



MEDIADORES POLÍTICOS,
TERRITÓRIOS, DIREITO
E CIDADANIA



Revista Conexão Política

Revista Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPI



EDUFPI
Teresina – Piauí
Conexão Política — v. 13, n. 1 – jan./jun. 2024

Revista Conexão Política

Revista Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPI

Ano 13

2024

ANTROPOLOGIA DA DEMOCRACIA

MEDIADORES POLÍTICOS,
TERRITÓRIOS, DIREITO E CIDADANIA



EDUFPI
Teresina – Piauí
Conexão Política — v. 13, n. 1 – jan./jun. 2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes

Pró-Reitor de Ensino de Pós-graduação

Profa. Dra. Regilda Saraiva dos Reis Moreira-Araújo

Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação

Prof. Dr. Luís de Sousa Santos Júnior

Superintendente de Comunicação Social

Profa. Dra. Samantha Viana Castelo Branco Rocha Carvalho

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL

Diretora

Profa. Dra. Edna Maria Goulart Joazeiro



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Coordenador

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

ENDEREÇO PARA CONTATO

Universidade Federal do Piauí

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Centro de Ciências Humanas e Letras – CCHL

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Bairro Ininga – Teresina-PI – 64049-550

(86) 3237-1692

cienciapolitica@ufpi.edu.br

<https://sigaa.ufpi.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?id=1083>



EDITORIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Diretor da Editora da UFPI

Prof. Dr. Cleber de Deus Pereira da Silva

Campus Ministro Petrônio Portela,

Espaço Rosa dos Ventos

Bairro Ininga, Teresina-Piauí-Brasil

CEP 64049-550 • 55 (86) 3215 5688

www.ufpi.br/sobre-edufpi

Editor Responsável

Carmen Lúcia Silva Lima (PPGANT/UFPI)
Raoni Borges Barbosa (PPGANT/UFPI/FAPEPI)
Henry Rafael Vallejo Infante (UPEL – IPC/UFPR)

Editor Assistente

Prof. Dr. Vitor Eduardo Veras de Sandes Freitas

Editor Científico

Joscimar Silva (UnB)
Mércia Alves (UFSCAR)

Conselho Editorial

Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Ana Paula Mauriel – Universidade Federal Fluminense (UFF – Brasil)

Arleth Borges – Universidade Federal do Maranhão (UFMA – Brasil)

Ana Paula Tostes – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ – Brasil)

Cleber de Deus – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Cristina Buarque de Holanda – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)

Flávio Resende – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gabriela Tarouco – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gilmar Antônio Bedin – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ – Brasil)

Héctor Luis Saint-Pierre – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP – Campus de Franca – Brasil)

Jairo Marconi Nicolau – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)

Luis Gustavo Grohmann – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS – Brasil)

Marcia Soares – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG – Brasil)

Mathew D. McCubbins – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Monique Menezes – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Odete Maria de Oliveira – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil)

Raimundo Batista dos Santos Junior – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Scott Desposato – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Taeko Hiroi – University of Texas – At El Paso (Estados Unidos)

Valeriano Mendes Ferreira Costa – Universidade Federal de Campinas (UNICAMP – Brasil)

Editoração

José Anchieta do Nascimento Lima

Tradução e Revisão para Língua Estrangeira

Carolina Pereira Madureira – URCA

Lucas Lira de Menezes – UFPB

Eugenia Cornils M. da Silva – UnB/UFPI

Henriqueta Jane Osório de Oliveira - UFPI

Revisão textual

Ilza Cardoso

Foto

Avelar Amorim

Capa

José Anchieta do Nascimento Lima, com interferências sobre a obra “Revoada dos Guarás”. do artista plástico Avelar Amorim, Técnica: Acrílica sobre tela. Ano 1989. Acrílica sobre tela

DIREITOS AUTORAIS E DE PROPRIEDADE

O uso da obra “Revoada dos Guarás” foi autorizado pelo artista plástico Avelar Amorim

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

Conexão Política [recurso eletrônico]/ Universidade Federal do Piauí. v. 13, n. 1 (jan./jun., 2024) -- Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2024
-- 242pp.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <http://www.revistas.ufpi.br/index.php/conexaopolitica>
Semestral.

ISSN: 2317-3254.

1. Ciência Política. 2. Relações Internacionais.

I. Universidade Federal do Piauí-UFPI. II. Título: Conexão Política

CDD: 320

Sumário

1	APRESENTAÇÃO	1
Por:	CARMEN LÚCIA SILVA LIMA; RAONI BORGES BARBOSA & HENRY RAFAEL VALLEJO INFANTE	
	ARTIGOS	8
2	ARQUEOLOGIA E DANÇA AFRO-BRASILEIRAS EM PELOTAS (RS): UMA ABORDAGEM COLABORATIVA E ANTIRRACISTA	9
Por:	JULIANA BIZARRO CASCAIS; LÚCIO MENEZES FERREIRA & JOÃO DANIEL P. AMARO	
3	EL ARRAIGO A LA TIERRA COMO FORMA DE RESISTENCIA CULTURAL EN LA COMUNIDAD KARI'ÑA MACAPAIMA	27
Por:	ISABEL CRISTINA ORIVE PONTE & HENRY RAFAEL VALLEJO INFANTE	
4	INDÍGENAS PEMÓN: UN PUEBLO ORIGINARIO INVADIDO Y ABUSADO POR LA MÍNERIA EN SU TERRITORIO ANCESTRAL	58
Por:	HENRY RAFAEL VALLEJO INFANTE	
5	POVOS INDÍGENAS E A INJUSTIÇA AMBIENTAL: A BUSCA PELA RESPONSABILIDADE SOCIAMBIENTAL E A PROTEÇÃO DO SISTEMA CLIMÁTICO	88
Por:	HUDSON CARLOS AVANCINI PERSCH; JÉSSICA CASTRO DOS SANTOS & RUBENS DAROLT JÚNIOR	
6	UMA CONDIÇÃO À DEMOCRACIA: O DIREITO À EDUCAÇÃO DOS POVOS DO CAMPOM NO PIAUÍ	112
Por:	WEDSON ALVES FERRAZ; GESICA MAYARA SOUZA SOBRAL; MARLI CLEMENTINO GONÇALVES & ALEXANDRE JOSÉ MEDEIROS DO NASCIMENTO	
7	A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPORICO BRASILEIRO	131
Por:	RAONI BORGES BARBOSA; CARMEN LÚCIA SILVA LIMA; ELIANE ANSELMO DA SILVA &	
8	DE 2011 A 2024: EL PASO DEL TIEMPO SOBRE UN ENSAYO DE MICHAEL ROTHBERG	160
Por:	MIGUEL ÁNGEL VARELA; RITA JULIANA S. POLONI &	
9	NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A SAÚDE WARAO EM MOSSORÓ-RN: ENTRE VULNERABILIDADES E LUTA POR DIREITOS DIFERENCIADOS	180
Por:	ÉVA LÍGIA DE OLIVEIRA; LINDEMBERG MENDES EUFRÁSIO; MARIA EDNA SILVA; MARIA LUIZA DA SILVA GOMES; RITA LÚCIA FÉLIX DE FREITAS; ELIANE ANSELMO DA SILVA & RAONI BORGES BARBOSA	
10	O PAPEL DOS PARTIDOS NA ELEIÇÃO DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL: MEDIAÇÃO DEMOCRÁTICA COM ENTRAVES	197
Por:	DIANA AZEREDO & MARIA LÚCIA MORITZ	
	RESENHA/RECENSÃO	226
11	A QUESTÃO RACIAL COMO DESAFIO À DEMOCRACIA BURGUESA NO BRASIL: O MARXISMO ENTRE ANÁLISE ACADÉMICA E CRÍTICA SOCIAL. ALMEIDA, SÍLVIO. (ORG.). <i>MARXISMO E QUESTÃO RACIAL</i> . SÃO PAULO: BOITEMPO, 2021 (DOSSIÊ MARGEM ESQUERDA).	227
Por:	JHCOSTA & RBBARBOSA	

1 APRESENTAÇÃO

É com imensa satisfação que apresentamos mais um número da Revista Conexão Política, revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPI. *Antropologia da Democracia: Mediadores Políticos, Territórios, Direito e Cidadania* é o tema deste dossiê, que contempla situações etnográficas relacionadas à democracia, dinâmicas morais, processos de construção de práxis e subjetividades ético-políticas localizadas em contextos democráticos plurais. Privilegiamos processos vivenciados pelos povos e comunidades tradicionais do Brasil e da América Latina.

Enfatizamos, nesse sentido, como esses atores e agentes sociais historicamente subalternizados têm atuado na vanguarda da transformação, em amplo sentido humanista e decolonial, das amarras autoritárias conjunturais, ao menos, da política do Brasil e de países da América Latina nos últimos quarenta anos. A presente reflexão, neste modo, evoca atenção e evidencia a necessidade de novas abordagens sobre a democracia, dando maior atenção às dinâmicas morais inclusivas e aos processos de construção de práxis e subjetividades ético-políticas não hegemônicas e pós-ocidentais, que buscam atuar em contextos democráticos étnico-raciais e socioculturais plurais, constituídos por povos e comunidades tradicionais, tais como os indígenas, os quilombolas, as quebra-deiras de coco e trabalhadores/as rurais de matrizes socio-ecológico-territoriais muitas vezes distantes dos grandes centros metropolitanos de poder, entre outros.

A Antropologia da Democracia aqui em operação, portanto, teve a pretensão de refletir sobre a relação entre a Antropologia, enquanto ciência que aborda a diferença e a alteridade, e a Democracia, enquanto regime político-institucional pautado na construção participativa do poder social, mas também como aceite ético político de práticas e valores cidadãos, em que o Direito individual e coletivo à vida digna e ao bem-viver se consolidam material e simbolicamente. O presente dossiê buscou explorar temas que abordassem os mediadores políticos de novos fazeres democráticos, o direito diferenciado e a cidadania de minorias e subalternos, com o intuito de proporcionar uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e políticas atuais tão turbulentas e ameaçadas por fantasmas autoritários e fantasias colonizadoras.

Os artigos deste dossiê encontram-se na proposta de abordagem crítico-reflexiva do papel dos mediadores políticos na estrutura democrática contemporânea; da construção cidadã e decolonial de direitos individuais e coletivos; da articulação de participação política transformadora em contextos diversos; de sistemas jurídicos e suas interações sociais com movimentos de pressão e representação de povos e comunidades tradicionais; e, ainda, da cultura política que emerge desses novos encontros e sua influência na prática democrática. O

leitor deparar-se-á, com efeito, com um vocabulário de motivos ômicos recorrente em termos de lutas, conflitos e resistências, pois assim tem se apresentado enfaticamente a potência histórica do protagonismo de atores e agentes sociais não hegemônicos nos palcos políticos e sociais de construção da democracia no Brasil e na América Latina.

O primeiro artigo do dossiê, “Arqueologia e dança afro-brasileiras em Pelotas (RS): uma abordagem colaborativa e antirracista”, autoria de Juliana Bizarro Cascais, Lúcio Menezes Ferreira e João Daniel P. Amaro, reflete sobre a importância dos sítios arqueológicos, por meio do estudo de caso da Charqueada São João, que ocorre em Pelotas, Rio Grande do Sul. O evento é significativo para mostrar a relação entre arqueologia, memória e resistência cultural. Os autores defendem o exercício de uma arqueologia inclusiva e colaborativa, que desafie as estruturas de poder coloniais e promova benefícios para as comunidades afrodescendentes. Eles refletem sobre a forma como as pesquisas etnográficas contribuem para o entendimento das dimensões espirituais evocadas pelos sítios, que, em sua complexidade, comunicam a cosmologia afro-diaspórica e a importância da preservação cultural.

“El arraigo a la tierra como forma de resistencia cultural en la comunidad Kari’ña Macapaima”, de Isabel Cristina Orive Ponte e Henry Rafael Vallejo Infante, aborda uma situação vivenciada pelo povo Kari’ña da comunidade indígena Macapaima, descendentes diretos dos Caribe. Eles analisam os impactos da configuração e do processo de expansão urbana e industrial da Cidade Guayana, evidenciando suas implicações para o processo de territorialização e a relação com os recursos hídricos, que dão ensejo à resistência ao modelo de desenvolvimento, em vista de assegurar a integridade física e sociocultural. A reflexão empreendida se inspira na abordagem teórica de Henri Lefebvre e Yi Fu Tuan. É por meio desses autores que eles consideram a dimensão social do lugar e a produção do espaço. As entrevistas realizadas com Yetzeli Martínez, liderança Kari’ña, são analisadas por meio de uma epistemologia decolonial, metodologia qualitativa e análise hermenêutica.

O terceiro artigo aborda igualmente uma situação localizada na Venezuela. “Indígenas Pemón: un pueblo originario invadido y abusado por la minería en su territorio ancestral”, escrito por Henry Rafael Vallejo Infante, utiliza a observação participante, somada à análise geo-histórica documentada de jornais e reportagens publicadas após a criação pelo Estado venezuelano do Arco Mineiro do Orinoco, para considerar os impactos da mineração na paisagem cultural e na biodiversidade. O autor reflete, ainda, sobre a atuação das forças armadas venezuelanas, que, junto com a mineração, disputam o controle do território. Essa ação de exploração é diametralmente oposta à relação de pertencimento indígena, manifesta nas relações ecológicas e espirituais com a terra, considerada por ele uma mãe.

No quarto artigo, “Povos indígenas e a injustiça ambiental: a busca pela responsabilidade sociambiental e a proteção do sistema climático”, Hudson

Carlos Avancini Persch, Jéssica Castro dos Santos e Rubens Darolt Júnior refletem sobre como a injustiça ambiental vem atingindo os povos indígenas. Os autores alertam que cabe ao Estado brasileiro e a coletividade a obrigação de assegurar um meio ambiente ecologicamente equilibrado. Mostram como a Revolução Industrial e a exploração dos recursos naturais em larga escala vêm produzindo transformações no Antropoceno. Dessa forma, mudanças tecnológicas, políticas, econômicas e ambientais estão sendo efetivadas, causando inúmeros danos ambientais, que colocam em risco a vida dos guardiões da floresta. A pesquisa bibliográfica foi um recurso utilizado para considerar a realidade vivenciada pelos povos indígenas. À guisa de conclusão, defendem a criação de políticas regulatórias para assegurar o uso e o acesso ao meio ambiente e a necessidade de intervenção do Poder Judiciário no controle da política climática.

“Uma condição à democracia: o direito à educação dos povos do campo no Piauí” é o quinto artigo, autoria de Wedson Alves Ferraz, Gesica Mayara Souza Sobral, Marli Clementino Gonçalves e Alexandre José Medeiros do Nascimento. A Educação do Campo – Edoc é tema abordado em um cenário de lutas de coletividades e movimentos sociais que concebem o campo como um lugar de produção de saberes. A problemática central é o processo de construção histórica do direito à educação camponesa no Estado democrático de direito e uma exigência para a democracia dos povos do campo. Em relação ao Piauí, foco de análise dos autores, percebem que há dificuldade de garantir a efetivação deste direito. Esta conjuntura adversa, torna os movimentos sociais um espaço de luta, principalmente o MST, que historicamente vem travando diversas batalhas para que as escolas do campo funcionem devidamente e assegurem a formação de sujeitos críticos-reflexivos atuantes em seu contexto de aprendizagem, para que tenham acesso à terra e condições dignas de sobrevivência do camponês.

