, reconhecer elementos desta natureza para entrar em contato com seres ancestrais. A terra não é simplesmente um objeto para construção de casas.

O território Tradicional Anacé é um espaço de sobrevivência e da reprodução, onde por muito tempo foram realizadas as manifestações

culturais, onde se criou o mundo, onde descansam os antepassados. Um local de um espaço simbólico em que as pessoas travam relações entre si e os deuses. Há que se ressaltar, ainda, que a apropriação de recursos naturais não se resume em produzir alimentos, mas consiste em extrair materiais para a construção das casas, para enfeites, para a fabricação de artefatos de uso cotidiano, tais como coleta de ervas medicinais.

A Reserva Indígena Taba dos Anacé está caminhando para futuramente ser um território sagrado, não como o que ficou para trás, mas com novas especificidades. As famílias entrevistadas enfatizam que território tradicional é o que nasceram, se criaram e criarão seus filhos. As histórias e memórias narradas são e estão seus encantados, como descreve Francisco de Ferreira Moraes Junior liderança do povo Anacé:

Pra mim o território tradicional é a onde eu morava, a onde eu nasci e me criei, como eu já falei nós vivia lá em um espaço que é sagrado, ainda tá lá nossos encantados, por exemplo nós tem uma mata que tá preservada que é a mata dos encantados que a mata do caia a canga, onde a gente ia fazia nossos momentos, caçava, pescava e ficou lá que é a área da estação ecológica que o Governo declarou como área da estação ecológica, era de amortecer o impacto do que o porto do Pécem causa, então é uma área que amortece o impacto causado pela a degradação, é um meio ambiente que vai ser futuramente penalizado pelo o processo de industrialização, essa área ficou lá, nós temos uma área de mata hoje? Sim, mas não é como o caia a canga, como as matas dos encantados. A outra coisa é a questão da agricultura familiar às plantas que nós construímos lá, que nós plantamos, nossos avós, nossos pais, de cajueiro de fruteiras lá de cem anos de mais de cem anos e aqui não tem, aqui nós estamos plantando tudo cajueiro, mangueira, bananeira lá tinha tudo, tudo botando, todas as frutíferas botando. O laço afetivo com a nossa história, o Matões lá era uma estrada de areia hoje é asfalto, a passagem de carro lá pra o Pécem é asfalto, antes era estrada de areia que tem essa história (2021).

Na nova terra, encontramos lugares que estão sendo criadas histórias e novas memórias, as matas estão ganhando relações simbólicas, mas sem esquecer as origens, as raízes. Por muito tempo em Matões durante a aflição da mudança, a autora deste texto sempre escutava sua mãe dizendo *“aqui é o meu lugar, não importa onde eu esteja”*.

A territorialidade para os povos indígenas possui várias dimensões, é uma relação de existência e produtividade com a Mãe Terra, as famílias Anacé estão criando essa ligação com o novo habitat, os seus costumes na Reserva Indígena Taba dos Anacé estão sendo trazidos através das memórias. Enfatizamos que as comunidades de Bolso e Matões foram as mais afetadas, vemos relação com o povo Anacé nas palavras do autor Claude Raffestin (1993), p. 142) quando comenta tal característica: “... a multidimensionalidade

do “vívido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas”.

Assim, observa-se a caminhada, passo a passo da Reserva Indígena Taba dos Anacé para conseguir produzir hortaliças, roças, prática de pesca etc. A Territorialidade também faz parte de um processo de reconstrução na nova morada, a nova terra não é mais um lugar desconhecido.

As Matas estão sendo frequentadas pelas famílias Anacé, as plantas medicinais estão sendo encontradas nas matas e usadas para remédio. Seu Francisco Duarte de Souza relata sobre as suas andadas na Reserva Indígena Taba dos Anacé:

Eu aqui tenho andado nas matas, tem dia que eu saio aqui sozinho, eu saio assim tem um caminho acular, travesso essa mata todinha aí sai lá em baixo pego uma linha que sai lá dentro do Bolso aí pronto, um dia desse comecei a abrir uma vareda e fui até lá o pé do arame, outro dia eu abri outra lá naquela de lá que sai dentro do Bolso e é assim tenho andado muito nesses matas. Aqui a mata que eu sei que serve pra remédio aqui é a quinaquina, folha eu não conheço ainda não, tem a quinaquina e a casca pau darco, possa ser que tenha outros que eu ainda não sei né (2021).

Esse contato está sendo muito importante para os indígenas, não se pode dizer que conhecem tudo nas matas como na Aldeia a qual nasceram e foram criados, mas identificam onde tem as lagoas que são propícias para banho, as árvores que dão frutos, os pés de bebum que são usados para o artesanato, elementos importantes para os costumes. Existem riquezas nesse novo chão que estão sendo conhecidas e valorizadas pelas famílias, que futuramente essas riquezas possam ser tradicionais para as gerações que estão nascendo na Reserva Indígena Taba dos Anacé.

As roças estão sendo plantadas nos quintais das casas, é um espaço limitado com 20 metros de largura por 40 metros de comprimento, as famílias que sobrevivem da agricultura ainda permanecem com suas plantações na antiga morada. Os entrevistados enfatizam que ainda estão estudando a terra, pois o clima é outro, o chão é outro, e ainda estão estudando como iniciar o cultivo em outro espaço sem ser em seus quintais.

A Liderança e professor Thiago Anacé (2021) durante uma conversa comenta como foi o seu processo de mudança para a Reserva Indígena Taba dos Anacé, ele mudou-se no dia 5 de fevereiro de 2018, ele conta que: “*a gente vinha em uma sequência de cinco invernos sem chover tanto e quando a gente chegou aqui começou a chover, inclusive no dia da inauguração*”. Ao chegar na nova terra ele

capinou seu quintal e plantou e não colheu nada, e ficou frustrado pois o terreno era duro e o solo compactado.

É importante ressaltar que mesmo com a profissão de professor ele nunca abandonou a prática agrícola, conhecimentos que está presente por várias gerações em sua família, que além da relação afetiva do sagrado, da memória, tem a relação de contato. Thiago diz que ficou estudando como poderia utilizar o solo:

Virei o chão⁵ todo passei o trato, revolvi o chão todinho troquei o chão, e plantei de novo e de novo não deu nada, em 2020 o chão tava mais mole e eu virei o solo na mão e cobri com bagana, e consegui produzir algo interessante, de feijão de milho e coloquei macaxeira porque o pai disse que eu plantasse porque afofa o chão, eu passei três anos na tentativa estudando. Eu vejo muita gente reclamando que planta e não dá, mas além de plantar você tem que cuidar do solo, é uma dimensão afetiva de cuidado e a macaxeira é ideal pra cá porque ela vai afofando o chão e virando, já o feijão e o milho como é muito fino ele não consegue virar a terra como a macaxeira e a batata (2021).

A prática com agricultura é característica da identidade Anacé e sendo exercida na Reserva, não estando limitada na produção de alimentos, existem relações simbólicas com a terra e com a família. Thiago é filho do seu Alexandre que repassa seus saberes sobre as práticas de cultivo que aprende com o seu pai, e assim sucessivamente por várias gerações.

Outras práticas como o compartilhamento de alimentos fazem parte do cotidiano e estão associadas às roças do povo Anacé. As trocas de alimentos entre os mesmos são muito variadas, a colheita das plantações realizadas no quintal como o feijão verde, jerimum, mandioca entre outros são oferecidos para as famílias (todos se consideram como parentes).

As tabas que significam casas em tupi⁶, estão sendo transformadas de acordo com o gosto de cada família, os indígenas enfatizam que não foi uma troca, algumas casas continuam intactas no território de Matões, outras foram derrubadas, mas ainda não foram indenizadas. No termo de compromisso assinado pelas lideranças e representantes do governo, tem uma cláusula que diz que não foi uma troca de terra e sim uma reparação a todos os impactos causados com a instalação das indústrias. Nenhum dinheiro consegue pagar o valor das coisas que ficaram para trás! Todos perderam e ganharam algumas coisas nessa mudança para a Reserva.

⁵ A prática de virar o chão é: cavar o solo, pegar a terra que está em cima e virar com a terra que está embaixo.

⁶ Tronco da linguagem Anacé.

Vivências e cotidiano dos guardiões da memória

As vivências e cotidiano do povo Anacé na Reserva apresentadas neste texto são acessadas nas memórias passadas dos nossos guardiões das memórias, estão sendo ressignificadas e construídas através dessas memórias. Os “trancos velhos” são a história viva, detentores do conhecimento e memórias que contribuem no processo de adaptação na nova Terra.

Como diz o Cacique Joel Pataxó no livro *Índios na visão dos Índios: Memória da mãe terra*: “A Terra se movimenta: geme, grita, fala, faz gestos; tudo isso são formas da terra se comunicar com os seres humanos, seus filhos. Quando uma árvore cai, ali a terra está acenando que alguém está lhe ferindo, ferindo outro filho seu”. (Braz, 2014, p.48). As principais memórias são do Território Tradicional como um lugar de luta e resistência, que foi ferido e continua-se sentindo a dor da destruição com a chegada das indústrias, os trancos velhos relatam todas as transformações nas vivências e cotidiano do povo Anacé.

Guardião da Memória é entendido pelo povo Anacé como os idosos ou tronco velhos, as pessoas que detêm o conhecimento, a história, a memória viva do povo contada e mostrada por meio dos rituais, medicina tradicional, cultura e vivências. São apresentados como detentores do conhecimento da natureza e da identidade indígena. Como cita a pesquisa com o tema: A “realocação do povo Anacé de Matões sobre o olhar dos mais velhos”.

Os nossos “Trancos Velhos” são de extrema importância dentro do território. Estes guardam, nas suas lembranças de vida, os pontos de relevância para a historiografia de cada Nação Indígena e estas memórias são utilizadas dentro das salas de aula, para que cada aluno participante da escola Indígena entenda a importância de se preservar e de lutar por um determinado espaço geográfico. Esta parcela da população Indígena cria, devido ao seu tempo vivido, um laço de pertença com a terra, este tipo de topofilia é tão profundo que os retirar de lá pode causar sérios danos a sua saúde, até mesmo a morte ... (Nogueira, Nogueira e Souza, 2016, pp.39-40).

Os trancos velhos vivem com muita simplicidade, como diz a liderança Junior (2021) “*não precisa ser letrado pra ter esse conhecimento*”, eles têm o conhecimento da natureza, da mata, dos encantados, por meio do que acreditam, como por exemplo época de lua cheia, lua nova, época de plantar na força da lua. Como já apresentado, a agricultura é uma vivência que está enraizada em todos os indígenas e que está viva na Reserva Indígena Taba dos Anacé. Ao entrarmos nas matas pedimos licença e fazem a oração e ao sair também, respeitam o espaço em que moram.

No ritual do Toré, de acordo com a cultura Anacé, para participar da dança tem que estar com o pensamento positivo, de preferência descalço,

pois é uma reverência aos encantos, a Deus, a nossa senhora e Mãe-terra. Existe uma corrente ali naquele momento, e sentir a Mãe-Terra é sentir essa corrente dessa força, conectividade com o sagrado.

A dança de São Gonçalo, outro ritual que foi resgatado nos últimos vinte anos, é uma dança de cura, as promessas são feitas ao santo de quem necessita da cura, a jornadas de dança são o pagamento para São Gonçalo do Amarante. Para a realização da dança tem que ter um lugar específico e enfeitado com um arco com fruta, para que no final seja realizado o leilão. Para que a dança possa acontecer, os dançantes e o lugar precisam estar bem espiritualmente. Segundo relatos já foram vistas inúmeras vezes os encantados se manifestarem em vários lugares.

De acordo com as práticas e rituais realizados pelos guardiões das memórias que os Anacé carregam, são ensinamentos dos ancestrais passados de geração em geração. A medicina tradicional que realiza a cura nas pessoas com galhos de plantas medicinais, não é qualquer pessoa que pode fazer e nem em qualquer lugar que pode ser realizada a reza, não pode ser no meio do tempo, e nem expostos ao sol e de preferência em um lugar mais reservado.

Na Reserva Indígena as práticas com a reza e a produção de remédios tradicionais são realizadas pelos anciões, como a dona Valda que faz o óleo de mastruz, o seu Emanuel que reza com o pão, práticas que possuem ciências para acontecer. Os troncos velhos e lideranças entrevistados enfatizam a importância da continuidade desses conhecimentos e práticas, para que futuramente os indígenas Anacé possam dar continuidade às vivências e espiritualidade. As vivências, rituais e compartilhamentos que fazem parte da identidade das famílias Anacé, atualmente estão aproximadamente na oitava geração de acordo com os troncos velhos, os laços de parentesco formam a teia da árvore genealógica do povo Anacé.

Na realização da pesquisa algumas memórias de como se vivia antigamente foram contadas pelos troncos velhos, antes da chegada do CIPP no Território Anacé os grupos de clãs eram constituídos por filhos e netos, que se casavam com o membro de outros grupos, tendo parentesco tal como primos de primeiro grau. Em vista disso, se ganhava uma parte no terreno para construção da casa, a qual não ultrapassaram o total de cinco cômodos, sendo uma sala, uma cozinha, dois quartos, e um banheiro de palha de coqueiro que ficava afastado da casa. Esse era, portanto, o modelo usual compartilhado por todas as famílias.

Eram afastadas geograficamente, todos com parentesco, tios, irmãos, primos, com laços consanguíneos e afetivos. As reuniões de todos esses clãs aconteciam por meio ritualistas, tais como danças tradicionais, terços, casamentos, em momentos de festejos da igreja católica e farinhadas, onde

aconteciam os encontros e trocas simbólicas de tapioca, farinha, bolos e peixes, como menciona Júnior Anacé:

Dessas micro comunidades que tinha, não era comunidade microáreas que era como Putiri, Giral. Essas pessoas viviam da plantação, da agricultura familiar, da plantação de milho, batata, feijão, macaxeira, horta, criação de caprino, de galinha tinha lá seu Jumentinho sua vaca, não era criação grande, mas fazia os currais em casa, caçavam porque vivia na mata tinha muita caça, pescavam (2021).

As práticas e vivências fazem parte das relações simbólicas do povo Anacé, executadas até os dias de hoje, com manifestações afetivas, fazendo com que se considerem todos os parentes ligados por hábitos, costumes e comportamentos oriundos de um mesmo local.

Os casamentos entre as famílias se davam a partir da escolha dos pais das moças, quando as meninas chegavam à idade de 13 a 15 anos, já se iniciava a observação e escolha dos esposos de suas filhas. Considerando que as Mães ficavam analisando os pretendentes, se eram da mesma família, ou se eram de um clã “bom”, para depois compartilhar a ideia com seus esposos para a aprovação do namoro, e logo depois o noivado. É relevante ressaltar que o matriarcado é predominante nas organizações familiares do povo Anacé, mulher indígena tem muita força e garra para lutar pela sobrevivência.

Um critério para o consentimento do namoro com a prometida se atribuía ao grau de parentesco, se tinha ligação com a família, se fosse primo do mesmo “sangue”. Destaca-se a associação de ser uma pessoa boa a um indivíduo trabalhador, com roças, e responsabilidade de assumir a casa, estando relacionado também aos recursos da família. Desse modo o convívio entre os grupos configura-se nas relações simbólicas em momentos de trocas, festas e rituais, pois todos se consideram parentes, com laços afetivos.

Durante o noivado tem toda uma preparação da família da noiva, iniciam-se as preparações para o casamento e a festividade, que vai em torno de um ano, tempo esse necessário para a arrecadação de uma quantia para a obtenção de alimentação e bebidas. As cerimônias tinham a duração de dois dias, onde se convidava todos os conhecidos da localidade, para partilhar esse momento prazeroso.

Essas são algumas das manifestações culturais, vivências e memórias de lugar que passou por transformações com a chegada do desenvolvimento culminando em duas desapropriações com significados próprios do grupo aqui protagonizado.

Para finalizar esse tópico sobre as vivências e lembranças dos guardiões apresento um trecho da entrevista com a Dona Valda liderança e mesenheira exemplo de sabedoria e força.

Eu sinto uma falta muito grande porque é diferente, por ser uma mata pra onde você vai diretamente tirar, pra uma mata que não tenho conhecimento que eu nunca cheguei dentro da mata da reserva pra tirar, pra tu ver aqui tem um pé de angico aqui tem um pé de janaguba, já tenho visto alguém alguns índios falar que tem, mas eu ainda não fui. O que eu vejo hoje é que já tem mais da metade do nosso povo dos nossos parentes nós já tamos a sim, já conversando, já tem mais a sim a intimidade nos tinha lá no nosso conhecimento pra nós tentar prosar conversar, e nós estamos se vendo mais de perto por todo aquele povo não tem aquele entretenimento aqui nós tamo tudo junto todas as famílias falta poucas pra chegar mais, agora mais sentimos falta dos que ficaram porque não quiseram vim (2018).

Figura 2. Reserva Indígena Taba dos Anacé



Fonte: Rute Anacé, 2021.

Considerações finais

Descrever sobre essas memórias é dar vida a história para que possa ser contada no presente e no futuro, sem deixar morrer as singularidades Anacé.

Os guardiões da memória, jovens e lideranças entendem que a terra vai pertencer e exercer a tradicionalidade Anacé às gerações que estão nascendo na Reserva Indígena. As famílias removidas consideram o território tradicional Bolso e Matões e que não adianta forçar uma relação pois está

sendo construída uma história, os mais velhos sentiram mais pela quantidade de memórias que foram criadas lá.

De acordo com os troncos velhos, muitos umbigos estão enterrados naquele chão, sendo compreendidos como forma de pertencimento aquele chão, as memórias que são coletivas, motivam a continuar (re)existindo, utilizando do que trazemos para fortalecer o que temos de ancestral.

Portanto, foram observados os valores simbólicos para os indígenas Anacé e a relação com suas terras e território. Os indígenas ressaltam que território Tradicional é onde cresceram e se criaram, a Reserva Indígena não é considerada tradicional e que vivem em uma terra “desconhecida”, mas que com o passar do tempo irá se transformar em território. A mudança para a Reserva Indígena foi uma reparação a todos os danos causados pelo Complexo Industrial e Portuário do Pécem - CIPP, as comunidades Matões e Bolso continuam possuindo seus valores espirituais, afetivos e de encantos.

Referências

- BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
- Candau, J. (2008). *Memória e identidade*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol. (E. R., Trad., Título Original “Mémoire e Identité”).
- Decreto n. 24.032, de 12 de março de 1996. *Autoriza a doação de imóveis pertencentes ao Estado do Ceará, destinados a implantação do Terminal Intermodal de Cargas do Complexo Industrial Portuário do Pecém e dá outras providências*. Recuperado de <https://www.al.ce.gov.br/legislativo/tramitando/lei/13540.htm>
- Fuini, L. L. (2017). O território em Rogério Haesbaert: concepções e conotações. *Geografia, Ensino & Pesquisa*, 21(1),19-29. ISSN: 2236-4994. doi: 10.5902/2236499422589.
- Haesbaert, R. (2016). Armadilhas do território. In: Borzacchiello da Silva, J.; Silva, C. N.M.; Dantas, E. W. C. (Org.). *Território: modo de pensar e usar*. Fortaleza: EdUFC, pp.19-42.
- Marcos M. (2019). Territórios de povos e comunidades tradicionais: Estado de exceção, governo bio/necropolítico e retomadas de tekoha. *Periódico Horizontes – USF – Itatiba, SP – Brasil*
- Martins, D. (2021). *La Sobreculturalidad: a la luz de lo observado en culturas indígenas*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León – IIACYL.
- Matos, M. A. (2010). *Sensibilidade do lugar: uma proposta metodológica para aplicação da percepção ambiental nos planos de emergência a derrames de óleo*. (Tese de doutorado). Instituto de Geociências e Ciências Exatas,

Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, Brasil Recuperado:https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/104294/matos_mp_dr_rcla.pdf?sequence=1Brasil.

Munduruku, D. (2018, maio 03). *Muita terra para pouco índio*. Entrevistado por documentário Villela, B. e Lobato, S. Amazon Picture e TV Brasil. Recuperado de <https://tvbrasil.etc.com.br>

Nogueira, J. C., Nogueira, L. P., SOUZA, A. M. (2016). *A “Realocação” do povo Anacé de Matões sobre o olhar dos mais velhos*. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza- CE.

Pankararu M., Martins F., Tavares J. B., Mello G. S. de. Tê Tupinambá P. e Gerlic S. (Orgs). (2014). *Índios na visão do Índios: Memória da mãe terra*. In. Gerlic S. (Coord) Realização: ONG Thydêwá

Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.

Souza, R. M. (2018). *Tabas, roças e lugares de encantos: Construção e reconstrução Anacé em Matões Caucaia-Ce*. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Da geografia as cosmo(geo)grafias: territorialidades ancestrais e a afirmação radical da diferença

Beatriz Barbosa da Silva¹
Claudio Ubiratan Gonçalves²

Sobre uma humanidade reduzida ao monólogo

“Palavra de um”, este é o significado literal da palavra monólogo. Dentro desta definição, o “um” é o indivíduo que possui o poder do discurso, sem a possibilidade de interação dos outros participantes. Ao descrever a sociedade como uma “humanidade reduzida ao monólogo”, Aimé Césaire (2020) evidencia como a construção da humanidade é uma armadilha, ao proclamarmos que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (Declaração Universal de Direitos Humanos), estamos falando de um ser humano no singular, e com isso, uma narrativa homogênea sobre o mundo. É a imposição de um único sistema de códigos, que não necessita ser entendido por todos, apenas seguido.

A ideia de uma mesma língua nacional, de um mesmo sistema de pesos e medidas, e de uma mesma religião oficial dá conta do projeto de homogeneização em curso na constituição do estado territorial moderno, que, assim, se mostra também colonial em suas fronteiras internas. (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 43)

Mas dentro dessa sociedade do monólogo, quem são os narradores da história do mundo? A história da colonização contada sob a perspectiva de um português não será a mesma da narrada por uma liderança indígena. Apesar disso, a história continua sendo naturalizada e tratada como exterior à sociedade, embora seja criada pela própria sociedade. As narrativas

¹ Mestranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel em Geografia pelo Departamento de Ciências Geográficas na Universidade Federal De Pernambuco. E-mail: biabarbosa42@gmail.com;

² Graduado em licenciatura (1997) e bacharelado (1999) em Geografia pela Universidade Federal Fluminense, mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2001) e doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (2005). Atualmente é professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (Graduação e Pós-Graduação). Membro do Grupo de Trabalho do CLACSO Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano desde 2016. E-mail: biragrario@gmail.com.

históricas comportam um olhar, uma ideologia, “histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida” (ADICHIE, 2019, p. 5).

João Pacheco de Oliveira (2016) percebe a participação dos povos indígenas na história do Brasil como um ponto cego: eles são retratados como testemunhas da história da sua própria terra, como passivos aos acontecimentos que os acometem. Na narrativa hegemônica da história, os povos indígenas são tratados como espectadores, convidados a participarem de sua própria história.

A presença indígena na formação da nacionalidade é tratada de forma exotizante e repetitiva, como fruto exclusivo de acasos, incidentes menores e relatos pitorescos. Do monarquismo católico, escravagista e conservador, às investigações sobre a formação da classe trabalhadora, o que ficou como secundário em tais narrativas e painéis interpretativos foi a diversidade étnica e racial do país. (OLIVEIRA, 2016, p. 12)

A linearidade da visão Ocidental não consegue comportar outros tipos de racionalidades; numa concepção evolucionista, a Europa encontra-se no centro, como uma sociedade dotada de razão e que carrega todo o conhecimento sobre o mundo, e as outras sociedades estão na margem, incapazes de evoluir sozinhas, é o que Cruz (2017) irá chamar de *exclusivismo epistemológico*, a produção de conhecimento derivada de outras epistemes é impossibilitada, sendo as diferentes formas de saber vistas enquanto inferiores. Essas outras sociedades tornam-se uma massa populacional única, e o direito sobre suas identidades é retirado. São vistas como opostas à sociedade europeia, são os *outros*.

Ao discutir sobre a construção do outro, Kilomba (2019) irá demonstrar que, ao tratarmos do racismo, da escravidão e da opressão dos povos negros e indígenas, não estamos olhando diretamente para o *sujeito negro*, ou para as sociedades colonizadas, mas para um imaginário criado pelo *sujeito branco*. Desse modo, estamos lidando com “fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas sim o imaginário *branco*” (KILOMBA, 2019, p. 38). Essas fantasias são apresentadas como verdades, mas não apreendem a diversidade das sociedades indígenas, ou a origem da população negra que foi forçadamente trazida para o Brasil; os Potyguara, Kaiowá, por exemplo, tornam-se “os índios”, as sociedades negras, povos de Daomé, Benguela, etc, viram “os escravos”, suas identidades ficam condicionadas às denominações estabelecidas no processo de colonização.

A história do Brasil se transforma numa fábula construída a partir da colonização. Quijano (2005) analisa que é a partir desse período que se

constrói o conceito de raça. A população mundial será classificada de maneira arbitrária, a partir do parâmetro Europeu, através de uma “classificação social universal”, tendo a raça como um fator central. Essa hierarquização da sociedade será uma das principais justificativas utilizadas para a dominação e assassinato das populações consideradas inferiores, afirmando que a pilha de corpos que vai se acumular com o avanço do capital não são de seres vivos, mas de objetos.

A categorização das humanidades, a partir da tentativa de encaixar os grupos em diferentes níveis de *mais* ou *menos* humano, não se restringe ao plano discursivo, mas se materializa no território. Sendo assim, Corrêa (2017) apresenta a política de branqueamento como uma das principais formas de ordenamento espacial da sociedade brasileira.

Segundo o autor:

A tentativa de branqueamento da população envolveu diretamente um conjunto de políticas no ordenamento territorial (nas mais diversas escalas), que possuiu como impacto o controle sobre a reprodução da vida de grupos populacionais. Nesse sentido, expulsão, marginalização, quando não o genocídio, marcaram um processo de exclusão da população/ negra do acesso ao território. (CORRÊA, 2017, p. 118-119)

O acesso ao território é dificultado ou negado às populações negras, aos povos tradicionais e originários; no período colonial essa forma de organização territorial excludente era implementada através da posse da população negra pelos senhores de engenho, por meio da tutela dos povos indígenas pela Igreja, confinando diversas sociedades indígenas em pequenas parcelas de terra chamadas de aldeamentos, ou na forma de assassinato das comunidades que viviam em territórios mais afastados, como no incentivo à caça dos povos indígenas pelos bandeirantes. O espaço colonial brasileiro é estruturado de tal forma a não atender às necessidades dessas populações, e essa organização irá se perpetuar ao longo dos períodos históricos, adaptando-se aos contextos políticos, mas mantendo sua origem racista e colonial.

No caso dos aldeamentos, além de servirem como uma forma de controle da população indígena pela igreja, enclausurando diversas etnias em pequenas parcelas de terra, eles também irão servir para dois processos fundamentais, são eles: a liberação de terras e a formação de uma reserva de mão de obra barata. O movimento de expulsão e extermínio dos povos indígenas de seus territórios e contenção nas terras da Igreja, deixará espaços livres para a expansão das fazendas agropecuárias. Esse cenário de liberação de terras com o intuito de favorecer grupos de fazendeiros permanecerá enquanto uma forma de

atuação do Estado, que utilizando de artifícios como a demarcação arbitrária dos territórios indígenas, desconsiderando seus marcos ancestrais, e a burocratização no reconhecimento das terras destinadas às comunidades originárias e tradicionais, mantém intacta a sua aliança com o capital e as elites coloniais.

O segundo processo possibilitado pelos aldeamentos foi a criação de uma reserva de mão de obra barata. O estabelecimento do controle sobre os povos reunidos em um mesmo território surge também como forma de estoque de corpos para o trabalho. Esse estoque de mão de obra destinou-se tanto às grandes fazendas, quanto nos casos de migração dessas populações para os núcleos urbanos nascentes, trabalhando na indústria e no comércio. A exploração do trabalho indígena se transformará, anos depois, em uma política estatal que terá como justificativa a incorporação dos povos indígenas à nação brasileira por meio do trabalho rural. Nesse sentido, a exploração surge como um aspecto estruturante no processo de reprodução capitalista.

Ainda de acordo com Corrêa (2017), o branqueamento do território pode ocorrer através de três dimensões: o branqueamento da ocupação, o branqueamento da imagem e o branqueamento da cultura. O branqueamento da ocupação refere-se à organização espacial da sociedade, atuando na exclusão das populações não brancas do acesso ao território. O branqueamento da imagem diz respeito aos símbolos e narrativas construídos a partir do território. Uma forma de branqueamento da imagem está na reivindicação de fazendeiros e latifundiários sobre a posse de terras indígenas; em 2017, ganhou força na Bancada Ruralista a tese do “Marco Temporal”. Segundo essa ação, os povos indígenas só poderiam reivindicar os territórios que estavam sob sua posse em 1988, ano de criação da Constituição vigente. Essa tese desconsidera a ancestralidade dos territórios assim como os processos de violência e expulsão dos povos indígenas de suas terras para servirem de mão de obra barata nas fazendas onde se instalaram. Nesse caso, o branqueamento da imagem encontra-se no apagamento das memórias e narrativas construídas pelos povos originários em relação aos seus territórios com a imposição de novos símbolos gerados com o intuito de favorecer grupos de fazendeiros e latifundiários.

Por fim, o branqueamento da cultura representa a transformação de elementos identitários de um povo em “folclore” ou “cultura popular”, com o objetivo de diminuir a contribuição cultural de populações negras e indígenas no processo de formação identitária do país. A privação de acesso a determinados espaços, como também a implementação dessas políticas racistas, marginalizando a população, tem um objetivo central: alimentar o mercado. O capitalismo só

consegue se expandir a partir da exploração dos corpos e da terra, sendo assim, uma parcela da população precisa permanecer desumanizada, enquanto objetos descartáveis, para servir de alimento na moenda do capital.