O sexto artigo, intitulado “A questão Warao no contexto diaspórico brasileiro”, é da autoria de Raoni Borges Barbosa, Carmen Lúcia Silva Lima e Eliane Anselmo da Silva. A equipe de pesquisadores antropólogos aborda os impactos sociais, políticos e culturais provocados pela presença de indígenas migrantes e refugiados Warao sobre a institucionalidade brasileira, enfatizando os desafios gerados para a democracia, direitos humanos e acolhimento de vulneráveis a longo prazo. A Questão Warao no contexto diaspórico brasileiro compreende atualmente o destino de aproximadamente dez mil indígenas que cruzaram a fronteira internacional entre Venezuela e Brasil de 2014 para cá, perfazendo uma década de experiência diaspórica. Inscrito em um contexto macroestrutural mais amplo de crise societária a nível global, tal deslocamento de massas humanas abarca milhões de indivíduos *desplazados* de sua autoctonia cultural, territorial, linguística e, consequentemente, subjetiva e moral-emotiva. O artigo objetiva elaborar uma análise da Questão Warao – com base em etnografias, trabalho de campo em andamento e bibliografia

especializada – que possa subsidiar não somente o debate acadêmico em Antropologia e Etnologia Indígena, mas também contribuir com a compreensão da Cultura Warao por autoridades públicas e pela sociedade civil. Problematiza, nesse sentido, as transformações sofridas pela cultura Warao em regime de diáspora no que tange à organização social e ao parentesco desta etnia, às suas formas tradicionais de conhecimento em mutação intercultural, aos seus modelos identitários de pessoa e coletividade e, por fim, à construção de sistemas socio-ecológico-territoriais no emaranhado de agências e objetos que perfazem a reinventada *tutela* que condiciona a vida Warao no Brasil.

O sétimo artigo, intitulado “De 2011 a 2024: el paso del tiempo sobre un ensayo de Michael Rothberg”, é da autoria de Miguel Ángel Varela e de Rita Juliana S. Poloni. Os autores propõem uma análise crítica do ensaio De Gaza a Varsóvia: Rumo a um Mapa de Memória Multidirecional, escrito por Michael Rothberg, em 2011, diante do aquecimento e da escalada do conflito palestino-israelense, após 7 de outubro de 2023. No referido ensaio, Rothberg procura aprofundar-se no conceito de Memórias Multidirecionais, proposto em seu livro homônimo de 2009, fazendo um mapeamento geral das narrativas de memória sobre o Holocausto, especialmente aquelas que comparam a situação dos palestinos na Faixa de Gaza com a dos judeus no Gueto de Varsóvia durante a Segunda Guerra Mundial. Atualizando a discussão à luz das posições do próprio autor, procuram compreender como o conceito de memória multidirecional pode continuar a ser instrumental face aos desafios políticos e humanitários que agora se colocam.

Em “Notas etnográficas sobre a comunidade Warao em Mossoró-RN: entre vulnerabilidades e luta por direitos diferenciados”, nono artigo deste dossiê, a autoria coube aos profissionais da saúde Eva Lígia de Oliveira, Maria Edna Silva, Lindemberg Mendes Eufrásio e Rita Lúcia Félix de Freitas, e aos antropólogos Eliane Anselmo da Silva e Raoni Borges Barbosa. A reflexão antropológica abordou as lições da experiência de campo das equipes da Estratégia Saúde da Família, da Unidade Básica de Saúde Sinharinha Borges, na cidade de Mossoró/RN, que acompanham os indígenas venezuelanos de etnia Warao desde 2019, quando chegaram no território de abrangência do município. Trata-se de uma população de intensa prática migratória e rotatividade espacial e em vulnerabilidade social em razão de barreiras linguísticas, culturais, socioeconômicas e político-jurídicas que se traduzem no imediato da experiência cotidiana de pauperização, precariedade e violência nos contextos simbólico-interacionais em que moram e trabalham. Esses fatores são ainda determinantes para o adoecimento continuado dessa população. O presente trabalho, nesse sentido, buscou problematizar as experiências da Equipe de Saúde junto aos Warao, em cujo processo assistencial a confiança de grande parte deles foi sendo conquistada; e apresentar breve reflexão antropológica sobre as vulnerabilidades e lutas por direitos que caracterizam a comunidade Warao em Mossoró-RN.

No décimo e último texto deste dossiê, o artigo “O papel dos partidos na eleição de mulheres negras no Brasil: mediação democrática com entraves”, de Diana Azeredo e Maria Lúcia Moritz, analisa como os partidos políticos podem facilitar ou dificultar o acesso de mulheres negras à representação política. A pesquisa adota uma abordagem interseccional para compreender as desigualdades de gênero e raça na participação eleitoral. Com base em dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) das eleições proporcionais de 2014, 2018 e 2022, o estudo investiga a relação entre a orientação ideológica dos partidos e o desempenho eleitoral das candidatas negras. Os resultados indicam que, em 2014 e 2022, partidos de esquerda elegeram proporcionalmente mais mulheres negras, enquanto, em 2018, ano marcado pela ascensão da extrema-direita, os partidos de direita tiveram melhor desempenho. Embora os partidos de esquerda lancem mais candidatas negras, sua efetividade eleitoral permanece baixa, refletindo a histórica sub-representação desse grupo nos parlamentos brasileiros. O artigo conclui que a ideologia e o tamanho dos partidos influenciam as chances de sucesso dessas candidaturas, mas a inclusão política efetiva exige mais do que o simples registro eleitoral, demandando um compromisso real com a diversidade e a equidade. A pesquisa contribui para o debate sobre democracia e representação, ressaltando a necessidade de políticas partidárias mais inclusivas.

A resenha “A questão racial como desafio à democracia burguesa no Brasil: o marxismo entre análise acadêmica e crítica social”, uma contribuição de Jean Henrique Costa e Raoni Borges Barbosa, encerra o presente dossiê dedicado à reflexão em Antropologia Política sobre a atual democracia enquanto fenômeno amplo de implicações políticas, jurídicas e socioculturais. Em breve arrazoado, os autores discutem a obra Marxismo e questão racial, publicada pelo intelectual negro Sílvio Almeida em 2021. O argumento central problematizado ao longo da obra afirma que o racismo, enquanto fenômeno social aparentemente apenas superestrutural, – ainda que social e culturalmente capilarizado de forma totalizante, – não comprehende somente um problema de moralidades e comportamentos coletivos oportunistas de brancos ricos ou empobrecidos saudosos da mão-de-obra negra em senzala e eito; de juridicidade caduca ou falhas institucionais de uma burocracia geneticamente colonial rançosa e saudosa de varas e chibatas, tumbeiros e sabujos; ou mesmo de uma forma psicológica patológica narcísica anti-igualitária e pendente de aleivosias para com a própria autoctonia e cultura em reconhecimento subalterno de padrões civilizatórios metropolitanos. Outrossim, o racismo deve ser sócio-antropológicamente entendido como um modo geral de relação social estruturada política e economicamente, compondo no cotidiano inconsciente e naturalizado a lógica institucional profunda, oficialmente recalculada pelos discursos e rituais de ordem, e o horizonte normal expectado de ação social simbolicamente inscrito na hierarquização étnico-racial.

O presente número da revista *Conexões Políticas* oferece, portanto, em seu conjunto de textos, uma análise atual e multifacetada de questões diversas relacionadas à democracia por meio das perspectivas multidisciplinares dos autores. A diversidade de temas e situações etnográficas consideradas é bastante instigante para os que se interessam pelas dinâmicas sociais e políticas situadas em contextos democráticos plurais, abrangendo considerações teóricas sobre os desafios institucionais à convivência com a alteridade (como a implementação de direitos diferenciados das minorias), sobre os obstáculos estruturais para a concretização dos Direitos Humanos (como o abuso de hipossuficientes pelo poder econômico) e sobre as práticas e valores cotidianos que promovem ou afastam o exercício intercultural (como a consolidação de políticas de memória e de políticas educacionais para populações historicamente violentadas). Desejamos a todos, nesse diapasão, uma boa leitura e que cada artigo represente um compartilhamento de saberes entre os autores e os que nos derem o prazer desta leitura!

Carmen Lúcia Silva Lima
(PPGANT/UFPI)

Raoni Borges Barbosa
(PPGANT/UFPI/FAPEPI)

Henry Rafael Vallejo Infante
(UPEL – IPC/UFPR)

Artigos

ARQUEOLOGIA E DANÇA AFRO-BRASILEIRAS EM PELOTAS (RS)

UMA ABORDAGEM COLABORATIVA E ANTIRRACISTA

Juliana Bizarro Cascais*

Lúcio Menezes Ferreira†

João Daniel P. Amaro‡

Resumo: Este artigo explora a importância das pesquisas colaborativas e etnográficas em sítios arqueológicos ligados às cosmologias e práticas espirituais afrodispóricas. Propõe uma arqueologia inclusiva centrada nas perspectivas das comunidades afrodescendentes, desafiando as heranças coloniais e promovendo benefícios concretos para essas comunidades. A Charqueada São João, em Pelotas (RS), é utilizada como estudo de caso para ilustrar a integração entre arqueologia, memória e antirracismo. Será discutido, especificamente, um projeto colaborativo chamado *A Arqueologia também dança*, que mistura arqueologia e dança afro-brasileiras.

Palavras-chave: diáspora africana; arqueologia colaborativa; dança afro-brasileira; patrimônio afro-brasileiro; antirracismo.

AFRO-BRAZILIAN ARCHAEOLOGY AND DANCE IN PELOTAS (RS)

A COLLABORATIVE AND ANTI-RACIST APPROACH

Abstract: This article explores the importance of collaborative and ethnographic research in archaeological sites linked to Afro-diasporic cosmologies and spiritual practices. It proposes an inclusive archaeology centered on the perspectives of Afro-descendant communities, challenging colonial heritages and promoting concrete benefits for these communities. Charqueada São João, in Pelotas (RS), is used as a case study to illustrate the integration between archeology, memory and anti-racism. In particular, this article will discuss a collaborative project titled *Archaeology Also Dance*, which integrates Afro-Brazilian archaeology and dance.

Keywords: African diaspora; collaborative archaeology; Afro-Brazilian dance; Afro-Brazilian heritage; opposition to racism.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo discute a importância de abordagens colaborativas e etnográficas em estudos de sítios arqueológicos associados às cosmologias e práticas espirituais afrodispóricas. Pretendemos mostrar como as pesquisas etnográficas e

* Bolsista de doutorado CAPES no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas; e-mail: juliana_cascais@htmail.com.

† Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal de Pelotas; Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; bolsista de produtividade do CNPq (bolsa 1C); e-mail: luciomenezes@uol.com.br.

‡ Diretor da Companhia de Dança Afro Daniel Amaro, Pelotas, RS; e-mail: ciadanielamaro@gmail.com.

colaborativas contribuem para a elucidação da complexidade das cosmologias de origem africana e suas dimensões sagradas, bem como para os processos de ativação do patrimônio cultural afrodescendente.

As cosmologias afrodiáspóricas representam um vasto conjunto de práticas e valores que foram preservadas e reanimadas pelas comunidades afrodescendentes em diferentes regiões afrodiáspóricas do Brasil e alhures, nas Américas. Englobam sistemas de conhecimento e relações entre os seres humanos e a natureza, ou entre humanos e não humanos, transmitidas por meio de rituais, práticas espirituais e oralidade. Elas são fundamentais para a preservação cultural e coesão social das comunidades de origem africana, agenciando práticas cotidianas e espirituais. Como visto em Ferreira (2020, p. 5-6),

[...] Africanos y afro-descendientes crearon tecnologías ancestrales indisociables de sus ontologías, de sus formas de existir y interactuar con el cosmos. Inventaron espacios de autonomía y modalidades de resistencia bajo a las narices de los esclavizadores. El estudio de las tecnologías ancestrales de la diáspora africana puede hacer en el presente lo que ya hicieron el pasado: movilizar a la gente para resistir a la exploración y a la opresión creados continuamente por el racismo.

As relações entre as comunidades afrodescendentes e as pesquisas arqueológicas sobre seus sítios apresentam questões intrincadas que vão, obviamente, muito além do mundo acadêmico. Uma das questões fundamentais, se não a principal, é como considerar as cosmologias e práticas espirituais das comunidades afrodescendentes nos processos interpretativos da arqueologia. As próprias instituições oficiais do patrimônio cultural, tais como o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), criam tensionamentos com as comunidades afrodescendentes em relação aos seus discursos e as formas pelas quais eles lidam com suas heranças (Peralta, 2007). E, na linha do pensamento de Hartman (2020), as representações da cultura ocidental sobre a história da escravização de africanos e seus descendentes seguem objetificando negros. Tal objetificação foi moldada por séculos de violência, não obstante os processos de afro-resistência, destacados pelo autor, sobretudo das mulheres negras.

Hartman (2020) se vale de uma abordagem que combina teoria crítica e análise cultural para desafiar as narrativas dominantes e destacar as vozes subalternizadas. Assim como Hall (1991), observa que, embora a globalização

intente promover uma homogeneização cultural, gera, também, resistência e reafirmação das identidades locais. Hartman (2020) questiona a forma tradicional como a memória é narrada e destaca a importância de abordagens mais subjetivas para recuperar a história dos traumas e da violência advindas com a escravização moderna.

As diferentes formas de colaboração e engajamento com as comunidades demonstram o papel crucial na interpretação e preservação do patrimônio arqueológico. Ensejam discussões sobre a repatriação de artefatos, o compartilhamento de conhecimento e o respeito aos valores das comunidades envolvidas (Colwell-Chanthaphonh; Ferguson, 2008; McDavid, 2004; Ferreira, 2008). Quando a comunidade começa a se interessar pelas discussões atuais da arqueologia da diáspora africana, integrando-se aos seus contextos políticos e sociais, abre-se uma emaranhada rede de disputas de poder frente aos usos do patrimônio cultural, incluindo-se os turísticos (Myachita, 2017). Os coletivos humanos que se reconhecem diante de uma pesquisa em seu território criam formas de preservação de suas cosmologias perante as pesquisas arqueológicas. Assim, arqueólogas e arqueólogos precisam, de antemão, considerar as interpretações das comunidades locais.