A história territorial do Brasil é marcada por mais de 500 anos de guerra ininterrupta. Ao discutir sobre o modo de produção capitalista, Horácio Araújo destaca que: “no novo milênio, em sua fase senil, sua lógica predatória se faz sentir com mais intensidade sobre os territórios” (ARAÓZ, 2020, p. 193). Contudo, apesar da pretensão capitalista e moderno-colonial de se constituir enquanto uma sociedade do *mono* - monocultural, monológica - os diálogos e a pluralidade nas formas de grafar o mundo de populações indígenas, negras, camponesas, ribeirinhas, dentre tantas outras, vão ocupando os seus espaços nas brechas desse sistema opressor, se territorializando nas margens, nas encruzilhadas, se afirmando radicalmente enquanto seres viventes e que possuem diferentes concepções - conflituosas, questionadoras, dialógicas - de espaço e de temporalidades. O desafio do próximo tópico será trazer para conversa um pouco sobre essa multiplicidade de grafias, outras narrativas sobre a história dos territórios e das humanidades.

Afirmações radicais da diferença e as geografias ancestrais

É no existir que grafamos o mundo. Como discutimos anteriormente, a principal forma de dominação exercida pela sociedade monológica/colonial será através da constituição de *não presenças*, ou seja, por meio do apagamento das existências dos grupos que não conseguem se encaixar no modelo universalista de ser humano - homem, branco, hétero etc. -. Assim, o mundo construído por esta sociedade moderno-colonial irá se materializar no território a partir da exclusão, marginalização e assassinato das populações desumanizadas, reduzindo a terra e os corpos aos seus valores de mercado e precificando-os de acordo com a oscilação das moedas internacionais.

Os territórios se apresentam enquanto uma forma de grafar o mundo. O território é construído a partir das relações sociais, assim, cada território se constitui enquanto um registro histórico sobre o mundo, é o que Porto-Gonçalves (2017) vai denominar como uma “geograficidade da história”, ou seja: “se o espaço é apropriado, marcado, grafado (geografado) no processo histórico, tendo, assim, uma historicidade, esse fato nos impõe a necessidade de levar a sério essa geograficidade da história, inclusive no campo das ideias, do conhecimento” (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 39). A partir disso, podemos compreender que apesar de se apresentar enquanto universal, o modelo capitalista moderno-colonial, se constitui apenas como uma racionalidade dentre as múltiplas formas de existir e marcar a terra. O intuito

deste tópico é abordar diferentes entendimentos sobre o território, especialmente a partir de matrizes indígenas, compreendendo suas formas de territorializar e construir territorialidades, rompendo com visões engessadas sobre o mundo.

São novos territórios epistêmicos que estão tendo que ser reinventados juntamente com os novos territórios de existência material, enfim, são novas formas de significar nosso estar-no-mundo, de grafar a terra, de inventar novas territorialidades, enfim de geo-grafar. (PORTO-GONÇALVES, 2000, p. 226)

A relação situada no espaço, compreendendo os vínculos afetivos, as ideologias e identidades, construídos coletivamente e espacializados em um território, será caracterizada por Little (2004) como cosmografia. Nesta mesma perspectiva, Verdum (2014) irá ressaltar que “a cosmografia pode ser entendida como a junção da cosmologia e da geografia em que visões culturais de mundo, *cosmos*, estão inscritas, *grafia*, no espaço” (VERDUM, 2014, p. 28). Aqui iremos falar de uma cosmo(*geo*)grafia, pois as identidades e seus modos de vida encontram-se enraizados no território.

O ato de cosmo(*geo*)grafar a terra pressupõe a ideia de se movimentar. Diferente da visão moderno-colonial que o tempo, o espaço e todas as formas de vida são percebidas de maneira engessada, excluindo a possibilidade de transformação e diversidade existentes no mundo, as contraracionalidades, ou seja, “formas de convivência e de regulação criadas a partir do próprio território e que se mantêm nesse território a despeito da vontade de unificação e homogeneização, características da racionalidade hegemônica típica das verticalidades” (SANTOS, 2000, p. 54), percebem o movimento como um elemento central para compreendermos a terra e a diversidade existente nela.

É no caminhar que se produz o mundo. Para os Guarani Kaiowá, a produção do espaço não é entendida a partir de uma ideia de fixidez; o território Guarani Kaiowá, o *tekoha*, é percebido como o “caminho por onde o sujeito caminhou e ainda caminha, no tempo e no espaço, dando sentido à existência” (BENITES, 2020, p. 25), é o *modo de existir* no mundo, tanto no sentido material de produzir um território, como também no sentido subjetivo, de construção de uma racionalidade e de um espírito. Dessa maneira, a tentativa do Estado de impor um modelo engessado de demarcação das Terras Indígenas (TIs), através de uma delimitação arbitrária do espaço, desconsiderando seus modos de vida e seus marcos ancestrais ao reduzir o território a pequenas parcelas de terra, demonstra como um sistema que se institui a partir da universalização do monólogo, só consegue comportar outras matrizes de pensamento através da violência e do

assassinato do que se apresentar enquanto diferente. O *tekoba* surge como uma forma de rompimento com a matriz colonial, através da construção de territórios de vida e de esperança, arraigados em relações sociais comunitárias e ancestrais, escancarando as limitações do modelo imposto pelo Estado ao tentar encaixar um movimento coletivo em um espaço-tempo estático.

Os elementos do *tekoha*, como as florestas, os rios, a casa de reza e a roça, por exemplo, são linhas condutivas que levam ao passado e às dimensões espirituais e, na volta, trazem a memória viva para atualizar e fundamentar as novas relações necessárias, diante da transformação constante da realidade. Nesta dinâmica da mobilidade espacial e espiritual, o conhecimento caracteriza-se como uma particularidade que permite resistir às pressões homogeneizantes do saber de origem ocidental. (BENITES, 2020, p. 20)

A mobilidade ressaltada por Benites (2020), além do sentido de se mover no espaço-tempo, também se constitui enquanto sinônimo de mudança, de questionar uma realidade tratada como “natural”. Segundo Bell Hooks (2019), “quando nos movimentamos, confrontamos as realidades da escolha e da localização” (HOOKS, 2019, p. 281), assim, quando os Guarani Kaiowá apresentam a ideia de *tekoba*, eles se movimentam no sentido de construir territórios que representam uma forma de existir no mundo, promovendo uma mudança no entendimento do território enquanto um conceito que possui um modelo único.

Nesse mesmo caminhar, que rompe com concepções naturalizadas sobre a vida, Nego Bispo (2019), liderança quilombola da comunidade Saco-Curtume, no estado do Piauí, questiona a definição de fronteira, que tradicionalmente é vista como um limite político-territorial de um Estado-nação, a divisão entre dois territórios distintos, segundo Ferrari (2014), “o registro de uso do termo se deu inicialmente pelos militares, que iam ao front para fazer a defesa territorial do poder real contra possíveis invasores” (FERRARI, 2014, p. 3). No entanto, para o Nego Bispo (2019), as fronteiras representam espaços de encontro entre as roças de duas comunidades diferentes; nessas áreas de fronteira, as roças são compartilhadas por ambas as comunidades, que trocam os alimentos plantados e repartem entre si. O conceito de fronteira, que em uma concepção tradicional tem como intuito limitar o acesso de pessoas a um território diferente, se transforma em uma “roça de todo mundo” (BISPO, 2019), onde a circulação não é só permitida, como também construída coletivamente como um espaço de partilha.

Ao discutirmos sobre o conceito de território, geralmente a primeira imagem que vem na mente é do chão em que pisamos, onde construímos nossa moradia, nossas relações sociais e afetivas. A escala territorial muitas

vezes é vista a partir de uma visão macro, desde o território nacional até o terreno da nossa casa. Contudo, existe um território que precede todos os outros: o corpo. Nosso corpo encontra-se imerso no mundo, é a partir dele que construímos territorialidades e que demarcamos nossos territórios de vida. O corpo é o primeiro território a ser atravessado pelas contradições e ideologias estabelecidas nas sociedades, ou seja, “[...] o corpo não pode ser tratado de modo neutro e universal, pois tem raça, sexualidade e gênero – além, é claro, de idade (faixa geracional) e classe socioeconômica” (HAESBAERT, 2020, p. 77).

Quando discutimos sobre as humanidades que são reduzidas ao monólogo, estamos falando sobre corpos que são desterritorializados das suas condições de seres viventes e racionais, sendo transformados em mercadorias. Contudo, assim como o corpo se caracteriza como o primeiro território atravessado pela colonialidade, ele também representa nosso primeiro espaço de luta, de conhecimento e resistência. Foi a partir desse entendimento que a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, realizada no ano de 2019 em Brasília, reunindo mulheres indígenas de mais de 130 povos do Brasil, teve como palavra de ordem a frase “Território: nosso corpo, nosso espírito”, afirmando que lutar pelo direito ao território, é lutar pelo direito à vida. A cartografia dos nossos corpos conta histórias, como também são espaços de poder,

Las cuerpas de mujeres y disidencias configuran territorios particulares, atravesados por múltiples violencias. No solo se configuran como superficies de impacto de las tramas de poder, como territorios de conquista y explotación, sino que también cobijan una potencia de representación novedosa y disruptiva. (ICONOCLASISTAS, 2020)³

As formas de cosmo(geo)grafar a terra e construir território são múltiplas. O tekoha dos Guarani Kaiowá, as fronteiras “de todo mundo” da comunidade quilombola Saco-Curtume, trazida pelo Nego Bispo, o corpo-território das mulheres indígenas, são alguns exemplos das múltiplas formas de se construir geografias; assim como as visões sobre o mundo são plurais e criadas a partir das relações, as formas de fazer geografia(s) são diversas e podem se transformar de acordo com as diferentes racionalidades existentes no planeta. A ciência não está enclausurada nos laboratórios, o fazer científico também é criado no chão dos terreiros.

Romper com a colonialidade implica começar a nos percebermos enquanto seres terrestres, “no sentido existencial de que não vivemos

³ Iconoclasistas. Disponível em: <<https://iconoclasistas.net/cuerpas/>>. Acesso em: 25 de maio de 2021.

somente sobre a Terra e da Terra, mas que literalmente somos Terra” (ARÁOZ, 2016, p. 467), produtores coletivos de conhecimentos e territorialidades. Nesse sentido, o movimento surge como uma das principais formas de transformação e de luta contra o sistema moderno-colonial. A partir disso, iremos tratar na última parte deste artigo as geografias, ou cosmo(geo)grafias, presentes no movimento de autodemarcação iniciado por diversos povos indígenas, que a partir da retomada de seus territórios enfrentam um modelo de sociedade alienígena que não os representam, enfatizando o chamado de Rufino (2019) ao escrever que: “os espelhos do *narcisismo europeu* (Fanon, 2008) serão quebrados sem nenhum tempo de azar, esperamos muito tempo, agora é olho no olho” (RUFINO, 2019).

A construção de cosmo(geo)grafias a partir do movimento de autodemarcação indígena

A história territorial do que hoje é o Brasil tem o saqueamento de terras como um fator presente em todos os períodos desde a colonização. A invasão do território se deu a partir do assassinato de diversas sociedades indígenas e da exploração dos seus corpos através do trabalho forçado. A população foi retirada para dar espaço às plantações, ao mesmo tempo que nos Sertões foram reservadas grandes parcelas de terra para o estabelecimento da pecuária. A economia brasileira nasce na forma do saque e dos latifúndios, mas principalmente na forma de pobreza para a população, da violência imposta pela expulsão das comunidades de suas terras, do desmatamento de seus recursos naturais, da morte que permeia todo processo de formação de sua economia primário-exportadora.

Em relação às sociedades indígenas do Nordeste, o saque de seus territórios, com a expulsão e enclausuramento dessas populações em pequenas parcelas de terra, além da utilização dos seus corpos como reserva de mão de obra barata que irá alimentar a economia dos latifúndios da região, fará com que João Pacheco de Oliveira (2016) divida cada período a partir da definição de três processos de territorialização principais⁴, são eles: a criação da Lei de Terras (1850), a expansão das políticas indigenistas na região através das atuações comandadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a partir de 1920 e a mobilização de diversos povos indígenas nos anos de 1970/1980 pela reivindicação de suas identidades e territórios (OLIVEIRA, 2016).

⁴ O autor define o processo de territorialização como o “movimento pelo qual um objeto político-administrativo– nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas”– vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).” (OLIVEIRA, 2016)

Aqui, iremos abordar principalmente este terceiro processo de territorialização, denominado por Oliveira (2016) de “viagem da volta”. A “volta” a que se refere Oliveira (2016), não representa uma volta a um passado pré-colonial ou colonial, mas a volta de comunidades - que passaram anos sendo perseguidas e tendo seus modos de vida criminalizados -, às suas origens, ao sentimento de pertencimento em relação a um lugar, material e simbólico. O sentimento de pertencimento e o reconhecimento de suas ancestralidades indígenas permaneceu mesmo nos anos mais violentos de ataques contra suas identidades: as viagens aos centros urbanos em busca de melhores condições de vida ou as realizadas em suas próprias terras, sendo empurrados para os aldeamentos e posteriormente para o trabalho nas fazendas agropecuárias não irão anular suas raízes originárias e a construção de suas identidades.

A “viagem da volta” será impulsionada a partir da promulgação da Constituição de 1988, que irá garantir em seu texto o direito à diferença, reconhecendo a ancestralidade dos territórios. Assim, além de garantir o direito à reprodução material e imaterial dos povos indígenas, reconhecendo seus territórios e modos de vida, a Constituição põe fim ao regime tutelar herdado pelo processo de colonização e presente inicialmente no SPI e posteriormente implementado pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

Ao afirmar o direito dos índios à diferença, calcado na existência de diferenças culturais, o diploma constitucional quebrou o paradigma da integração e da assimilação que até então dominava o nosso ordenamento jurídico, determinando-lhe um novo rumo que garanta aos povos indígenas permanecerem como tal, se assim o desejarem, devendo o Estado assegurar-lhes as condições para que isso ocorra.” (ARAÚJO et al., 2006, p.45)

Contudo, essa mobilização de diversas sociedades indígenas pela retomada de seus territórios e pela busca de suas ancestralidades, se reconhecendo através de memórias familiares que foram silenciadas pelos anos de violência e perseguição, encontrará na burocratização do Estado um de seus principais desafios. A Constituição garante o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios, ou seja, o Estado não tem o poder de instituir a demarcação da terra, pois as sociedades indígenas possuem um direito ancestral, que antecede o estabelecimento do Estado, como aponta Martins e Nóbrega (2019),

O ato administrativo de demarcação do território indígena tem natureza meramente declaratória. Isto significa que o Estado apenas reconhece os direitos dos povos indígenas à terra que tradicionalmente ocupam. Não se trata, pois, de constituir tal direito com a demarcação, ele preexiste e se legitima

independentemente do reconhecimento oficial. (MARTINS e NÓBREGA, 2019, p. 10)

Apesar disso, a demarcação do território continua sendo responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), possuindo quatro etapas: a identificação e delimitação, a sua demarcação física, a homologação e a fase do registro da Terra Indígena. Nesse sentido, diversos povos indígenas ficam sujeitos a anos de espera pelo reconhecimento e regularização de seus territórios. No Ceará, os Tapeba, localizados no município de Caucaia, Região Metropolitana do estado, por mais de 35 anos lutaram pela demarcação das suas terras, através das retomadas e da articulação com as outras comunidades indígenas do estado. Em 2017, a Terra Indígena foi identificada e declarada com cerca de 5 mil hectares, no entanto, os Tapeba seguem lutando pela homologação e finalização do processo demarcatório.

É importante ressaltar que apesar da demarcação da Terra Indígena (TI) muitas vezes não assegurar proteção contra as violências e os impactos do avanço do capital nos territórios, e das comunidades possuírem inúmeras demandas que vão além da homologação da TI, a demarcação se constitui como uma conquista importante do movimento indígena ao terem suas existências e os seus direitos originários reconhecidos na Constituição Federal.

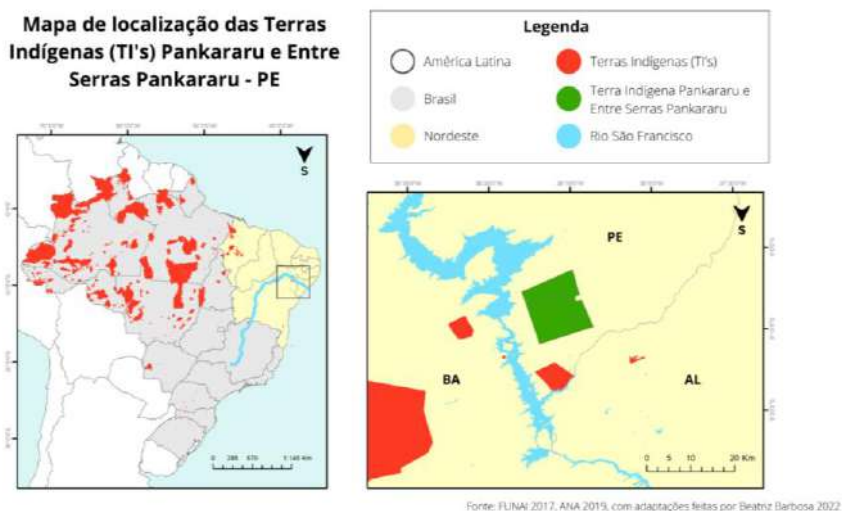
Assim, a burocracia e a morosidade em relação a demarcação dos territórios, somado aos constantes ataques incitados pela expansão de uma necroeconomia de fronteira (ARÁOZ, 2016) - em 2020, houve um aumento de 174% no número de conflitos relativos aos direitos territoriais indígenas, contabilizando 96 casos registrados, enquanto em 2019 foram 35 casos identificados (CIMI, 2021) -, serviram como estímulo para o início de um processo de mobilização - aqui retomando a discussão realizada no tópico anterior sobre o movimento como uma forma de questionar a ordem estabelecida -, de diversos povos indígenas pela retomada e autodemarcação de seus territórios.

A primeira iniciativa de “auto-demarcação” foi realizada em 1983-1984 (...) próximo à fronteira entre o Estado do Acre e o Peru, pelos índios Kulina e Kaxinawá que começaram a abrir picadas na mata com a finalidade de assinalar linhas limítrofes de suas áreas de ocupação com o propósito de defender as suas terras contra a invasão dos brancos e de indicar para o Estado brasileiro a insatisfação contra a falta de iniciativas oficiais de demarcação. (NEVES apud MARTINS e NÓBREGA, 2019, p. 3)

O movimento de autodemarcação se apresenta como uma maneira de reescrever a história do território, sobrepondo à cartografia colonial - com suas divisões e fronteiras estabelecidas com o intuito de escoar recursos para o exterior -, territórios demarcados coletivamente, com suas visões de mundo grafadas na terra.

No Sertão de Pernambuco, os Pankararu Opará iniciaram um movimento de autodemarcação nas margens do rio São Francisco. Os Pankararu representam um dos diversos povos indígenas que foram territorializados próximos ao rio São Francisco. Contando com uma população com cerca de 7.600 habitantes (SIASI/SESAI, 2014), o processo de identificação e demarcação de suas terras realizado pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) teve início em 1980 e só foi finalizado em 2006, sendo o território dividido em duas TIs, a Terra Indígena Pankararu - homologada em 1987 - e a Terra Indígena Entre Serras Pankararu - homologada em 2006 -, ambas compreendendo os municípios de Jatobá, Petrolândia e Tacaratu, no Sertão do estado de Pernambuco, possuindo no total cerca de 8.100 ha (ISA, 2018). Contudo, apesar da finalização do processo demarcatório, a área original foi reduzida, possuindo na sua delimitação uma forma cartesiana de um quadrado e retirando da demarcação o acesso ao rio pelos Pankararu (Figura 1).

Figura 1 - Demarcação da TI Indígena Pankararu e TI Entre Serras Pankararu, excluindo o acesso ao rio



Fonte: Beatriz Barbosa, 2022

Amparo (2012) ressalta que “ceder’ a terra, principal apelo dos índios, foi, em muitos casos, uma medida indigenista necessária para mantê-los afastados de outras” (AMPARO, p. 2012, p. 62); isso fica evidente ao observamos que a região que compreende o território dos Pankararu possui uma grande quantidade de fazendas de piscicultura instaladas às margens do rio São Francisco que teriam sido retiradas se o processo demarcatório fosse completo. Além disso, a construção do Complexo Hidrelétrico de Paulo Afonso em 1954 e posteriormente a criação da Usina Hidroelétrica Luiz Gonzaga em 1979 pela CHESF (Companhia Hidrelétrica do São Francisco), localizadas no submédio do São Francisco, também evidenciam o interesse do capital na região.

A demarcação arbitrária desconsidera a importância do rio São Francisco para os Pankararu. Na história de diversas comunidades indígenas que habitam a região, o rio São Francisco surge como um sujeito principal. Segundo Haesbaert, os povos indígenas “[...] se territorializam muito mais na forma de redes [...] do que de zonas ou áreas, como predomina na ordem jurídico-estatal hegemônica” (HAESBAERT, 2020, p. 80), nesse sentido, a rede hidrográfica do São Francisco irá representar essas canais de comunicação e troca entre as comunidades originárias, a partir do rio serão construídas relações de parentesco, espirituais, e políticas.

Vão ser nas águas do Opará - denominação dada pelos indígenas ao rio São Francisco que significa “rio-mar” - que as comunidades irão retirar o seu alimento e sustento, assim como seus espaços espirituais. Na memória dos Pankararu, uma história recorrente é a existências das cachoeiras no território, morada dos Encantados e onde estavam localizados os seus cemitérios (figura 2). As cachoeiras representavam esse espaço-mundo imaterial das espiritualidades e da magia (VERDUM, 2014). No entanto, as modificações ocorridas no rio São Francisco após a construção das barragens acarretaram na inundação de parte do território, destruindo seus espaços sagrados.

Figura 2 - Cachoeira de Itaparica na década de 30, foto tirada por G.Stuckert



Fonte: Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá, 2022

O movimento de autodemarcação surge como uma “viagem da volta” dos povos indígenas ao Opará. Iniciado em 2016 e liderado pela cacica Valdenuzia, os Pankararu Opará começaram o processo de ocupação e autodemarcação de um território com cerca de 700 metros de extensão, localizado às margens do rio São Francisco, no município de Jatobá. Segundo as lideranças Pankararu, foram encontrados nesse local 6 marcos deixados pelo SPI que comprovam que essa região era habitada pelos Pankararu anteriormente a demarcação da Terra Indígena. A mobilização dos Pankararu Opará repercutiu em outras etnias da região, fazendo com que indígenas de diferentes comunidades se juntassem à luta em busca dessa convivência com o rio São Francisco, é o que podemos perceber na fala de Lucian, do povo Kariri-Xokó:

Sou da etnia Kariri-Xokó de Alagoas, porque houve ajuntamento de Pankararu com Kariri-Xokó, hoje me encontro na etnia Pankararu-Opará, tou aqui pra dá um pouco das palavras do meu conhecimento. Então, ser indígena pra mim é ser filho da terra, é trazer a vida de volta, minhas lembranças e meu jeito de viver. Nós tamo atrás da terra perdida, atrás da segurança, esse local é muito importante, é o local de nossos antepassados, por isso tamo lutando por ele (Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá, 2022)

Em uma sociedade que elege governos de extrema direita com discursos políticos respaldados na devastação da natureza e no massacre de populações

não brancas, como é o caso da criação do Projeto de Lei (PL) 191, apresentado pelo governo no ano de 2020 e que prevê a abertura dos territórios indígenas para a mineração, a construção de hidrelétricas, a exploração de gás e petróleo, dentre outras atividades (essa forma de atuação do Estado encontra-se estritamente ligada ao crescente aumento nos casos de indígenas assassinados, com um aumento de 61% nos registros de assassinato em 2020, em relação ao ano de 2019)⁵; além da violência contra as mulheres e a comunidade lgbtqia+, fazem com que a construção de territórios de vida pelas populações historicamente desumanizadas, rompendo com uma cartografia colonial e grafando na terra suas ancestralidades, seja na busca pelo rio São Francisco ou nos espaços de todo mundo das comunidades quilombolas do Piauí, se apresentam enquanto uma afirmação radical de suas existências e humanidades.

Considerações finais

A proposta deste artigo foi reescrever a história do território desde as geografias originárias. Partindo de uma concepção moderno-colonial do mundo em que estamos imersos, que organiza o território a partir da marginalização e assassinato das populações vistas enquanto subalternas, seguimos abrindo caminho - construindo mundos - e apresentando as geografias das contra-racionalidades, que questionam o modelo imposto e criam fronteiras, memórias, territórios situados em seus modos diversos de ver o mundo. Por fim, trouxemos o movimento de autodemarcação dos povos indígenas, que desmantelam a cartografia colonial, ressaltando que "não assumiremos o repertório dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma subordinada em seus mundos; o desafio agora é cruzá-los, "imacumbá-los", avivar o mundo com o axé (força vital) de nossas presenças" (RUFINO, 2019). Assim, através da afirmação das nossas existências cosmo(geo)grafadas nos territórios de vida que conseguiremos construir uma sociedade que considere as múltiplas formas de ser humano.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

⁵ Dados do Relatório "Violência contra os povos indígenas no Brasil" da Comissão Indigenista Missionária (CIMI), 2021.

AMPARO, S. S. **Questão indígena como questão urbana: notas para a construção de uma problemática geográfica.** Revista Ensaios de Geografia, v. 1, n. 2, 2012.

ARÁOZ, Horácio Machado. **O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca: a natureza Americana e a ordem colonial.** In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge P. Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

ARÁOZ, Horácio Machado. **Mineração, genealogia do desastre: O extrativismo na América como origem da modernidade.** São Paulo: Editora Elefante, 2020.

ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BENITES, Eliel. **Tekoha ñeropu’ã: aldeia que se levanta.** Revista NERA, v. 23, n. 52, p. 19- 38, dossiê., 2020.

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos: Modos e significações.** Brasília: Editora AYÔ, 2a ed., 2019.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** São Paulo: Editora Veneta, 2020.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. **O branqueamento do território como dispositivo colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro.** In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denilson Araújo de. Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 1 ed., 2017.

CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denilson Araújo (org.). **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 1a ed., 2017.

FERRARI, Maristela. **As Noções de Fronteira em Geografia.** Revista Perspectiva Geográfica, v. 9 n. 10, 2014.

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais.** GEOgraphia, vol: 22, n.48, 2020.

HOOKS, Bell. **Anseios: Raça, gênero e políticas culturais.** São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 1 ed., 2019.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

MARTINS, Martha Priscylla Monteiro Joca; NÓBREGA, Luciana Nogueira. **Entre Retomadas e Autodemarkações – Lutas Indígenas**

por **Recursos Naturais, Territórios e Direitos no Brasil**. Revista Brasileira de Estudos Jurídicos v. 14, n. 3, set./dez. 2019.

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

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. **De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana**. In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denilson Araújo de. Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 1 ed., 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. **Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, setembro de 2005.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Editora Mórula, 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VERDUM, Julia Selau. **Quando os habitantes da montanha do vento grafam seu mundo**. Monografia: Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2014.

Manejo cultural da piaçava pelo povo Werekena DO Rio Xié – terra indígena Alto Rio Negro

Diego Ken Osoegawa¹
Ivani Ferreira de Faria²
Launirklisons Baltazar Antônio³
Josimar Silvano Cândido⁴
Rodrigo Cândido Baltazar⁵
Adailton Pompilho Baltazar⁶
Eunice Gomes Cordeiro⁷
Povo Werekena⁸

¹ Ecólogo, mestre em ciências do ambiente e sustentabilidade na amazônia, doutorando em biotecnologia, pesquisador do Grupo de Pesquisa “Dabukuri – Planejamento e Gestão do Território na Amazônia”.

² Geógrafa, mestre e doutora em geografia com pós-doutorado em gestão territorial e do conhecimento, coordenadora do grupo de Pesquisa “Dabukuri – Planejamento e Gestão do Território na Amazônia” da Universidade Federal da Amazônia.

³ Werekena, licenciado em educação indígena, presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (gestão 2016-2018), professor na comunidade de Boa Vista, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

⁴ Werekena, licenciado em educação indígena, professor na comunidade de Tonu, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

⁵ Werekena, vice-presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (gestão 2016-2018).

⁶ *In memoriam*. Werekena, licenciado em educação indígena, professor na comunidade de Campinas, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

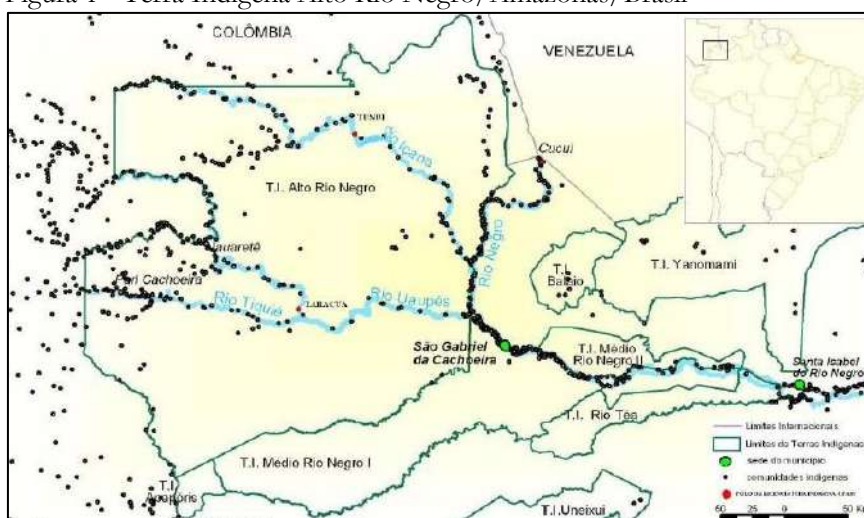
⁷ Baré, licenciada em educação indígena, professora na comunidade de Boa Vista, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

⁸ Povo indígena, povo originário do Rio Xié, Terra Indígena Alto Rio Negro, cujos conhecimentos foram essenciais para a realização desta pesquisa, sem os quais não teria sido possível realiza-la. Esses conhecimentos são transgeracionais, produzidos, acumulados e compartilhados coletivamente, e por serem conhecimentos de autoria coletiva foram atribuídos ao povo. A produção desses conhecimentos segue lógica própria e não se enquadra dentro dos limiares de autoria da sociedade moderna – baseada em indivíduos – de forma que é necessário ampliar o conceito de autoria como dimensão da interculturalidade e ecologia de saberes para avançar na descolonialidade do conhecimento. Reconhecer um povo como autor deste artigo se refere ao reconhecimento da importância desses saberes coletivos, do seu sistema de produção de conhecimento e de um outro sentido de autoria. Apesar do texto não ter passado por revisão nas instâncias de deliberação do povo Werekena, o resultado do mapeamento foi apresentado, sofreu correções e foi aprovado em assembleia da Associação das comunidades indígenas do Rio Xié, o que pode considerado uma outra dimensão de uma autoria coletiva.