A arqueologia comunitária ressalta a importância e a complexidade na colaboração com as comunidades locais em todas as fases da pesquisa arqueológica (Tuly, 2007). Frisa, ainda, a criação de códigos de ética para orientar pesquisas colaborativas. Enfatiza, também, a necessidade da diversidade de vozes na interpretação do passado e como a arqueologia pode contestar histórias oficiais (Simpson; Williams, 2008; Marshall, 2002). Todavia a abordagem ainda predominante é a da “arqueologia oficial”, ligada ao trabalho profissional de resgate, representada por instituições como universidades e museus. Esse gênero de pesquisa pode ser visto como uma “arqueologia vista de cima” (Faulkner, 2000). A tentativa de universalizar as práticas da arqueologia de resgate profissional é considerada academicamente incoerente e politicamente antidemocrática. Faulkner (2000) propõe uma abordagem alternativa, chamada de “arqueologia vista de baixo”, na qual o trabalho de campo é colaborativo, aberto às contribuições voluntárias, organizado de forma não exclusiva e não hierárquica.

Sugere-se, assim, uma arqueologia inclusiva, que reconhece e valoriza as perspectivas das comunidades afrodescendentes, desafiando-se as estruturas

de poder coloniais que moldaram a prática arqueológica tradicional. A colaboração com as comunidades locais no processo de pesquisa arqueológica pode transformar a prática e o impacto do patrimônio afro-brasileiro na sociedade contemporânea. Como afirmam Hartemann e Moraes (2022, p. 21),

Não se trata de acreditar que a alteridade desaparecerá por completo dentro de nossas pesquisas, mas que ela não precisa se estabelecer da mesma maneira colonial que nos hierarquiza e aparta em absoluto, pelo contrário, ao passo que tomamos consciência de nossos lugares de fala, dos repertórios cosmológicos e epistemológicos que nos conformam e acessamos, podemos reflexivamente perceber as demais e diversas maneiras de viver e pensar o mundo, o qual buscamos reconhecer também via estudos acadêmicos.

Em suma, a arqueologia colaborativa, de base etnográfica, pode ser vital, no Brasil, para o campo da arqueologia da diáspora africana. Afinal, entre nós, essa disciplina, em suas várias vertentes de investigação, vem colaborando para esmiuçar as complexidades das experiências da população negra. São muitos os temas e problemas investigados, e todos estão, basicamente, concentrados em contextos de plantações, senzalas e quilombos. Esses estudos têm demonstrado, a partir da década de 1990, as relações de poder entre a elite e os escravizados; e o cotidiano dos escravizados, permeado por processos de resistência e criatividade cultural. Além disso, esses estudos têm revelado a profundidade diacrônica das cosmologias e práticas espirituais das populações escravizadas em diferentes regiões do Brasil (Sampeck; Ferreira, 2020; Ferreira; Symanski, 2023; Ferreira; Souza, 2024).

Neste artigo, tomando como estudo de caso nosso trabalho na Charqueada São João, em Pelotas, Rio Grande do Sul, mostraremos a vitalidade das pesquisas colaborativas e etnográficas em arqueologia da diáspora africana para a valorização do patrimônio afro-brasileiro. Apresentaremos, com efeito, um projeto intitulado *A Arqueologia também dança*, resultado de uma parceria, estabelecida em 2017, entre o Laboratório de Estudos Interdisciplinares de Cultura Material (LEICMA), da Universidade Federal de Pelotas, e a Companhia de Dança Afro Daniel Amaro, sediada em Pelotas (RS). Até o momento,

elaboramos três espetáculos¹. Contudo focaremos na obra *A dança dos Orixás* (Fotografia 1).

FOTOGRAFIA 1 Cena do Espetáculo “A dança dos Orixás”



Fonte: Acervo pessoal de Juliana B. Cascais (2023).

Trata-se da primeira obra de nossa parceria e, ademais, ela é representada no mesmo local, a Charqueada São João, onde realizamos nossa pesquisa arqueológica, como será visto a seguir. Faremos, aqui, uma apresentação sumária de nosso projeto, o qual já foi discutido de forma mais abrangente em outros trabalhos (Brown, 2020; Ferreira; Poloni; Infantini; Alves, 2021; Rosa, 2022). Antes, porém, para uma melhor compreensão de nosso trabalho colaborativo, é necessário apresentarmos um pouco da história das charqueadas como modo de produção escravista e alguns dos resultados de nossa pesquisa arqueológica na Charqueada São João.

2 AS CHARQUEADAS DE PELOTAS

Como modo de produção escravista, as charqueadas se espalharam macrorregionalmente, englobando territórios da Argentina, Uruguai e Rio Grande do Sul. A cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, desde o final do século XVIII, tornou-se um dos principais polos de produção de charque e seus derivados. Entre

¹ Além de “A dança dos Orixás”, nossos outros espetáculos se chamam *Reminiscências dos tambores do corpo* e *Ogum*.

o Arroio Pelotas e o Canal São Gonçalo, ergueram-se por volta de 40 charqueadas, tornando Pelotas, assim, um dos principais centros escravistas do Rio Grande do Sul. Em média, cada charqueador, ou, melhor dizendo, escravizador, aprisionava entre 50 e 60 pessoas escravizadas. Essas pessoas executavam, forçosamente, diversas profissões, em ritmo fabril e extenuante, entre 12 e 14 horas diárias. (Gutierrez, 2013; Maestri, 1984; Funari; Ferreira, 2016)².

As charqueadas, com efeito, entraram no sistema global do Atlântico negro. A riqueza extraída do charque e seus derivados, ou melhor dizendo, do trabalho escravo, permitiu a construção de sedes ostentosas nas charqueadas. Possibilitou, também, a urbanização da cidade em moldes igualmente faustosos, cujo centro histórico, em maio de 2018, foi tombado pelo IPHAN. Legitimou a centralização do poder político por meio das relações de compadrio estabelecidas pelos donos das charqueadas. Influuiu na ideologia liberal do gaúcho como rude, mas autêntico em sua indômita liberdade e aristocrática civilidade (Sampeck; Ferreira, 2020, 145).

A Charqueada São João, cuja produção de charque e exploração do trabalho escravo se iniciou em 1808, insere-se nesse circuito do Atlântico negro. No mesmo ato de chancela que alçou o centro histórico de Pelotas à patrimônio nacional, em maio de 2018, o IPHAN também tombou a Charqueada São João. Entretanto o tombamento privilegiou o patrimônio edificado do local, isto é, a casa grande, passando ao largo da cultura material usada e fabricada por africanos escravizados e seus descendentes, ignorando-se, assim, evidências das práticas sociais e espirituais dos escravizados.

3 UM AXÉ CENTRAL

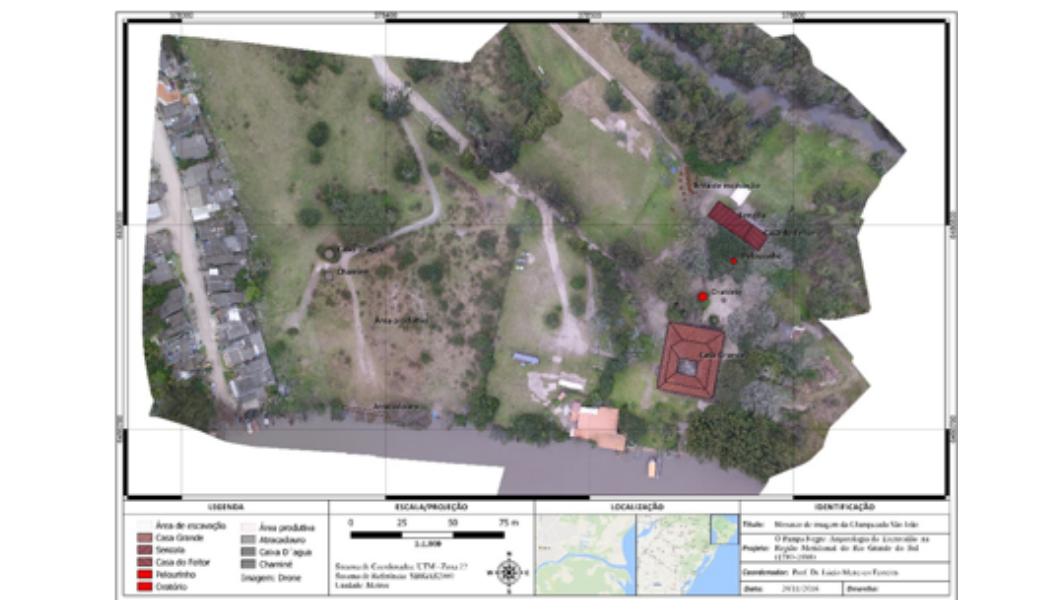
Não obstante, tais evidências vêm sendo produzidas, pelo menos desde 2010, pelo projeto de pesquisa *O Pampa Negro: arqueologia da diáspora africana em Pelotas*, desenvolvido no LEICMA (Vasconcelos, 2014; Rocha, 2014; Rodrigues, 2015; Monteiro, 2016; Rosa, 2019; Sanches, 2017; Ferreira, 2022). Inclusive, várias dessas evidências arqueológicas brotaram do solo da Charqueada

² Como nosso foco é o projeto *A Arqueologia também dança*, não detalharemos, aqui, as especializações profissionais das pessoas escravizadas e as especificidades das charqueadas como modo de produção.

São João. Em 2016, escavamos a charqueada São João e descobrimos estruturas construtivas de uma senzala, feitas de alvenaria. Essa estrutura se situa muito próxima a uma parede de outra senzala do século XIX. Diversos objetos foram encontrados, incluindo-se cerâmicas, louças, fragmentos de panelas de ferro, restos alimentares, cachimbos, vidros reciclados, adornos, dentre outros.

Abaixo de um dos setores das estruturas construtivas da senzala, identificou-se uma grande deposição de fragmentos de ferro e, no mesmo contexto, um cadeado e uma chave (Figura 2). Sabemos, pela literatura especializada, que a prática de enterrar diversos tipos de objetos em ambientes domésticos tem conotação espiritual, de ligação entre vivos e mortos; é interpretada como uma forma de resistência contra o poder senhorial e como modo pelo qual africanos e afro-americanos definiam-se e entendiam suas relações com a morte e a saúde (Fennell, 2011, p. 33-36). Wilkie (1997, p. 84-90) sublinha que, dentre os objetos utilizados para intermediar aquelas relações, encontram-se chaves enterradas próximas às portas.

FOTOGRAFIA 2 Distribuição Espacial da Charqueada São João



Fonte: Acervo pessoal do LEICMA.

O contexto arqueológico da charqueada São João tem sido interpretado, principalmente, por meio de pesquisa colaborativa e etnográfica com pessoas afiliadas a uma das religiões de matriz africana local, o Batuque, cujos primeiros

registros em Pelotas remontam a 1830. Eis alguns exemplos. Devido à presença do ferro, da chave e do cadeado, a Ialorixá Flávia Padilha (conversação em 12/04/2018) interpretou o achado como assentamento de Ogum e Bará (nome local para Exu), e essa mesma interpretação foi evocada, em diversas ocasiões, pelo Babalorixá Cléber Vieira. Escravizados e escravizadas teriam plantado um “axé central” para proteger a comunidade e sacralizar a senzala. Por sua vez, Eurico Pontes Nunes, Babalorixá Baba Kejaiye (conversação em 20/08/2017 e em 20/08/2018), através do *merindilogun* (jogo de búzios), classificou a deposição de ferros como assentamento de Azanadô – Orixá da fartura, riqueza e prosperidade – e de Oxumarê – deidade com poderes curativos, conhecido por sua capacidade de transformar-se em arco-íris e estancar a chuva (Prandi, 2001). O assentamento serviria para trazer prosperidade e proteger a comunidade de doenças. A grande quantidade do ferro seria para alimentar *Dan*, serpente sagrada da Nigéria que se enrola na terra, e para impedi-la de desagregar-se ou desgovernar-se. Em suma, um assentamento cujo significante é o equilíbrio dos elementos – manter a terra agregada, estancar a chuva, preservar a saúde.

Obviamente, como em qualquer pesquisa etnográfica, as interpretações sobre esse achado são polifônicas³. Sobressaiu-se, contudo, o entendimento de que o aglomerado de fragmentos de ferro, ao lado da chave e do cadeado, foram um axé central assentado para Ogum e Bará. Tal entendimento se coaduna com discussões atinentes à diáspora africana e aos significados da transposição transatlântica dos Orixás. Roger Bastide (1985) explicou como os Orixás foram, durante o regime escravista, ressignificados no Brasil. Alguns ganharam maior proeminência do que, algumas vezes, a possuíam na África. Esse foi o caso de Ogum e Exu. O segundo é representado pela boca que não rejeita nenhum alimento, pelo falo que tudo fecunda e impulsiona o movimento da criação. É o intermediador entre a terra e o céu; é o hermeneuta, aquele que traduz a linguagem dos Orixás para as pessoas. Nada se faz sem ele. Exu conviveu longos anos na casa de Oxalá, e com ele aprendeu a como fabricar humanos (Prandi, 2001). Daí ser dono dos segredos das pessoas e da retórica, e o primeiro a ser reverenciado, antecedendo a chegada de todos os Orixás nos terreiros. Seu símbolo é a chave; ele abre os caminhos para humanos, mas

³ Ver detalhes dessa discussão em Ferreira (2002).

também pode fechá-los cabalmente. Vive nas encruzilhadas, onde os caminhos se cruzam (Verger, 2009).

Ogum é inventor da arte da forja e da ferraria. É o criador das ferramentas de ferro para a agricultura (a enxada, a enxó, o ancinho) e das armas para a guerra (como a lança com ponta de ferro) (Prandi, 2001). Nenhuma comunidade se estabelece, se vivifica e se protege sem Ogum: sem suas ferramentas não há agricultura com “excedente de produção”. Ele representa a continuidade da vida. Pois ser ferreiro é deter o saber de manipulação dos variados elementos que compõe a criação em geral e, em particular, a fabricação de objetos duradouros: água, ar, fogo, temperatura, argila, combustíveis e ferro. É-se tentado a pensá-lo como metáfora arqueológica. Não apenas porque ele é a imagem divina da cadeia operatória de criação de artefatos de ferro; nos contextos afro-americanos, ele também se tornou, como diz Candice Goucher (2014), a deidade pan-atlântica fundamental da memória e do significado da diáspora africana.

Deve-se pensar, também, sobre as ambiguidades da ação social da materialidade. Nos contextos afro-latino-americanos, os ferros intermediaram as situações de coerção ou liberação. Se ferros eram oferendas adequadas a Ogum, serviam, também, à fabricação de artefatos de aprisionamento e castigo. O ferro é ainda, nas cosmologias centro-africanas, substância da riqueza, da perícia, do trabalho e da disciplina. Liberar-se a partir do ferro é virar o mundo do avesso (Symanski; Gomes, 2016). Daí a metamorfose de Ogum como guerreiro nos contextos afro-latino-americanos. Ao lado de Exu, ele significa o poder de articulação e manipulação diante das agruras da diáspora e dos regimes escravistas. Eles fortalecem escravizados e escravizadas, agregando-se para subverter as condições da escravidão. Não por acaso, em sua transposição atlântica, Exu/Bará tornou-se deus da vingança (Bastide, 1985). Narrativas afro-gaúchas contam que Ogum ensinou Bará a trabalhar e ambos vivem à porta da mesma casa (Prandi, 2001). Como axés plantados, eles são divindades da resistência; da proteção do coletivo e de seus corpos. Afinal, estamos a falar de regimes escravistas modernos, inventados para explorar os corpos de africanos e afro-latino como massa geradora de lucros no sistema atlântico.

4 A ARQUEOLOGIA TAMBÉM DANÇA

Como se pode notar, a pesquisa arqueológica colaborativa e etnográfica pode pluralizar as interpretações de sítios arqueológicos afrodiáspóricos e seus conteúdos cosmológicos e espirituais. Mas como ativar esse patrimônio cultural afro-brasileiro? Como torná-lo público, para além das restrições oficiais normatizadas pelo IPHAN? Como, ao torná-lo público, não silenciar as pessoas que participaram de seu processo interpretativo, ou, dito de outro modo, como não recapitular a longa história de objetificação das populações afrodescendentes?

Nossa proposta é a de elaborar narrativas que conjuguem, numa mesma linguagem, arte e arqueologia. Decerto que arte e arqueologia possuem epistemologias diferentes. Mas ambas são inherentemente criativas. No nosso caso, no âmbito do projeto a *Arqueologia também dança*, temos criado narrativas que evidenciam a poética das culturas afro em Pelotas. Um de nossos espetáculos, chamado *A dança dos Orixás*, é realizado na Charqueada São João, agora tombada como patrimônio nacional. Para dizê-lo de outro modo, fazemos nosso espetáculo exatamente onde escravizados foram aprisionados e obrigados a trabalhar para enriquecer seus escravizadores.

Integrando-se ao percurso cenográfico da Dança dos Orixás, montamos uma exposição intitulada *O Encantamento do Mundo: objetos dos escravizados da Charqueada São João*. 5.000 pessoas já assistiram ao nosso espetáculo, no qual frisamos a beleza das culturas africanas e afrodescendentes em Pelotas. Proporcionamos ao público, formado por pessoas de Pelotas e, também, por turistas, o senso estético profundo das culturas afro. Ao acionar no mesmo enredo dança e arqueologia, nossa narrativa enfatiza a poética que nossos antepassados inventaram para encantar o mundo.

O material arqueológico dessa exposição proveio de escavações arqueológicas que efetuamos em 2016. A exposição integra-se plenamente à coreografia de *A dança dos Orixás*. A narrativa do espetáculo mistura dança Afro e dança contemporânea, visando a interpretar as atribuições e a personalidade de sete orixás. Na verdade, montamos um percurso cenográfico ao longo da charqueada, apresentando ao público as cosmogonias africanas e teogonias dos Orixás. Após essa apresentação, o público é levado à exposição, entrando em contato com os objetos criados e usados pelos antepassados. Após essa visitação, vem

a apoteose: a dança propriamente dita, encenada à frente da antiga senzala da charqueada São João (Fotografias 3A e 3B).

FOTOGRAFIA 3 Cenas da exposição “O encantamento do mundo: objetos dos escravizados da charqueada São João”



3A



3B

Fonte: Acervo pessoal dos autores.

A vitalidade e beleza da dança, que interpreta a personalidade e as atribuições dos Orixás, com a força simbólica da parede da senzala ao fundo e a presença de objetos arqueológicos que atestam a resiliência cultural das pessoas escravizadas no período da produção de charque em Pelotas têm possibilitado repensar o papel dos afrodescendentes na história e na vida cultural da cidade e evidenciar atores sociais invisibilizados (Fotografia 4).

Alguns dos depoimentos, feitos em 19 de novembro de 2017, nos painéis interativos, e os cadernos de registro das exposições demostram essa asserção:

O resgate do passado nos faz entender o presente (Denise).

Resgatar, se apropriar do conhecimento de sua história é, sem dúvida, descobrir quem fomos e quem queremos ser (Anônimo).

Interessante visitar o passado dos nossos antepassados (ancestrais). Entendemos o nosso tempo presente reconhecendo o passado! (Stephane).

Só a luta muda a vida. Este local é a prova disso (Anônimo).

Belíssima exposição. Muito bom ver algo que existiu há tanto tempo, quando os escravos eram tão sacrificados. Nunca tinha ouvido falar nesta riqueza que a UFPel está descobrindo (Renata).

FOTOGRAFIA 4 Cena do espetáculo “A dança dos Orixás”



Fonte: Acervo pessoal dos autores.

Adorei a exposição! Achei lindo saber um pouco mais sobre a história da nossa cidade e sobre os nossos antepassados africanos (Letícia).

Incrível o resgate de uma cultura e um olhar da história que sofreu (e sofre) constantes tentativas de apagamento. É o resgate de uma história de dor e violência, mas também de resistência e de uma religiosidade – ou melhor, de uma relação com o religioso/espiritual – que passa ao largo do cristianismo... (Fabíola).

Para que se tenha uma ideia mais estrutural de nossa exposição, descreveremos aquela da qual resultaram os testemunhos transcritos acima. Frise-se que ela ocorreu, como já dissemos, em 19 de novembro de 2017, isto é, como celebração à semana da Consciência Negra. Instalamos a exposição numa das salas da casa grande da charqueada São João. Já na entrada da sala, as pessoas se deparavam com textos que salientavam a criatividade de escravizados e escravizadas e a espiritualidade africana que circulava pela charqueada São João. Dito de outro modo, pusemos a africanidade dentro da casa grande, marcando a presença de populações cujas histórias foram sempre silenciadas e apagadas pelas políticas patrimoniais locais. Outros textos, imagens fotográficas ou moduladas em 3D e objetos mostravam a materialidade do sistema

escravista e, sobretudo, a capacidade criativa e ações sociais de escravizadas e escravizados, pontuando-se, assim, a relação entre pessoas, objetos e o sagrado. Os textos sobre os objetos criados ou manipulados por escravizadas e escravizados trazem as classificações e interpretações de Babalorixás e Ialorixás de terreiros de Pelotas. O trabalho arqueológico, pois, viabilizou a construção mútua de narrativas, valorizando-se as ontologias locais e suas interpretações sobre o passado. Nossa intenção coletiva, desde essa primeira exposição, foi a de elaborar narrativas para além dos textos acadêmicos, com linguagens mais abertas e pautadas pelo antirracismo.

Os sons de fundo de nossa exposição são ritmados pelos tambores dos Ogãns. Pode-se dizer que, ao contrário do que comumente se vê em exposições arqueológicas, em nosso trabalho os objetos também estão em movimento. Eles dançam como os bailarinos e bailarinas, cujas expressões faciais e performances, projetadas à luz de tochas na parede da antiga senzala, celebram os Orixás e as filosofias da ancestralidade (Fotografia 4). Dessa maneira, um sítio tombado como patrimônio nacional, que ainda serve a discursos elitistas sobre as influências europeias da cidade de Pelotas, é apropriado simbolicamente pela africanidade. A dança dos Orixás, em síntese, mostra a paisagem da charqueada São João à luz da africanidade, e não dos charqueadores. Do colonizado, e não do colonizador.

5 ANTIRRACISMO

Pesquisas colaborativas e etnográficas em sítios arqueológicos afrodispóricos são canais por meio dos quais as instituições ligadas à ativação do patrimônio cultural afro-brasileiro podem ser despojadas de sua colonialidade. Afinal, grosso modo, tais instituições, ainda hoje, valem-se de objetos e de memórias como forma de reproduzir relações sociais de subordinação, desigualdade e racismo (Brulon, 2015, 2020).

Em nosso projeto, é a permanência do patrimônio cultural afro-brasileiro (ou a sua descoberta), sua inscrição no presente da cidade de Pelotas, que o torna um canal a partir do qual o patrimônio associado ao colonialismo e ao racismo pode ser discutido e pensado, permitindo que a questão do escravismo moderno e de suas indeléveis marcas na sociedade brasileira sejam evidenciadas junto com a complexidade cultural de seus atores, tentando-se

criar caminhos de estímulo a políticas antirracistas. Ao juntar dança e arqueologia afro-brasileiras, procuramos dar vazão, de forma simbólica, a caminhos afro-reparatórios (Sampeck; Ferreira, 2020, p. 159-161).

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição para uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. v. 1 e 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BROWN, T. *Dance and know you are a part*: the instrumentality of performative politics and dance in the configuration of local social memory and Afro-Brazilian identity and agency in Pelotas, Rio Grande do Sul, Brazil. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Illinois State University, Normal (Illinois), 2020.
- BRULON, B. Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para re-pensar os museus. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, Nova Série, v. 28, p. 1-30, 2020.
- BRULON, B. Os objetos de museus, entre a classificação e o devir. *Informação & Sociedade*, João Pessoa-PB, v. 25, n. 1, p. 37, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/ies/article/view/025>>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C.; FERGUSON, T. J. (ed.). *Collaboration in Archaeological Practice*: engaging descendant communities. Lanham: Altamira Press, 2008.
- FAULKNER, N. Archaeology from Below. *Public Archaeology*, v. 1, n. 1, p. 21-33, 2000.
- FENNELL, C. Early African American: archaeological studies of significance and diversity. *Journal of Archaeological Research*, v. 19, p. 1-49, 2011.
- FERREIRA, L. M. Patrimônio, pós-colonialismo e repatriação arqueológica. *Ponta de Lança: História, Memória e Cultura*, v. 1, p. 37-62, 2008.

FERREIRA, L. M. Tecnologías ancestrales: Arqueología de la diáspora africana en Sudamérica. *Revista de Arqueología Histórica Argentina Latinoamericana*, v. 14, n. 2, p. 1-8, 2020.

FERREIRA, L. M. Ancestral technologies: Afro-Brazilian Archaeology and its contributions to the material history in Latin American. *Colonial Latin American Review*, v. 31, n. 4, p. 599-606, 2022.

FERREIRA, L. M.; POLONI, R. J; INFANTINI, L.; ALVES, A. G. Os sons do patrimônio: uma reflexão arqueológica sobre destruição e ressignificação patrimonial. In: SOARES, I. V. P.; CAMPOS, Y. D. S.; LANARI, R. A. O. (ed.). *Patrimônio imaterial e políticas públicas no Brasil*. Belo Horizonte: Letramento, 2021. p. 344-375.

FERREIRA, L. M.; SYMANSKI, L. C. P. Transformation and resistance: african diaspora Archaeology in Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, v. 12, n. 2/3, p. 108-136, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1080/21619441.2022.2159377>.

FERREIRA, L. M.; SOUZA, M. A. T. Afro-Brazilian Archaeology. In: NIKITA, E; REHREN, T. (ed.). *Encyclopedia of Archaeology*. 2. ed., v. 1. London: Academic Press, 2024. p. 36-64.

FERREIRA, L. M. *Vestígios de civilização: a arqueologia no Brasil Imperial (1838-1877)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2002.

FUNARI, P. P.; FERREIRA, L. M. Historical Archaeology Outlook: a Latin American perspective. *Historical Archaeology*, v. 50, n. 3, p. 100-110, 2016.

GOUCHER, C. Rituals of iron in the black Atlantic world. In: OGUNDIRAN, A.; SAUNDERS, P. (ed.). *Materialities of ritual in the black Atlantic*. Indiana: Indiana University Press, 2014. p. 108-124.

GUTIERREZ, E. J. B. Escravidão em estâncias e charqueadas. *Revista História: Debates e Tendências*, Passo Fundo-RS, v. 7, n. 2, p. 11-35, 2013. Disponível em: <<https://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/3181>>. Acesso em: 21 fev. 2024.

- HALL, S. The local and the Global: Globalization and Ethnicity. In: KING, Anthony D. (ed.). *Culture globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. Trad. de Pablo Sendón. Binghamton: Macmillan-State University of New York at Binghamton, 1991. p. 19-39.
- HARTEMANN, G.; MORAES, I. P. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte-MG, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2022.
- HARTMAN, S. Vênus em dois atos. *Revista ECO-Pós*, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.
- MAESTRI, M. *O escravo no Rio Grande do Sul*: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- MARSHALL, Y. What is Community Archaeology? *World Archaeology*, v. 32, n. 2, p. 211-219, 2002.
- MCDAVID, C. From “Traditional” Archaeology to Public Archaeology to community archaeology. In: SHACKEL, P. A.; CHAMBERS, E. J. (ed.). *Places in mind: public Archaeology as Applied Anthropology*. London: Routledge, 2004.
- MONTEIRO, V. G. *Uma Arqueologia das paisagens da escravidão na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul (1832-1850)*. 2016. 218f. Dissertação (Mestrado em Antropologia com ênfase em Arqueologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.
- MYASHITA, F. S. The engagement of peoples, publics, and collectives in the Archaeology. *Habitus*, v. 15, n. 2, p. 257, 2017.
- PERALTA, E. Abordagens teóricas ao estudo da Memória Social: uma resenha crítica. *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, n. 2, 2007.

PRANDI, R. Mitologia dos Orixás. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 2, 2001.

ROCHA, M. G. R. *Arqueologia da escravidão e patrimônio cultural no Passo dos Negros (Pelotas, Brasil)*. 2014. 156 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

RODRIGUES, M. B. “*A vida é um jogo para quem tem ancas*”: uma arqueologia documental sobre mulheres escravas domésticas em Pelotas/RS no século XIX. 2015. 208 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

ROSA, E. J. *O feitiço da Preta Velha tem (re)existência de Preta Nova: uma etnografia arqueológica da materialização do sagrado afro-diaspórico na vida cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas, RS*. 2019. 213 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

ROSA, N. R. *Memórias dos patrimônios afropelotenses: dança negra e a ressignificação de um corpo-objeto em um corpo-memória*. 2022. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

SAMPECK, K. E., FERREIRA, L. M. Delineando a arqueologia afro-latino-americana. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 14, n. 1, p. 140-168, 2020.

SANCHES, B. R. *Descobrindo a chácara e a Charqueada, pela Arqueologia Pública*. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-30112017-091734/>. Acesso em: 23 set. 2023.

SIMPSON, F.; WILLIAMS, H. Evaluating Community Archaeology in the UK. *Public Archaeology*, v. 7, n. 2, p. 69-90, 2008.

- SYMANSKI, L. C. P.; GOMES, F. S. Iron Cosmology, Slavery, and Social Control: the materiality of rebellion in the coffee plantations of the Paraíba Valley, southeastern Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, v. 5, n. 2, p. 174-197, 2016.
- TULLY, G. Community Archaeology: general methods and standards of practice. *Public Archaeology*, v. 6, n. p. 155-187, 2007.
- VASCONCELOS, M. L. C. *Artefatos em ferro de origem terrestre*: um estudo de caso sobre a interface entre pesquisa arqueológica e conservação no sítio Charqueada Santa Bárbara, Pelotas, RS, Brasil. 2014. 147 f. Dissertação (Pós-Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2014.
- VERGER, P. F. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2009.
- WILKIE, L. A. Secret and Sacred: contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. *Historical Archaeology*, v. 31, n. 4, p. 81-106, 1997.