Introdução

A Terra Indígena Alto Rio Negro, onde encontra-se a área de estudo desta pesquisa, foi homologada em 1998 com 8.150 milhões de ha com 95% da população indígena, 22 povos das famílias Tukano Oriental, Arawak e Japurá Uaupés falantes de 19 línguas indígenas das 04 famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak, Japurá-Uaupés e Tupi (representado pelo Nheengatu falado pelos povos Baré, Werekena e parte dos Baniwa do Baixo Rio Içana). Possui uma das maiores diversidades culturais e linguísticas do mundo, perdendo apenas para Oxaca, no México.

Figura 1 - Terra Indígena Alto Rio Negro/Amazonas/Brasil



Fonte: Faria & Aquino, 2015.

Nessa perspectiva, um dos principais diferenciais para a Amazônia, especificamente a região do alto Rio Negro no estado do Amazonas, é a diversidade dos povos indígenas que ocupam esse território desde tempos imemoriais que mesmo em condições desfavoráveis, vêm resistindo às pressões antrópicas da sociedade nacional e, por isso, necessitam de fortalecer e registrar suas tecnologias sociais e econômicas tradicionais para sobreviverem.

Além da grande diversidade cultural existente no Alto Rio Negro, esta região também abriga grande diversidade de ecossistemas, contendo variações quanto às comunidades biológicas, produtividade primária, biomassa, e a as potencialidades de aproveitamento agrário (FARIA, 2003).

Trata-se de uma zona coberta por uma densa floresta equatorial úmida sobre solos ácidos (latossolos – cor avermelhada ou amarela) se alterna com áreas de igapós (parte da floresta sujeita a inundações periódicas) e/ou de caatingas amazônica, conhecida como campinarana (vegetação de floresta baixa que cresce sobre solos arenosos). A heterogeneidade na distribuição dessa vegetação repercute sobre a localização das nações indígenas e sua densidade populacional, assim como na espacialização das áreas economicamente aproveitáveis para a agricultura, a pesca, a caça, a coleta e, sobretudo, no sistema produtivo. As áreas de campinarana e igapó são impróprias para a agricultura, embora os igapós tenham alta produtividade pesqueira nos períodos de enchentes (FARIA, 2003, p. 13).

Esta região é banhada pela sub-bacia do Rio Negro, que nasce na Colômbia e deságua na margem esquerda do rio Amazonas, próximo a Manaus, no Brasil. Seu curso comunica-se como o do rio Orenoco pelo canal Cassiquiare e possui uma extensão estimada em 1700 km. O principal afluente é o Rio Branco. Os rios Içana e Uaupés, mais formadores do que afluentes, o encontram pela margem direita (FARIA, 2003, p. 13).

Os rios Negro, Uaupés, Içana e Xié são denominados regionalmente de rios de “água preta” e são associados geralmente a solos pouco férteis, particularmente solos de areia branca e podsol, oriundos das depressões cristalinas que drenam. São rios que apresentam menor abundância de biomassa aquática devido ao fato de serem pobres em nutrientes minerais, baixa penetração da luminosidade devido à coloração escura e à sua elevada acidez, provocada pela decomposição do limo e matéria orgânica provenientes da vegetação das margens, que consome oxigênio e libera ácido carbônico durante o processo de fotossíntese (FARIA, 2003, p. 13).

Os ecossistemas de regiões de rios de águas pretas são inadequados à agricultura intensiva, o que deve ser considerado nos planos de desenvolvimento para evitar a utilização irracional dos seus solos. A simplificação dos ecossistemas e a perda de cobertura vegetal, associados à atividade agrícola acarretaria o esgotamento dos recursos naturais, agravados pela alta pluviosidade, que propicia a lixiviação e ampliam o potencial erosivo (MORAN, 1990).

É necessário de valorizar o sistema agrário do Rio Negro, caracterizado pela agricultura cultural, que tem como base as relações familiares, a utilização de tecnologias sociais (técnicas de manejo, derrubada, roçado e queima da vegetação) integradas às práticas culturais e aos ciclos ecológicos da floresta. Estas práticas promovem a diversificação de micro-habitats.

Esta diversificação, quando vistos sobre a ótica da agricultura intensiva é considerada como um empecilho, pois dificulta a utilização de técnicas de agricultura de larga escala. Contudo, na região, esta característica é um dos principais fatores que permitem a sobrevivência e sustentabilidade dos povos

da região, que desenvolveram técnicas extremamente especializadas e um incrível número de cultivares que permitem que cada micro-habitat seja aproveitado.

A diversidade cultural é que permite que estes povos vivam e produzam em situações de baixa fertilidade de solo. As relações culturais com o ambiente promovem o aumento da fertilidade dos solos, da diversidade genética, biológica e ecossistêmica através da prática da cultura viva⁹.

Apesar de todas estas tecnologias, os povos indígenas vivenciam uma realidade diferente da que permitiu o desenvolvimento destes saberes, hoje os agrupamentos se tornaram maiores e a pressão sobre a caça e a pesca é maior, de forma que algumas populações vêm aprendendo e ressignificando novos elementos para lidar com esta realidade.

Os povos da região se alimentam basicamente da caça, pesca e agricultura. Além dessas fontes de alimentação os indígenas recorrem à compra de mercadorias e produtos em São Gabriel e outras comunidades. Esta prática é mais comum e ganha mais importância em comunidades que são mais próximas à sede do município e em comunidades maiores, em que a pressão sobre os bens comuns de caça e pesca são maiores e que já estabeleceram seus comércios locais.

Assim, além da luta pela demarcação de suas terras, os povos indígenas hoje enfrentam outros desafios, como sobreviver na terra já demarcada e proteger seus conhecimentos e patrimônios material e imaterial da ideologia capitalista da sociedade ocidental onde tudo se transforma em mercadoria, em capital. Formas próprias de gestão territorial e etnodesenvolvimento que promovam a sustentabilidade ambiental, cultural, econômica, social e o fortalecimento de conhecimentos e tecnologias sociais tradicionais devem ser desenvolvidos e implementados de forma participante para que se possa atingir o bem viver nos territórios indígenas.

Portanto é necessário valorizar as práticas que sejam capazes de promover a sustentabilidade dos povos indígenas, a manutenção de seus valores socioculturais e ampliar as possibilidades para que os povos indígenas possam seguir desenvolvendo seus projetos societários.

O manejo e comercialização da piaçava está entre as práticas que podem fazer parte do planejamento de um projeto de futuro para os povos indígenas do Rio Xié frente a realidade globalizada vivenciada hoje, para que seja

⁹ A “cultura viva”, é aquela que não está em um museu, que não está apenas nos livros, mas que se mantém circulando e se atualizando da através da prática cotidiana e da partilha intergeracional de saberes. Estes são saberes estruturantes, integrais, que não podem ser compartimentalizados pela concepção moderna do conhecimento, de forma que não se podem dissociar as tecnologias sociais, conhecimento ecológico, as cosmologias, a organização social, os valores.

possível resistir às pressões globalizantes através da construção da indigenização da modernidade¹⁰.

O rio Xié é um dos principais afluentes do Rio Negro e às suas margens existem piaçabais, regiões em que a piaçava ocorre em abundância, de forma agregada, nas áreas de terra firme da floresta amazônica que são entre cortadas por zonas alagadiças de antigos canais ou igarapés.

Localizado no Município de São Gabriel da Cachoeira - AM, é o único tributário do Rio Negro que nasce em território brasileiro. Às suas margens existem 13 comunidades Indígenas, que são: Anamuim, Maraúna (São José), Tukano, Kunuri, Umarituba, Tunu-Cachoeira, Cumati-Cachoeira, Santa Cruz, Santa Rosa, Boa Esperança, Campinas, Vila Nova e São Marcelino. Além das comunidades existem oito sítios, que são Boa Vista, Ukuki-ponta, Pamã-cachoeira, Masarabí, Cuatí, Cuecé, Nazaré e Cuté.

Este rio é historicamente relacionado com a extração da piaçava, devido à ocorrência de piaçabais na região dos tributários que se originam à margem direita (sentido montante). As comunidades mais próximas dos piaçabais são Anamoim, Tukano, Kunuri e Umarituba.

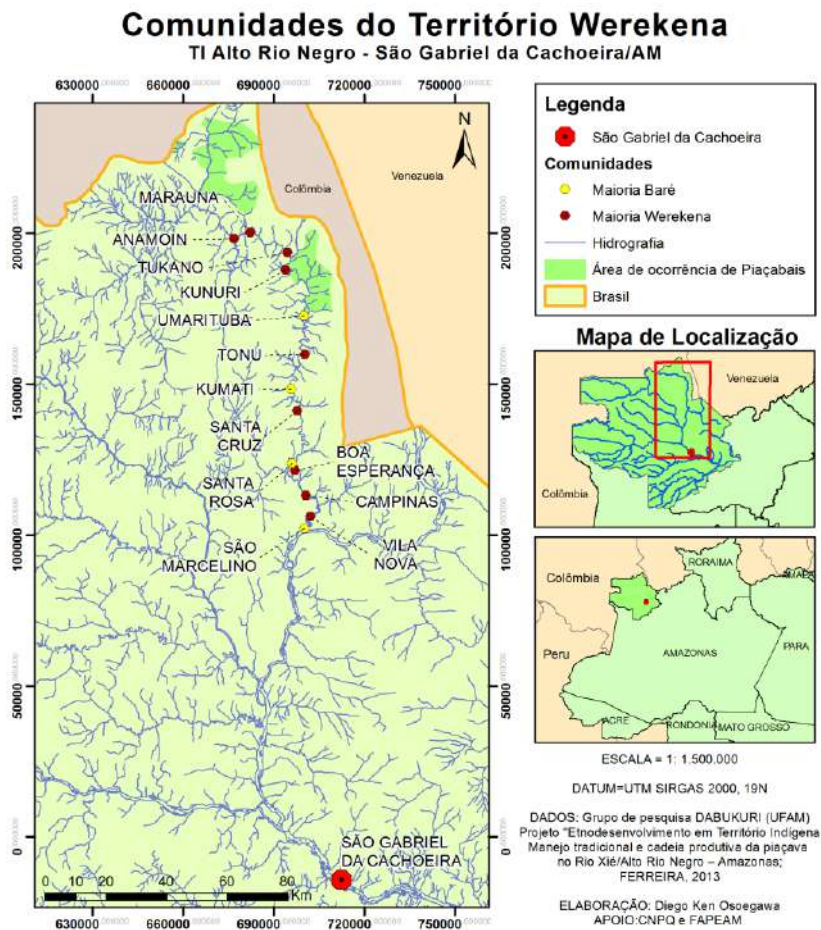
Os registros do DSEI-RN (2008) indicam que existem 966 indígenas na região. O povo predominante no Rio Xié é Werekena, com a presença também do povo Baré, que apesar de ocorrer em menor quantidade neste rio é maioria em algumas comunidades, devido ao histórico de formação.

As comunidades normalmente se iniciam a partir de algum sítio, próximo aos roçados, formado por uma família, que vai se aglomerando, a família vai crescendo, os filhos continuam a se estabelecer até que este se torne uma comunidade. Como a identificação étnica é patrilinear no Alto Rio Negro, ou seja, a etnia de uma pessoa sempre corresponde ao povo do pai.

Neste caso, principalmente nas comunidades menores, o povo da família fundadora acaba por ter grande importância na determinação da composição étnica das comunidades, pois, por exemplo, se o chefe de família for Baré todos os filhos daquela família também serão. Desta forma, encontramos comunidades com maioria Baré, ainda que inseridas no território Werekena.

¹⁰ Esta ideia será profundada ao longo do texto, especialmente no capítulo III: Visões de Futuro

Figura 1 – Localização da área do estudo, demonstrando o povo majoritário das comunidades do território Werekena



Org: Osoegawa, Diego k., 2017.

Para entender a cadeia produtiva da piaçava em contexto intercultural se faz necessário conhecer um pouco dos elementos socioculturais do povo Werekena, majoritário na região. As referências encontradas partem da bibliografia, de observações e relatos de campo sobre a origem, história, modo de vida e Cosmovisão do povo Werekena.

...os Werekena sentem orgulho de seu povo e cultura, que possui seus próprios processos históricos e conhecimentos tradicionais, que são diferentes de outros povos, que os identifica como pertencentes a um grupo social que continua existindo e não está extinto (FERREIRA, 2013, p. 5).

Os Werekena vivem principalmente ao longo do Rio Xié, para onde grande parte deles migrou compulsoriamente em razão do contato com os não-indígenas, cuja história foi marcada pela violência e pela exploração do trabalho extrativista do látex no início do século XX, do cipó sofreu grande impacto da extração predatória e da piaçava até o presente momento. O Rio Xié faz parte do seu território Werekena atual, que convivem principalmente com os Baré, que migraram para região devido às relações de patronagem.

Relatos Históricos retratam que os Werekena até o Séc. XIX ocupavam o Xié e o Içana¹¹. Estes migraram depois para o Guáinia¹², na fronteira entre a Colômbia e Venezuela. Há pesquisadores que afirmam que parte desse povo vivia anteriormente também no Rio Vaupés, onde trabalhavam para os Tarianos¹³, de quem se separaram, quando formaram as comunidades no Rio Xié.

No ano de 1881 existem indícios de que já haveria as migrações para Guáinia já haveriam ocorrido. Nesta data o rio Xié foi descrito como deserto pelo conde italiano Ermano Stradelli, que desceu o rio Negro, desde Cucuí. Calbazar e Ricardo (2006) apontam também para possibilidade de que a população indígena estivesse vivendo nas cabeceiras e em pequenos igarapés, justamente para evitar o contato destrutivo com os brancos.

Relatos do da década de 20 do Século XX ¹⁴ demonstram que os Werekena estavam habitando a região do Guáinia haviam iniciado seu retorno ao Xié, que contava com apenas uma família deste povo. Nesta década foram fundadas as comunidades mais antigas ainda hoje existentes na região (NIMUENDAJÚ, 1950; AIKHENVALD, 1998; CRUZ, 2011).

A partir do início deste século [XX], muitas famílias que haviam debandado para a Venezuela retornaram para o lado brasileiro, motivadas não só pelas revoluções que ocorriam lá, mas também pela violência de comerciantes que exploravam a produção extrativa dos índios no Guáinia e Casiquiari (CALBAZAR & RICARDO, 2006, p 47 e 48).

¹¹ Além do Rio Xié, apontam o Rio Içana como antigo território deste povo, relatando sua presença em Tunuú, conjuntamente com o povo Baniwa, ambos da família Aruak. Referências podem ser encontradas no Dicionário Topográfico histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas (Amazonas, 1852) e em Brüzi (1977) *apud* Aikhensvald, (1998)

¹² Assim é denominado o Rio Negro, a montante do território brasileiro, na Venezuela e na Colômbia, onde nasce.

¹³ Histórias do povo Tariano relatam como os Werekena costumavam ser escravos desse povo e acompanharam sua migração do Içana ao Vaupés (Wallace, 1853 *apud* Aikhensvald, 1998). Reforça que a presença dos Werekena no Içana é antiga, anterior à presença no Vaupés (que é pouco citada).

¹⁴ Reconhecimento dos Rios Içana e Ayari e Uaupés - Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927 (NIMUENDAJÚ, 1950).

Nesta época em que se inicia o retorno do povo Werekena ao Rio Xié este apresentava ocupação pelos povos Baré, e Baniwa, como foi relatado em entrevista realizada em 1970 por Ñañez (2005) com Don Hipólito Waruya, Baniwa de Guainía imigrado para o Rio Xié.

Em épocas anteriores o Xié foi ocupado por assentamentos Baré desde a sua foz, no rio Negro, até “Têwa púli” (olho amarelo) um pouco acima da cachoeira de Cumatí. A partir do Têwa púli o rio foi ocupado pelos Baniwa. Os Werekena entraram no Xié pelo rio Kababuris (também chamado de Mewerê) mas vinham do Rio San Miguel, em afluente do Rio Guainía. Vieram por esas vias alternativas ou igarapés para escapar dos caucheros do Casiquiare. Entrevista a Don Hipólito Waruya (1970), retirado de Ñañez (2005).

O povo Werekena pertence à família linguística Aruak, contudo, hoje a maioria fala uma língua franca, o nheengatu, difundida pelas carmelitas no período colonial, restando poucos falantes da língua Werekena, que deixou de ser a língua de comunicação e de instrução. A língua werekena é falada apenas pelos mais idosos, e já não é transmitido às novas gerações reconhecida pelos linguistas como uma língua em risco.

No Rio Xié..., os idosos nascidos anteriormente a 1930, falam Warekena como língua materna e aprenderam o Nheengatú posteriormente. Esta situação foi observada na comunidade de Anamoim, no alto rio Xié, em que há dois idosos falantes de Warekena. Também conversas com outros Warekena confirmam essa situação. A geração nascida na década de 1940 e 1950, porém, tende a ser monolíngue em Nheengatú [e a maioria dos jovens nas comunidades do Rio Xié hoje é bilíngue Nheengatú/Português] (CRUZ, p. 15, 2011).

A expansão do uso da Língua *Yēgatu*, que substituiu o Werekena teve influência do intenso regime de patronagem que ocorria na região, que trouxe fregueses de vários povos, de diversas regiões do Rio Negro para exploração de produtos do extrativismo, o Látex, o cipó, e a Piaçava. Estes acabavam se comunicando pela Língua Geral (*Yēgatu*).

A Carta de Koch-Grünberg já evidencia a influência do sistema de patronagem na situação de sobreposição linguística do *Yēgatu* e do Werekena.

...as pessoas não entendem quase nenhum Espanhol, mas apenas Uerékana, Baniwa e a Língua geral. Por isso, socorro-me de meu vocabulário Baniwa, ou o Patrão traduz para eles do espanhol para a Língua geral (Autos do Museu Etnológico de Berlim referentes à viagem do Dr. Koch, vol. IB 44. Carta datada de Rio Negro, 8 de julho de 1903. Excerto consultado em Cruz (2011), p.15)

O sistema de patronagem também contribuiu para a substituição da Língua Werekena pela Língua Nheengatu nas comunidades do Rio Xié da maneira inversa à que já foi referida. Além de trazer falantes de Nheengatu para trabalhar no Xié os patrões cooptavam fregueses Werekena e os levavam para trabalhar em outras regiões do Rio Negro falantes de *Yēgatu*.

O valor do trabalho dos indígenas era subvalorizado e os patrões muitas vezes utilizavam de violência para obrigá-los a se manterem na atividade para o qual foram “contratados”, sob regime de escravidão, até encerrarem a dívida, que muitas vezes não ocorria pela aplicação das relações abusivas da patronagem. “Quando os Werekena conseguiram fugir da exploração no Médio Rio Negro e voltar para o Alto rio Negro, traziam mulheres e filhos, falantes de Nheengatú.” (CRUZ, 2011).

Ao longo da história a piaçava sempre foi um importante recurso do Extrativismo no Alto Rio Negro, no registro dos primeiros naturalistas já constava a produção e comercialização da Piaçava. Contudo as cadeias produtivas do extrativismo sempre se caracterizaram pela intensa exploração dos extrativistas e por relações de trabalho de escravidão e semi-escravidão.

Hoje a situação de escravidão no Rio Xié não ocorre mais depois da demarcação da Terra indígena, mas a situação de exploração é evidente. Esta se dá por parte dos regatões, que são comerciantes fluviais que fornecem os produtos industrializados trazidos da cidade em troca dos produtos indígenas, oriundos da agricultura, do extrativismo e do artesanato.

Esta troca se dá de forma injusta, de maneira que é cobrado muito caro pelos produtos industrializados e paga-se muito pouco pelos produtos indígenas. Uma vassoura de piaçava pode ser trocada por um litro de gasolina em Anamoim, a comunidade mais distante do rio Xié, que por sua vez pode ser revendida na cidade por até 15 reais na sede do município. Outra comparação que pode ser feita para termos a dimensão dos preços abusivos é com pilhas AA Panasonic, que são compradas na cidade por 1 real cada e são vendidas por 5 reais em Anamoim (ou trocada de forma igualmente desigual pelos produtos indígenas principalmente farinha e piaçava)¹⁵.

A reestruturação da cadeia produtiva da piaçava é uma demanda da Associação das comunidades Indígenas do Rio Xié (ACIRX) visando estruturar uma iniciativa que apoie melhores condições para a comercialização da piaçava, seus artefatos e artesanatos, para impulsionar a valorização da identidade e da arte indígena.

O manejo da piaçava no Rio Xié teve forte queda desde 1998 após reunião da ACIRX, em que os indígenas decidiram parar de trabalhar com sua extração diante das condições exploratórias que os patrões impunham.

¹⁵ Valores citados na Assembleia Ordinária da ACIRX, que ocorreu em 17 maio de 2015.

Apenas poucas famílias seguiram extraíndo e produzindo artefatos de piaçava, a maioria começou a se dedicar mais a outras atividades produtivas.

Portanto a reestruturação da cadeia produtiva da piaçava visa retomar o manejo da piaçava por meio de uma concepção que parta da sustentabilidade e valorize de forma multidimensional os produtos indígenas, pelo que representam como valor agregado cultural que faz parte da vida e da identidade deste povo.

Hoje a fibra da piaçava é muito abundante na região. É uma extração não predatória, em que para extrair a fibra não é necessário derrubar a palmeira, e a mesma pode ser extraída novamente em um período de 5 anos. Como a extração da piaçava foi pouco expressiva nos últimos 18 anos os piaçabais que haviam sido utilizados já recuperaram o potencial produtivo e hoje há grande quantidades de piaçabais passíveis de extração próximos às comunidades

Manejo Cultural da Piaçava

As relações históricas dos povos indígenas do xié com a piaçava permitiram que desenvolvessem um sistema de manejo próprio fundamentados em suas culturas, que foi desenvolvido a partir de várias gerações de interação dos povos Werekena e Baré com a piaçava (*Leopoldinia piassaba*) e da socialização desse saber por meio da prática e da oralidade ao longo do tempo o que ora denominamos de manejo cultural.

Faria (2017), discorda do termo tradicional devido ao caráter discriminatório e colonial que o termo denota com uma tentativa não apenas de diferenciar no sentido de valorizar, mas de inferiorizar os outros conhecimentos que não são ocidentais. Nesta perspectiva, preferimos utilizar o termo manejo cultural por ser resultado de um saber, de um conhecimento próprio cultural de um ou mais povos.

O manejo da piaçava no rio xié, ao logo da história teve mudanças, tanto no que diz respeito à intensidade de exploração, quanto às técnicas empregadas tanto na extração, quanto no beneficiamento/processamento da fibra. Estas mudanças podem ser correlacionadas com a utilização histórica da piaçava e as demandas e exigências do mercado, com as relações de trabalho existentes na cadeia produtiva de extração, com a disponibilidade de acesso à ferramentas e a conscientização sobre boas práticas de manejo.

Primeiramente apresentaremos um esquema resumindo os processos envolvidos no manejo da piaçava e em seguida esses processos serão detalhados, apontando as mudanças que ocorreram ao longo do tempo e os acontecimentos e conjunturas que motivaram essas mudanças.

A seguir, o esquema simplificado dos processos do manejo cultural da piaçava:

Quadro - Processos Envolvidos No Manejo Cultural Da Piaçava.Org:
OsoegawaDiego K.2016.

Preparativos da viagem	<ul style="list-style-type: none"> •Produzir e separar a alimentação necessária •Verificar e fazer a manutenção das ferramentas, amolar as facas e terçados •Fazer a manutenção dos meios de locomoção, verificar os motores e as canoas
Viagem até o início da trilha dos piaçabais	<ul style="list-style-type: none"> •Realizada normalmente com motores de centro de tipo rabeta
Montar acampamento	<ul style="list-style-type: none"> •Dependendo da distância do tempo de permanência nos piaçabais é uma atividade necessária.
Caminhada na trilha até a chegada dos piaçabais	<ul style="list-style-type: none"> •Fazer a manutenção da trilha durante a caminhada •Buscar cipó durante o caminho para amarrar as cabeças e pacote
Escolha das piaçavas passíveis de extração	<ul style="list-style-type: none"> •São Descartadas Piaçavas muito antigas, com fibras secas •São descartadas piaçavas muito jovens ou recém extraídas •As piaçavas muito altas são avaliadas quanto ao esforço/benefício •O comprimento das fibras é considerado
"Limpeza" do Entorno do pé escolhido	<ul style="list-style-type: none"> •Desbaste das árvores mais finas próximas ao pé escolhido, para permitir livre locomoção ao redor da piaçava durante a extração •Corte da maioria das folhas da piaçava, deixando apenas as folhas mais jovens.
Fabricação de um bastão	<ul style="list-style-type: none"> •Normalmente feito com a raque das folhas da piaçava, utilizado para golpear as fibras.
Golpeamento das filbras da piaçava	<ul style="list-style-type: none"> •Espantar as possíveis ameaças que possam existir •Início do processo de penteamento da fibra
Penteamento da Fibra	<ul style="list-style-type: none"> •Penteamento da fibra com a vara ou cabo da faca
Início da extração da fibra	<ul style="list-style-type: none"> •Extração realizada de cima para baixo, rodeando o pé
Junção de pequenos feixes de piaçava	<ul style="list-style-type: none"> •Cada um desses feixes serão amarrados, produzindo as cabeças
Produção das cabeças	<ul style="list-style-type: none"> •Amarração de feixes de piaçava, contendo entre 1 e 5kg cada •Corte das pontas destes feixes, uniformizando a base
Produção do pacote	<ul style="list-style-type: none"> •Amarração das cabeças, produzindo uma pacote, normalmente entre 20 e 60 kg, para transportar a piaçava dos piaçabais aos acampamentos e comunidades
Extrair cipó	<ul style="list-style-type: none"> •Para a amarração da piaçava em forma de piraíba ou toras nas comunidades.
Retorno às comunidades	<ul style="list-style-type: none"> •Levando a piaçava em forma de pacote
Amarração de piraíbas ou toras	<ul style="list-style-type: none"> •Desamarração dos pacotes •Penteamento da piaçava •Amarração da piaçava em Piraíbas ou Toras, formato utilizado para transportar da comunidade à cidade e para comercialização da piaçava.

Viagem até as trilhas de extração

Os preparativos da viagem envolvem garantir parte da alimentação que será consumida durante a estadia nos piaçabais, que atualmente costumam variar de 1 dia à um mês. Dentre os itens, o mais importante é a farinha de mandioca, produzida em abundância por todas as famílias no Rio Xié, especialmente pelas comunidades do Alto Rio Xié. Este é o elemento principal da alimentação dos povos que habitam este Rio e é um alimento essencial para sua reprodução social. A farinha de mandioca é uma das técnicas de conservação de alimento desenvolvidas na Região, em que a mandioca pode ficar armazenada *in situ*, nas roças durante longos períodos além da farinha que também pode ser armazenada durante longos períodos, sendo base de vários alimentos e preparos tradicionais.

Este é um alimento essencial de consumo diário, que não se consegue produzir nos piaçabais, portanto é essencial que a quantidade a ser levada seja adequada ao período de permanência. Além de acompanhar os pratos tradicionais, como a Kiyãpira e outros preparos de carne ou peixe cozidos ou assados também é utilizado para consumo no café da manhã, em forma de mingau e nos períodos de trabalho nos piaçabais em forma de refresco/alimento chamado Xibé.

Além da preocupação com a alimentação, os preparativos envolvem a verificação do estado das ferramentas necessárias para a extração da piaçava, facas e terçados (facões) são afiados em “pedras de amolar”. Estas rochas estão presentes em praticamente todas as casas, e normalmente são trazidas de alguns igarapés que possuem estas rochas específicas, rochas sedimentares metamorfizadas, que passaram por intemperismo no fundo dos rios e apresentam formato oval. É importante que as ferramentas estejam extremamente afiadas para que aumentar o rendimento do trabalho de extração da piaçava. A extração da fibra pode ser feita com o terçado ou com a faca, mas independente da ferramenta utilizada, para extração estas duas ferramentas são essenciais, sendo o terçado também utilizado para fazer a manutenção das trilhas de extração e a faca para serviços menores, como por exemplo, cortar o cipó em pedaços menores para a amarração dos pacotes.

Os meios de locomoção também são verificados. A maioria das famílias utiliza motores de centro do tipo “rabetas” com capacidade que varia de 5 a 10 hp. Poucas são as famílias que possuem motores de popa, 15-40hp. O óleo lubrificante de motor (havoline) é verificado e a gasolina a ser utilizada é separada.

Normalmente, bem cedo pela manhã, saem rumo aos caminhos de acesso aos piaçabais, com suas canoas equipadas com os motores rabetas. A viagem até estes pode demorar desde poucos minutos (acompanhamos a extração em uma trilha a 20 minutos da comunidade de Kunuri) até um dia

de viagem, como foi retratado por Virgílio Gonçalves¹⁶, piaçabeiro de Anamoim, que extrai a piaçava no Rio Tewapuri, distante da comunidade.