EL ARRAIGO A LA TIERRA COMO FORMA DE RESISTENCIA CULTURAL EN LA COMUNIDAD KARI'ÑA MACAPAIMA

Isabel Cristina Orive Ponte*

Henry Rafael Vallejo Infante†

Resumen: En el presente artículo se caracteriza el impacto que la conformación y expansión urbana e industrial de Ciudad Guayana ha tenido sobre la comunidad indígena Macapaima. También se destaca la importancia que tiene, para sus pobladores, el vínculo con la tierra y con el río como formas de resistencia ante el modelo desarrollista que pone en peligro la integridad física y sociocultural de la población. Se asumen como ejes teleológicos los planteamientos teórico-políticos de Henri Lefebvre (1974) y de Yi Fu Tuan (1974, 1977) sobre la relación entre la dimensión social del lugar y la producción del espacio con el proceso de construcción de la identidad dentro de los modos y relaciones de producción capitalistas. Además, se aplicó un enfoque epistemológico socio crítico y decolonial, abordado a través de una metodología cualitativa y un análisis hermenéutico a partir de dos entrevistas realizadas a la dirigente Yetzeli Martínez, indígena Kari'ña.

Palabras-clave: Kari'ña; identidad cultural; territorio; desarrollo industrial.

ROOTEDNESS TO THE LAND AS A FORM OF CULTURAL RESISTANCE IN THE KARI'ÑA MACAPAIMA COMMUNITY

Abstract: This article characterizes the impact that the formation and urban and industrial expansion of Ciudad Guayana has had on the Macapaima indigenous community. It also highlights the importance that the link with the land and the river has for its residents as forms of resistance to the developmental model that endangers the physical and sociocultural integrity of the population. The theoretical-political approaches of Henri Lefebvre (1974) and Yi Fu Tuan (1974, 1977) on the relationship between the social dimension of place and the production of space with the process of identity construction within capitalist modes and relations of production are assumed as teleological axes. In addition, a socio-critical and decolonial epistemological framework was applied, approached through a qualitative methodology and a hermeneutical analysis based on two interviews conducted with the indigenous Kari'ña leader Yetzeli Martínez.

Keywords: Kari'ña; cultural identity; territory; industrial development.

* Estudiante de Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe de la UPEL/IPC., con maestría en Educación por el Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeño, y Licenciada en Letras de la Universidad Católica Andrés Bello. Docente agregado dedicación exclusiva de la Universidad Bolivariana de Venezuela. Miembro del Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Bolivariana de Venezuela.

† Professor Visitante (CAPES) do PPGAA-UFPR, Doutor em Cultura e Arte para América Latina e Caribe com Pós-Doutorado em Crescimento Espiritual pela UPEL-IPC, Pós-graduado em Telemática e Informática em Educação a Distância pela UNA, Especialista em Educação Indígena pela UNEM e Licenciado em Educação da UCV. Atualmente cursa o PPGMP-UFPEL. E-mail: vallejo.henry@gmail.com.

1 INTRODUCCIÓN AL CONTEXTO GEOHISTÓRICO Y SOCIOCULTURAL

Este trabajo surge de conversaciones y entrevistas realizadas a Yetzeli Martínez, líder de la comunidad Kari'ña llamada Macapaima, de la que fue gobernadora entre enero de 2022 y febrero de 2024. El objetivo principal de estas entrevistas fue comprender la relación de dicha población con Ciudad Guayana. A través de los testimonios orales y de la investigación documental se identificaron algunos elementos que demuestran el impacto negativo que tuvo la planificación y el desarrollo industrial de esta urbe sobre Macapaima, principalmente en la esfera ambiental pero también en el aspecto social y cultural. Además, quedó clara la importancia del vínculo que los residentes de esa localidad mantienen con la tierra y el río, y el valor que esto tiene en su identidad ancestral Caribe. Para entender la historia y el contexto actual de la comunidad Macapaima y de sus pobladores, es necesario hacer referencia al pueblo indígena Kari'ña. Este aspecto es crucial, a fin de identificar y dignificar su arraigo cultural, además de los derechos ancestrales que poseen sobre el territorio delimitado para el análisis.

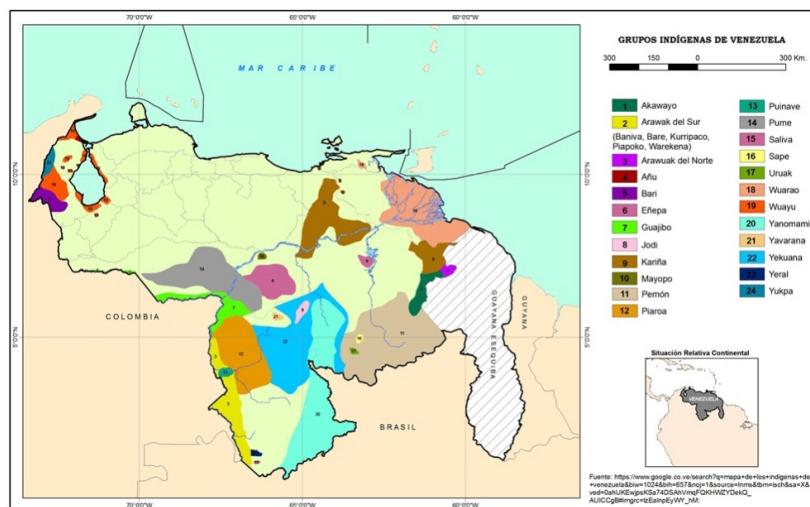
El Kari'ña es un idioma Caribe hablado por algunos habitantes de Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana Francesa y Brasil. También es conocido como Karibe, Cariña, Galibí, Kali'na, Kalihna, Kalinya, Maraworno o Marworno. Venezuela cuenta con, aproximadamente, 11.000 hablantes (PDVSA, 1998, p. 2), sin embargo, este idioma cada vez tiene menos hablantes. No obstante, la población que se autodefine como Kari'ña en nuestro país es más extensa, ya que, como se verá más adelante, la construcción de la identidad cultural de este pueblo está nutrida por otros elementos ancestrales, además de su lengua. Como relatan José Beria y Silvia Bruzual (2016) en su trabajo titulado *Estado Actual De Las Investigaciones Lingüísticas Sobre La Lengua Kariña*:

Al igual que las lenguas Arawakas, la familia lingüística Caribe constituye una de las más extendidas en toda la región septentrional de Suramérica. Históricamente, la mayor concentración de pueblos caribes se localizó en las Guayanas y en la parte central y sudoriental de Venezuela. Sin embargo, han existido y sobreviven pueblos caribes en el Brasil central y septentrional, varias zonas de Colombia, las Antillas, en Surinam, en Guyana y en la Guyana Francesa. El

Kari'ña, que es un idioma de filiación lingüística Caribe, se habla, con pequeñas variaciones dialectales, en Venezuela, Guyana, Surinam y la Guayana francesa.

Los Kariña son un grupo étnico descendientes directos de los Caribe, un pueblo de aguerridos navegantes, quienes pusieron resistencia a la conquista europea en el mar que hoy lleva su nombre, también son conocidos como los primeros pobladores de las tierras guayanescas “con un profundo conocimiento del mundo natural, espiritual y social en materia tales como: astronomía, medicina, caza, pesca, recolección y sólida convivencia con la naturaleza” (Ministerio del Poder Popular Para la Educación, 2008, p. 13). Actualmente, en Venezuela, el mayor porcentaje de este grupo indígena habita en los estados Anzoátegui, Bolívar y Monagas, en elevaciones llamadas mesas y al norte y al sur del río Orinoco. Algunos grupos se ubican en el estado Sucre y en el Esequibo (Beria, 2016). Según el Censo Nacional de Venezuela del año 2011 (única información oficial al respecto) la población Kariña era de 34,055 personas para ese momento. El informe indica el 4,7% de 724,592 personas auto reconocidas como indígenas, colocándolo como el cuarto pueblo indígena de los cincuenta y uno que habitan el territorio nacional (INE, 2013).

FIGURA 1 Grupos indígenas de Venezuela



Fuente: Palmar (2018, p. 55).

Hoy en día, la mayoría de las comunidades Kari'ña están ubicadas en tierras de yacimientos petroleros, zonas forestales y cuencas hídricas de gran importancia. Estos lugares han sido explotados por gobiernos y empresas, en nombre

del progreso, generando conflictos, desplazamientos y deterioro de los modos ancestrales de vida, del sustento, de la salud y la cultura autóctona, como le sucedió a la población de Macapaima. Barlin Olivares (2014, p. 131) relata la gravedad de esta situación refiriendo que:

Las comunidades kari'ña, fundamentalmente dedicadas a la actividad agrícola y pecuaria, están en territorios donde esencialmente se explota el petróleo, el hierro y otros minerales. Esto ha traído como consecuencia una serie de impactos negativos en su ecosistema, cultura y forma de vida. Muchos de los pobladores kari'ña han tenido que ir a trabajar en las ciudades y campos petroleros cercanos. Hoy en día, muchas fuentes de agua superficiales representadas principalmente por morichales han sido perjudicados a tal punto que muchos de ellos ya se encuentran secos, también las tierras cercanas a explotaciones petroleras ya no son tan fértiles debido a los problemas que se generan de esta actividad.

Macapaima es una comunidad del pueblo Kari'ña que no escapa a este contexto relatado por Olivares (2014). Dicha comunidad está ubicada en el municipio Independencia, al sur del estado Anzoátegui, anclada a la ribera norte del río Orinoco. Desde su origen, ha sufrido las consecuencias del proceso refundacional de Ciudad Guayana y del modelo de desarrollo industrial planificado de forma centralizada para esta región. Esto trajo como resultado, entre otras cosas, que en esa población se evidencie la pérdida de algunos elementos claves de su identidad cultural indígena, tal es el caso del idioma originario o el desuso de manifestaciones ancestrales, danzas y rituales. Procesos que vemos en muchos pueblos originarios, como Francisco Tiapa (2012, p. 116) describe en su artículo Identidad étnica y patrimonio cultural entre los Kari'ña de la Mesa de Guanipa:

Los actuales Kari'ña son el resultado de la continuidad histórica de la respuesta y resistencia a una serie de procesos de expansión colonial y postcolonial, desde principios del siglo XVI hasta el presente. En la historia de esta sociedad, es posible dar cuenta de los denominadores comunes con las historias de otros pueblos indígenas, en relación con las formas de expansión del sistema mundo moderno y con la creación de universos de representación transversales entre las distintas esferas culturales, tanto indígenas como criollas, a lo interno de

las cuales se han creado categorías clasificatorias de las unidades sociales donde los grupos dominantes han impuesto la homologación entre las diferencias culturales y las jerarquías de clase.

Esto implica que, a pesar de las diferencias culturales, ha habido un proceso sistemático de clasificación social que ha sido impuesto por los grupos dominantes, que ha llevado a la creación de jerarquías de clase y a un intento de homogeneización, cuyo propósito es la invisibilización y la exclusión de los pueblos indígenas. En este contexto, la identidad y la continuidad histórica de los Kari'ña son el resultado de su resistencia a los procesos de expansión colonial y postcolonial.

Para concretar el presente abordaje, se asume una ruta metodológica cualitativa, utilizando el análisis hermenéutico de las entrevistas, acompañado de una investigación bibliográfica, esto en consonancia con un enfoque epistemológico socio crítico y decolonial. En tal sentido y coherentes con nuestros planteamientos, enfatizamos los criterios asumidos para la selección de la persona que se torna nuestra valiosa muestra intencional (Martínez, 2006), ya que, Yetzeli Martínez es una mujer indígena del pueblo Kari'ña, perteneciente a la comunidad en estudio, donde ha vivido toda su vida, es hija de una de las familias fundadoras y representante político de todos los habitantes por elección popular. Ahora bien, las primeras conversaciones informales realizadas con la testimoniente, permitieron visualizar la naturaleza de la relación entre su comunidad y la ciudad. Esta información preliminar fue necesaria para preparar y llevar a cabo la primera entrevista, con preguntas abiertas, orientadas por los siguientes ejes temáticos: 1) Organización y estructura social. Origen e historia de la comunidad, 2) Identidad cultural Kari'ña y autopercepción, 3) Relación de los pobladores con el entorno, con la tierra y con la naturaleza. Construcción social del espacio y el lugar comunitario, 4) Relación de la comunidad con el Estado y el crecimiento industrial a su alrededor, y 5) La contaminación. Violación de los derechos ambientales y culturales.

En este sentido, para el presente artículo, se elaboró un relato socio histórico de Macapaima y su relación con Ciudad Guayana, su entorno industrializado, así como las consecuencias de esta interacción. El análisis teórico de este estudio se sostiene sobre el planteamiento de la producción social del espacio de Henri Lefebvre (1974), la relación entre los sistemas sociales y culturales con el territorio y la noción antrópica del espacio y del lugar de Yi Fu Tuan

(1974, 1977). Luego de realizado el análisis hermenéutico de la entrevista se hizo una revisión bibliográfica de investigaciones previas acerca del pueblo Kari'ña, sobre el origen y desarrollo de Ciudad Guayana y de Macapaima. Por último, se procedió a la elaboración de una segunda entrevista con el fin de profundizar algunos aspectos, de los cuales se desprende este trabajo.

2 MACAPAIMA, COMUNIDAD KARI'ÑA. ORIGEN Y CARACTERIZACIÓN

Macapaima es una comunidad que se encuentra ubicada en Venezuela, al Sur del estado Anzoátegui, en la Parroquia Mamo del Municipio Independencia; a dos kilómetros del Río Orinoco en épocas de aguas bajas, a quinientos metros en época de crecida del río, frente a la zona industrial Matanzas de Ciudad Guayana (Río Orinoco por medio) y a 8 Km del puente Orinoquia, por la carretera nacional sentido oeste que conduce al estado Monagas (Lara; Barráez, 2013).

FIGURA 2 Ubicación geográfica de Macapaima y de Ciudad Guayana



Fuente: Google Map (Macapaima, 2024).

Actualmente, su población es de 115 familias, aproximadamente 315 personas. Según el testimonio de Yetzeli Martínez, Macapaima es una comunidad fundada entre los años 1950 y 1960, por cinco familias de ascendencia Kari'ña que originalmente habitaban en Isla Fajardo, una isla en medio del río Orinoco frente a San Félix (ver Figura 2). Así lo relata:

Mis papás vienen de isla Fajardo y ellos son fundadores de Macapaima, ellos fueron los primeros que fundaron esa comunidad allí, ellos y otras personas. Fueron cinco familias, todas Kari'ña, las que fundaron Macapaima: los Romero, los Martínez, los Villanueva, los Zambrano y los Marevasquez. Mi familia es de los Martínez (Martínez, 2006).

De acuerdo con la información aportada por la entrevistada, el 90% de la población de Macapaima se autopercibe y reconoce como Kari'ña, sus pobladores originales, los fundadores, eran hablantes del idioma Kari'ña aunque en la actualidad el uso de esta lengua se ha perdido entre sus habitantes y sólo algunos ancianos y ancianas lo hablan. Sin embargo, sostienen su identidad indígena gracias a otros elementos transmitidos de generación en generación como la cosmovisión que sustenta el cuidado de la tierra y el río, los conocimientos sobre el cultivo o la pesca, la preparación del casabe o de platos elaborados con pescados u otros animales propios de la zona como la iguana, el venado o la lapa.

Edwuind Pérez Palmar (2018, p. 48), en su recorrido geohistórico sobre la cuenca del Orinoco, se apoya en los planteamientos de Velásquez (2016), López (2017), Sanoja y Vargas (2007), para explicar cómo estos estudiosos coinciden en los rasgos que han caracterizado la identidad de los pobladores originarios del territorio guayanés hasta inicios del nuevo milenio, en este sentido resalta que:

[...] los pobladores originarios ven la Tierra como la madre sustentadora de la vida: la selva, las sábanas, los herbazales, los morichales, los ríos y la lluvia, la vida silvestre y los mensajes del cielo (sol, luna, lluvia, relámpago y truenos), como deidades dignas de respeto de la cultura inmaterial a través de ritos y geosímbolos que identifican el modo de vida del indígena cazador, recolector y pescador (Velásquez, 2016; López, 2017; Sanoja y Vargas, 2007) que mora y se pasea por toda esa área geográfica que hoy se conoce como Arco minero del Orinoco, así como también en las cuencas hidrográficas del Orinoco, del Caroní, del Paragua, del Aro, del Caura, del Cuchivero y el Parguaza.

Para los pobladores de Macapaima, el respeto por la naturaleza como dadora de vida y como sustentadora es parte de sus usos y costumbres, una relación que los ha llevado a sostener en el tiempo conocimientos que han pasado de generación en generación. Los habitantes de esta comunidad tienen entre sus principales actividades económicas y medio de sustento, prácticas ancestrales

como la pesca y la caza. Del mismo modo han desarrollado la agricultura que se ha convertido en un aspecto esencial de su identidad. La líder indígena, en su testimonio, lo plantea de la siguiente manera:

Para mí los lugares que nosotros vemos con más cuidado, porque Macapaima vive de la pesca, de la cría, entonces más que todo nosotros tratamos de cuidar los ríos y las lagunas. Hay tres lagunas principales que son las que se utilizan para la pesca que son “el caño”, “las piedras” y el “caral”, tres lagunas que nunca se secan, entonces de esas lagunas es de lo que la mayoría subsiste, de ahí pescan y sacan el alimento. Y lo otro, la parte que nosotros tomamos en cuenta bastante es la parte de la agricultura que se hace a las orillas del río en verano, cuando baja el río, la gente siembra ahí, ahorita hay alrededor de 25 agricultores que están sembrando, cada quien siembra sus dos o tres hectáreas de terreno.

Como puede verse, hay alrededor de 25 áreas de cultivo, básicamente conucos, cuyos productos más importantes son: patilla, melón, frijoles de varios tipos, auyama y caraotas. Dichos productos se comercializan en San Félix y abastecen parte importante de la demanda de la región. Todas estas actividades que sostienen la economía y alimentación de la comunidad se han visto afectadas desde hace más de veinte años por la contaminación ambiental como consecuencia del programa de desarrollo industrial de Ciudad Guayana.

Otro aspecto importante sobre Macapaima es que fue una de las primeras comunidades indígenas en Venezuela que logró el reconocimiento de la propiedad colectiva sobre su territorio. En 2012 recibieron el título de propiedad de 3.127 hectáreas por parte del Instituto Nacional de Tierras (INTT) dentro del proceso nacional de demarcación de tierras de pueblos indígenas. La protección y resguardo de esta área es parte importante de la identidad colectiva, sin embargo, también ha sido violentada en nombre del desarrollismo industrial, como veremos más adelante.

3 CIUDAD GUAYANA Y EL PROGRAMA DE DESARROLLO INDUSTRIAL

Ahora bien, para contextualizar mejor al lector y presentar la complejidad de la problemática abordada con todos los aspectos que convergen en ella, se hace necesario hacer mención del surgimiento de Ciudad Guayana, así como su relación con Macapaima y el progreso desigual de ambas, producto de las

estrechas y diversas relaciones de poder entre sus espacios, cosmovisiones y memorias.

Ciudad Guayana fue fundada oficialmente por el presidente Rómulo Betancourt en el año 1961 (Chávez, 2012) en la confluencia entre los ríos Orinoco y Caroní. Su creación y crecimiento, tanto urbano como industrial, tienen su origen en la instalación (durante la década de 1950) de las empresas básicas procesadoras del hierro y el aluminio. La dinámica de esta ciudad está conformada por la sinergia entre dos poblaciones, San Félix y Puerto Ordaz, separadas por las aguas del río Caroní y por sus diferentes orígenes históricos. Sin embargo, ambas se relacionan y se influencian mutuamente a partir del proyecto modernizador de desarrollo regional.

Una característica de la conformación de la ciudad fue el crecimiento urbano evidentemente diferenciado entre Puerto Ordaz y San Félix. De acuerdo con el cronista Américo Fernández (2012) en su Cronología del Estado Bolívar, San Félix, ubicada al este del río Caroní, es la zona más antigua de la ciudad, fundada a principios del siglo XVIII; mientras que Puerto Ordaz, al oeste de este río, fue fundada en 1952.

En 1961, por el decreto presidencial número 1845, se crea el Distrito Municipal Caroní y se establece que ambas zonas se unificarían para conformar Ciudad Guayana (Chávez, 2012, p. 12). A partir de allí, con un marcado sentido modernizador, enfocado sobre todo en la productividad, el crecimiento de la región se centró en soluciones de ingeniería y arquitectura de gran escala y dejó en segundo plano el aspecto humano, generando una ciudad desvinculada de su sentido social y cultural, pero además una ciudad estratificada con zonas socioeconómicamente diferenciadas.

Saúl Galea Serrano (2019, p. 15), en su artículo Ciudad Guayana, la urbe que nació en San Félix mover año al lado del apellido del autor hace un recuento histórico que evidencia cómo el proceso de refundación, desarrollo y expansión de la ciudad respondió a un proyecto en el que se impuso un *modus vivendi* desde los centros de poder sin considerar las dinámicas de las poblaciones ya establecidas en la zona, como se puede leer a continuación:

El 02 de febrero de 1952 quedó formalmente fundada Puerto Ordaz como un campamento y centro de operaciones de la empresa Orinoco Mining Company. Puerto Ordaz pertenecía políticamente al Distrito Heres, constituía una zona

escasamente poblada en la que sólo existía Castillito como un humilde caserío de bahareque, techo de paja y un puesto de chalana para atravesar el Caroní en lo que hoy se denomina Campo Rojo. San Félix era el centro del comercio y espacio residencial. En estas dos últimas décadas había crecido en población y viviendas, y políticamente dependía de Upata como capital del Distrito Piar... Esta nueva dinámica dio como resultado la creación de la nueva Santo Tomé de Guayana (Ciudad Guayana) el 02 de julio de 1961, un mes después de haberse creado el Distrito Municipal Caroní. Una vez creada la CVG, se continuó con una serie de obras industriales y paralelamente se inició la construcción del urbanismo en la nueva ciudad, que consistía en edificios sedes de instituciones gubernamentales, escuelas, urbanizaciones, avenidas, puentes, etc., lo cual dio como resultado la mejor ciudad planificada de Venezuela, pero, lamentablemente el esfuerzo de planificación, inversión y desarrollo urbano lo asumió el lado Oeste, Puerto Ordaz; mientras el lado Este, San Félix, no recibió el mismo tratamiento.

Rodolfo Hernández (1985, p. 93), en su artículo llamado Ciudad Guayana: ¿Un polo de desarrollo o un enclave regional?, realiza un análisis sobre el interés desarrollista del llamado Programa Industrial de Guayana, plan en el que los aspectos ecológicos y sustentables no parecen estar considerados, como podemos observar a continuación:

El Programa de Guayana se basó en la teoría de los polos de desarrollo, la cual parte de la premisa que la actividad económica no puede crecer en todas partes a la vez, sino que más bien suele producirse en ciertos puntos en los cuales existe una serie de factores favorables de localización y que, en el caso de Ciudad Guayana eran la dotación de energética excepcional; la cercanía de los depósitos de petróleo y gas de la región nororiental; la abundancia de mineral de hierro de alto tenor; la existencia de puertos fluvio marítimos accesibles todo el año por buques de gran calado y la disponibilidad ilimitada de agua para fines domésticos e industriales.

Es importante precisar que uno de los objetivos de dicho programa, vigente hasta nuestros días, según lo cita Hernández (1985, p. 93) establece la “utilización económica y eficaz de recursos anteriormente no explotados e incrementados y complementación de la producción de los ya existentes, empleando básicamente el criterio de ventaja comparativa” crecimiento industrial

que también contemplaba otros renglones más dinámicos de la economía, tales como energía, metales, ciertos productos químicos, pulpa y papel.

Desde su inicio el devenir económico y geopolítico nacional ha ido transformando el ámbito de acción del Plan de Desarrollo de Guayana, ampliando los territorios y zonas de influencia extractivista, para dar pie al avance del Arco Minero del Orinoco (AMO) al sur del estado Bolívar y la explotación de la Faja Petrolífera del Orinoco, uno de los mayores yacimientos de petróleo de la región y del mundo. Un ejemplo de ello fue el decreto presidencial con el que en el 2006 se amplió la zona de desarrollo de Guayana, adscrita a la CVG (Corporación Venezolana de Guayana) “abarcando ésta desde entonces, los estados Amazonas, Bolívar, Delta Amacuro, parte oriental de Apure, y sur de los estados Guárico, Anzoátegui y Monagas. Son 559.007 Km2 lo que supone 61% del territorio nacional” (Fernández, 2016, p. 194).

En su trabajo, Diagnóstico laboral y educativo de la zona de desarrollo de Guayana, José María Fernández (2016) ya planteaba un conflicto, aún válido y vigente, a partir los planes de crecimiento que implicaría la agudización de las contradicciones socioeconómicas y la desarticulación territorial, ya que:

La explotación de la Faja del Orinoco así como la elaboración del Mapa Minero y la extracción de oro de Las Cristinas, generarán sin duda cambios en la estructura poblacional de la “Zona de Desarrollo de Guayana”. La creación de nuevos poblados, el aumento de población en otros, la migración de trabajadores, las necesidades de vivienda, salud, educación pueden ocurrir de una forma planificada o arrastradas por el vendaval de grandes inversiones en la explotación de las riquezas naturales, sin tomar en cuenta el factor humano y la preservación del ambiente que son en definitiva los fines del desarrollo sustentable.

Para Fernández (2016) el polo de crecimiento implementado con la creación de la CVG, como todos los programas y zonas de desarrollo económico en Venezuela, suelen responder a las demandas de crecimiento económico del país, pero consideran muy poco las necesidades y circunstancias sociales, tanto regionales como locales. Se establecen desde un sistema de planificación y control centralizado para garantizar que sean coherentes con las políticas del gobierno de turno y el proyecto nacional que quiere implementar. Las decisiones y la ejecución de sus propuestas son realizadas por los ministerios y sus

entes adscritos que, por lo general, no toman en cuenta las gobernaciones, municipios ni a la sociedad afectada, mucho menos a las poblaciones indígenas, generando muchas veces, conflictos y desarticulaciones.

Pero los señalamientos más preocupantes realizados por Fernández (2016, p. 194) sobre la zona de desarrollo de Guayana son los siguientes:

Se explotarán los recursos que demanden las potencias extranjeras. Se crearán empresas mixtas para la ejecución de los proyectos. Los documentos señalados no hacen referencia al desarrollo humano integral de la región ni de la participación de los actores locales en el diseño, ejecución, y retribución de los resultados.

A partir de los hechos históricos se puede afirmar que el Programa de Desarrollo de Guayana impulsó la economía estatal y nacional, sin embargo, también ha tenido un impacto negativo en el ámbito territorial, ambiental, ecológico y social. En tal sentido, uno de los sectores más afectados por esta situación han sido los pueblos indígenas de la región, quienes han sido invisibilizados, olvidados y afectados. Un ejemplo de esa situación es la tragedia vivida por el pueblo Warao del delta del Orinoco, realidad dramáticamente registrada en el documental Caño Manamo (Documental, 2012) de 1983 del realizador Carlos Azpúrua.

Es importante declarar que, a pesar de tratarse de circunstancias y consecuencias distintas, los habitantes de Macapaima también han sufrido las consecuencias de ese modelo económico modernizador, como veremos a continuación.

4 IMPACTO DEL PROGRAMA DE DESARROLLO DE GUAYANA EN LA POBLACIÓN KARI'ÑA DE MACAPAIMA

El primer hito con el que podemos observar la repercusión que el modelo de desarrollo capitalista ha tenido en la comunidad de Macapaima es el desplazamiento forzado de su lugar de asentamiento original en Isla Fajardo a finales de los años 50, cuando se empezó a consolidar la zona industrial y la planificación de Ciudad Guayana. Esas familias se vieron en la necesidad de salir de la isla debido a las inundaciones y la inestabilidad que presentaban los suelos como consecuencia de los dragados que hacían al río para permitir el tránsito

de los barcos de gran calado con los que se transporta el mineral de hierro y el aluminio hacia otros países. Al respecto, Yetzeli relata:

Ellos (sus familiares y las otras familias) salieron de la isla de Fajardo, porque cuando vivían allá se anegaba por el dragado del río para que pasen los barcos, entonces ellos buscaron un lugar mejor y vieron que allí (en Macapaima) ellos podían sembrar, cazar y pescar.

Posteriormente, durante los años 80, según el testimonio de la entrevistada, los pobladores de Macapaima fueron desplazados de su asentamiento inicial debido a la instalación de tuberías de hidrocarburos de la empresa CORPOVEN S.A., empresa petrolera (filial de Petróleos de Venezuela S.A.) encargada de negocios de exploración, producción, refinación y comercialización de petróleo y derivados, así como de todas las operaciones gasíferas en Venezuela. Lo cual exigía, por normas de seguridad, que las viviendas estuvieran a cierta distancia de dichas instalaciones.

Como forma de compensación, esta empresa contribuyó, en cierta medida, a mejorar la infraestructura de la comunidad, de acuerdo a lo que afirma Yetzeli Martínez. Sin embargo, no se puede negar que el traslado de las personas y sus viviendas generó un proceso de extrañamiento de sus lugares familiares. Sobre esto la testimoniente relata cómo aquel lugar evoca recuerdos entrañables que ella guarda de su infancia:

¿Mi lugar favorito? Hay una parte que es el primer lugar donde mi mamá y mi papá llegaron, claro, nosotros con el tiempo nos mudamos de allí por la cuestión de las tuberías que estaban muy cerca y teníamos que estar a una distancia de eso, tuvimos que movernos de allí. Bueno, siempre que vamos a ese sitio, sobre todo yo, tengo mucho cariño porque allí fue donde di mis primeros pasos, allí nosotros crecimos, me acuerdo que esa fue la primera casita que mi papá nos hizo, la primera casa y él la hizo la mitad era de barro y techo de guaguilla y la otra mitad si era de zinc; el piso, mi papá lo fabricó, era entre cemento y piedra, un piso bien rústico. Bueno, ese lugar, a mí siempre me trae recuerdos, porque fue ahí donde nosotros crecimos. hasta que cumplimos diez años, me acuerdo que habían unos árboles donde pasábamos todo el día jugando con mis hermanos y con mis primos, todos éramos casi de la misma edad y ahí crecimos jugando pelotica y montándonos en los árboles.