A escolha sobre qual piaçabal será extraído perpassa pela avaliação de custo-benefício, em que se leva em consideração a quantidade de piaçava que se pretende extrair, a quantidade de dias que se pretende ficar nos piaçabais, e a capacidade de extração de cada piaçabal, se estes apresentam piaçavas “virgens” ou “quase virgens” ou mamayapuka. Os piaçabais com grande capacidade de extração, que foram extraídos há muito tempo, apresentam piaçavas virgens, que

nunca foram extraídas, ou quase virgens, que foram extraídas há muito tempo e já acumularam grande quantidade de fibras. Os piaçabais que foram extraídos há pouco tempo, mas já que já tem potencial de extração novamente (ao menos 3-5 anos sem retirada da fibra) apresentam piaçavas mamayapuka, que é o nome dado às piaçavas que já foram extraídas, mas detêm estoque de piaçava passível de extração.

Figura 3 – Mamayapuka – À Esquerda, Mamayapuka Sendo Penteada, À Direita, Sendo Extraída (A Região Em Vermelho Indica A Porção Que Foi Extraída Anteriormente E A Região Em Amarelo A Extração Efetuada Nesta Expedição. Osoegawa, Diego K.2016.



Além da questão de custo-benefício relacionada com a piaçava, é levada em consideração a disponibilidade de outros recursos. Por exemplo, o tewapuri, apesar de ser distante de anamoim é um rio muito rico em caça e pesca, que também o tornam um local atrativo, pois além de poder retornar

¹⁶ Entrevista realizada em 13/01/2016

com abundância destes recursos para a comunidade, significa a garantia de alimentação disponível durante a estadia nos piaçabais.

A escolha dos sítios de extração também passa pelas regras de gestão dos bens comuns, em que normalmente se utilizam áreas da própria comunidade, e caso desejem extrair em outras comunidades, que não sua comunidade de moradia, normalmente comunicam as lideranças locais, os tuxauas ou capitães, como são chamados na língua portuguesa.

Montando Acampamento

Quando os períodos de permanência nos piaçabais são longos os piaçabeiros costumam montar acampamentos na entrada das trilhas de extração, em locais já pré-determinados. No período em que havia intensa extração da piaçava no Rio Xié, até a década de 90, havia grande quantidade de acampamentos montados, de forma que era necessário apenas realizar a sua manutenção.

Estes acampamentos eram de uso comum e eram compartilhados entre as famílias e consistiam de uma construção simples, apenas com as pilstras, sem paredes, com um telhado coberto com palha, ou lona (na época mais recente). A família que realizou a construção do acampamento, trabalho que durava de 3-5 dias, tinha prioridade de utilização sobre ele, mas quando esta não estava utilizando ficavam disponíveis para as outras famílias.

Durante o acompanhamento da extração não houve a oportunidade de conhecer estes acampamentos, pois acompanhamos a extração em piaçabais próximos às comunidades, em que os piaçabeiros, hoje em dia, passam somente o dia, retornando para comunidade ao entardecer.

Os caminhos até os piaçabais

Os piaçabais correspondem à pequenas áreas em que a palmeira da piaçava ocorre de forma adensada, sendo mais propícias para a extração. Estas áreas se apresentam ao longo das trilhas de extração e também são chamadas de reboleiras. Nas áreas em que acompanhamos a extração, chegamos aos primeiros piaçabais passíveis de extração depois de 20 a 40 minutos de caminhada. Em algumas trilhas, antes de chegar aos piaçabais passíveis de extração cruzamos piaçabais já extraídos.

Na época em que a exploração era intensa, os piaçabeiros relatam que dependendo da região, tinham que caminhar até 3 horas até chegar aos piaçabais passíveis de extração, e que caminhar até 1 hora e meia era comum. A exploração da piaçava, apesar de ser uma extração não predatória, que não provoca a mortalidade das palmeiras, quando realizada de forma intensa faz com que os piaçabais passíveis de extração fiquem cada vez mais distantes, se a taxa de exploração for maior que a taxa de reposição do estoque de

piaçava, de forma que este distanciamento provoca a diminuição da produtividade do trabalho, podendo inviabilizar a sustentabilidade da atividade. Sendo desta forma importante que a extração ocorra de forma planejada.

Enquanto percorrem os caminhos até os piaçabais os Werekena realizam a manutenção das trilhas com terçados, e também coletam cipó, que será utilizado para amarrar os feixes de piaçava.

Os pontos em que a trilha cruza igarapés são importantes pontos de parada onde os piaçabeiros podem tomar água e preparar o Xibé. Tãmanha é a importância destes pontos, que em um dos mapeamentos participantes, que foi realizado na comunidade de Kunuri, estes pontos foram identificados.

Figura 4 – Parte De Um Dos Cartograma Participante Realizado Em Kunuri, Em Que Se Observa O Mapeamento Dos Locais Utilizados Para O Preparo Do Xibé Durante As Trilhas, O Que Evidencia A Importância Desta Prática E Destes Locais, 2015.



Escolha das piaçavas

Os indígenas conhecem muito bem seu território e normalmente conhecem o estado dos piaçabais, qual o estágio de desenvolvimento da fibra, se foi extraído à pouco tempo, e ainda não pode ser extraído novamente, se foi extraído à um tempo intermediário (ao menos 3-5 anos), de forma que a maior parte das piaçavas se encontra em estado de mamayapuka e já pode ser extraído novamente, ou se foi extraído à muito tempo (mais de 15 anos),

predominando piaçavas virgens, ou quase virgens, em que cada pé de piaçava apresenta grande estoque da fibra, aumentando a produtividade da extração.

Mas podemos dizer que estes estágios representam os estados gerais em que se encontram o estoque de fibra de piaçava nos piaçabais, mas os indivíduos variam e alguns são selecionados para extração observando-se algumas características.

As piaçavas muito antigas, que apresentam fibras muito velhas, não são extraídas, pois a fibra vai envelhecendo e vai adquirindo coloração acinzentada conforme vai secando e se torna quebradiça, perdendo resistência e elasticidade, tornando-se inadequada para maior parte dos usos. Por outro lado, as piaçavas muito jovens ou recém extraídas também são descartadas, pois a produtividade é muito baixa e as fibras podem não apresentar comprimento adequado. A fibra destas piaçavas normalmente também é mais fina, podendo ser útil para alguns artesanatos específicos, mas para maioria dos usos se preferem fibras mais grossas.

As piaçavas muito altas são avaliadas quanto ao esforço/benefício, se a quantidade de piaçava que será possível extrair compensará o esforço. Antigamente os piaçabeiros derrubavam essas piaçavas, que são chamadas também de piaçavas gigantes para a extração da fibra, mas perceberam que elas são importantes para a manutenção da população de piaçavas e deixaram de realizar este tipo de extração predatória.

Hoje têm de subir em árvore próxima para extrair a fibra, ou construir um “andaime” de trocos com as árvores próximas para conseguir extrair a fibra destas piaçavas. Como são extrações mais trabalhosas só são realizadas se estas piaçavas apresentarem grande quantidade de fibras de qualidade, perpassando também por escolhas pessoais, há piaçabeiros que relataram não retirar fibra das piaçavas gigantes.

O local em que a fibra será utilizada também é determinante na escolha da piaçava a ser extraída. Por exemplo, para a fabricação de espias, ou seja, cordoamentos de fibras de piaçavas trançadas as fibras tinham que ser mais longas e novas, de forma que mantivessem a elasticidade da fibra. Para vassouras, brincos, pulseiras, e para a fibra externa, de revestimentos de porta-panelas, porta joias, porta lápis são necessárias fibras mais grossas. Fibras mais finas podem ser utilizadas para detalhes de pulseiras e brincos, piraibinhas (enfeites de mesa e/ou chão que imitam piraíbas em tamanho reduzido).

Para a comercialização da fibra bruta, por peso, comumente se utilizam todos os tipos de piaçava mesmo as mais novas, finas e curtas, pois neste caso a maior preocupação é em aumentar o peso e não prezar pela qualidade.

“Limpeza” do entorno da palmeira escolhida

Depois de escolher o pé de piaçava a ser extraído é realizado bosqueamento em cerca de 2 metros em torno da palmeira, para facilitar a extração e permitir que se penteie as fibras da piaçava. Neste processo as plântulas e árvores jovens próximas à piaçava são cortadas. Esta prática provavelmente beneficia a piaçava por eliminar possíveis competidores por recursos, como nutrientes e água em seu entorno. Este processo de “limpeza” também envolve a retirada da maior parte das folhas, para que seja possível pentear a fibra e extraí-la com mais facilidade. Costumam deixar entre 3 a 5 folhas, as mais jovens, para que não se provoque a mortalidade da planta, pois se todas as folhas são retiradas há grandes chances de mortalidade.

Penteando as fibras

Após o desbaste da área que rodeia a piaçava é confeccionado um bastão, que normalmente é feito com as raques das folhas que foram cortadas ou com um tronco de uma árvore jovem, que seja fino e retilíneo. Este bastão é utilizado para golpear a piaçava, em primeiro lugar para espantar as possíveis ameaças que possam existir, como por exemplo cobras, cabas, formigas, abelhas, aranhas, que podem representar grande risco ao piaçabeiro.

Depois de averiguado que não existem mais ameaças seguem golpeando a piaçava para pentear as fibras, vão rodeando a piaçava e golpeando-a e conforme vão batendo os emaranhados das fibras vão soltando, até que fiquem ordenadas e se assemelhem bastante a cabelos lisos, com uma coloração marrom brilhante, quando as fibras não estão velhas.

Além dos golpes que vão dando às fibras para proporcionar o ordenamento inicial, quando estas já ficam com o aspecto “liso” também começam a pentear as fibras puxando-as, com a ponta da vara, trazendo do centro da fibra às pontas.

Depois de pentear com a vara seguem penteando com o lado de trás do terçado, que não tem corte, ou com o cabo da faca, dependendo de qual ferramenta utilizarão para cortar as fibras.

Extraindo as Fibras

Com as fibras penteadas, inicia-se a extração, de cima para baixo, seguram pequenos feixes de piaçava com a mão e puxam as fibras em direção ao corpo e seguem cortando com a faca ou com o terçado (a maioria dos piaçabeiros observados, 5 de 7, preferiram a extração com faca). Ainda com

o feixe retirado em mãos, seguem e seguram mais um feixe, repetindo a operação, por 2 ou 3 vezes até extraírem a quantidade máxima que lhes cabem nas mãos.

Então separam poucos fios de piaçava que utilizam para amarrar essas fibras que foram extraídas. Depois de amarradas cortam com auxílio do terçado uma porção da base, a parte que estava presa ao tronco da piaçava, para deixar a fibra mais uniforme.

Então seguram a ponta mais larga, da base, com uma das mãos e penteiam este feixe de fibras com a outra. Depois dispõem essas fibras no chão.

Seguem nesse processo rodeando a piaçava até extrair todas as fibras, extraíndo de pouco a pouco, juntando estes feixes de fibras penteados e com a base cortada, de forma que as fibras fiquem “retas”, fazendo com que apesar das fibras apresentarem comprimentos diferentes entre si, estejam todas alinhadas em um dos lados do feixe.

Produzindo as cabeças

As cabeças são os agrupamentos destes feixes que são produzidos durante a extração. Nas extrações observadas foi possível atestar que a produção de fibras por cada piaçava extraída varia bastante, sendo observada uma variação de 0,5 a 5 kg por piaçava extraída. Isto depende do seu estágio de desenvolvimento (se é muito jovem possui poucas fibras, ainda que seja virgem) e do tempo de pousio em relação à última extração (quanto mais tempo, mais piaçava disponível). Desta forma as cabeças também variam de peso e normalmente correspondem ao montante de fibras extraídas de 1 ou mais piaçavas, variando normalmente entre 1 e 5 kg cada uma.

Para a confecção das cabeças os feixes extraídos são agrupados, e a base é cortada novamente com terçado, alinhando as fibras e estes são novamente amarrados com fios da fibra de piaçava, ou seja, as cabeças, são feixes menores produzidos durante a extração.

Produzindo os pacotes

Os pacotes são compostos por cabeças de piaçava que somam entre 20 e 60 kg de piaçava e que são amarradas com cipó. Este tipo de amarração é realizado com o intuito de se transportar a piaçava ao longo das trilhas dos piaçabais até o acampamento e do acampamento até a comunidade.

Figura 5 – Cabeças Dispostas Sobre Folhas De Piaçava, Durante A Fase Inicial Do Processo De Amarração Do Pacote. Osoegawa, Diego K.2015.



A produção dos pacotes, se inicia fazendo uma “cama” com 2 ou 3 folhas da piaçava para proteger a fibra do contato com o chão, evitando que as folhas secas se emaranhem nas fibras. As cabeças são dispostas em cima desta “cama”, lado a lado, com a base sempre na mesma direção, até atingirem uma largura de cerca de 50cm, depois começam a posicionar as outras cabeças em cima das primeiras, empilhando várias camadas de cabeças, até organizarem toda a piaçava extraída.

As fibras são amarradas próximo à base com um cipó, que envolve todo o pacote. Outro cipó amarram as fibras 30 cm acima do primeiro. Então parte da piaçava restante é dobrada pra trás (podendo se utilizar o auxílio de um galho), e então é amarrada com o terceiro e último cipó, cerca de 30 cm acima do segundo.

A ponta das fibras que foi dobrada para trás é encaixada em um dos cipós, para não ficar balançando durante o transporte e então é extraída uma tira de envira¹⁷, que é amarrada em torno do pacote permitindo que este seja carregado encaixando-se esta alça na cabeça ou na testa.

¹⁷ Tecido externo à troncos jovens de algumas espécies de árvores, que sai como uma tira contínua, quando esta é puxada, após uma secção longitudinal ao tronco, sendo utilizada como uma corda, ou tira de tecido, utilizada para carregar grande quantidade de peso, como por exemplo paneiros de mandioca ou pacotes de piaçava.

Figura 6 – Mulheres De Umaritiwa Carregando Piaçava – À Esquerda Fabiana Baltazar Jarumare Levando Um Pacote (É Possível Observar A Faixa De Envira) E À Direita Matilde Alexandre Jarumare Levando Uma Cabeça. Osoegawa, Diego K.2015.



Extração de cipó

Antes de retornar às comunidades ou ao acampamento os piaçabeiros buscam cipó, caso não tenham separado durante a extração da piaçava. Este será necessário para amarrar as fibras em forma de piraíbas ou toras, que são formas de amarrar as fibras para que estejam prontas para a comercialização, de forma que as fibras se mantenham íntegras durante todo o trajeto, até o consumidor final.

Retorno às comunidades

Os piaçabeiros retornam com os pacotes, percorrendo de volta a trilha feita para chegar aos piaçabais até chegar ao início da trilha, onde deixaram os barcos, para retornar para as comunidades. Caso ainda permaneçam no piaçabal, deixam os pacotes nos acampamentos, e iniciam as atividades necessárias para a manutenção da alimentação, como a pesca, atividade, que por vezes fica a cargo de outro membro da família, normalmente jovem do sexo masculino¹⁸, permitindo que o piaçabeiro se dedique às tarefas de extração e beneficiamento da fibra.

¹⁸ Para os povos Aruak, a caça e a pesca são trabalhos associados ao gênero masculino, na divisão social do trabalho.

Figura 7 – José Oliveira Jarumare Retornando Com O Pacote Para Umaritiwa. Osoegawa, Diego K.2015.



Beneficiando a piaçava para comercialização

Após chegar nos acampamentos ou nas comunidades os piaçabeiros realizam o processo de beneficiamento da fibra e amarração em forma de paraíba ou pedaço, que são duas formas diferentes de amarrar os feixes de piaçava, de forma que as fibras se mantenham penteadas e em bom estado de conservação até a chegada ao consumidor final da fibra. Para fazer as paraíbas, iniciam fazendo novamente uma “cama” de folhas de palmeira, desta vez de açáí (*Euterpe oleracea*), que é abundante nas comunidades. Utilizam 2 folhas para forrar o chão em Kunuri, trançaram estas folhas formando uma espécie de esteira, de forma que isolassem totalmente as fibras do chão. Em Umaritiwa não chegaram a trançá-las, mas também as utilizaram.

Então desamarram o pacote, separando novamente as cabeças. As cabeças são desfeitas e são penteadas mais criteriosamente, retirando as fibras menores, emaranhadas, ou fibras muito grossas, que não ficam como fios, mas que se parecem como placas de fibras agregadas. São penteadas com as mãos e golpeando-as em superfícies duras, como por exemplo, troncos de árvores. E têm a base cortada novamente, para alinhar as fibras.

Então elas vão cuidadosamente sendo dispostas sobre a “cama” de açáí e organizadas, espalhadas uniformemente, ao longo de cerca de 1m, formando uma camada de 15-20 cm (para uma paraíba de 20 Kg). Parte da piaçava não é

colocada na base, é colocada pouco mais a frente para dar volume no centro da piraíba, de forma que tenha um formato cônico, quando pronta.

Então as fibras são firmemente amarradas com um cipó que havia sido colocado abaixo delas, já conferindo formato circular à base. Depois, com o auxílio de uma espátula de madeira, golpeiam a base da piraíba, para que as fibras fiquem alinhadas e seguem penteando as fibras com um pente de madeira. Giram a piraíba até que as fibras de todos os lados estejam penteadas.

Depois de penteada um segundo cipó é amarrado, acima do primeiro, circundando a piraíba à 1/3 de sua altura. Este cipó é amarrado temporariamente, para manter a forma da piraíba, enquanto os outros cipós vão sendo amarrados. A base da piraíba é novamente golpeada e as fibras são novamente penteadas e segue a amarração de cipós paralelos ao longo do comprimento da piraíba, à uma distância de cerca de 7 cm entre si, todos circundando-a. Depois de ter amarrado 5 cipós já se pode retirar o cipó temporário e seguir.

Quando se chega à metade da piraíba, esta é novamente penteada, com o pente de madeira e com as mãos, então a amarração dos cipós que circundam a piraíba segue, e regularmente, entre a colocação dos cipós, a piraíba é novamente penteada, até que os cipós circundem toda a piraíba. Foram utilizadas 19-20 tiras de cipó para circundar toda a piraíba.

Figura 8 – Confeção De Piraíba (Piaçabeiro: Roberto Cândido Oliveira. Osoegawa, Diego K.2015.



Com o auxílio de uma faca, a parte excedente dos cipós é cortada, próximo aos nós. Ainda com a faca, raspam o fundo da piraíba, de forma a retirar a ponta das fibras de piaçava, fazendo com que a base fique plana.

As piraibas que foram confeccionadas durante a pesquisa tinham cerca de 20 kg, mas de acordo com os relatos dos piaçabeiros era comum que as piraibas fossem produzidas com mais fibras, de 30 a 60 Kg.

Depois de cortar, a gente faz uma cabeça, que a gente chama. Até 6 cabeças desse tamanho, mais ou menos 5 a 10 kg cada cabeça, aí a gente junta, já pra fazer piraíba. (Arthur Gilberto Horomare Pereira, comunidade de Amiũ, 11/10/2014).

Considerações Finais

Os povos Werekena e Baré do rio Xié têm em sua trajetória histórica um processo de ampliação da autonomia frente às relações com o mercado.

O acesso aos bens industrializados era plenamente dependente dos regatões, que promoviam a escravidão pela dívida. Os indígenas foram se apropriando da matemática, foram adquirindo motores que ampliaram sua capacidade de locomoção, formalizaram o movimento indígena e em 1998 decidiram se posicionar contrários à exploração sofrida na cadeia produtiva da piaçava, reduzindo drasticamente a extração desde esta data.

Praticamente paralisaram a extração da fibra, que se tornou uma atividade secundária, pouco praticada. Muitos dos jovens deixaram de aprender as técnicas do manejo cultural e da confecção de artefatos e artesanatos. Estas técnicas são parte do conhecimento deles, que se mantém vivo pela prática cotidiana e pela aprendizagem intergeracional. Por mais que seja possível registrar esses conhecimentos em livros ou em formato audiovisual a sua verdadeira conservação se dá pela prática.

Mais do que meras técnicas, tanto o manejo cultural, como a confecção de artes são espaços pedagógicos, momentos geradores de aprendizagem, em que existe partilha entre as gerações, gerando terreno fértil para o fortalecimento dos laços familiares e socialização de outros conhecimentos integrados, envolvendo a cosmologia, conhecimentos morais, histórias de origem, calendários culturais, preparos medicinais e outros conhecimentos ordenadores da sociedade indígena e fundamento de suas relações com o meio.

Assim, além da importância da manutenção das atividades relacionadas à piaçava, hoje o estoque de fibras nos piaçabais está alto e as áreas passíveis de extração estão próximas às comunidades, fazendo com que a retirada da fibra demande menos esforço.

Ainda que as atividades de manejo e confecção de arte da piaçava se apresentem como atividades secundárias, reflexo das relações exploratórias

exercidas nas trocas por esses bens, são atividades que expressam a identidade do povo Werekena e fazem parte do seu processo histórico de territorialização na região, expressos no manejo cultural, que resistiu ao extrativismo comercial e as relações escravistas de trabalho, e que ainda podem ser observados, mesmo na extração não comercial deste recurso e na confecção dos artefatos e artesanatos para utilização familiar.

Estes fatores mostram relevância da piaçava como uma das atividades a integrar o projeto societário dos povos do Rio Xié (como têm sido expresso por eles) e o potencial em apoiar o processo histórico que vêm ocorrendo de ampliação de autonomia.

Nesse processo é importante que ocorra uma indigenização da modernidade (SALHINS, 2003) através de propostas contra colonizadoras protagonizadas pelos povos indígenas, para fazer com que a realidade globalizada não atue de forma globalizante.

Para isso, tem de ser construídas estratégias dentro de uma perspectiva intercultural e participante, para valorizar e reforçar os valores e concepções próprios, e para aproveitar oportunidades que possam beneficiar a ampliação da autonomia, ressignificando a partir da lógica própria os elementos externos.

Assim, é necessário que ocorra o inverso do que era proposto pela relação integracionista clássica existente nas relações da sociedade nacional com os povos indígenas antes da constituição de 1988, em que se almejava integrá-los a sociedade nacional, de forma que abandonassem a cultura e identidade. Se propõe um integracionismo ao revés, em que elementos da sociedade nacional possam ser ressignificados na visão intercultural às sociedades indígenas para fortalecer seus projetos societários abandonando a lógica externa e sejam guiados pelos valores socioculturais locais.

Através da indigenização da modernidade os povos indígenas têm o potencial de construir seus caminhos de futuro e de mostrar novas formas de se relacionar com os não indígenas, que através de suas tradições, tecnologias sociais e valores têm muito a compartilhar neste processo de ressignificação das estruturas da sociedade não indígena. Também precisamos passar por esse processo se quisermos avançar rumo à uma conduta sustentável.

Referências

- AIKHENVALD, Alexandra Y.; AMORIM, Rute M. C. Warekena in Brazil. *Opción*, ano 11, n. 18, p. 29-44, 1995.
- _____, Warekena. In: DERBYSHIRE, Desmond. C. & PULLUM, Geoffrey K. **Handbook of Amazonian Languages**. Volume 4. Berlin/Nova York: Mouton de Gruyter, 1998.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In:

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução socioambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira**. 3ªed, São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); São Paulo: Instituto Socioambienta (ISA), 2006.

CRUZ, Aline da. **O Resgate Da Língua Geral: Modos de Representação das unidades lingüísticas da Língua Nheengatú**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

_____. Fonologia e Gramática do Nheengatú - **A língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa**. Tese (Doutorado em Linguística) - Vrije Universiteit Amsterdam (VU), Amsterdam/ Holanda, 2011.

_____. The rise of number agreement in Nheengatu. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum**, v. 10, n. 2, p. 419-439, 2015.

DEMO, Pedro. **Pesquisa Participante – Saber pensar e intervir juntos**. 2ªEd. Brasília: Liber Livro Editora, 2008.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.

_____. **Ecoturismo Indígena: Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo**. São Paulo: Annablume, 2012.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Gestão do Conhecimento e território indígena: Por uma geografia participante**. Manaus: Reggo Edições, 2015.

_____.; AQUINO, Wendell Adriano Farias Aquino. Sustentabilidade Território e Mapeamento Participante para os povos Indígenas da Região do Rio Negro/AM Brasil. In: FARIA, Ivani Ferreira de. **Gestão do Conhecimento e território indígena: Por uma geografia participante**. Manaus: Reggo Edições, 2015.

_____. Entrevista concedida em 13 de janeiro de 2017.

FERREIRA, Anderson Tomás. **História do Povo Werekena Situada no Rio Xié**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Indígena: Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas (UFAM). 2013

LUCIANO, Gersem José Dos Santos. **“Projeto é como branco trabalha; As lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”:** **Experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (UNB), 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos Rios Içana e Ayarí e Uaupés - Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e

Acre, 1927. **Journal de la Société des Am  ricanistes**, Tomo 39, p.125-182, 1950.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extin  o. **Mana**, V.3 n  1. Rio de Janeiro/Museu Nacional, Abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do Capitalismo. IN: SAHLINS, Marshall. **Cultura na Prática**. 2   Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SANCHEZ, Miguel Cezar. A cartografia como técnica auxiliar da Geografia. **Boletim de Geografia Teorética**, v3. n. 6, p 31-46, 1973.

SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária – Ministério do Trabalho – Brasil. **Plano Nacional de Economia solidária**. Brasília: [s.n], 2015. Disponível em: < <http://trabalho.gov.br/images/Documentos/EconomiaSolidaria/PlanoNacionalEcoSol.pdf>> Acesso em:10/01/2017.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: **Anuário Antropológico/84**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p.13-56.

PARTE III

Perspectivas, Educação e Indigeneidade

Migración indígena y multilingüismo. Perspectivas de educación intercultural en la Ciudad de México

Nicanor Rebolledo Recendiz¹

Introducción

La creciente pluralidad lingüística en la Ciudad de México plantea enormes desafíos a los investigadores del multilingüismo y en especial para aquellos que se dedican a estudiar la interacción asimétrica de las lenguas políticamente débiles en los salones de clase, como las lenguas indígenas. El Programa de *Educación Intercultural Bilingüe para el Distrito Federal* (PROEIBDF), creado en 2003 con el propósito de atender a la población indígena nativa y migrante de la Ciudad de México (CdMx), para ofrecer un plan diferenciado de educación intercultural bilingüe (EIB), nos plantea esos desafíos, sobre todo cuando extiende acciones a una amplia red de escuelas y multiplica tareas pedagógicas tendientes a revitalizar las lenguas indígenas y combatir la discriminación². Es un programa respaldado por la Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, decretada en 2003, y con la cual se crea, casi simultáneamente, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI).

En este artículo planteamos algunas reflexiones sobre tales desafíos en la educación escolar que reciben niños y niñas bilingües de origen indígena, matriculados por escuelas primarias de la Ciudad de México y son escolarizados de una manera diferente a la de sus comunidades de origen. Es decir, los estudiantes indígenas foco de nuestro trabajo, no solo enfrentan dificultades propias de una nueva experiencia escolar, sino también problemas de orden sociolingüístico.

Abordo de manera particular la relación entre la migración indígena y políticas lingüísticas de los planteles considerados dentro del PROEIBDF. Dicho en otras palabras, analizo el ausentismo y el abandono escolar derivado de su condición de migrantes y el bilingüismo propio de su

¹ Doctor en Antropología Social, profesor de la Universidad Pedagógica Nacional -México, en la Licenciatura en Educación Indígena, en la Línea de investigación Hermenéutica y Educación Multicultural de la Maestría en Desarrollo Educativo y el Doctorado en Educación, y profesor en el Doctorado en Educación y Diversidad. Investigador del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2. Correo: nrebolle@upn.mx, <https://orcid.org/0000-0003-0024-7727>.

² El Reglamento de la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal, publicado en la Gaceta Oficial del Gobierno del Distrito Federal, el 26 de marzo de 2012.

condición indígena. Ambas cuestiones son consideradas aquí como problemas centrales para la planificación del bilingüismo en las referidas escuelas³.

Dichas reflexiones surgen de investigaciones colaborativas realizadas desde 2003 de modo sistemático en nueve escuelas públicas de educación primaria de la Ciudad de México, enfocadas a analizar las relaciones *diglósicas* entre el castellano y las lenguas indígenas. Estas escuelas forman parte de la red del PROEIBDF y están integradas a su vez al programa “Escuelas de calidad” y tienen como característica fundamental, imponer demandas lingüísticas específicas (competencia oral y escrita del castellano) a sus alumnos indígenas sin considerar su condición bilingüe y, cuando fracasan en el castellano, se llega a suponer “falsamente” que fracasan académicamente en todo lo demás (en los contenidos de aprendizaje del *currículum*); sumada a esta falsa idea, no toman en cuenta el derecho que los alumnos tienen de aprender en sus propios idiomas maternos y de aprender el castellano como segunda lengua. Además, conciben la diversidad lingüística de los salones de clase como un problema y no como un recurso positivo para el aprendizaje.

Migración indígena y educación

Los estudios sobre migración indígena son cada vez más numerosos (Torres y Carrasco, 2008) y más exhaustivos en cuanto a los análisis que realizan. Sin duda, la mayoría busca aportar información actualizada y también intenta contribuir a la discusión teórica sobre los efectos que produce la migración y el éxodo, en la formación de nuevas identidades culturales, (De la Cadena, et. al., 2019). Sin embargo, todavía observamos escasez en cuanto a producción de conocimientos sobre la relación entre migración indígena y escolarización de alumnos bilingües, orientada a generar políticas lingüísticas y educativas, en escuelas que tienen como característica principal, el uso diferenciado de dos lenguas (lengua indígena-castellano) y tener una experiencia cultural nutrida por el lugar de origen.