Yi Fu Tuan (1977, p. 7) en su texto *Space and Place. The perspective of experience* asegura que “What begins as undifferentiated space becomes place as we get to know it better and endow it with value”¹. Es decir, que todo espacio, al ser habitado, se convierte en lugar; al cargarlo de significados, recuerdos y valoraciones, deja de ser un elemento abstracto; se crea un vínculo a partir de la experiencia de habitarlo y ordenarlo de acuerdo a las necesidades y a la vivencia propia, se produce Topofilia (Tuan, 1974). En tal sentido, se puede afirmar que estos procesos de movilización forzada del espacio habitado violentan el vínculo de la comunidad y sus habitantes con el lugar. Esta ruptura, en el caso de los pueblos indígenas tiene consecuencias aún más graves ya que su relación con el entorno, con la tierra y con el río, en el caso de Macapaima, es fundamento de su cosmovisión y su forma de vida.

Otra de las situaciones sufridas por la comunidad como consecuencia del proceso modernizador del país fue la construcción de la carretera aledaña a su territorio que afectó la dinámica social y económica. Como explica Lara y Barráez (2013, p. 17):

Sus pobladores vivían de la caza, pesca y la agricultura, en consecuencia sus necesidades de movilización hacia los centros poblados eran muy pocas. Una vez construida la carretera que une a Ciudad Guayana con la ciudad de Maturín, las comunidades aledañas a esta vía, entre ellas Macapaima, comienzan a enfrentar serios problemas en su actividad económica. Los animales de cacería son arrollados por los vehículos, y otros huyen de la zona. Las aguas del caño se estancan y se producen plantas que impiden el movimiento del río y su oxigenación por lo cual muchos peces huyen y otros mueren.

Como veremos más adelante en palabras de Yetzeli, no se trata sólo de la interferencia en el sustento material que significa poder cazar o pescar con naturalidad, se trata también del sustento espiritual que nutre su vida social y cultural que se ve interrumpido al impactar en el vínculo con la naturaleza y el entorno.

Por otro lado, según lo expuesto por la entrevistada, cuatrocientas hectáreas de su territorio fueron ocupadas de forma ilegal, inconsulta y con anuencia del estado, por parte de MASISA (Maderas y Sintéticos S.A.), una empresa

¹ Lo que empieza siendo un espacio indiferenciado se convierte en lugar a medida que lo conocemos mejor y lo dotamos de valor.

transnacional de origen chileno que tiene operaciones en Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela y cuyo principal negocio es producir y comercializar tableros de madera y sus derivados. Pero además de la usurpación del territorio, la transnacional MASISA actualmente contamina el suelo y el aire afectando a los pobladores y al ecosistema del sector.

La líder indígena cuenta cómo los primeros años de funcionamiento de la empresa, desde su inauguración en el 2001 hasta 2017 aproximadamente, esta corporación mostraba responsabilidad social con su entorno, ya que mantenía control de calidad sobre sus desechos, prestaba apoyo a la comunidad con transporte hacia Ciudad Guayana, aportaba recursos para algunos proyectos sociales y generaban empleo. Sin embargo, con el tiempo esa dinámica ha cambiado. Hoy en día son más los perjuicios que los beneficios de su cercanía, no sólo porque ya no cumple con su cuota de responsabilidad social, sino que, por otro lado, la compañía se ha vuelto cada vez menos cuidadosa en el procesamiento de sus desechos industriales como el aserrín o los químicos con los que tratan la madera.

En su testimonio, la representante Kari'ña nos cuenta cómo a raíz de esto, los suelos cercanos a esa empresa se han vuelto estériles, la vegetación ahora casi no crece en esa zona y el agua de los manantiales cercanos se han contaminado:

A veces los químicos que ellos utilizan para tratar la madera los hemos encontrado afuera del territorio de ellos, fuera de las cuatrocientas hectáreas que ellos están ocupando y llega hasta nuestro territorio, agua sucia, contaminada con sus desechos industriales y eso ha hecho que por ejemplo se hayan muerto algunos venados, que beben agua de allí entonces se envenenan. Por esa zona habían sitios de cacería que por la deforestación de esa empresa y por la contaminación del agua los animales se fueron más lejos, pero esos eran espacios para la cacería de nuestro pueblo.

La gestión inadecuada del aserrín (residuo del procesamiento de la madera) en situaciones como la incineración del material al aire libre y las combustiones espontáneas del mismo, además de su almacenamiento inadecuado, atentan contra el medio ambiente, la tierra y la comunidad. Así nos lo relata Yetseli Martínez:

Otro problema que tenemos con MASISA es por la quema del aserrín que tienen allí dentro, que por la acumulación del aserrín que tienen a veces se prende solo y eso causa una humareda muy fuerte que contamina nuestro aire, entonces ellos dicen que eso se prende sin saber, sin que ellos se den cuenta, y con eso se disculpan, pero no hacen nada. También hay otro problema, que allí hubo unos rellenos que se hicieron con el mismo aserrín en la arena, pero hicieron un mal relleno, ellos supuestamente iban a tirar una capa de aserrín, una de arena y así, pero no lo hicieron, entonces eso ha afectado todo el terreno porque ahora las plantas no crecen ahí, entonces cuando llueve se riega y cuando es sequía y hace un sol fuerte eso se enciende también y eso es mucho humo.

Con respecto a esto Yetzeli comenta que se han sostenido conversaciones con la empresa y aunque se han comprometido a solucionar la situación del aserrín y de las aguas residuales, hasta el momento de la entrevista no ha habido ningún cambio.

FIGURA 3 Ubicación de MASISA y el Cementerio de gabarras con respecto a Macapaima



Fuente: Señalización propia sobre mapa de Google Map (Complejo, 2024).

El impacto ecológico del Programa de Desarrollo de Guayana también ha afectado parte de las tierras de cultivo de la comunidad, así como sus espacios de pesca y el suministro de agua para consumo humano y agrícola. Esto se debe

a que ACBL² de Venezuela C.A, (empresa de transporte fluvial, operaciones portuarias y especiales) ha tomado como cementerio de gabarras³ una parte de la ribera norte del río Orinoco cercana a Macapaima (ver Figura 3). Es decir que desde 1998 han abandonado progresivamente en ese lugar más de treinta de estas embarcaciones que se han descompuesto ocasionando que tanto el óxido como otros elementos hayan contaminado las aguas, afectando, no sólo a la pesca sino también a la agricultura.

Esta situación ha sido denunciada a diferentes instancias, en el 2023 el caso pasó hasta la Fiscalía Tercera con Competencia Ambiental de Ciudad Bolívar, según lo relata la periodista Jhoalys Siverio en una nota para El Correo del Caroní del 14 de julio de 2023 (Siverio, 2023). En la nota periodística, se afirma que el Ministerio Público hizo las debidas investigaciones e incluso, realizaron pruebas a habitantes que presentaron lesiones en la piel, como escabiosis, también hubo diagnósticos de diarrea y concluyeron que eran producto de la contaminación de las aguas. De la misma manera, la Universidad de Oriente – Núcleo Bolívar analizó al menos cinco muestras diferentes de las aguas donde están las gabarras y el informe indicó la acidez del vital líquido, la presencia de metales pesados, bajo consumo de oxígeno y sólidos en suspensión. Frente a estas denuncias públicas, y a pesar de las pruebas, la empresa ACBL ha negado la contaminación ocasionada por las embarcaciones abandonadas⁴.

Este proceso de saneamiento inició en octubre del 2023, sin embargo, para el momento de la redacción de este artículo se encuentra detenido y sólo han retirado el 40% del material y de los desechos.

Lo más alarmante de todas estas situaciones es la actitud tolerante y poco eficiente del estado ante la violación constante de los derechos como pueblo indígena de esta comunidad Kari'ña. Un estado que, si bien por un lado ha dado sustento legal, jurídico y constitucional a los pueblos indígenas con la creación de un Ministerio y de una Ley Orgánica, y les ha otorgado cierto reconocimiento a sus estructuras políticas, formas de organización y toma de decisiones; pero por otro lado, les da las espaldas o se desentiende en algunas ocasiones en aras del progreso.

² *American Commercial Barge Line*: Línea de barcazas comerciales americanas.

³ Embarcaciones de fondo plano utilizado para el transporte fluvial del hierro.

⁴ ACBL de Venezuela desmiente contaminación ambiental en sector Macapaima (Herrera, 2023).

FIGURA 4 Cementerio de Gabarras a la orilla del río Orinoco I



FIGURA 5 Cementerio de Gabarras a la orilla del río Orinoco II



Como muy bien describen los investigadores Jenny González Muñoz y Henry Vallejo Infante (2024, p. 314) en el texto Túnel De Filón Y Química Asesina En Tiempos De Covid-19: Salubridad En Comunidades Indígenas En Venezuela, se trata de dos sistemas de valores en contradicción:

Tristemente, las ribereñas tierras del Orinoco y sus afluentes no escapan de la realidad económica y sociocultural que pone en conflicto dos sistemas de valores y creencias en torno a la región, vista por el criollo como simple inventario

FIGURA 6 Cementerio de Gabarras a la orilla del río Orinoco III



Fuente: Correo del Caroní (Siverio, 2023).

de recursos minerales, mientras que el indígena se conecta con su madre-tierra (llamada non-san en idioma Pemón, noono-saano en Kari'ña, yákjau kjádi para los Baré y dani-jobai en Warao), choque de perspectivas que obliga al aborigen a vivir día tras día un acorralamiento limítrofe del territorio. Si bien existe un reconocimiento de sus derechos en la teoría jurídica contenida en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), lo propio no se evidencia en las prácticas ejercidas por las empresas del Estado.

Hasta aquí se han descrito algunos casos emblemáticos de la repercusión que ha tenido el polo de desarrollo de Ciudad Guayana sobre esta comunidad Kari'ña, son situaciones que afectan el medio ambiente que sustenta la vida económica y material de sus habitantes, sin embargo, hay un impacto más profundo, el impacto cultural y espiritual que analizaremos a continuación.

5 LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO Y LOS PROCESOS DE RESISTENCIA CULTURAL EN MACAPAIMA

En el contexto epistemológico del sistema capitalista se ha planteado, no de forma ingenua ni sin intención, que el espacio y el lugar son elementos neutros, simples continentes o receptáculos vacíos de estructuras, cosas y personas, sin ninguna carga ideológica ni cultural, objetivos e inmutables. Sobre dicho

argumento Henri Lefebvre (1974, p. 13) plantea todo lo contrario, ya que, según él todo espacio habitado por el ser humano es el resultado de la acción social, “de las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero a su vez es parte de ellas. Es soporte, pero también es campo de acción. No hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales”.

El espacio, para Lefebvre (1974), es un producto social, es decir, es el resultado de las relaciones sociales; pero a su vez el espacio social es constructor de dicha sociedad, y por tanto responde a e influye en diferentes niveles en las relaciones de producción. Estas interrelaciones van desde la intención homogeneizadora, fragmentadora y jerarquizante con la que el Estado capitalista ejerce su poder y su dominación, hasta las dinámicas sociales de resistencia y reapropiación con que los pueblos se sitúan y resignifican sus relaciones y el lugar que habitan.

En este sentido, se enuncian a continuación algunos de los postulados de Lefebvre (1974) que sirven para profundizar en el análisis de la relación entre Macapaima y Ciudad Guayana:

- El Espacio Social es un producto Social, a cada espacio social corresponde un modo de producción y de reproducción. Cada Sociedad produce su espacio.
- Cada ciudad y tiempo tiene su propia práctica espacial. No hay un sólo espacio social (en la ciudad) sino varios espacios.
- El espacio de la «modernidad» posee caracteres precisos: homogeneidad, fragmentación y jerarquización.
- El proceso de producción de la ciudad también es un proceso de producción de cultura y a la vez un proceso de producción de relaciones de dominación y de resistencias culturales.
- El espacio de la sociedad Capitalista industrializada no responde a la reproducción de la vida sino a la reproducción del valor. En él la naturaleza es considerada meramente como materia prima sobre la que operan las fuerzas productivas.

Para Lefebvre (1974) el espacio social puede entenderse a partir de una relación de tres instancias (lo percibido, lo concebido y lo vivido) que corresponden a tres dimensiones (La práctica espacial, la representación del espacio

y el espacio de representación) y que en la ciudad moderna neocapitalista el espacio contiene esos múltiples entrecruzamientos en lugares asignados que se relacionan y están en constante tensión.

Así va tomando forma una tríada conceptual sobre la que volveremos repetidas veces:

(a) **La práctica espacial**, que engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; práctica que asegura la continuidad en el seno de una relativa cohesión. Por lo que concierne al espacio social y a la relación con el espacio de cada miembro de una sociedad determinada, esta cohesión implica a la vez un nivel de competencia y un grado específico de performance.

(b) **Las representaciones del espacio**, que se vinculan a las relaciones de producción, al «orden» que imponen y, de ese modo, a los conocimientos, signos, códigos y relaciones «frontales».

(c) **Los espacios de representación**, que expresan (con o sin codificación) simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social, pero también al arte (que eventualmente podría definirse no como código del espacio, sino como código de los espacios de representación). (Lefebvre, 1974, p. 92).

GRÁFICO 1 Tríada conceptual del espacio social según Henri Lefebvre (2013)



Fuente: Realizado por la autora en base a Tríada conceptual del espacio social de Henri Lefebvre (1974).

De acuerdo con lo planteado por Lefebvre (1974) se puede afirmar que en Ciudad Guayana la ordenación territorial se ha hecho conforme a la orientación del Programa de Desarrollo de Guayana. En este sentido la producción del espacio se ha subordinado a la producción industrial, por lo que el espacio concebido se planificó bajo la pauta del modelo occidental modernizador, generando una representación del espacio que domina y avasalla la naturaleza, que segmenta, homogeniza y segregá, respondiendo al funcionalismo parcelario de un programa de Estado y de las empresas involucradas en dicho programa.

El río Orinoco es dominado por el uso de dragas para ajustarlo a las necesidades del proceso de industrialización, producción y exportación del hierro y otros minerales. También el río Caroní es sometido y contenido en embalses que han transformado el paisaje, el ecosistema y asentamientos humanos que tuvieron que ser desplazados para transformar su caudal en energía eléctrica demandada por el consumo industrial y por el crecimiento demográfico de la región y el país.