Las nuevas formas de migración indígena suponen cambios cualitativos importantes, como la diversificación de los propósitos de la migración y la transformación de los lugares de origen y los puntos de llegada. Ante todo, cuando a su llegada en los lugares de acogida improvisan nuevas formas de

³ Nuestro universo de trabajo se compone de nueve escuelas primarias públicas de la ciudad de México: Alberto Correa Turno Vespertino, Gabino Barreda Turno Matutino y Vespertino, Héctor Pérez Martínez Turno Matutino, Marcelino Dávalos Turno Matutino, Ponciano Arriaga Turno Vespertino, República de Panamá Turno Vespertino, Sara manzano Turno Matutino, Herminia Ordoñez Torres Turno Matutino, Francisco del Olmo Turno Matutino y Vespertino.

ser nativos. Cuando improvisan nuevas formas de ser nativos, de acuerdo con Clifford, surgen:

Articulaciones, *performances*, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos culturales. El incremento de movimientos indígenas en diferentes ámbitos — local, nacional, regional e internacional—, ha sido una de las sorpresas de fines del siglo XX. Los pueblos tribales (“arcaicos” o “primitivos”), después de todo, estaban destinados a languidecer en el incesante viento de la modernización. Este era un hecho histórico, entendido por todos —salvo por los pueblos en cuestión, empeñados en difíciles y originales luchas por la supervivencia. Esta “supervivencia” ha sido un proceso interactivo y dinámico de cambio de escalas y afiliaciones, de desarraigo y *reenraizamientos*, de incremento y disminución de las identidades (Clifford, 2010, p. 222).

La llegada de población indígena a la Ciudad de México durante las décadas de los cuarenta y cincuenta, generalizada en los setenta y ochenta, muestra rápidamente la transformación de la ciudad, pero sobre todo explica el origen de las nuevas demandas de vivienda (invasión de terrenos y regularización de predios), servicios de salud y educación (Montaño, 1976); Lomnitz, 1976; Lobos, 2007). Los puntos tradicionales de llegada eran para las mujeres indígenas los hogares de las colonias de clase media y alta, que trabajaban como empleadas domesticas; y para los hombres los puntos de encuentro se situaban en los circuitos de las grandes obras de construcción para contratarse como albañiles, veladores y eventuales (meseros, choferes y empleados de servicios), o bien como cargadores en los mercados de abastos (Arizpe, 1975). La aparición de nuevos núcleos de población indígena en muchas colonias del centro y la periferia revela algunos cambios importantes, los cuales son percibidos como parte del crecimiento urbano y consustanciales a la pobreza de la ciudad (Molina, Yanez y González, 2006); Pérez, 2008).

De los años cuarenta a la actualidad, la cifra de población indígena se ha incrementado notablemente. En 2010 suman 438 mil 750 personas que se consideran indígenas (el 76% se auto-adscribe), según datos de la muestra censal nacional del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). De éstos 123, 224 personas de 3 años y más que hablan alguna de las 68 lenguas indígenas (declaran hablar), número que representa el 1.5 del total de población de este grupo de edad. Un estudio diagnóstico realizado en 2019, por la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las comunidades (SEDEREC), del Gobierno de la Ciudad de México, indica que en la ciudad se hablan 55 lenguas indígenas y que las lenguas más habladas son: el Nahuatl (30%), el Mixteco (12.3%), el Zapoteco (8.2%), el Hñahñu (10.6%, el Mazateco (8.6%) y el Mazahua (6.4%). Se concentran en las

Alcaldías de Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Miguel Hidalgo, Iztacalco y Venustiano Carranza⁴.

La auto-adscipción resulta engañosa para el registro censal (Romer, 2000) y Rebolledo, 2007), debido a que “todavía se oculta la identidad indígena, pero aún más cuando los indicadores de registro asocian lo indígena con situación de pobreza urbana y marginación. En este sentido, los registros basados en la auto-adscipción etiquetan y estereotipan asociando a lo indígena con: vive en la extrema pobreza, tiene los empleos peor remunerados, son comerciantes ambulantes, limosneros, albañiles, carecen de escolarización o no han ido a la escuela y viven en las colonias marginadas distantes del centro, etc. Contrario a estas suposiciones, muchas personas y comunidades indígenas mazahuas, otomíes, triques ocupan viviendas del Centro Histórico de la Ciudad desde los setenta y ahora viven nucleados alrededor de un conjunto de escuelas primarias ubicadas en zonas que no están consideradas ni marginadas ni de extrema pobreza.

Esto indica que la distribución de la población indígena en la Ciudad de México es muy heterogénea, situación que se presenta –incluso– en los mismos grupos etnolingüísticos, cuando ocupan espacios urbanos diferenciados y distantes unos de otros. No hay zonas exclusivas para indígenas, como lo podría haber para otros grupos como los judíos, que viven concentrados en Polanco, o los grupos con alto poder económico que ocupan las zonas exclusivas de Las Lomas, Santa Fe o San Ángel. Lo cierto es que el lugar de trabajo y la escuela, pueden llegar a marcar sitios peculiares de residencia para algunos grupos indígenas, como la colonia Roma y el barrio El Nopal de la colonia Atlampa, o El Centro para los triquis. En otros casos, como los que se registran en la delegación Iztapalapa, la vivienda propia y las redes de paisanaje son decisivos en la elección de un lugar para residir; y en otros muchos casos, la situación de pobreza los enclaustra en los “barrios bravos” de las colonias populares.

Esta distribución refleja diversas formas de organización social de los pueblos indígenas en las ciudades (Romer, 2000), así como describe también los distintos mundos o microcosmos “morales” que los grupos indígenas han logrado construir en la ciudad para vivir en ella. El concepto de “orden moral” es usado aquí en el sentido en que lo maneja Enzra Park, sociólogo de la Escuela de Chicago y unos de los precursores de las etnografías urbanas, para estudiar los vínculos íntimos y estables de las pandillas, los barrios judíos, los enclaves étnicos y los barrios mixtos de la ciudad de Chicago (citado por (Hannerz, 1986). La etnicidad no es el único fundamento en la formación de los mundos apartados y de los procesos de segregación, pues

⁴ Nota del Periódico Excelsior, del 4 de febrero de 2019.

la homogeneidad étnica puede a menudo ser una coincidencia cuando se le relaciona con la territorialidad. Hannerz (1986), dice:

Los procesos de segregación establecen distancias morales que convierten a la ciudad en un mosaico de pequeños mundos que se tocan pero no se compenetrán. Esto hace posible que los individuos pasen rápida y fácilmente de un medio moral a otro, y estimulen el fascinante pero peligroso experimento de vivir al mismo tiempo en varios mundos diferentes y contiguos, pero por lo demás muy alejados entre sí (Hannerz, U., 1986:39).

Para el caso de los migrantes indígenas en la ciudad quizá la relación entre territorio y etnicidad no sea un elemento esencial para definir los procesos de segregación étnica, como tampoco la formación de esos microcosmos y la producción de las distancias morales que separan a los grupos indígenas unos de otros y en el contexto de la ciudad. Para Molina (2006), la población indígena se distribuye a lo largo y ancho de la Ciudad y solo se aprecian pequeños núcleos dispersos en algunas delegaciones (hoy Alcaldías). Lo cierto es que en la actualidad las escuelas sí forman pequeños microcosmos y sí representan los nuevos centros gravitacionales de confluencia indígena. A través de los cristales de las escuelas podemos apreciar la aparición de un denso tejido de relaciones interétnicas, incluyentes y excluyentes, y donde los actores educativos construyen imaginarios sobre lo indio y discursos sobre la diversidad, con una clara perspectiva segregacionista.

Identidad y lenguas indígenas

Los núcleos étnicos de inmigrantes indígenas o, mejor dicho, esos microcosmos *etnificados*, ocupan espacios desterritorializados (Romer, 2009) y, en ellos, recrean y se reinventan identidades y lealtades de grupo; en sus intersticios se forman los nuevos lugares de encuentro y “zonas de refugio indígena” dispersas dentro de la inmensa geografía de la ciudad. La escuela desempeña un papel muy importante en ese proceso de *etnificación* de la población indígena y de la integración activa a la ciudad de los diversos grupos, produce un nuevo sistema cultural que se caracteriza por el mantenimiento de ciertas tradiciones culturales pueblerinas (como estrategia de visibilización dentro de las escuelas), la realización con frecuencia de reuniones de padres de familia en las escuelas (el surgimiento de estrategias de articulación de las demandas indígenas) y la formación de organizaciones indígenas, como la Asamblea de Migrantes Indígenas y otras que buscan articular las demandas de educación y servicios.

El ausentismo, la deserción y abandono escolar, parecen constituir una característica fundamental de dichas escuelas. En la Ciudad de México, el 75% de niños indígenas que ingresan a la escuela desertan antes de concluir la primaria, sólo 25% de los alumnos que inician concluyen el sexto año. La repetición de grado es una constante, de éste 25% que logra concluir, la mayoría repite grado hasta tres veces. En 2005 cuando realizamos uno de los primeros diagnósticos, uno de cada ocho niños hablantes de lenguas indígenas de entre cinco y 14 años estaba fuera de la escuela. En el grupo de cinco a nueve años el porcentaje de exclusión supera 8%, mientras que entre los 10 y 14 años esta cifra crece a 17.6%. Lo que llama la atención es cuando comparamos las tasas de deserción entre hablantes de lengua indígena y monolingües de español, encontramos que en el primer subgrupo la exclusión es de 2.5%, mientras que en el segundo es de 3.2%. Esto significa, que los niños hablantes de lenguas indígenas de cinco a nueve años tienen tres veces más probabilidades de quedar fuera de la escuela que sus pares no hablantes de lenguas indígenas. En el grupo de 10 a 14, esta mayor probabilidad de exclusión educativa es 5.5 veces mayor entre la población hablante de alguna lengua indígena que para la monolingüe (Rebolledo, 2007).

Los datos muestran, por un lado, los factores sociales de exclusión educativa y, por el otro, los factores sociológicos asociados a la exclusión originados por la condición indígena. Es decir, la exclusión de la escuela está vinculada con la condición económica de pobreza y marginalidad, pero también se reproduce internamente con prácticas de rechazo, maltrato, incomprensión y el constante juicio contra quienes marcadamente no hablan “bien” castellano.

En estos casos, la exclusión esta asociada tanto a la movilidad, como el rechazo y la deserción escolar. De las nueve escuelas en las que trabajamos, pudimos registrar un total de 1650 alumnos, de los cuales 435 alumnos son registrados como indígenas bilingües (246 hombres y 189 mujeres). De estas nueve escuelas solo tres reportan una mayoría indígena, una registra el 89% de población bilingüe de origen hñahñu (es una escuela sociológicamente bilingüe bicultural), otra reporta el 47% de población bilingüe mazahua, purepecha y triqui (compuesta por una mayoría triqui y sociológicamente multilingüe). De los 435 alumnos indígenas, el 32% se reporta como estudiantes que se ausentan con frecuencia de la escuela por motivos familiares, como la visita frecuente a su comunidad de origen o por el trabajo de sus padres; el 49% se ausenta hasta un mes completo por motivos de trabajo de sus padres; el 19% ya no conoce la comunidad de origen de sus padres, sin embargo, no asiste regularmente a la escuela.

De esto último, mostramos a manera de ejemplo varios casos, de 40 niños y niñas triques inscritos en una escuela, solo 10 asisten regularmente, el motivo: el rechazo y la discriminación de que son objeto. El otro caso es

de niños mazahuas, que han preferido salir a las calles a trabajar, o dejar pasar el día fuera de sus hogares que ir a la escuela. Como estos casos hay varios en la ciudad que ilustran bien los motivos por los cuales los niños que ingresan a la escuela no la concluyen y por qué, quienes permanecen en ella, obtienen muy bajos resultados académicos.

Otros casos que hemos estudiado con mayor profundidad (Rebolledo, 2007), se relaciona con niños y niñas hñahñu de tres escuelas ubicadas en zonas muy distintas, dos situadas en la colonia Roma, de clase media, y la otra en un barrio pobre de la colonia Atlampa, en los márgenes del Centro; ambas en la delegación Cuauhtémoc. La mayoría tiene mayores vínculos con la vida en la calle que con las escuelas, prefieren estar más en la vía pública vendiendo artesanías, jugando en la Fuente de las Cibeles, caminar por Paseo de la Reforma y la Zona Rosa, que estar en la escuela. Esta situación de vivir en la calle los coloca en una posición de alto riesgo y los expone al consumo de drogas.

Aunque estas escuelas no sean “oficialmente” catalogadas como escuelas para indígenas, sin embargo, son reconocidas por los pobladores nativos y residentes permanentes como “escuelas de indígenas” y quienes manifiestan cierto rechazo a mandar a sus hijos a esos mismos planteles: aducen que “no quieren que se junten con indígenas”, aprendan costumbres “extrañas” y adopten “vicios”; por otro lado, argumentan que no avanzan académicamente de modo satisfactorio, al contrario, los profesores descuidan a sus hijos cuando invierten demasiado tiempo en los indígenas. Son consideradas escuelas académicamente pobres y ambientes pobres de aprendizaje.

La segregación, la indiferencia, el rechazo y la pobreza, parecen marcar los límites de las fronteras de estos pequeños microcosmos, que separan a las comunidades indígenas de otros sectores dentro de la ciudad; esta dinámica hace suponer además que las escuelas son los espacios que mejor dibujan el mapa de la segregación, pues el racismo que hoy padecen los estudiantes indígenas al interior de las escuelas no es el racismo de raza o de color de piel, como señala Balibar (1988: 37), sino un “racismo sin raza”, que opera de manera camaleónica utilizando las nociones de indígena, inmigrante y otras etiquetas descalificadoras como “no hablar bien el castellano” de la escuela. En otro escrito de nuestra autoría señalamos que:

Estos planteles son conocidos por reportar los más altos índices de reprobación, ausentismo y abandono escolar y, por tanto, son señaladas como escuelas “problema”, que no cumplen con los estándares escolares. La reprobación y el abandono escolar no parece estar relacionado únicamente con situaciones familiares económicamente restrictivas, sino con factores etnolingüísticos y un sistema educativo racista; en muchos casos, los niños se

ven obligados a dejar la escuela por motivos lingüísticos y por rechazo a su condición. A los niños indígenas que no “hablan bien” el español se les margina; más aún si sus compañeros se percatan de que hablan una lengua indígena, son objeto de toda clase de burlas y escarnio (Rebolledo, 2016, pp. 200-201).

Aunque estas escuelas no son reconocidas oficialmente como escuelas para indígenas y de indígenas, sin embargo, el PROEIBDF las engloba dentro de esa misma categoría, sobre todo cuando construye una clasificación para hacer de ellas un área de atención específica, enmarcada en la política de educación intercultural bilingüe, desde 2003 a la fecha. Esta política educativa intercultural que, en lo fundamental, define su objetivo a partir del establecimiento de un marco de respeto a los derechos de los pueblos indígenas, combatir el racismo imperante, compatibilizar las culturas indígenas con la cultura escolar homogeneizadora y los conocimientos indígenas con los conocimientos escolares, fortalecer el bilingüismo de las lenguas indígenas y castellano, es la que en cierta forma ha estado construyendo un perfil de escuelas para indígenas. Pues, de *facto* son escuelas integradas por una mayoría no indígena, en las que convive con una minoría compuesta por una diversidad de etnias indígenas, que demográficamente representan escuelas no indígenas y una cultura homogénea dominante, asimilacionista y diglósica (que separa la lengua indígena de los espacios públicos), que imponen un *currículum* nacional prescrito, monocultural y monolingüe, con profesores monolingües de castellano y un espacio escolar común (supuestamente democrático, intercultural y antirracista).

La cuestión radica en que los indígenas que llegan a las escuelas no se convierten automáticamente en alumnos “comunes”, como lo hacen los otros alumnos “comunes” (Rebolledo, 2018), por el contrario, la “política afirmativa” del PROEIBDF promueve el reconocimiento, la identidad indígena y el respeto a la diferencia cultural. En este sentido, las escuelas inscritas en el PROEIBDF se van convirtiendo en espacios *etnificados*, en las que vemos se fortalece la identidad indígena pero no las lenguas.

Si bien las escuelas no son para indígenas ni escuelas para ciudadanos etiquetados con el término “comunes”, sino escuelas públicas a las que todos los niños y niñas (indígenas y no indígenas) tienen libre acceso, y donde supuestamente no hay ningún tipo de restricciones de religión, sexo, lengua o etnia, ni se imponen reglas específicas en su ingreso ni métodos de atención particular, de cualquier manera la política afirmativa del PROEIBDF gana terreno y se impone en estas escuelas hasta instalarse como una corriente de pensamiento indigenista “políticamente correcto”.

Cuando los profesores toman conciencia de que los indígenas sean “diferentes” y aceptan a su vez que algo hay en ellos que impide sean tratados

igual a sus compañeros, que suelen no hablar “bien” castellano estándar y académicamente no rinden igual, se origina un proceso peculiar de diferenciación entre el indígena y el no indígena: los profesores aceptan la diferencia, pero la matizan haciendo notar las desventajas académicas de los alumnos indígenas. Es decir, hacen evidente su situación de retraso académico y generan en el ambiente escolar un vago calificativo de que los alumnos indígenas no se integran a la dinámica de las clases como el resto de los alumnos (Rebolledo, 2018). En ocasiones ese sentimiento es matizado con ayudas académicas para atenuar las desventajas y con medidas de asistencia individualizada o con decisiones que terminan por convertirse en actos de separación y distanciamiento físico. Es como si los profesores tuviesen la convicción de que los estudiantes indígenas son realmente incapaces de integrarse a la escuela que los recibe y que su condición étnica no les ayuda a desenvolverse con solvencia académica.

Educación indígena y diversidad lingüística

Desde los sesenta los sociolingüistas vienen estudiando las variedades regionales de una lengua y las sociedades que emplean por separado dialectos o variedades lingüísticas funcionalmente diferenciadas (Fishman, 1995). Algunos estudiosos (Lavov, 1983 y Romanine, 1996) señalan que hay un creciente interés de los estudiosos del multilingüismo por analizar el habla en las grandes ciudades, al centrar la mirada en sus investigaciones sobre las condiciones de clase social, la etnia, la edad, el sexo y el estilo. Apuntan que la urbanización “tiende paradójicamente a reproducir tanto uniformidad como diversidad lingüística. Dicen que las ciudades atraen a migrantes rurales de muchas regiones que hablan lengua y dialectos diferentes” (Romaine, 1996, p. 88). Por tanto, no podemos negar que hoy el multilingüismo de las ciudades se ha convertido en un tema importante de investigación y un área de trabajo desafiante para los sociolingüistas y educadores bilingües.

En México, es muy reciente el interés por explorar el crecimiento urbano de las ciudades y su relación con el contacto lingüístico y las variedades dialectales. Butragueño, 2010), estudia la explosión urbana del siglo XX, las variedades lingüísticas concomitantes al crecimiento urbano de la ciudad como una comunidad lingüística. Las variedades lingüísticas de las lenguas indígena se transforman cuando son habladas en la ciudad, se acentúa la estratificación vertical del castellano como lengua de comunicación intercultural (hablar castellano “correcto”) y las personas que las hablan son más propensas a ser discriminados, no solo por hablar sus lenguas maternas indígenas sino por hablar alguna variedad regional del español (por hablar castellano no estándar). A medida que los migrantes indígenas abandonan sus lenguas por efecto de la asimilación cultural, se intensifica la

estratificación del castellano urbano y se acentúa las distinciones entre las múltiples variedades regionales de las lenguas indígenas.

El PROEIBDF se enfrenta a un doble desafío: uno relacionado con la dinámica social de las lenguas indígenas en el contexto urbano y otro con la resistencia del sistema educativo a transformarse a sí mismo asumiendo el carácter multilingüe de la realidad escolar. En primer lugar, se aduce que las escuelas urbanas no están preparadas para recibir a este tipo de estudiantes de origen indígena y por esa razón no son atendidos con métodos adecuados, por ello propone cambios profundos a las escuelas a fin de atenderlos en sus particularidades etnolingüísticas; en segundo lugar, normalmente matriculaban a estudiantes indígenas sin hacer distinción de lengua, etnia o sexo, por ello la política intercultural plantea nuevos registros de ingreso a fin de poner atención en las particularidades lingüísticas y el lugar de origen de los estudiantes; en tercer lugar, a pesar que los profesores continúan trabajado con los métodos tradicionales, asumen que el enfoque intercultural bilingüe traerá mejoras académicas a los estudiantes indígenas; y en cuarto lugar, los niños y niñas indígenas se enfrentan a la exigencia de adquirir el castellano como segunda lengua (aprender a leer y escribir de acuerdo con la velocidad impuesta muchas veces por los alumnos monolingües) y los profesores identifican que cuando los alumnos indígenas fracasan académicamente es porque fracasan en el castellano, en este sentido canalizan instrumentan formas de atención individualizadas y/o en grupos “separados”, tendientes a “regularizar” el desarrollo oral y escrito del castellano.

Si bien el enfoque intercultural, incluye acciones a favor de las lenguas indígenas, en general, aún no trabajan de modo sistemático con ellas, ni como objeto de aprendizaje (aprender la lengua) ni como objeto de enseñanza (enseñar y aprender con la lengua), en el sentido de desarrollar actividades de lectura, escritura, desarrollo oral y comprensión lectora; excepto en las tres escuelas a las que nos hemos referido antes (Alberto Correa, Gabino Barrera y Herminia Ordoñez), donde hemos podido desarrollar un programa bilingüe específico de alfabetización en lengua indígena y español y actividades culturales en lengua indígena. Como hemos podido comprobar el resultado ha sido muy distinto para cada una de ellas y los niveles alcanzados son también muy diferenciados. La escuela vespertina Alberto Correa ha quedado como un magnífico ejemplo acerca del alcance de un programa de educación bilingüe, efectivo y con un desarrollo sostenido de ambas lenguas, el castellano (60% de uso) y del Hñahñu (40% de uso), a lo largo del trayecto

escolar y con apoyo parcial de tres profesores exclusivamente para trabajar con el Hñahñu⁵.

La escuela Herminia Ordoñez, muestra otro ejemplo a través del cual podemos observar el trabajo de dos jóvenes mazatecos que han diseñado un curso de mazateco como segunda lengua en dos niveles, para impartirlo a niños y niñas de origen mazateco de un grupo de aproximadamente 30 alumnos, al cual se sumaron otros 10 niños no indígenas interesados en aprender las lenguas de sus compañeros. La escuela Gabino Barrera es un caso que ilustra otro tipo de condiciones de organización escolar y atención a la diversidad lingüística; la notable pluralidad lingüística (la presencia de hasta ocho lenguas indígenas nacionales diferentes) se traduce en mayores dificultades para la atención centrada en las lenguas y exige una mayor diversificación de tareas. El grupo de profesores indígenas (un hañhñu, un zapoteco y un triqui) que apoyaron el proyecto, solo se centraron en actividades de promoción de las lenguas indígenas con mayor presencia, mediante exposiciones de materiales, cantos y poesía, de recitales en lengua indígena con la participación de niños y niñas, más adelante nos referiremos a los tres proyectos con mayor detalle.

Una primera característica de este grupo de nueve escuelas consideradas dentro del proyecto es que, de un total de 1650 alumnos matriculados, se registran en conjunto 435 alumnos de origen indígena, se hablan hasta ocho lenguas indígenas nacionales distintas en un mismo plantel; según el registro, el número varía de un plantel a otro, en unos se llegan a contar de dos a tres alumnos de lenguas diferentes por plantel, en otras de 10 hasta 30 alumnos de lenguas diferentes. Un caso excepcional lo es la escuela Alberto Correa que de 190 alumnos matriculados, 175 son de origen Hñahñu. De este universo de escuelas, el mayor número de hablantes se registra en las siguientes lenguas indígenas nacionales:

- ◆ Náhuatl 47%
- ◆ Mazateco 16%
- ◆ Otomí 11%
- ◆ Mazahua 6%
- ◆ Zapoteco 3%
- ◆ Mixteco 3%
- ◆ Tzeltal 1%
- ◆ Totonaco 1%
- ◆ Chocholteco 1 %

⁵ El texto de Rebolledo (2007), *Escolarización interrumpida. Migración y bilingüismo indígena en la Ciudad de México*, detalla esta experiencia de trabajo de planificación lingüística y se ocupa de describir la experiencia pedagógica.

Una segunda característica de estas escuelas es que los estudiantes de origen indígena son migrantes de primera y segunda generación y en su mayoría bilingües de lenguas indígenas-castellano, con mayor o menor grado y nivel de bilingüismo (hablar fluidamente y comprender). La lengua indígena la han aprendido en sus hogares y sus respectivos lugares de origen; de igual modo el castellano que hablan lo han adquirido en sus lugares de origen, poco tiempo después (a temprana edad, 3 o 4 años) como segunda lengua o simultáneamente. Es decir, los niños y niñas comienzan sus estudios teniendo un nivel muy incipiente de castellano y trascurren dos hasta tres años para adquirir las competencias lingüísticas básicas requeridas por el currículum escolar, en ocasiones hasta el cuarto grado.

Una tercera característica es que la condición indígena no es un requisito de ingreso, ni de permanencia ni egreso, tampoco es un objetivo para las escuelas centrarse en la atención específica, ni grupal ni individualizada. Sin embargo, hay un elemento central característico en ellas: matricular, no sin intención, a estudiantes indígenas. La mayoría de los profesores desconocen, incluso, qué lenguas indígenas hablan sus estudiantes, o más bien la situación lingüística no es parte de los problemas escolares contemplados en la agenda escolar. A medida que los alumnos avanzan de grado, el problema lingüístico va siendo cada vez más evidentes, la exigencia léxica y morfosintáctica del español es cada vez mayor, en consecuencia, el rezago es cada vez más notorio y crítico.

Una cuarta característica que apreciamos es que los alumnos de este segmento, según los profesores, “no hablan bien español”, interpretan que tal vez se deba a que provienen del medio rural y sean indígenas. Son señalados como los más rezagados de los salones y turnados con la profesora de la Unidad de Servicios de Apoyo a la Educación Regular (USAER). Además de no “hablar bien el español”, son “retraídos”, por lo que buscan estimularlos a través de actividades culturales que, sabemos, son propias de sus regiones, como los cantos, bailes y cuentos; para estas ocasiones les piden vistan sus trajes regionales y qué hablen algo sobre sus culturas de origen. Con esta forma de trabajo pedagógico los profesores pretenden afirmar lo particular de la cultura de cada estudiante y buscan reforzar la identidad indígena.

Planificación lingüística desde la escuela

Antes de continuar conviene hacer algunas precisiones acerca de la distinción entre políticas lingüísticas y planificación lingüística. Hay un planteamiento según el cual la política lingüística alude a las relaciones entre lenguas y sociedad, a las variadas formas de intervención (del Estado, las comunidades, los grupos y las personas individuales) sobre las lenguas y el

poder inherentes a las relaciones entre lenguas (Calvet, 1997). De acuerdo con Fishman (1974), la planificación es la puesta en práctica de la política lingüística, por tanto, son dos conceptos subsumidos uno en el otro. Mientras que la política lingüística alude a las decisiones que se toman sobre las lenguas, la planificación lingüística se refiere a las acciones que se ejecutan sobre las lenguas. Teniendo como base estas definiciones, ¿podemos hablar entonces sobre decisiones (tomadas de forma independiente) sobre las lenguas a nivel de la escuela o de un conjunto instituciones escolares? o bien, ¿podemos hablar de acciones autónomas sobre las lenguas indígenas? En el contexto del sistema educativo nacional centralizado (con un *curriculum* nacional prescriptivo) en el que se enmarcan las escuelas, pareciera lejana la idea de plantear la autonomía (de poder) desde el punto de vista de la planificación de las lenguas indígenas, mucho menos sustraerse de las políticas (acciones) lingüísticas del Estado, incluso de las políticas lingüísticas emanadas en el seno de las familias indígenas y los actores educativos. Las políticas lingüísticas dictadas desde arriba o desde abajo (autoritarias o democráticas), según sean las decisiones y sus estructuras, las instancias en las que se definen tales acciones son en todo caso interdependientes; podríamos decir que hay entonces intersticios de poder en las estructuras políticas, márgenes y campos de acción en la toma de posición política, reglas del juego y posturas en el debate político sobre las lenguas. Es decir, en los preceptos de la libertad de enseñanza, el aprendizaje autónomo, la flexibilidad curricular (para incorporar contenidos locales de enseñanza) y el dialogo, encontramos intersticios dentro de las estructuras de poder que hacen posible actuar a favor de las lenguas indígenas, influir sobre la presencia simbólica de las lenguas en el entorno académico y en la elección (planificación de la adquisición) de las lenguas para la educación escolar.

Desde esta perspectiva las escuelas como instituciones de gobierno, están en la posibilidad de construir políticas lingüísticas convergentes y democráticas, capaces de articular los intereses de las poblaciones indígenas con los objetivos escolares. En este sentido, en las actuales condiciones en las que opera la política del PROEIBDF, la cuestión sobre las lenguas de enseñanza y la enseñanza de las lenguas en el contexto multilingüe, en términos de políticas lingüísticas incluye dos asuntos distintos: las lenguas de enseñanza (como medio de instrucción escolar) y la enseñanza de lenguas (como objeto de enseñanza). Con el fin de ejemplificar cómo las escuelas construyen políticas lingüísticas, basadas en las decisiones internas y de acuerdo con las condiciones de multilingüismo, trataremos de ilustrar los tres casos trabajados como parte del proyecto referido antes.

Un elemento esencial presente en los tres casos es la actitud negativa de los profesores hacia las lenguas indígenas. Por esa razón es importante mostrar las controvertidas opiniones de los profesores cuando se refieren a

las lenguas indígenas de sus alumnos, porque los prejuicios lingüísticos y las ideologías del lenguaje proporcionan los elementos para la puesta en práctica de una política lingüística. ¿Que piensan los profesores ante el problema de las lenguas indígenas y del bilingüismo de los alumnos y el multilingüismo de los salones de clase y de las escuelas? Para mejor exponer las distintas respuestas de los profesores trataremos de englobarlas en cuatro temas diferentes pero interrelacionados: 1) uno se refiere al tema de la falta de formación para la educación intercultural bilingüe y las respuestas están dirigidas a proponer que los estudiantes indígenas sean atendidos en escuelas “especiales” y con profesores indígenas bilingües; 2) el otro tema se expone en términos de que el fracaso lingüístico en castellano repercute directamente en el fracaso académico de los estudiantes indígenas y las respuestas sugieren resolver el problema con cursos “especiales” de castellano oral; 3) un tercer tema se relaciona con un argumento según el cual los estudiantes ingresan sin preescolar y el tiempo que dedican para nivelarlos reduce el tiempo a los otros alumnos “regulares” monolingües, por lo tanto proponen que sean nivelados en la USAER; y 4) explican que los problemas de bajo rendimiento académico, permanencia y abandono escolar, no radica en los métodos pedagógicos ni los contenidos de aprendizaje suministrados, sino en la condición indígena de sus estudiantes, el bilingüismo individual y el multilingüismo de las escuelas⁶. Ante tal situación, ¿qué proponen los profesores como alternativas, en términos del diseño de propuestas de planificación de las lenguas indígenas en las escuelas?

La Escuela Alberto Correa, escuela ubicada en la *Zona Rosa* del centro de la ciudad, es uno de los casos que mejor ilustran la propuesta de planificación lingüística desde la escuela y de planificación de las lenguas para la enseñanza bilingüe⁷. Aquí, los profesores solicitaron a las autoridades de la Subsecretaría de Servicios Educativos (SSE) les fuera impartido un curso básico de hñahñu, para aprender la lengua de sus alumnos y de ese modo contribuir con el mejoramiento académico. Posteriormente los profesores con apoyo de un grupo de hñahñuhablantes, estudiantes de la Licenciatura en Educación Indígena y profesores de la Universidad Pedagógica Nacional, diseñaron un proyecto bilingüe hñahñu-castellano, consistente en que los alumnos aprendieran a leer y escribir en hñahñu (40% del tiempo horario) como primera lengua (letramiento) y el castellano como segunda lengua (60%

⁶ Los estudiosos del bilingüismo desde Fishman (1995), que distinguía el bilingüismo individual del bilingüismo social, hasta los actuales enfoques ecológicos de Hornberger (2003), que no separan la competencia lingüística del contexto. La diglosia nacional no implica un bilingüismo extendido entre los grupos indígenas recientemente urbanizados, distinto a los grupos indígenas más cosmopolitas, más integrados y con mayor escolarización.

⁷ Remito un texto de nuestra autoría (Rebolledo, 2007), en él se detalla la experiencia de esta propuesta de planificación lingüísticas.

del tiempo horario). Partiendo del modelo bilingüe de clases de doble inmersión y una estrategia de separación de lenguas por día (dos días para hñahñu y tres días para castellano) y de profesores (un profesor para hñahñu y un profesor para castellano). Es una estrategia que buscaba evitar la mezcla de códigos y alternancia simultánea en el salón de clases. Un componente básico del proyecto bilingüe ha sido el papel protagónico de los padres de familia durante el proceso, pues finalmente ellos decidieron el tiempo que los profesores debía destinar para cada lengua y para ocuparse del monitoreo crítico sobre el avance de los alumnos.

Esta experiencia de educación bilingüe castellano-hñahñu, permitió demostrar que la planificación lingüística, contribuye a enriquecer los procesos educativos de los estudiantes indígenas, mejora la calidad de la enseñanza, enriquece el aprendizaje, estimula la identidad, amplía los recursos culturales. En efecto, el valor de la diversidad en el seno de la escuela crea más opciones para cada estudiante y amplía su ámbito de elección lingüística. Se trata de un caso peculiar, de un proyecto bilingüe intracultural y de una escuela cuya población mayoritaria es bilingüe castellano-hñahñu. La experiencia del proyecto durante sus tres años de vigencia demostró eficacia en términos de rendimiento académico y de creación de un ambiente intercultural positivo, estimulante desde el punto de vista de la formación de la identidad indígena y la valoración del hñahñu como lengua académica.

Como dato adicional para comprender mejor los alcances de la propuesta, antes del proyecto los niños aprendían a leer y escribir hasta el cuarto año, con el proyecto el resultado es que los alumnos aprendieron a leer y escribir en ambas lenguas al terminar el primer año. Por otro lado, el objetivo de aprendizaje generó dilemas en los estudiantes no indígenas, como el hecho de plantearse la importancia de aprender a leer y escribir el hñahñu, pues piensan que: 1) favorece la comunicación con sus compañeros de origen hñahñu; 2) agregan a su repertorio lingüístico palabras de una lengua más, consideran que ganan una lengua y se hacen bilingües; y 3), académicamente se enriquecen.

La experiencia de ese proyecto demuestra que una planificación lingüística suficientemente flexible, permita incorporar el Hñahñu como lengua de enseñanza y adquiera el estatus de lengua académica. Obviamente, se requieren otros instrumentos mucho más poderosos como, por ejemplo, la descentralización de la educación, la construcción de una política educativa y la planificación lingüística desde la escuela. Aunque circunscrito a una escuela, el proyecto abrió algunas expectativas a los profesores de otras escuelas en condiciones similares y creó además una corriente de pensamiento indigenista el cual reconoce el valor de la diversidad lingüística. Pero también nos llevó a descubrir que el discurso educativo intercultural, así como el multilingüismo, estaban siendo concebidos por los profesores de

muy diferentes maneras, es decir, los debates externos a las escuelas estaban teniendo un efecto interno, en momentos, contrario a los propósitos del multilingüismo y la interculturalidad.

La escuela Herminia Ordoñez, ubicada en un barrio de Xochimilco, al sur de la ciudad de México, muestra otro ejemplo diferente con respecto a la Alberto Correa, a través del cual podemos observar el trabajo de dos jóvenes mazatecos que diseñaron, a solicitud de la directora de la escuela, un curso de mazateco como segunda lengua en tres niveles, para impartirlo a niños y niñas de origen mazateco de un grupo de aproximadamente 30 alumnos, al cual se sumaron otros 10 niños no indígenas interesados en aprender la lengua de sus compañeros. Los profesores plantean un objetivo concreto: que los estudiantes de origen Mazatecos, Nahuas y Purépechas aprendan a leer y escribir en sus respectivos idiomas; además que aprendan matemáticas, historia de sus pueblos colonizados, sus tradiciones culturales. Al no contar con profesores para cada lengua y reconociendo sus limitaciones a este campo, propusieron una serie de actividades consideradas de fácil realización con el apoyo de sus propios estudiantes de origen indígena: cantar el himno nacional en mazateco durante los honores a la bandera los días lunes, y en la medida de lo posible hacerlo en los otros idiomas. Aquí la planificación lingüística de las lenguas indígenas adquiere un giro diferente: se centra en la enseñanza de la lengua y se incorporan como actividades complementarias, la enseñanza de la numeración mazateca, cantos y poesía mazateca. Con el apoyo de profesores hablantes del mazateco, la escuela plantea un proyecto de enseñanza del mazateco, centrado en el desarrollo de habilidades orales, de lectura y escritura, y abarca tres niveles⁸.

Ante la falta de condiciones para formular respuestas concretas para atender la diversidad lingüística, los profesores han emprendido actividades adicionales consideradas por ellos mismos como necesarias para una práctica intercultural benéfica (celebraciones en festivales, muestras etnográficas, periódicos murales, danza, poesía y música indígenas).

La escuela Gabino Barrera, se ubica en pleno Centro de la ciudad, próximo al legendario barrio de la Soledad, es un caso que ilustra otro tipo de condiciones de organización escolar y de atención a la diversidad lingüística. Aquí la planificación lingüística se lleva a cabo con estudiantes indígenas bilingües, mediante actividades destinadas a mejorar el castellano oral y la promoción de la identidad indígena. Es una tarea especial encomendada al USAER. La notable pluralidad lingüística (la presencia de

⁸ Durante tres ciclos escolares consecutivo, dos estudiantes mazatecos de la Licenciatura en Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional apoyaron a esta escuela con una serie de actividades, impartieron un curso de lectura, escritura y numeración del mazateco, incluía canciones y poesía mazatecas.

hasta ocho lenguas indígenas nacionales diferentes) se traduce en mayores dificultades para la atención centrada en las lenguas y exige una mayor diversificación de tareas. El grupo de tres profesores indígenas (hañhñu, Zpoteco y triqui) que apoyaron el proyecto, solo se centraron en actividades de promoción de las lenguas indígenas con mayor presencia, mediante exposiciones de materiales, cantos y poesía, de recitales en lengua indígena con la participación de los niños y niñas, más adelante nos referiremos a los tres proyectos con mayor detalle.

Como se ha visto, los estudiantes indígenas “que no hablan bien castellano” son separados de sus compañeros no indígenas, para ofrecerles de manera especial unas horas de atención para compensar los rezagos académicos y hacer ejercicios orales para correcciones de lengua castellana. Las profesoras de USAER proporcionan a los estudiantes indígenas ayuda académica individual que les permita seguir sus cursos regulares, pero los profesores asignados a este tipo de tarea muchas veces omiten actividades centradas en las lenguas indígenas bajo el pretexto que ellos no hablan esas lenguas y por eso le dedican más tiempo a mejorar el castellano oral. Los resultados son muy diversos, pero también resulta evidente que en la mayoría el progreso que consiguen con este tipo de ayuda adicional no es suficiente para que los estudiantes logren la nivelación y puedan continuar de forma regular con sus cursos.

Conclusiones

Las escuelas primarias de la Ciudad de México que matriculan a estudiantes migrantes de origen indígena, se están convirtiendo en la actualidad en uno de los escaparates de las nuevas “zonas de refugio indígena” donde, no solo encuentran protección (defensa, politización y empoderamiento) a los recién llegados, sino que son los sitios en los que mejor se reproducen las nuevas formas de ser indígena (aprenden a construir una nueva identidad indígena), son lugares de encuentro de numerosos grupos etnolingüísticos y lenguas indígenas mutuamente excluyentes. Un resultado es que, siendo las escuelas de entorno completamente monolingüe, pueden llegar a escucharse hasta ocho lenguas indígenas distintas y tornarse incluso lugares de resistencia lingüística. La tendencia de los migrantes indígenas a buscar “refugio” en las escuelas, se explica tanto por la necesidad de protegerse contra la discriminación de que son objeto, como por buscar salidas a la discriminación, aprendiendo castellano y adquiriendo una posición social, que no tendría si no fuera por la escuela. La particularidad de estas escuelas radica en el vigor que adquieren para estimular el conocimiento de las lenguas indígenas (conciencia lingüística) y el interés por el aprendizaje de las variedades de mayor prestigio social. En este sentido, nos parece que

se están transformando en un laboratorio vivo de investigación del multilingüismo y un excelente lugar de experimentación de modelos de enseñanza bilingüe.

Los estudiantes indígenas que hablan su lengua materna indígena, además del castellano, son identificados fácilmente, tanto por su manera de hablar “cortado” como por el léxico (castellano indígena); así que la lengua indígena es un factor de mucho peso en la formación de la identidad. Hemos visto que la identidad indígena es transmitida por la lengua, la cohesión grupal y el sentimiento de pertenencia no lo incita el color de piel o la manera de vestir, sino el uso de la lengua propia del grupo de pertenencia. La idea de que los grupos cuando llegan a la ciudad se renuevan adquiriendo nuevas formas de ser y de hablar, parece confirmar el planteamiento según el cual la identidad lingüística es capaz de renovarse y transformarse. La dimensión más importante de la identidad, según Fishman, (1977, p. 17), es la “*paternidad*, que aparece de modo relevante como una constelación heredada, adquirida de los padres; la otra es la de *patrimonio* que representa el legado de la colectividad; y la tercera es la *fenomenológica*, se refiere al significado que atribuimos a la *paternidad* y el legado étnico”. El aprendizaje adquirido en la escuela sobre las nuevas formas de ser indígena y de hablar castellano, son los elementos más importantes en la formación de la identidad indígena. Los estudiantes indígenas que se identifican como tales, son migrantes de primera o segunda generación y hablan alguna lengua indígena, se muestran partidarios del uso y mantenimiento de su lengua indígena en la escuela, incluso argumentan que las lenguas indígenas ayudan a mantener los lazos familiares y comunitarios.

Por otra parte, identificamos en algunas las escuela que los estudiantes indígenas que no “hablan bien” el Castellano son separados del resto de sus compañeros no indígenas. La separación se justifica con el argumento de que son atendidos de manera “especial” y de forma individualizada y/o grupal, para trabajar en torno a los “problemas de aprendizaje” del Castellano. Trabajar con los alumnos indígenas significa invertir más tiempo y un doble esfuerzo, sobre todo cuando no logran adquirir el Castellano a la velocidad requerida, se van rezagando del resto de sus compañeros y, por lo tanto, ese rezago da lugar al rechazo justificado. Por el contrario, en otras escuelas observamos un reconocimiento “explícito” de la diversidad lingüística y un marcado interés por la enseñanza de las lenguas indígenas, y entienden que a mayor práctica de las lenguas mayor la tolerancia de la diversidad lingüística.

La relación entre bilingüismo y rendimiento académico de los estudiantes indígenas, plantea varias cuestiones: nos lleva a formular observaciones críticas acerca del funcionamiento de la escuela y sobre sus objetivos en la atención, sea compensatoria o crítica, intercultural bilingüe. La experiencia nos proporciona elementos para suponer que el racismo

afecta al conjunto de actividades escolares y limita la incorporación de los alumnos indígenas a las tareas regulares de la escuela. Pero también nos ayuda a explicar que el fracaso lingüístico (“no hablar bien”, “escribir con errores ortográficos” y “leer mal” en castellano) no provoca el fracaso académico, como suelen suponer algunos educadores, sino que tienen su origen en las relaciones *diglósicas* del entorno escolar (el conflicto lingüístico), la condición de indígena (la discriminación) y la migración.

La conclusión parece clara: la política del abre nuevas alternativas de enseñanza del castellano a los indígenas como segunda lengua; incita a la crítica de la atención asimilacionista de la escuela y ejemplifica algunos modelos democráticos de planificación lingüística desde la escuela, con la participación de los padres de familia en el diseño de cursos de enseñanza de lenguas y enseñanza bilingüe. Finalmente, crea una corriente de pensamiento indigenista (multilingüe) que pugna por la creación de escuelas “especiales para indígenas”.

Referencias

- Balibar, E y Wallerstein, E. (1991, *Raza, Nación y Clase*, IPALA Textos, Madrid.
- Butragueño, P.M. (2009), “Inmigración lingüística en la ciudad de México”, en Revista *Lengua y migración* No. 1:1, España: Universidad de Alcalá, pp. 9-37
- (2010), “El proceso de urbanización: consecuencias lingüísticas”, en: Historia sociolingüística de México, Vol. 1, Barriga, Rebeca y Butragueño Pedro Martín (Directores), México: Colegio de México.
- Calvet, J.L. (1996), *Las políticas lingüísticas*, Editorial Edicial, S.A., Argentina.
- Clifford, J. (2010), “Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías” in *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Editado por el Instituto Francés de Estudios Andinos/CNRS y el Instituto de Estudios Peruanos/IEP, Lima, Perú.
- De la Cadena, M y Srat, O. (2010), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Editado por el Instituto Francés de Estudios Andinos/CNRS y el Instituto de Estudios Peruanos/IEP, Lima, Perú.
- Fishman, J. (1977), “Language and ethnicity” in GILES H., *Towards a theory of language in ethnic groups realtions*, Pergamón, Oxford.
- Fishman, J. (1995), *Sociología del lenguaje*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Gracia, M.A y Horbath, J.E. (2019), “Exclusión y discriminación de indígenas en Guadalajara” in Revista *Perfiles Latinoamericanos*, 27(53), México.
- Molina, V., Yanez, P y Gozález, O. (2006), *EL Triple Desafío. Derechos, Instituciones y Políticas para la Ciudad Pluricultural*, Secretaria de Desarrollo

- Social/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social/Gobierno del Distrito Federal, México
- Montaño, Jorge (1976), *Los Pobres de la Ciudad en los Asentamientos Espontáneos*, Siglo XXI Editores, España.
- Lomnitz, L. (1976). *Cómo sobreviven los marginados*, México: Siglo XXI editores.
- Pérez, M.L. (2008), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México.
- Pérez, M.L. (2008), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Rebolledo, N. (2007), *Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígenas en la ciudad México*, Universidad Pedagógica Nacional, Colección Más Textos No. 26, México.
- Rebolledo, N. (2016), *Aprendiendo a aprender. Nuevas rutas de la pedagogía y de atención a la diversidad cultural*, CONACULTA/TLAXCALA/SEP/TTC, México.
- Romer, M. (2009), ¿Quién soy?: estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Romaine, S. (1996), *El Lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, Editorila Ariel, Barcelona.
- Lavov, W. (1983), *Modelos sociolingüísticos*, Cátedra Editores, Madrid.
- Lobo, S. (2007), “Migración urbana indígena interna en los Estados Unidos” in *Migraciones indígenas en las Américas*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Agencia Danesa de Cooperación Internacional: 30-41.
- TORRES Alicia - CARRASCO Jesús, 2008, *Al filo de la identidad La migración indígena en América Latina*, FLACSO, Sede Ecuador, Ecuador.

Instrumentalizando Diferenças Indígenas: O Beco sem Saída da Modernidade Ocidental

Antonio Augusto Rossotto Ioris

Instrumentalizando Diferenças

Uma das principais características da hipermodernidade globalizada dos dias de hoje é a instrumentalização de diferenças entre indivíduos, grupos sociais, regiões e países através de indiferenças generalizadas. Enquanto algumas diferenças são desvalorizadas e negligenciadas, outras são criadas ou exacerbadas artificialmente pela imposição de assimetrias de poder e demandas político-econômicas. O status privilegiado dos grupos dominantes e a reprodução da condição subalterna da maioria da população, apesar de sua suposta igualdade perante a lei e aparente mobilidade social, podem ser explicados pela hegemonia exercida sobre diferenças socioeconômicas e espaciais. Antes que um subordinado possa ser subserviente, esse deve ser inferiorizado por suas diferenças inatas ou atribuídas.

A cadeia de inferioridade, especialmente em relação à etnia e à classe social, é o que abre caminho para as relações de indiferença (ou seja, a diferenciação pela indiferença). A situação resultante é instável e repleta de contradições, desde as esferas de interação pessoal até as internacionais. A maioria dos indivíduos e grupos são obrigados a se conformar à razão econômica e ao progresso técnico, tratados como trabalhadores e consumidores, mas simultaneamente com sua individualidade e liberdade suprimidas, o que acaba por alterar a relação entre o racional e o irracional (Marcuse, 1991). A condição de diferença é assim apropriada e manipulada em nome de processos exógenos que se impõem e se tornam norma, desconsiderando a subordinação e despersonalização da maioria da população que resulta da indiferença pelos seus atributos acarinhados. No final, as consequências socioecológicas e psicológicas de relações de indiferença são terríveis e angustiantes.

Este capítulo oferece uma reflexão crítica sobre o metabolismo da diferença no mundo contemporâneo e se concentra em uma das formas mais extremas de instrumentalização da diferença: o tratamento injusto e violento dos povos indígenas devido ao avanço do desenvolvimento conservador e a apropriação dos mundos indígenas (particularmente no continente americano). Essas tendências certamente não são novas, mas sustentaram todo o processo de colonização e construção de economias capitalistas nacionais. Refletindo sobre as deficiências da América do Norte em sua fase

inicial de industrialização, Thoreau (2016: 125) já perguntava “que tipo de espaço é este que separa um homem de seu semelhante e o torna solitário?” Durante o século seguinte, a instrumentalização da diferença aumentou, por exemplo através do isolamento progressivo do indivíduo sob uma ideologia de meritocracia, endividamento e sucesso empresarial. A valorização suprema do ‘eu’ e a ênfase nas escolhas pessoais são marcas distintivas do tratamento da diferença nas sociedades contemporâneas. A naturalização dos padrões socioeconômicos modernos e ocidentalizados só foi possível pela desconsideração de outras diferenças e pela inserção das pessoas no âmbito estreito de uma economia consumista, agroindustrial-militar, que pressupõe valores uniformes e características intercambiáveis. Particularmente com o endurecimento das tendências neoliberais desde a década de 1980, a grande maioria da população foi metodicamente convencida de que é culpada por seus próprios infortúnios socioeconômicos e foi forçada a aceitar disparidades étnicas e de classe, como aquelas entre banqueiros e trabalhadores, branco e negro, masculino e feminino, urbano e rural, etc. O resultado é que as diferenças instrumentalizadas, sustentando a indiferença onipresente, tornaram-se uma característica sólida da sociedade global altamente assimétrica de hoje. Em vez da diferença como meio para uma convergência produtiva que poderia beneficiar todos os atores envolvidos, as sociedades capitalistas são baseadas na indiferença funcional para com a maioria dos outros membros, o que é necessário para manter a base da autoridade e instituições sociais desiguais (como propriedade privada, trabalho mercados, acumulação de capital pessoal e sistema jurídico-eleitoral autoritário). O sentimento de inferioridade não se origina nos sujeitos inferiorizados, mas naqueles que os percebem, por uma lente de indiferença, em posição inferior.

Tudo isto faz com que a diferença não seja um epifenómeno das relações socioespaciais, mas verdadeiro motor da construção da realidade, uma vez que é a gestão da diferença que abre caminho a interações específicas que acabam por moldar sociedades e, em última análise, os espaços. Existe, portanto, não apenas ‘um mundo de diferenças, mas um mundo por causa das diferenças e a partir delas. As pessoas entendem e reagem àqueles considerados diferentes ou não diferentes de maneiras que reforçam ou desafiam uma realidade compartilhada. A diferença é o que permite e pressupõe as relações socioespaciais, e no processo emergem padrões adicionais, formando um novo nexos de interação múltipla. Hall (1990: 225) enfatiza que as diferenças constituem o que realmente somos; ou melhor – desde que a história interveio – “o que nos tornamos”. Diferenças podem ser adicionadas ou erodidas de acordo com as circunstâncias históricas e geográficas específicas e a gama de interesses envolvidos, não em uma démarche linear, mas através de constante desafios e transformações. Dessa

forma, a instrumentalização da diferença que permeia todas as sociedades capitalistas – com a redução da diferença socioespacial ampliada aos interesses e prioridades dos segmentos dominantes da sociedade, que enfatizam seus traços distintivos na tentativa de exercer poder e controle sobre os considerados inferior e subalterno – não só tem tido impacto nas relações sociais e interpessoais, mas representa uma força ativa de acordo com as prioridades político-econômicas cada vez mais ditadas pelos centros ocidentais. A demonstração mais traumática da potência mundializadora da diferença, pelo menos no último meio milênio, foi certamente o ataque europeu ao continente americano a partir do final do século XV, quando as realidades locais foram amplamente consideradas excessivamente diferentes para serem submetidas ao controle europeu e tiveram que ser convertidas em algo mais parecido com as sociedades europeias através do apagamento (pelo menos simbólico) das diferenças socioecológicas em nome de uma ‘civilização superior.’

Desfigurando diferenças indígenas

Se o mundo ancestral do que hoje é chamado de ‘Américas’ foi em grande parte destruído (menos de 10% da população original sobreviveu), um novo continente foi produzido a partir da indiferença dos europeus a velhas e novas diferenças. Vastas áreas, consistindo literalmente em milhões de quilômetros quadrados, foram conquistadas em função do suposto valor superior da branquitude e, correspondentemente, a assumida falta de valor de todas as coisas não-brancas. As terras de milhares de povos indígenas não eram vistas como ‘propriedade verdadeira’ de acordo com um sistema de direito civil com raízes na tradição jurídica romana. Manter mecanismos de exploração e segregação, ao invés de optar por aproximar as pessoas, nada mais foi do que o exercício de um poder indiferente em nome de objetivos econômicos altamente diferenciais e assimétricos decididos alhures (Escobar, 2008). É perturbador perceber que os problemas contemporâneos, em pleno século XXI, lembram o trágico passado americano, quando a invasão das sociedades ocidentais veio na forma de promessas de modernização e replicação de instituições europeias nas áreas recém-incorporadas, valendo-se de leis duvidosas e da violência sistemática. Se a modernidade na Europa foi definida e vivida principalmente em relação a elementos econômicos e morais considerados obsoletos e deslocados, hoje o imperialismo e o (neo)colonialismo permanecem fenômenos de grande escala que ainda dependem da instrumentalização da diferença de acordo com a autoproclamada superioridade dos centros sóciopolíticos. Assim, a instrumentalização da diferença continua a delimitar o reino da dissimelhança generalizada e o suposto campo de purificação criado a partir dos centros de

poder. Essas relações refletem assimetrias sociais e hegemonias políticas, que dependem da instrumentalização ideológica e material da diferença, sobretudo quando definida contra grupos que sofrem as consequências de serem portadores de características consideradas inferiores.

O mundo moderno foi, portanto, moldado por uma negatividade dupla e concorrente, ou seja, a diferença como negação de grupos sociais com direitos e prerrogativas equivalentes, e a indiferença como negação de diferenças que preservam singularidades legítimas e justificáveis. A produção de valor, a privatização e a exploração socioecológica, como base das relações capitalistas de produção e reprodução, pressupunham e pressupõem uma rigorosa reformulação das diferenças sociais. Nesse curso de ação, a instrumentalização da diferença forjou um equilíbrio precário entre a complexificação econômica (centrífuga) e a autoridade e disciplina política (centrípeta). O turbulento metabolismo da diferença que produz o mundo capitalista foi, portanto, repleto de contradições e tensões ocultas. Para funcionar, a modernidade capitalista depende da instrumentalização das diferenças étnicas e de classe (bem como de outras importantes formas de diferenciação), mas isso sempre é disfarçado por meio da indiferença. Há amplas evidências hoje de tais tendências, pois a riqueza crescente é contrabalançada pela pobreza exponencial, ou seja, quanto mais uma economia capitalista evolui, mais dependente de diferenças instrumentalizadas ela se torna, mas tudo isso é acomodado por uma indiferença à condição da maioria (não é por acaso que a desigualdade global aumentou significativamente durante a pandemia de Covid-19). As diferenças socioespaciais que sustentam o capitalismo foram instrumentalizadas e racionalizadas como um fim em si mesmas (por exemplo, para estimular a competição e promover a eficiência). A diferença tornou-se, na prática, indiferença, e as distâncias entre grupos, nações e indivíduos foram tidas como reificadas, consolidadas no tempo e no espaço (Ioris, 2020).

Uma das demonstrações mais emblemáticas das sinergias entre bases econômicas e mais que econômicas da alienação no mundo contemporâneo é certamente a grilagem incessante de terras indígenas e a conversão dessas áreas, bem como dos próprios grupos afetados nesse processo, em novas oportunidades para a circulação e acumulação de capital. Na prática, as diferenças indígenas são visadas e tratadas com indiferença como elemento importante da produção de um mundo da des-diferença (isto é, da indiferença transformada em norma ou instituição socioespacial). Byrd (2011) aponta com razão que os Estados Unidos mantiveram uma lógica que foi ordenada fora das terras indígenas, e isso efetivamente orientou sua ‘necropolítica.’ Depois de muitas décadas de grilagem de terras e cercamento brutal, há um nível obscuro de desigualdade nos Estados Unidos, onde 98%

de todas as terras privadas (856 milhões de acres) agora pertencem aos descendentes de colonos brancos, sistematicamente apoiados pelo governo e exército para ‘limpar’ os nativos da terra; por exemplo, Ted Turner sozinho agora possui mais terras do que todas as nações nativas juntas (Estes et al., 2021). A população indígena foi forçada a uma nova realidade em que suas marcas de diferença foram convertidas em justificativas de banimento, assimilação forçada e, muitas vezes, obliteração e morte. Os sobreviventes e seus descendentes tiveram que lidar com situações socioespaciais novas e desconfortáveis, como os enclaves de etnoclasse – as chamadas ‘reservas indígenas’ – muitas vezes no meio de vastas fazendas privadas de plantação, caracterizadas por níveis obscenos de pobreza e abandono (Normann, 2022).

A saga dos povos indígenas demonstra de maneira contundente um dos paradoxos primordiais da modernidade e da colonialidade capitalistas: a forma como ela produz espaços locais e globais à custa de singularidades e, ao mesmo tempo, erodindo a vitalidade de suas partes diferenciadas. Para funcionar e se legitimar, a verdade universal do capitalismo precisa alienar e reificar suas diferenças integrais, pois os seres humanos têm suas vidas alienadas e subsumidas em valores abstratos e coisas padronizadas fora de seu controle. Isso resulta em desunião, individualismo e negação de um futuro melhor por causa da segmentação ou colapso prático dos elementos interconectados da realidade (Ollman, 1976). Para serem controlados, pessoas e lugares precisam estar integrados à realidade universal do mundo globalizado, que funciona como uma articulação de diferenças alienadas. A alienação se dá pela exigência de que os grupos sociais subalternos ocupem o lugar que lhes é atribuído, com suas ideias e necessidades predeterminadas pelas elites político-econômicas nacionais e internacionais. Para serem subjugados e explorados (ou seja, forçados a uma extração de valor predeterminada e injusta), os setores sociais dominantes precisam primeiro ser ideologicamente e operacionalmente convencidos de que a instrumentalização de suas diferenças constitutivas é aceitável e até desejável. Para Spivak (1994), o sujeito torna-se dividido e deslocado tanto em termos econômicos quanto políticos, e suas partes internas não são contínuas ou coerentes entre si; os sujeitos de classe estão dispersos e deslocados, como no caso dos pequenos proprietários camponeses. Um grupo subalterno – “cuja identidade é [basicamente] sua diferença” – é sempre contido pela tradução, não porque pediu para ser ‘interpretado’, mas porque essa é a forma ‘normal’ de interação social disponível para eles (Spivak, 1994: 80). Esses não são intrinsecamente subalternos, mas subalternizados.

A tensão entre as pressões homogeneizadoras do desenvolvimento conservador, e as reações políticas dos povos indígenas, devido à autoconsciência de suas diferenças, certamente requer abordagens conceituais, metodológicas e analíticas apropriadas. Isso é particularmente

relevante porque, como argumenta Radcliffe (2020), existe uma ‘co-constituição’ complexa e ambígua dos povos indígenas na economia política contemporânea. Por um lado, estes são excluídos do capitalismo, mas, por outro, também estão cada vez mais envolvidos em relações de exploração do trabalho e controle de recursos. McCormack (2012) acrescenta que a indigeneidade é um processo entrelaçado com lutas contra a apropriação privada de terras e recursos comuns que se constituem em relação à economia política vigente, como no caso da Nova Zelândia, onde um tipo estreito de indigeneidade tem sido recompensado pelo governo daquele país porque está ‘alinhado’ com as políticas neoliberais. Por causa de seu etnocentrismo, como denuncia Derrida (2016), o Ocidente e sua ciência sempre lutaram para reconhecer a ‘escrita’ [caligrafia] dos povos não ocidentais, particularmente no caso dos nativos do continente americano. A escrita, nesse sentido, é outro nome para *différance*, uma mensagem (texto ou linguagem) que não tem origem absoluta e é adiada indefinidamente. Spivak (in Derrida, 2016: 360) enfatiza que, para sermos ‘globais’, precisamos ser capazes de entender “povos com sistemas de escrita completamente diferentes no sentido estrito” e “ser capaz de tocar sua diferenciação entre ‘razoável’ e ‘racional’.”

O esforço para minimizar ou exacerbar (ou seja, instrumentalizar) as diferenças indígenas de acordo com agendas econômicas e políticas (como no caso do setor do agronegócio, que constantemente tenta legitimar a grilagem de terras do passado e avançar no mesmo processo sobre reservas existentes ou áreas em disputa) são todas astutas tentativas de retirar os povos indígenas de sua história e geografia e lançá-los na condição indiferenciada da maioria da população trabalhadora (com uma confusa identidade de *etnoclasse*). Ao invés da diferença como direito, na perspectiva dos interessados na exploração e espoliação dos grupos indígenas, há aqui a afirmação ideológica da indiferença como ação incapacitante. De acordo com os interesses de curto prazo do pensamento econômico convencional, paradigmaticamente exemplificado pelo agronegócio, as diferenças indígenas não podem ser um obstáculo para o rentismo e a exploração do trabalho. É, antes de tudo, um mecanismo que tenta igualar falsamente grupos subalternos e impor enganosamente as mesmas relações socioespaciais. Os povos indígenas ao redor do mundo têm sido cada vez mais inseridos e impactados em processos abrangentes de proletarização e mercantilização de tudo que molda a globalização contemporânea. A resposta típica dos povos indígenas tem sido a reivindicação e a insistência em suas diferenças de modo soberano para subverter a direção hegemônica dos padrões antagonísticos de diferenciação. Suas reações passaram basicamente pelo reforço e reformulação de vínculos com elementos cruciais da diferença, como é o caso da recuperação e fortalecimento de saberes tradicionais, vínculos familiares e

rituais religiosos. É pela afirmação da diferença em seus próprios termos que os povos indígenas podem reforçar a identidade e a voz política de outros grupos sociais aliados. “A indigeneidade é muito mais complexa do que revelada por meio de uma discussão sobre nossa diferença” (Andersen, 2009: 92). Para o último autor, ao invés da diferenciação dicotômica, a ênfase deveria recair na ‘densidade’, que se apresenta como um conceito intuitivo e autoexplicativo constituído a partir das posições vividas ocupadas na modernidade. A existência indígena é, assim, considerada um ‘ser denso’ que não é totalmente contabilizado pelo conhecimento ocidental produzido sobre a cultura indígena. O argumento de Andersen é certamente útil, especialmente porque insiste na realidade vivida e injusta dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, rejeita a assunção da cultura como uma prioridade epistemológica dissociada da luta diária pela sobrevivência e autodeterminação.

Diferença certamente não é um credo ontológico abstrato, mas é forjada na reação política ao apagamento de padrões autônomos e cheios de recursos da vida social e individual. A tentativa dos grupos indígenas de serem e permanecerem diferentes é articulada como parte de uma tentativa mais ampla e comum de resistir às forças político-econômicas opressoras e excludentes. De alguma forma, paradoxalmente, o que torna os povos indígenas cada vez mais únicos e individualizados é também o que os faz compartilhar uma luta sociopolítica com outros grupos sociais subalternizados. As pessoas não são proletárias ou camponesas de antemão, mas se tornaram devido à história e à geografia do capitalismo; da mesma forma, os povos indígenas não são vistos ou auto-identificados como indígenas de antemão, mas a identidade indígena emerge e cresce durante as tensões com exploradores, colonos e funcionários do governo. Ser ou não ser indígena é uma questão de direitos básicos e de sobrevivência social que está permanentemente sendo revivida e reinterpretada na forma de uma autoconsciência superior. A questão definitivamente requer uma crítica antiessencialista, especialmente porque indígena e indigeneidade são termos polivalentes (Qian e Wei, 2020). A indigeneidade não é dada previamente, mas resulta da luta de grupos para manter e afirmar sua individualidade e, mais importante, não pode ser dissociada das múltiplas conexões e sinergias com a luta de classes de grupos proletários ou camponeses sem reivindicações de indigeneidade. De acordo com Byrd (2011: 32), como “alteridade radical, a indigeneidade funciona como um contraponto que rompe as ficções da emancipação multicultural dos colonos e chegadas diaspóricas; como evento e como horizonte, indigeneidade é temporal, bem como espacial, estrutural, bem como estruturante. Ser indígena não é ser necessariamente proletário ou camponês, mas na medida em que proletários e camponeses mobilizam suas prerrogativas identitárias para se opor às

pressões capitalistas e rejeitar a mercantilização do trabalho, da terra e dos recursos, o não-ser capitalista dos camponeses e proletários tem vínculos estreitos com o ser-mais-indígena dos grupos indígenas.

Diferença, Classe e Indigeneidade

Igualdade política e igualdade econômica são anátemas para a economia capitalista, particularmente no período atual, marcado por hiperrentismo, risco e turbulência (vis-à-vis a crise financeira de 2008 e anos subsequentes de turbulência sociopolítica). Nesse processo, a acumulação de capital se expandiu devido ao aumento da extração de renda, privatização e manipulação ideológica com base em reivindicações de diferenças espúrias (observe que em 2020 Donald Trump conquistou uma grande maioria dos votos em áreas rurais ‘atrasadas’, tanto quanto Bolsonaro em 2018 e 2022). Essas tensões socioespaciais são disfarçadas sob a fabricação ideológica de narrativas hegemônicas de sucessos econômicos e liberdades sociais, enquanto na verdade a maioria dos resultados político-econômicos é capturada por um número muito pequeno de pessoas privilegiadas. A única liberdade que conta é a capacidade de assumir parte em relações socioespaciais altamente assimétricas. Conforme argumentado por Fernand Braudel (1984), o capitalismo não teria crescido se não tivesse recorrido ao trabalho auxiliar dos outros subordinados e à supressão de liberdades econômicas mais amplas, dado que o caráter monopolista do capitalismo é elemento-chave dos privilégios de classe e a ligação entre o estado e a sociedade (Brown, 1996). Esse é o paradoxo fundamental do mundo moderno, cada vez mais monopolista e assimétrico: negar a diferença para lucrar com uma sensação artificial de liberdade. Como apontado por Hegel (1977), a ‘liberdade absoluta’ das sociedades modernas (como o reino da vontade universal abstrata e da igualdade diante de uma lei liberal) certamente é imposta pelo estado via terror, o que sistematicamente oprime o indivíduo, mas ao mesmo tempo ao mesmo tempo, também abriga sua contradição na forma da diferença e na força da diferenciação autônoma: a liberdade absoluta como pura auto-identidade da vontade universal tem, portanto, em si a negação; mas isso significa que contém diferença em geral; e isso novamente se desenvolve como uma diferença real (Hegel, 1977).

As relações capitalistas em torno da diferença não são, portanto, de igualdade ou equivalência, mas certamente a ampliação da desigualdade na história e no espaço. O poder quase místico do capital-dinheiro e a importância exacerbada dos valores de troca floresceram na era capitalista devido aos níveis crescentes de interações dominadas pelo mercado e à equalização associada da produção, comercialização e consumo. O mundo abstrato do capital corresponde a níveis crescentes de alienação por causa da

autodiferenciação ou autoalienação de classes, nações e indivíduos. Um dos exemplos mais perturbadores da instrumentalização da diferença através da indiferença, levando a uma mis-diferença generalizada (como dialética necessária para o funcionamento de uma sociedade capitalista), é a transformação agressiva de nações indígenas em povos genéricos propensos a serem deslocados, caçados, escravizados e finalmente aniquilados. As pressões reducionistas da colonização e da violência anti-indígena em nome de Deus, do Rei e do dinheiro continuam reverberando hoje, mais de cinco séculos depois que os primeiros navegadores europeus começaram a cruzar o grande ‘Mar Oceano’ [i.e. Oceano Atlântico] para invadir o continente. Para ser espoliada, explorada ou destruída, a população indígena teve que ser primeiro reduzida à condição de ‘outro’ do capitalismo ocidental, incapaz de ter uma compreensão autônoma de sua condição e, enquanto indígena, apenas habilitada (do ponto de vista do poder) a uma posição instrumentalizada e passiva. O estranhamento estrutural organizou a socioespacialidade do mundo capitalista e, dessa forma, os indígenas foram destituídos da possibilidade de preservar as diferenças em seus próprios termos e forçados a serem diferentes segundo formas abstratas de identificação. Isso resultou em uma sucessão inacabada de confrontos e injustiças que, ao longo dos últimos cinco séculos, colocaram os povos indígenas em uma condição de extrema marginalização por meio da máxima indiferença. Em vez de detentores de instituições socioespaciais autônomas, os povos indígenas são tipicamente tratados por aqueles que estão no poder como um mero subconjunto da indiferenciada e abstrata classe trabalhadora.

Seguindo a instrumentalização perversa da diferença, as nações indígenas sempre foram visadas justamente por suas diferenças socioespaciais, que são desvalorizadas e menosprezadas. Com isso, nações ancestrais com especificidades significativas e diferenças marcantes, acumuladas ao longo dos séculos e milênios, passaram a ser reunidas sob a bandeira abstrata de ‘índios.’ Lévi-Strauss (1975: 100) observa que “qualquer coisa que não esteja de acordo com o padrão da sociedade em que o indivíduo vive é negado o nome de cultura e relegado ao reino da natureza”. No entanto, é crucial reconhecer que este não é um fenômeno linear, mas profundamente dialético. Os povos indígenas vêm sendo forçados a adotar gradualmente muitos atributos dos não indígenas, mas ao mesmo tempo se esforçam para reter elementos-chave da indigeneidade que desempenham um papel muito importante em suas próprias estratégias de resistência (Ioris, 2022). A diversidade das lutas de base contemporâneas combina a reação da força de trabalho organizada e outras formas de mobilização social, incluindo intervenções baseadas em etnia (Grenier, 2019). Diferenças intensamente vividas pelos povos indígenas são importantes não apenas pela posição moral e reivindicações legítimas desses grupos, mas também porque denunciam a

necessidade antidiferença do domínio político-econômico das relações capitalistas de produção. É uma relação que visa reverter a ‘brancura hegemônica’ que sustenta a propriedade e o poder, que tornou os povos indígenas invisíveis da história (Moreton-Robinson, 2015). A indigeneidade soberanda e autodeterminada representa um ponto de ruptura especial das tendências abstratas e monodirecionais da expansão capitalista. Se é certo que a modernidade ocidental invadiu cada vez mais o mundo indígena, os povos indígenas sendo transformados em camponeses e proletários, mas ao mesmo tempo eles também agem para indigenizar criativamente a classe trabalhadora.

Essa dialética complexa de diferenças compartilhadas revela a atitude inútil de muitos pesquisadores que se concentram apenas em uma precária vida nas ruínas de uma população indígena e, ao fazê-lo, reafirmam a lógica dominante da abstração e da instrumentalização. Muitos autores continuam, através do uso de abordagens aparentemente inclusivas e conscientes, a reduzir a realidade a um imaginário especulativo e dualista de conquistadores poderosos e de ‘índios’ totalmente destituídos (Chandler e Reid, 2020). Da mesma forma, é falsa a afirmação de que as epistemologias ocidentais são focadas no conhecimento objetivo, enquanto as não ocidentais são mais fenomenológicas e relacionais. Ao invés da espacialidade estática (mera cartografia), como método que reifica uma determinada configuração espacial, a agência dos povos indígenas, trabalhando ativamente, sentindo e lutando por sua própria terra, é inestimável para a construção de uma ciência geográfica maior e mais consequente. Essa complexa relação ontológica pode ser apreendida ainda mais adequadamente com a ajuda da filosofia de Hegel. Conforme revelado por Hegel e ampliado por Marx (contra o individualismo fragmentado de Kierkegaard, Schopenhauer e seus seguidores), a existência plena do indivíduo é consumada apenas em sua vida social e as liberdades individuais pressupõem uma sociedade livre, tida como ‘racional’, na medida em que a verdadeira libertação do indivíduo requer a libertação da sociedade. Em termos hegelianos, os povos indígenas são as particularidades que atualizam o universal (concreto), são simbolicamente mais humanos do que a maioria dos humanos porque são a parte sem parte, portanto, são paradoxalmente menos partidos, menos parciais. Ser indígena não é algo contido em si, mas depende das conexões com outros segmentos explorados da sociedade. Ao contrário da tradição modernista – repleta de entusiasmo pelo progresso e máquinas, e uma fé excessivamente confiante no poder do indivíduo abstrato – uma pessoa só existe por causa de outras no mesmo grupo e o próprio grupo nada mais é do que uma negação dos outros, o que acontece ser uma negação produtiva de si mesmo. De acordo com Hegel (1977), o indivíduo único como tal é verdadeiro apenas como uma multiplicidade universal de indivíduos únicos.

Talvez ainda mais digno de nota, o questionamento indígena dos preconceitos europeus desafia não apenas a ciência positivista e injustiças crescentes, mas ajuda a tensionar e ampliar a própria visão de Hegel do Absoluto e o equivalente ideal comunista de Marx. Assim como Marx identificou no proletariado o particular da filosofia de Hegel, os próprios indígenas são um segmento muito particular do proletariado de Marx. Ao mesmo tempo, a condição indígena é uma expressão ativa do proletariado. Indigeneidade e condição de classe se reforçam mutuamente. Quanto mais proletário é um grupo indígena, menos proletário e mais indígena ele se torna. Da mesma forma, quanto menos proletários eles são, menos indígenas eles se tornam. Além disso, os povos indígenas no território brasileiro, como os Guarani-Kaiowa, são ‘especialistas’ em esperanças utópicas e no fim do mundo (para eles, o mundo já acabou várias vezes), o que dá uma perspectiva nova e superior ao Absoluto hegeliano e ainda oferece uma transcendência mais complexa do que aquela que Heidegger derivou de Hegel (a perspectiva existencialista de Heidegger sendo exasperantemente obscura, teológica e consideravelmente solipsista). Eles demonstraram vividamente uma negação desesperada, mas produtiva da socioespacialidade capitalista dominante: a apropriação indígena da negação da negação. Sua ação local desafia a ordem capitalista e também se transforma em uma nova condição, simultaneamente mais indígena e mais proletária (Ioris et al., 2022). A interação dialética e profundamente politizada entre indivíduos e grupos é uma grande força produtora e contestadora do espaço, que é basicamente o resultado de uma combinação de interações convergentes e dissonantes. A alienação ou estranhamento da população indígena é tipicamente resultado de relações socioespaciais impostas por grupos de colonos e fazendeiros que tentaram lucrar com a desqualificação dos povos originários.

Níveis crescentes de violência anti-indígena não são, no entanto, o ato final do desenvolvimento dominante. No sentido proposto por Derrida (2016), as nações indígenas retêm um ‘suplemento’ de diferença, que se dá pelo que falta e pelo que já está inscrito naquilo a que se acrescenta. A indigeneidade é, portanto, não apenas uma reação extrema à homogeneidade abstrata do capitalismo, mas é também o outro interno que desafia sua lógica espúria e ‘suplementa’ suas falhas com a perspectiva de superá-la. Crucialmente, não é o indígena per se que tem uma missão existencial pré-determinada ou é inatamente propenso a desafiar as tendências político-econômicas, mas a noção de indigeneidade representa um obstáculo coletivo para a consolidação completa da mis-diferença e do domínio abstrato da hegemonia político-econômica. Indigeneidade é também o suplemento e o complemento da luta de classes, já que as principais disputas entre os povos indígenas e seus detratores envolvem novas rodadas de acumulação primitiva e proletarização que estão organicamente ligadas à exploração de camponeses

não indígenas e trabalhadores urbanos. Numerosos intelectuais indígenas, incluindo Deloria Jr., Moreton-Robinson, Andersen, Krenak, Raoni e Kopenawa, têm insistido na densidade e idiosincrasia de ser indígena, que fazem parte de sua luta política por reconhecimento, participação e compensação. Ao invés de uma condição identitária autocontida, a indigeneidade não é o ponto final das relações sociais, mas o ponto de partida de uma colaboração possível ou, dependendo das circunstâncias, de novas rivalidades. Com a ajuda da indigeneidade, a classe trabalhadora pode reconhecer mais facilmente que, segundo Hegel, o indivíduo é fluido, sem essência rígida, propenso ao esquecimento de si mesmo, mas esse sujeito que desaparece está relacionado a si mesmo como unidade de identidade e diferença (Malabou, 2004). A ontologia multifacetada do indivíduo proletário tem evidentemente grandes consequências políticas. A formação de uma individualidade distinta observa a perda da fluidez, mas ambos os movimentos nunca são totalmente alcançados, pois a superação é sempre parcial e retém dialeticamente as partes envolvidas. O resultado é uma grande classe trabalhadora plural com muitas ferramentas disponíveis para reagir contra formas gerais ou específicas de exclusão e opressão.

Não há nada de particularmente inesperado aqui, já que as diferenças da classe trabalhadora também são relacionais e expressam posições múltiplas de degradação e exploração. Os grupos da classe trabalhadora, que necessariamente incluem os povos indígenas, são forjados em uma dialética negativa derivada da imposição do poder e, conseqüentemente, uma luta perene para subvertê-lo para ser mais o que já foi e o que deseja ser. Como afirmado por McGowan (2019), a liberdade é inimaginável sem negação. A capacidade de negar os dados de sua existência, sejam eles provenientes da biologia ou da cultura, fornece a base para a liberdade do sujeito. Os tratamentos depreciativos da etnia e da identidade de classe, apesar das óbvias diferenças ontológicas e político-espaciais, estão intimamente ligados e associados sinergicamente por sua posição contra aqueles que se autoafirmam como superiores e privilegiados de acordo com uma legislação que protege suas próprias prerrogativas etnoclasses. Essa associação tem um papel tanto revelador quanto antecipatório, porque ser proletário e ser indígena convergem para forjar a consciência de estar em luta por reconhecimento e antidespojamento, que os distingue das classes e grupos opressores. A rejeição de uma modernidade opressiva não é um retrocesso no que foi perdido, mas um salto para o futuro a ser moldado pela afirmação das diferenças “em seus próprios termos. a produção de espaços mundiais mais inclusivos. Tudo isso foi antecipado por Hegel como a exteriorização do indivíduo que conecta sua autoconsciência com o mundo. Esse processo leva não apenas à formação do eu, mas também ao “desenvolvimento do mundo real” (Hegel, 1977: 299). O espaço é assim produzido quando o

indivíduo se torna atual, autoconsciente de sua própria especificidade, como algo que faz parte de uma universalidade dinâmica. A afirmação do particular não pode ser dissociada de um mundo feito de múltiplas interações e vice-versa. As diferenças individuais (relativas) são dessa forma restabelecidas com o universal (absoluto, porque resultado de todas as individualidades). Conforme apontado por Derrida, o mesmo só é o mesmo porque afetado pelo outro (Descombes, 1979).

O indígena é, portanto, um outro entre todos os outros daqueles que estão no poder (ou seja, os segmentos mais amplos do proletariado). Em termos práticos, as demandas indígenas compartilham a maior parte do mesmo perfil, mas também contêm um ‘suplemento’ de diferença que tanto as separa quanto as conecta com o restante das classes trabalhadoras. Corretamente argumentado por de la Cadena e Starn (2007), indigeneidade é um termo relacional e é arranjada em relação a grupos rivais ou opositores que, de acordo com seus próprios interesses ideológicos e político-econômicos, estabeleceram uma distância hierárquica entre si e os considerados indígenas. Seu significado é adquirido por meio de uma relação com a negatividade (“o que não somos, o que não somos nós”), mas é uma resistência à subordinação (por causa da formação social indígena particular). “A indigeneidade emerge apenas dentro de campos sociais mais amplos de diferença e igualdade” (de la Cadena e Starn, 2007: 4). Significa que indigeneidade é o que existe em oposição àqueles que se valem de estruturas de poder, discurso e imaginação para consolidar hierarquias rígidas alimentadas pela indiferença. Alfred e Cortassel (2005: 597) acrescentam que a indigeneidade (ou mesmo a indigenidade) “é uma identidade construída, moldada e vivida no contexto politizado do colonialismo contemporâneo”. A definição de indigeneidade, como fricção entre uma condição mantida e valorizada por aqueles que rebaixam outras consideradas marcadamente diferentes e desvalorizadas, tem duas repercussões fundamentais. A indigeneidade não é algo pré-dado e abstrato, mas é o resultado de práticas e enfrentamentos no contexto do colonialismo e do neocolonialismo. Primeiro, deixa a indigeneidade intrinsecamente politizada, como o lembrete perene de que o mundo moderno é fundamentalmente baseado em injustiças e desigualdades ao longo do tempo e do espaço. Em segundo lugar, torna mais fácil entender as interconexões classe-etnia (etnoclasse). Assim como a indigeneidade (ou diferenciações étnicas e mesmo etnonacionalismos que tentam substituir um estado opressor por outro, formado em torno de linhas étnicas), a classe é uma posicionalidade em uma relação de contradições e antagonismos.

A indigeneidade é um princípio e uma prática que converge uma série de contestações políticas destinadas a recriar uma ordem socioespacial melhorada para o benefício compartilhado de indígenas e não indígenas.

Durán Matute (2021) afirma que a indigeneidade é um campo de batalha, é uma categoria que, dependendo de ser imposta ou articulada autonomamente, pode unir ou separar vários grupos sociais subalternos. A indigeneidade pode ser, assim, reconceitualizada como um processo histórico aberto, dependente de circunstâncias específicas, mas também influenciado pelo legado de desenvolvimentos passados. A negação da diferença indígena “em seus próprios termos” é principalmente uma negação do mundo indígena onde a indigeneidade pode prosperar e a associação com outros grupos subalternos pode florescer. Para serem contidos e oprimidos, os povos indígenas precisam ser mantidos à margem da sociedade, normalmente confinados em reservas carentes, estradas, áreas de ocupação irregular e periferias urbanas, onde suas conexões com o restante da classe trabalhadora se dão por derrota mútua em vez de reações conjuntas. Do ponto de vista da economia baseada no agronegócio, por exemplo, a segregação socioespacial torna o ‘índio ainda mais índio’, mas apenas na definição de seus inimigos políticos e impedido de retornar à sua terra. Conforme teorizado por Byrd (2011), essa indigeneidade degenerada pode funcionar como movimento, ou ‘trânsito’, para satisfazer prioridades imperialistas e domésticas (como no caso do imperialismo dos Estados Unidos em sua história nacional e estrangeira). Esse ‘trânsito’ conecta a violência contra a população indígena no território americano com a violência contra outras nações ao redor do mundo, transformando constantemente os a serem colonizados em ‘índios’ por causa da reiteração contínua da lógica político-econômica opressiva.

Em oposição à instrumentalização por forças sociais autoritárias, para os povos nativos a indigeneidade não é uma mera referência sócio-identitária, mas é a reafirmação das diferenças e contra a produção hegemônica de universais espaciais abstratos e disruptivos. Uma existência particular torna-se a atualização do universal e, ao mesmo tempo, o universal é constituído, e interpelado, pelos particulares, como condição distinta dos indígenas. A indigeneidade pode ser usada pelos poderosos para marginalizar os detentores de diferenças percebidas, mas, ao mesmo tempo, é reveladora ou definida como conexões genealógicas dos habitantes originais com seus lugares únicos que foram gradualmente apropriados por colonizadores ou colonos (Alfred e Corntaseel, 2005). Crucialmente, a força antiviolência da indigeneidade deriva da fundamentação da diferença indígena em relação e em função do espaço. Em outras palavras, a indigeneidade é a diferença não apenas no espaço, mas sobre e por causa do espaço. Etimologicamente, indígena significa ‘originário de um território’ e a retirada de sua terra é como atacar seus corpos. No entanto, deve-se ter em mente que a relação dos povos indígenas com a terra não é essencialista, mas imanente, pois mesmo que os indígenas sejam expulsos da área ancestral esta terra continua a fazer

parte deles, como parte de seu corpo. Às vezes, a indigeneidade é até vulgarmente associada a noções exclusivistas de pureza étnica e ao suposto essencialismo dos grupos indígenas, que corroem ainda mais a agência política dos povos indígenas.

No entanto, se para os responsáveis pelas tendências político-econômicas dominantes a indigeneidade é considerada o passaporte para o abismo (socioespacial), do ponto de vista da população ancestral, a indigeneidade pode ser reapropriada e manejada na luta por reconhecimento, restauração e socialização. inclusão-come-diferente (em seus próprios termos). Ao mesmo tempo, indigeneidade é mais do que pura contingência e excepcionalismos, pois ser e sentir-se indígena é também compartilhar sentimentos, memórias e experiências de discriminação brutal e exclusão socioespacial com outros grupos ao redor do mundo vivendo em circunstâncias semelhantes. Corresponde à descrição da indigeneidade como o processo pelo qual o sentido de ser indígena é construído em um determinado tempo e espaço, ou seja, um posicionamento, uma leitura relacional e uma produção de diferença e subjetividade imersa em uma relação de poder em múltiplas escalas. A indigeneidade como um processo dinâmico, relacional e autoconsciente que constitui mais do que uma mera proteção da diferença. É realmente uma reação à tentativa de controlar, diminuir e explorar aqueles com reivindicações indígenas. Crescer e ser indígena, seja em um contexto urbano ou de reserva, é um caminho complicado de recuperação, reconexão e recuperação (Restoule, 2008). Ser indígena é ser a favor das diferenças valiosas e também contra as forças que tentam acabar com elas. Isso porque a luta pelo indigenismo, como movimento altamente especializado, tem associações fundamentais com as causas dos proletários, camponeses e tantos outros grupos subalternos. Ser indígena é ser socioespacialmente único e, ao mesmo tempo, se opor a tendências anti-homogeneizantes mais amplas que impõem relações similares de produção e reprodução.

Conclusão: Descolonizando diferenças

O que foi discutido acima tem consequências diretas para o trabalho acadêmico e o ativismo transformador. Mais do que um objeto exótico de estudo, os povos indígenas merecem uma reinterpretação crítica de suas condições de vida e de como o conhecimento sobre indigeneidade é alcançado por eles mesmos e por atores não indígenas. Conforme proposto por Hegel (1977), novos conhecimentos devem ser construídos sobre os conhecimentos existentes por meio da experiência fenomenológica da consciência e sua corporificação em relações sociais sempre contraditórias porque estabelecidas através das diferenças. Ou nas palavras de Saldaña-

Portillo (2016), o que realmente importa são as genealogias hegemônicas da diferença racial. Novamente cabe um alerta, pois quanto mais o indigenismo se insere em formulações teóricas pré-concebidas sobre identidade e diferença, menos relevante e significativo ele se torna em relação às necessidades e demandas dos próprios povos indígenas. Moreton-Robinson (2015: xvii) acerta quando argumenta que “os Estados-nação brancos patriarcais e as universidades insistem em produzir diferenças culturais para administrar a existência e as reivindicações dos povos indígenas. Dessa forma, a produção de conhecimento sobre a especificidade cultural é cúmplice dos requisitos estatais para formas administráveis de diferença que são configuradas racialmente por meio da branquitude.” A maioria das interpretações ocidentais e ocidentalizadas ainda falha ao não apreciar que a diferença é um processo incremental de autoconsciência que transcende conceituações fragmentadas de indigeneidade e as conecta criativamente com lutas étnicas mais amplas. É preciso considerar que o percurso de identificação de etnoclasse evolui gradativamente da família para a comunidade e restante da sociedade étnica e outros grupos indígenas e não indígenas. A experiência dos povos indígenas ao redor do mundo ilustra a importância fundamental do núcleo familiar, mas também suas alianças com outras famílias e comunidades e a consequente coalizão com outros povos indígenas e segmentos não indígenas da classe trabalhadora. Isso significa que as diferenças dos povos indígenas não podem ser reconhecidas apenas como forma de ‘anarcoindigeneidade’ local, mas sua forte identificação como um grupo para si reúne um elemento de classe que equivale à trajetória de outros grupos sociais subordinados.

É significativo que a dificuldade de situar os objetivos étnicos em relação à luta de classes continua a representar um dilema desafiador para a maioria dos habitantes nativos e outras minorias étnicas. Para muitos não indígenas, a população indígena contemporânea mal consegue sobreviver e lutar para viver em condições de pobreza abjeta, o que pode sugerir que eles poderiam fazer melhor se abandonassem todas as reivindicações de diferença em favor de uma posição ‘regular’ como membros pobres da classe trabalhadora (Ioris, 2021). Ao mesmo tempo, há uma percepção vagamente definida de que as nações indígenas são detentoras de algo único e valioso (não só para elas mesmas), o que talvez ajude a explicar como têm enfrentado formas indescritíveis de adversidade. Essas interpretações reducionistas apenas adicionam mais confusão à política da indigeneidade. Por um lado, os indígenas parecem estar entre os membros mais pobres da classe trabalhadora ou entre os indivíduos mais marginalizados (*les damnés de la Terre* de Frantz Fanon); por outro, para os segmentos mais conscientes da sociedade nacional, é evidente que seus saberes, hábitos e práticas os dotam de uma espécie de ‘habilidades’ acumuladas ao longo do tempo. O reino do

indígena, quando visto de fora da perspectiva dos não indígenas ‘mal-informados’, é essa perene ambivalência entre perda e tesouro, entre algo que está desaparecendo e algo mais que surge porque sempre esteve ‘ali’. Indivíduos podem ser recrutados como trabalhadores baratos com direitos precários e voz limitada, porém, dependendo das circunstâncias, são capazes de mobilizar apoio de outros lugares e lutar por suas demandas de muitas maneiras, muitas vezes inesperadas. Tudo isso significa uma interconexão única entre o indígena como pobre proletário ou camponês, e o mesmo como detentor ou proprietário de características étnicas cruciais que moldam sua vida e ação. Muitas vezes é difícil compreender que os indígenas são vítimas de uma exploração aguda, comparável à maioria dos outros segmentos da classe trabalhadora, mas eles podem mobilizar sua indigeneidade como parte da luta contra a opressão e, dessa forma, forjar importantes sinergias de etnoclasse.

Referências

- Alfred, Taiaiake and Jeff Corntassel. 2005. Being indigenous: Resurgences against contemporary colonialism. *Government and Opposition* 40(4): 597-614.
- Andersen, Chris. 2009. Critical indigenous studies: From difference to density. *Cultural Studies Review* 15(2): 80-100.
- Braudel, Fernand. 1984. *Civilization and capitalism, 15th-18th century*. Trans. S. Reynolds. New York: Harper & Row.
- Brown, Richard H. 1996. Cultural representation and state formation: Discourses of ethnicity, nationality, and political community. *Dialectical Anthropology* 21(3-4): 265-297.
- Byrd, Jodi A. 2011. *The transit of empire: Indigenous critiques of colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chandler, David and Julian Reid. 2020. Becoming indigenous: The ‘speculative turn’ in anthropology and the (re)colonisation of indigeneity. *Postcolonial Studies* 23(4). doi:10.1080/13688790.2020.1745993
- de la Cadena, Marisol and Orin Starn. (eds.). 2007. *Indigenous experience today*. Oxford and New York: Berg.
- Derrida, Jacques. 2016 [1967]. *Of grammatology*. Trans. G.C Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Descombes, Vincent. 1979. *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Durán Matute, Inés. 2021. Indigeneity as a transnational battlefield: Disputes over meanings, spaces and peoples. *Globalizations* 18(2): 256-272.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Durham and London: Duke University Press.

- Estes, Nick, Melaine K. Yazzie, Jennifer N. Denetdale and David Correia. 2021. *Red nations rising: From bordertown violence to native liberation*. Oakland: PM Press.
- Fanon, Frantz. 2002 [1961]. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Grenier, Christophe. 2019. De la géographie de la mondialisation à la mondialisation géographique. *Annales de Géographie* 726: 58-80.
- Hall, Stuart. 1990. Cultural identity and diaspora. In *Identity: Community, culture, difference*, ed. Jonathan Rutherford, 222-237. London: Lawrence & Wishart.
- Hegel, Georg W. F. 1977 [1807]. *Phenomenology of spirit*. Trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Ioris, Antonio A. R. 2020. Ontological politics and the struggle for the Guarani-Kaiowa world. *Space and Polity* 24(3): 382-400.
- Ioris, Antonio A. R. 2021. *Kaiowicide: Living through the Guarani-Kaiowa genocide*. Lanham: Lexington Books.
- Ioris, Antonio A.R., Pereira, Levi M. and Goettert, Jones D. (eds.). 2022. *Guarani e Kaiowá: Modos de Existir e Produzir Territórios*, Volume II. Curitiba: Appris.
- Ioris, Antonio A. R. 2022. Indigenous peoples, land-based disputes and strategies of socio-spatial resistance at agricultural frontiers. *Ethnopolitics* 21(3), 278-298.
- Lévi-Strauss, Claude. 1975 [1952]. Race and history. In *Race, science and society*, ed. Leslie C. Dunn et al, 95-134. Paris: Unesco.
- Mackinnon, Catharine. 1987. *Feminism unmodified: Discourses on life and law*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Malabou, Catherine. 2004 [1996]. *The future of Hegel: Plasticity, temporality and dialectic*. Trans. L. During. London: Routledge.
- Marcuse, Herbert. 1991 [1964]. *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. London and New York: Routledge.
- McCormack, Fiona. 2012. Indigeneity as process: Māori claims and neoliberalism. *Social Identities* 18(4): 417-434.
- McGowan, Todd. 2019. *Emancipation after Hegel: Achieving a contradictory revolution*. New York: Columbia University Press.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2015. *The white possessive: Property, power, and indigenous sovereignty*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Normann, Susanne. 2022. Re-living a common future in the face of ecological disaster: Exploring (elements of) Guarani and Kaiowá collective memories, political imagination, and critiques. *Human Arenas* 5, 802-825.
- Ollman, Bertell. 1976. *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

- Qian, Junxi and Lei Wei. 2020. Development at the edge of difference: Rethinking capital and market relations from Lugu Lake, Southwest China. *Antipode* 52: 246-269.
- Quijano, Anibal. 2000. Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America. *Nepantla: Views from the South* 1(3); 533–580.
- Radcliffe, Sarah. 2020. Geography and indigeneity III: Co-articulation of colonialism and capitalism in indigeneity's economies. *Progress in Human Geography* 44(2); 374-388.
- Restoule, Jean-Paul. 2008. The values carry on: Aboriginal identity formation of the urban-raised generation. *Canadian Journal of Native Education* 31(2): 15-33.
- Saldaña-Portillo, María J. 2016. *Indian given: Racial geographies across Mexico and the United States*. Durham and London: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri C. 1994. Can the subaltern speak? In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman, 66-111. New York: Columbia University Press.
- Thoreau, Henry D. 2016 [1854]. *Walden*. London: Penguin.

A territorialidade xavante nos cerrados¹

Maria Lucia Cereda Gomide²

Introdução

Este trabalho resulta da pesquisa realizada para a elaboração da minha tese de doutorado, denominada “Marana Bododi a territorialidade Xavante nos caminhos do Ro Cerrados” na qual discuti se o território indígena Xavante e suas relações com os cerrados. Esta fundamenta-se nos procedimentos da pesquisa participante, no conhecimento adquirido ao longo dos anos de trabalho como parceira da Associação Xavante Warã da Terra indígena Sangradouro. Aprendendo a ouvir e a compreender outros “discursos culturais”, e assim a entender outras lógicas, rompendo com a “a assimetria das relações sociais geralmente impostas entre entrevistador e o entrevistado” (BRANDÃO, 2001, p. 54-55). A partir desta experiência pessoal, foi determinante conhecer a triste realidade daquilo que foi um dia os cerrados brasileiros. Atualmente, os cerrados reduzidos a poucos fragmentos, dos quais as únicas áreas de cerrado contínuo significativos no Mato Grosso são as terras indígenas. Neste contexto, procurou se então entender esta contradição entre dois mundos, os desafios ambientais da permanência do Xavante nos cerrados.

O estado do Mato Grosso é o maior produtor brasileiro da soja, desde o ano 2000. Na safra dos anos 2020/2021, o estado do Mato Grosso atinge a área plantada de 10,294 milhões de hectares de soja (CONAB 2021). A situação atual do Mato Grosso já é muito divulgada e conhecida pela sua liderança em desmatamentos e queimadas, além de apresentar os maiores números de contaminações do solo e das águas pelo uso abusivo de agroquímicos. Neste contexto as terras indígenas Xavante sofrem grandes pressões e ameaças socioambientais.

Os Xavante, juntamente com os Xerente (TO), constituem o grupo Akwen, também conhecidos como Jê Centrais. (Lopes da Silva, 1986). De acordo com o Instituto socioambiental, a população em 2020, era de cerca de 22.256 pessoas.

¹ Artigo referente à pesquisa de doutorado do Departamento de Geografia da FFLCH/USP, financiada pelo CNPq.

² Professora do Departamento de Educação Intercultural da Universidade Federal de Rondônia.

Os grupos Xavante tiveram diferentes trajetórias históricas que determinaram os diversos momentos de contato com a sociedade envolvente. Destas trajetórias decorrem as atuais terras indígenas, demarcadas, fragmentos do antigo território. As terras indígenas Xavante, são as seguintes: T.I. Marãiwatsede, T.I. Pimentel Barbosa, T.I. Areões (Areões I, Areões II), T.I. Marechal Rondon, T.I. Parabubure, T.I. Chão Preto, T.I. Ubawawe, T.I. Sangradouro/Volta Grande, T.I. São Marcos.

A formação das terras indígenas Xavante (terras demarcadas pelo Estado) tem elementos interligados, que estão relacionados ao processo histórico de ocupação do Mato Grosso, assim como à história e a espacialização dos grupos Xavante. Estes se movimentavam por um território contínuo (como visto com fronteiras fluidas), e se estabeleceram ao longo da bacia do rio das Mortes e em trechos da bacia do Xingu.

Portanto, a história da formação das terras indígenas Xavante atuais é a história da retomada de frações do território e dos embates e violências cometidas por parte da sociedade envolvente, que fragmentou o território em ilhas.

A partir dos grupos Xavante formados por um conjunto de famílias que se mantêm unidas por alianças políticas e matrimoniais, é possível reconstruir o território Xavante, e entender as terras indígenas. Os grupos são denominados: A'uwe Apseniwihã, A'uwe Marãiwatsede, e A'uwe Norõtsura.

As denominações Nõrõtsu'rã, Apseniwihã, Marãiwatsede representam a biogeografia do local onde vivem: babaçu, campo cerrado, e mata fechada, respectivamente. São Marcos e Sangradouro são fundados por famílias Norõtsurã que vieram de Parabubure depois do massacre, estas terras se diferenciam das demais pela presença da missão salesiana, e por terem apenas a partir de 1977 posto da Funai. Algum tempo depois as famílias que vieram do Kuluene é que se juntaram a São Marcos e Sangradouro. (Lopes Da Silva, 1992: 38-9)

Todos os grupos citados saíram da aldeia Tsõrepré e migraram para diferentes áreas, apenas Apitsire permaneceu na mesma região. Este grupo, atualmente vivendo nas T.I. Pimentel Barbosa e T.I. Areões são aqueles que tiveram o primeiro contato “pacífico” oficial no caso com o SPI. Este grupo permaneceu na mesma área onde se deu este contato da década de 1940 nas margens do rio das Mortes. Seu território, assim como os demais Xavante, foi drasticamente diminuído, embora atualmente seja a maior área entre os Xavante. Por motivos políticos internos houve uma cisão neste grupo, o que originou o grupo que formou a atual T.I. Areões. Estes se fixaram próximo a Nova Xavantina, no rio das Mortes. O terceiro grupo Marãiwatsede também formado a partir da divisão de Tsõrepré passou a viver mais ao norte (onde se encontra a atual T.I. Marãiwatsede). Entretanto na década de 1960 este grupo foi expulso do local onde viviam, próximos ao rio Suiá-Missu, por

grileiros que ocuparam suas terras formando a fazenda Suia Missu. (Lopes Da Silva,1992: 38-9). Os Xavante foram levados pelos aviões da FAB para a missão de São Marcos, e permaneceram durante décadas até reiniciarem a retomada de seu território, apenas reconquistando em 1998. (op.cit)

Estas Terras indígenas são fragmentos do território Xavante, e fruto de conquistas que chegam até os dias atuais.

A territorialidade nos cerrados

Em Geografia, a territorialidade pode ser entendida como determinadas práticas expressas material e simbolicamente, em um dado território, por um determinado grupo social. (Lobato Correa,1994: 252) Andrade (1994: 214), explica que “[...] a formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre as mesmas.”

Haesbaert (2005), também comenta que não se deve reduzir a territorialidade apenas a uma “dimensão simbólico-cultural do território, especialmente no que tange aos processos de identificação territorial.” A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está :

intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”. (...) “A territorialidade, como um componente do poder, não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado (Sack,1986:219 apud Haesbaert, 2005)

Os movimentos (chamados por alguns autores de seminomadismo) pelo território, denominados pelo Xavante pelo termo zomori, as caçadas longas são uma forma de uso do espaço ou territorialidade. Assim, entende-se que a territorialidade seria construída na própria mobilidade espacial, não como um movimento sem rumo. Não se considera, portanto, como desterritorialização porque, ao repetir o movimento, pode-se definir o território, pois existe conhecimento da trajetória percorrida (HAESBAERT, 2004, p. 243).

Desta forma a análise da territorialidade Xavante leva à interpretação do termo zomori. Faz-se aqui uma tentativa de mostrar através deste movimento o jeito de ser/viver dos grupos locais e suas interações com o ambiente (LADEIRA, 2001, p. 102).

Para Lopes da Silva (1981), os Xavante tinham períodos de seminomadismo; ficavam nas suas aldeias poucos meses ao ano, viviam assim, “com a casa nas costas”, “percorriam o território, em grandes grupos nas expedições de caça e coleta”, ou seja, em zomori. Também é observado pela mesma autora que a aldeia não era fixa em um local, mas “ocupava um espaço durante alguns anos e depois mudava sua aldeia base para terras novas, sem detritos acumulados e mais descansadas para o cultivo” (LOPES DA SILVA, 1981, p. 43).

O termo zomori nos foi explicado por Ruriõ Xavante 2003, (informação verbal) como um grande movimento de duração de vários meses, mas que infelizmente já não existe na atualidade, devido ao tamanho insuficiente das terras indígenas que não comportam sua territorialidade, em suas palavras: “...esses valores não acontecem mais, está só na memória, está só na boca”.

Em seu depoimento, esclarece que o zomori tinha um período determinado para acontecer, o qual seria após o cultivo da roça e enquanto as plantações se desenvolviam. Assim, a comunidade se dividia e partia em sua longa caminhada de caça e coleta nos cerrados.

O termo zomori quer dizer caçada longa, acontece em época certa, por exemplo, os homens, a comunidade que fizeram a roça. Enquanto a roça está parada, eles fazem já combinação para fazer caçada longa chamada zomori, antigamente, levava dois ou três meses, assim mesmo embora a distância de 100 km, 150 km, eles mantinham contato com a aldeia. Então antigamente o zomori começava em fevereiro e voltava em maio quando o feijão fava vinha amadurecer, também quando plantavam o milho, por exemplo, novembro, para colher em dezembro, janeiro. Então nesse intervalo, é que eles faziam zomori. Para quê? Para transmitir conhecimentos, para caçar, descansar, porque fazer roça é desgaste muito grande, tem muita força de vontade... (informação verbal)

Ruriõ Xavante explica que durante o zomori era um período de aprendizagem, em que homens, mulheres, adolescentes e crianças participavam. Assim, o conhecimento indígena sobre o cerrado, seu repertório geobotânico e a espiritualidade eram transmitidos de geração em geração. Portanto, a transmissão dos saberes tradicionais é/era feita durante o zomori.

É um critério que foi criado há muito tempo onde os meninos adolescentes, padrinhos aprendiam de tudo, era momento propício para se aprender tudo, como se caça, como se cozinha uma caça grande, caçar, assar, por exemplo, assar tatu é diferente de assar carne de veado, é outro jeito. Como preparar o jirau para colocar as caças em cima para cozinhar. Então tudo isso as crianças,

os adolescentes, os padrinhos aprendem de tudo, homens e mulheres que vão juntos. Nesse zomori as mulheres podem [ir], todo mundo vai quem quiser, tem sempre um líder que vai puxar, que vai comandar essa caçada longa, e também, nesse zomori se for mais de 10 a 15 adolescentes, tem ritual, próprio dos adolescentes... Mas é fundamental a presença dos velhos, são eles que vão parando os acampamentos, eles que fazem a orientação e escolhem o local, onde eles discutem, como passou, onde passou, o que encontrou, se tinha pegadas de queixada, por exemplo. Toda noite tem reunião na beira do fogo onde se discute o cotidiano... (informação verbal por Rurio Xavante registrado em 2003)

Outros depoimentos também relembram o tempo em que ainda era possível as andanças pelo território. Antigamente era o tempo da liberdade, quando tomavam conta de seu território que se estendia: até o rio Tapirapé, ao norte, o rio das Garças, ao sul, e o rio Xingu, a oeste. Segue o depoimento do Xavante Paulo César à Iara Ferraz (1992) sobre a ocupação e uso dos recursos na região das matas de Marãiwatsede:

Eles penetravam para o lado do Xingu. Nessa floresta aí, eles penetravam à procura de cará, mas como não dava para fazer deslocamento, fazer aldeia dentro era muito difícil porque não tinha palha para fazer casa, então eles acampavam com uma planta chamada wesupó, igual a bananeira. [...] não dava para fazer casa nessa mata, então por isso que os nossos bisavós, os nossos pais mesmo saíam para o cerrado. [Na mata] só procuravam a pesca, a caça, a fruta que é útil na alimentação. Não ficavam. Às vezes acampavam um ano, três anos, depois saíam... andávamos nessa mata todinha, até o rio Xingu, até lá no rio Tapirapé. [...] até no Culuene. Eles pegavam o território inteiro, andavam tudinho. Depois saía e recolhia para a aldeia chamada Bo'u (FERRAZ, 1992, p. 44).

Maybury-Lewis teve contato com os Xavante em uma época de pouca alteração no ritmo de vida tradicional; pôde, portanto, observar a relação dos Xavante com o espaço sem o confinamento nas atuais terras indígenas. Baseando-se em suas análises compreende-se a territorialidade Xavante a partir da noção de zomori:

Quatro dias depois de nossa mudança para a aldeia (no final de abril) a comunidade partiu em uma expedição de caça e coleta através da região da Serra do Roncador [...] viajei com eles durante todo o mês de maio e de junho [...] no dia sete de agosto a comunidade partiu novamente para uma expedição de caça e coleta [...] antes que tivesse chegado a conhecer todos os habitantes da aldeia, a comunidade dividiu-se em três grupos e partiu numa expedição de caça e coleta. Viajei com um grupo, aproximadamente cinco semanas (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 22).

O autor conta então que viajou novamente em 1962 quando visita a aldeia Ôtô, onde seus habitantes estavam todos fora, numa expedição de caça e coleta. Assim, também ocorre quando em sua visita a Areões onde constata que seus habitantes estavam numa expedição. (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 24-25-33). Maybury-Lewis mostra que as expedições de caça e coleta longa eram constantes no período de sua pesquisa nas décadas de 1950 e 1960 e também comenta sua grande importância para a cultura Xavante.

Até os anos 1960, os Xavante eram seminômades, a comunidade estava localizada, no lugar em que grandes casas cobertas de folhas de palmeiras eram construídas. Todas as expedições de caça e coleta que caracterizavam os períodos de vida nômade tinham ali seu ponto de partida e de chegada mas seus habitantes passavam a maior parte do ano em regiões mais ou menos distantes (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 32).

Nestas palavras o autor sintetizou a ocupação espacial, seu território tradicional: “Havia pouca variação sazonal na vida dos Xavante, tanto nas águas como na seca era possível caçar e coletar, só era preciso uma condição, as de estarem sempre andando [...]” (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 98-99, grifo do autor). Assim, Maybury-Lewis (1984, p. 100) registrou os movimentos das expedições pelo território Xavante em um mapa reproduzido na Figura 1. Pela experiência de Maybury-Lewis, apreende-se que os Xavante percorriam o extenso território ao longo de todo o rio das Mortes.

Nas palavras do Xavante Cipassé 2006 (informação verbal), o território estendia-se desde “São Felix do Araguaia até Cuiabá”. E, assim, divididos em vários grupos, os Xavante percorriam os cerrados em zomori (caçada longa). Deve-se salientar a existência de uma cartografia de todos os recursos naturais, sua localização e abundância. Nestas ocasiões coletavam, além dos frutos e raízes, os recursos necessários para a confecção de ornamentação ritual. Como se compreende pelas observações de Maybury-Lewis:

Os Xavante de São Domingos exploravam o território a sua volta, em 1958 em março e junho, a comunidade se dividiu em três bandos. Dois deles viajaram para o oeste e depois para noroeste, partindo de São Domingos; eles juntaram suas forças novamente no Rio São João. Dalí voltaram para São Domingos, completando assim um círculo perfeito. Esses bandos saíram basicamente em busca de seda de buriti, a ser utilizada na confecção de ornamentos para as cerimônias de iniciação já programadas. Buscavam também sementes para o mesmo fim e taquaras para fazer flechas. Durante a viagem, sobreviveram principalmente à base de raízes e frutos que coletavam, ainda que os homens ocasionalmente caças sem alguns caitetus. O outro bando que viajou na direção nordeste, ao longo da margem direita do rio das Mortes estava também coletando seda de buriti, mas nessa região não havia nem sementes nem taquara. Por outro lado, a caça era mais abundante – principalmente veados – e foi isso que os atraiu para lá (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 99).

Maybury-Lewis (1984, p. 101) também descreve os itinerários que acompanhou nestas excursões, e que seguem ao longo do rio das Mortes e seus afluentes, chegando até trechos do Araguaia, assim como de afluentes da bacia do Xingu. Em sua descrição é comentada a existência de vários grupos locais (que o autor denominou de bandos), que se deslocam por todo seu território. Conclui-se, portanto, que na territorialidade Xavante o movimento zomori é essencial para a definição de território Xavante. Nesse sentido, sua importância enquanto um dos caminhos de acesso ao conhecimento do mundo A'uwe, de sua história, sua geografia e suas relações espirituais com o cerrado, seu território.

Mas, já no ano de 1962, comenta o autor (1984, p. 50), estas práticas estavam sendo abandonadas, ainda que este fato fosse negado pelos Xavante. Na atualidade, como não se tem mais a possibilidade de praticar o zomori, as caçadas com o fogo também se tornaram problemas numa terra restrita, nas palavras de Ruriõ Xavante 2006:

Os caçadores já sabem que na época da chuva tem certos animais que aparecem, assim na época de seca os bichos estão na sombra nas matas ribeirinhas e saem de noite. Na época da chuva, o veado, a anta, o tamanduá saem da mata daí descansam, andam no cerrado fora da mata por causa das frutas, aí tem como achar eles. Por exemplo, tem árvores que já estão quase secando por si mesmo, e então quando põe fogo essa não recupera não brota mais. Agora quando ainda é nova, vai voltar a brotar. Só que na cultura xavante não queimamos somente no mesmo lugar, vai sempre mudando, vai mudando. E também antigamente tinha espaço enorme sem limite, agora não e a queimada está diminuindo também, assim por uma necessidade de caçada eles ainda fazem, né. As folhas que caem e o capim que secam então isso pega fogo fácil, isso é conhecimento próprio dos velhos, que acompanham [as épocas certas de queimada] pela constelação... (informação verbal).

Em outro depoimento é destacado como a recuperação territorial e dos cerrados seria interessante do ponto de vista da sobrevivência física, como retorno dos alimentos de uma dieta tradicional:

Para [a terra, o território] emendar tudo, mesmo nas áreas devastadas, assim o cerrado vai voltar [...] Plantar mais abóbora, milho, feijão, além disso tem aquelas frutas do mato, palmito, coquinho, caju, pequi, coco de buriti... (informação verbal de Depoimento de Tserenhi'Ômo Top'Tiro registrado em 2008.). A grande alteração no padrão seminômade, logo após a sedentarização nas terras indígenas, ocasionou uma ruptura nas atividades coletivas, como explica Lopes da Silva (1986, p. 11-12), “diminuição da frequência de atividades econômicas coletivas e traz como alternativa para a sobrevivência um aumento da importância da agricultura como fonte de alimentos.”

O zomori no mito Parinaí'a

O termo Zomori, o movimento das caçadas longas, e focado no mito denominado Parinaí'a, estes são os criadores dos seres dos cerrados Xavante. Parinaí'a são adolescentes (wapté), relacionados com a resistência, que experimentam a sua própria força. Os wapté são associados à criatividade, fertilidade, potência sexual e ainda à superação espiritual (MAYBURY-LEWIS, 1984). Entende-se que o zomori é a recriação deste mito, já que durante a realização do zomori que os Xavante renovam seus conhecimentos e o transmitem para as gerações mais novas. Dialeticamente é no movimento do zomori que os criadores formam o cerrado e o território, e é através desta criação que se pode praticar o zomori, que se traduz como época de caçada e coleta pelos cerrados e pelo território Xavante.

De acordo com Hiparidi Xavante (informação verbal, 2007) : “Não é a criação da agricultura, mas uma relação de construção do cerrado, não somente dos alimentos, mas sim do próprio território, com quem vai sendo criado”, desta fala depreende-se a relevância do mito, e o entendimento de que à criação do território e ao mesmo tempo dos cerrados (Ró), onde são criadas as diferentes fitofisnomias dos cerrados.

Lopes da Silva (1986, p. 226) analisou a importância deste mito e escreveu sobre os aspectos relacionados aos adolescentes wapté no mito, Parinaí'a: “[...] Criadores porque mediadores entre natureza e cultura. Criadores porque cristalização de uma aliança entre opostos”. Numa sociedade controlada pelo grupo, a permanência é enfatizada, assim a criatividade está relacionada aos wapté que ultrapassam os limites. As suas criações são identificadas com vários elementos fundamentais da cultura Xavante, como os alimentos, a belicosidade e, por fim, definem a configuração do território e mundo Xavante (LOPES DA SILVA, 1986, p. 226).

No trecho a seguir, do livro Wamrêmé Za'ra, nossa palavra. Mito e história do povo Xavante (1999), dos sabedores Sereburã, Hipru, Rupawe, Serezabdi e Sereñimirãmi, é enfatizado ao longo de toda a história a condição do zomori, do movimento pelo território, a importância da coleta na alimentação diária realizada pelas mulheres e as caçadas pelos homens. Nessa narrativa salienta-se toda a importância do zomori para a reprodução da cultura Xavante.

Antigamente o povo A'uwe [...] vivia em zomori, andando sempre, percorrendo todo o território. Naquele tempo ainda não existiam muitas coisas e os dois wapté criadores foram povoando a terra, criando alimentos e animais... O povo estava em zomori. O grupo de wapté seguia junto com as famílias. [...] Pela manhã as mulheres saíram com seus cestos. Voltaram carregadas de norô!

Depois de todos se alimentarem seguiram em zomori (SEREBURÃ et al., 1999, p. 39, 40, 43, 44).

O mito segue contando a sequência de criação de animais, e de outros alimentos como as palmeiras de indaiá, acuri, insetos, até chegar à criação da onça (hu) quando os criadores são descobertos e mortos. A sociedade determina sua morte, “como único meio de controle sobre suas atividades, e os homens ficam donos do criador, negando aos heróis a possibilidade de superabundância de bens e poder” (LOPES DA SILVA, 1986, p. 225).

Podemos, portanto, entender, como salientou Maybury-Lewis (1984), “aspectos mais gerais da cosmologia Xavante”, pois neste importante mito temos a construção do próprio mundo Xavante, ou o Ró, já que este tem um sentido maior que engloba além dos Cerrados, o Território, Nossa Terra, Mundo e os espíritos.

Algumas Considerações

O zomori é um importante movimento espacial e um período de aprendizagem sobre o cerrado, o território e sobre a cultura Xavante, que não tem mais como ser praticado na atualidade. Os Xavante, assim como outros povos indígenas do Cerrado, têm suas terras e sua cultura em constante ameaça. A ocupação drástica e a degradação dos cerrados fazem com que esses povos vivam sedentarizados nas terras demarcadas. Estas não correspondem a seus territórios e dessa forma também não vivem sua territorialidade.

As Terras Indígenas Xavante possuem coberturas florestais ainda significativas, mas sofrem intensas pressões causadas pelo avanço da ocupação do entorno e principalmente as monoculturas de soja. Por esse cenário de tensões verifica-se a necessidade de revisão da área das terras indígenas uma vez que apenas os limites homologados não são suficientes para garantir a cultura do povo Xavante, assim como do Ró-cerrados Xavante.

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). Pesquisa Participante. 8. ed. e 2. reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FERRAZ, Iara. Relatório do Leilão da Gleba Suiá Missu onde foi impedida a presença de Índios Xavante. Ed. CTI, 1992.
- GIACCARIA, B.; HEIDE, A. Jerônimo Xavante conta. São Paulo: Dom Bosco, 1975.

- GOMIDE, Maria Lucia C. Marana Bododi a territorialidade Xavante nos caminhos do Ro Cerrados. Tese doutorado. Departamento de Geografia da FFLCH Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP Universidade de São Paulo. 2009.
- HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. Tese (Doutorado) – Departamento de Geografia, FFLCH Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas USP, São Paulo, 2001.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Xavante: casa – aldeia – chão – terra – vida. In: NOVAES, Silvia C. (Org.). Habitações Indígenas. p. 33-56, 1981. São Paulo: Nobel: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- _____. Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. FFLCH/USP, 1986. Territorialidade Xavante – Zomori, pp. 86-104.
- _____. Dois séculos e meio de História Xavante In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras/Fapesp, 1992.
- MAYBURY-LEWIS, David (1967). A Sociedade Xavante. Tradução: Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- SEREBURÃ et al. Wamrêmé Za’ra, nossa palavra: mito e história do povo Xavante. São Paulo: Editora Senac, 1998.

O livro é afeto de quem pensa, fala, escreve,
lê e sonha.

São palavras...

Convite de autores e autoras indígenas e
não indígenas cujas palavras faladas,
escritas e lidas vão respeitosamente sendo
incorporadas na alma daqueles e daquelas
que por elas foram afetadas. Assim,
encantadas, constroem outros mundos a
existir (e que existem).

Palavras habitam mundos, palavras são
mundos em pluriverso devir.

Os organizadores