El territorio es intervenido a partir del diseño urbanístico, lo que generó desplazamientos de poblaciones originarias de la zona, luego fragmentación, homogenización y jerarquización de las áreas urbanizadas, al crear múltiples complejos habitacionales diferenciados entre sí, con tamaños y modelos de casas de acuerdo al rango del empleado dentro de la empresa. En el caso de Macapaima, podemos identificar ese espacio concebido en contradicción con las percepciones y usos de las áreas propias de sus pobladores, como en el caso de la construcción del complejo industrial maderero MASISA y el uso de la ribera del río para albergar las gabarras, situaciones que, evidentemente vulneran, su relación con el entorno.

Por otro lado, esta comunidad Kari'ña produjo su propia zona habitada, pero en armonía con la naturaleza, ya que hizo su representación del espacio (espacio concebido) privilegiando las áreas de siembra, caza y pesca, de acuerdo a los ciclos del río, coincidiendo con sus prácticas espaciales porque se han generado en armonía con su producción económica y social y en este sentido sus espacios de representación evidencian la importancia de tales prácticas sociales. Para su población, el río y la tierra son muy valorados porque representan el sustento de la vida misma y todo está vinculado y en equilibrio. La estructura y la organización social consolidan la concepción colectiva de la vida, lo que genera sentido de pertenencia y afianza la identidad cultural.

El espacio producido en el desarrollismo industrial rompe la correspondencia entre las tres dimensiones enunciadas por Lefebvre (1974) en su triada conceptual, ya que las representaciones del mismo se realizan priorizando y privilegiando la reproducción del capital. En el caso de Macapaima el modelo industrial impuso una empresa maderera (Dimensión de las representaciones del espacio) sin considerar el bienestar social ni el equilibrio ecológico (Dimensión de las prácticas sociales). Situación que ha sido amparada por el Estado, sin importar cuánto ni cómo afecta a las prácticas espaciales cotidianas de los habitantes de la zona, que incluyen la producción económica, social y cultural de la comunidad, de allí que Olivares (2014, p. 140) plantee:

La población Kari'ña comparte una relación armónica con la naturaleza (Noono), el cual es definido por los habitantes como el territorio sagrado que de alguna manera permite vivir de manera material y espiritual. Ellos realizan el trabajo comunitario representando su forma de vida, trabajan en armonía con la naturaleza y cultivan los recursos que aseguran su modo de vida. Para los habitantes de esta cultura indígena, la tierra es concebida como la fuente de vida del hombre.

En ese sentido, como forma de resistencia ante un proceso deshumanizador y alienante proveniente de la ciudad y la industria, la población indígena de Macapaima sostiene de manera armoniosa y respetuosa su vínculo social con la tierra y con el río, como elementos cohesionadores de su identidad indígena. Esto, junto con la estructura y organización social propia de la comunidad son los principales elementos que permiten a sus habitantes autodefinirse como Kari'ña aun a pesar de la pérdida de su idioma, el desconocimiento de los bailes, rituales y algunos aspectos olvidados de la cosmovisión, propios de ese pueblo.

En la entrevista realizada a Yetzeli Martínez, ella explica la importancia y la significación de la tierra para los habitantes de su comunidad. Al preguntarle sobre los valores y características que identifican al Kari'ña, respondió lo siguiente:

Primero, lo principal es el valor que le damos a la tierra, nosotros valoramos mucho la tierra, le damos valor a mantener la equidad y el equilibrio, entre nosotros y con el ambiente más que todo, allá nosotros no permitimos que nos destrocen nuestras lagunas, nosotros no permitimos que venga personas de afuera q querer llevarse lo que tiene el indígena dentro de su comunidad.

y... es ese sentido de pertenencia, que es lo que nosotros sentimos. Para mí, lo que me identifica como Kari'ña es mi familia, yo vengo de familia indígena, mi papá era hijo de indígenas que nunca hablaron el idioma castellano, o sea de la parte de mi papá nosotros venimos de la propia cepa indígena, pero por la parte de mi mamá si venimos siendo mitad criollo, entonces esa cultura de mi papá, él siempre nos metió en la cabeza decirnos que nosotros no teníamos que sentirnos poquito o avergonzados por ser indígena, él nos decía que los indígenas tenían mucha sabiduría. Y es una de las cosas que aprendimos de él como indígenas. Papá nos enseñó hasta la recolección de las semillas y cuándo debería de hacerse. Y en algunos de nosotros nos ha quedado ese conocimiento y por lo menos yo que fui muy pegada a mi papá, yo digo oye, ser indígena no es malo, ser indígena es tener conocimiento, ser indígena es querer tu tierra, ser indígena es un orgullo.

En estas palabras se puede observar que su percepción de la identidad cultural y social está atravesada por dos cosas, en primer lugar, por el vínculo familiar y el conocimiento que pasa de generación en generación y por el otro lado por el arraigo y el valor que se le da a la tierra, pero no con sentido mercantilista ni explotador de sus recursos, sino más bien con respeto, como sustentadora de la vida y procurando siempre el equilibrio. Para los pueblos indígenas en general y para los habitantes de Macapaima, la tierra que habitan no es propiedad privada sino espacio colectivo, lugar compartido con otros humanos, con la naturaleza, con los animales y con los espíritus. Como lo dice Olivares (2014, p. 131):

La sabiduría indígena con respecto a la biodiversidad y las formas en que los recursos se utilizan es un aspecto estrechamente vinculado con la cultura, la identidad, el territorio y el desarrollo. La cultura Kari'ña cruza todas las dimensiones de una sociedad. El medio ambiente biológico, los recursos vegetales y la forma en que los grupos humanos los utilizan son también parte de su cultura.

Otro ejemplo de esa relación respetuosa y armónica con la naturaleza lo podemos ver en el siguiente fragmento de la entrevista, cuando se le preguntó sobre la relación de la comunidad y de la cultura Kari'ña con la tierra y con el río:

Para mi todos tenemos esa relación con el río y con todo porque allí es en el cuidado, el cuido de que no se vaya a perder la relación debida por las influencias,

por ejemplo en este caso, cuando los hombres más que todo están trabajando en empresas ellos abandonan la pesca y se van nada más hacia la parte del trabajo, porque allá gano más dinero y eso, entonces nosotros desde la organización de la asociación civil que es la que nos ha fortalecido, entonces buscamos retomar eso, oye tú estás trabajando pero trata de no perder tu tradición que es la pesca, porque si tu no lo haces entonces qué es lo que te va a identificar como indígena, si tu dejas de sembrar dejas tu forma de vida, si no lo haces allá abajo (zonas de cultivo al lado del río), por lo menos hazlo en tu casa, pero siempre mantén esa relación con la tierra, con la siembra, mantén la relación con tu río, porque resulta que ahí es que tú puedes enseñarle a tu hijo también a pescar y a sembrar y a cazar, pero siempre cuidando también los espacios, cuidando la naturaleza para no romper ese equilibrio.

En otra parte de la entrevista explica de qué forma ha aprendido a mantener el equilibrio con la naturaleza para garantizar el sustento presente y futuro, y la importancia de la transmisión de esos conocimientos y esos valores a las generaciones futuras:

Por ejemplo, no hay que talar así muchos árboles, una de las cosas que me enseñó mi hermana fue a cuidar la parte de la flora, porque como eso es anegadizo, ella decía que mientras más árboles había mejor, uno porque los peces se van a quedar más, mientras más raíces haya allí hay más peces, ella decía, no podemos talar los árboles grandes porque esos son los que hacen que se cultiven los pescados. Otra cosa que yo aprendí de mi hermana es que a la hora de pescar no tenía que sacar con peces chiquitos, no, esos hay que regresarlos, “agarra los grandes y devuelve los chiquitos, que esos van a ser la comida para el otro año”. También aprendí de mi hermana que cuando baja el río y a veces se empiezan a secar las lagunas, nosotros tenemos un trabajo que todavía yo lo hago y le enseño eso a mis hijos y lo hago con ellos, que cuando se está secando el pocito que deja la laguna hay que sacar todos los pececitos y llevarlos para el río grande para que no se mueran, así el próximo año va a haber bastantes peces. y esas son las cosas que uno aprendió y uno ha ido enseñando para que se mantenga esa relación con la tierra y con el río, porque si no, eso también se va a perder y a nadie le va a importar que se seque la laguna y se mueran los peces.

Las palabras de Yetzeli una vez más reiteran su vínculo con la tierra como sustento material, fuente de alimento y recursos vitales, pero también como

sustento moral y espiritual, ya que es el lugar que atesora la memoria afectiva de las relaciones y los vínculos familiares a través del conocimiento transmitido de generación en generación. Evidenciamos entonces una conciencia ecológica transgeneracional, que es parte de la identidad cultural Kari'ña, cosmovisión que entiende al ser humano como parte del entorno, y no por encima o superior a él.

Esto contrasta con la visión del modelo de desarrollo capitalista que de muchas maneras se ha impuesto en la vida social y cultural de esta comunidad, a través de la expansión urbana e industrial del Programa de Desarrollo de Ciudad Guayana generando situaciones como la contaminación de sus lugares de cultivo o de pesca, pero también generando cambios en los usos y costumbres a los que sólo han podido hacer frente a través de mantener vivo su vínculo con la madre tierra.

6 CONSIDERACIONES FINALES

A través del testimonio de Yetzeli Martínez, podemos dimensionar, en gran medida, la noción de arraigo al territorio como un espacio que se resignifica en lugar (Tuan, 1977) a partir de una cosmovisión sensible y considerada ante la naturaleza y el entorno. Sentido que se genera desde las relaciones humanas y productivas, armónicas y respetuosas.

Por otro lado, se puede observar que hay conocimientos y valoraciones heredados, social y culturalmente, que influyen en la forma en que los habitantes de Macapaima, descendientes del pueblo Kari'ña, forman relaciones afectivas y significativas que los unen al lugar que habitan. Se crea una topofilia sustentada en el sentido de pertenencia e identidad que cohesiona y consolida la estructura social de esta comunidad.

Una de las reflexiones que dejamos servida es la idea de que la topofilia desarrollada por los habitantes de Macapaima, además de relacionarse con el sentido de identidad también puede considerarse sustento para un desarrollo local armonioso.

A modo de consideración final, en líneas generales, se pudo evidenciar cómo la identidad cultural de los habitantes de Macapaima está afianzada por la autopercepción de comunidad con un origen y una historia de ancestralidad Kari'ña en la que la relación de los pobladores con el entorno, con la tierra,

con el río y con todos los elementos de la naturaleza es determinante en la construcción social del espacio y del lugar comunitario.

Por otro lado, el nacimiento y desarrollo de Ciudad Guayana, así como el crecimiento industrial a su alrededor ha creado tensión y conflicto en las dinámicas sociales y culturales propias de la comunidad. Situaciones como el desplazamiento forzado, la contaminación y el deterioro de sus formas tradicionales de vida ponen de manifiesto la violación de los derechos ambientales y culturales a la vez que se ha generado el deterioro ecológico y medioambiental del sector, lo que ha afectado su convivencia y sus prácticas ancestrales.

Dejamos entonces una interrogante a resolver en futuros trabajos, si la relación con la ciudad que generó la necesidad de nuevas formas de sustento tal vez contribuyó, entre otras cosas, a la pérdida progresiva de su idioma originario y de usos y costumbres ancestrales como los bailes por ejemplo.

Sin embargo, es importante resaltar que aún persisten elementos identitarios que permiten la cohesión social y la resistencia cultural entre los habitantes de dicha comunidad y que son dignos de un análisis más profundo. Tal es el caso de las formas organización política y social que por razones de tiempo y espacio no abordamos en este trabajo, pero que tienen vital importancia como elementos identitarios. Queda entonces un camino por explorar para conocer aún más la riqueza cultural de esta comunidad Kari'ña y de las contradicciones palpables que genera el sistema impuesto desde los centros de poder.

REFERENCIAS

- BERIA, José; BRUZUAL, Silvia. Estado actual de las investigaciones lingüísticas sobre la lengua Kari'ña. *Revista Saber*, v. 28, n. 2., p. 187–196, 2016. Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela. Disponible en: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-01622016000200002&lng=es&tlang=es>. Consultado el: 31 mayo 2024.
- CHÁVEZ, Reinaldo José Rincón. Los antecedentes poblacionales de la moderna Santo Tomé de Guayana: 1595–1961. *Revista Guayana sustentable*, Ciudad Guayana, Venezuela, v. 12, n. 12, p. 11–30, 2012.

COMPLEJO Industrial Macapaima. *In: GOOGLE maps*. Mountain View: Google, 2024. Disponible en: <https://www.google.com/maps/place/Complejo+Industrial+Macapaima,+Ciudad+Guayana+8013,+Anzoátegui/@8.3505723,-62.8370602,11086m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x8dcc0811bef4036d:0xc6082c3bee0a32b1!8m2!3d8.3623676!4d-62.8411723!16s/g/12lrzrgvk?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MDkxOC4xIKXMDSoASAFQAw==>}. Consultado el: 10 abr. 2024.

DOCUMENTAL: Caño Manamo. [S. l.:s. n.], 4 jun. 2012. 1 vídeo (42 min 19 s). Publicado pelo canal chukelele. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=glTvIOnSa8Y>>. Consultado el: 30 abr. 2021.

FERNÁNDEZ, Américo. Fundación de San Félix. En: CRÓNICAS del Estado Bolívar / Los hechos históricos sobresalientes ocurridos en el Estado Bolívar. [S. l.], 24 jul. 2012. Disponible en: <<http://cronologiadestadobolivar.blogspot.com/2012/07/fundacion-de-san-felix.html>>. Consultado en: 2 mar. 2024.

FERNÁNDEZ, José María. Diagnóstico laboral y educativo de la zona de desarrollo de Guayana. *In: GUANIPA*, Ronald Balza (coord.). *Guayana: población y ambiente*. Tomo II. Montalbán, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2016. p. 191–246. Disponible en: <<https://observatorioguayana.ucab.edu.ve/wp-content/uploads/2021/12/GUAYANA-Tomo-II-Poblacion-y-Ambiente.pdf>>. Consultado en: 6 enero 2024.

GRILLET, Rodolfo Hernández. 1985. Ciudad Guayana: ¿Un polo de desarrollo o un enclave regional? *Revista Geográfica*, n. 102, p. 93–99, jul./dic. 1985. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/40992502>>. Consultado en: 13 Mayo 2024.

HERRERA, Alvis Cristina. ACBL de Venezuela desmiente contaminación ambiental en sector Macapaima. *In: NUEVA Prensa Digital*. Puerto Ordaz, 23 julio, 2023. Disponible en: <<https://soynuevaprensadigital.com/npd/acbl-de-venezuela-desmiente-contaminacion-ambiental-en-sector-macapaima/>>. Consultado el: 25 abr. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). La población indígena de Venezuela: Censo 2011. *Boletín*, v. 1, n. 1, oct. 2013. Disponible en: http://www.ine.gob.ve/documentos/Boletines_Electronicos/Estadisticas_Demograficas/Boletin_Demografico/pdf/BoletinPoblacionIndigena.pdf. Consultado el: 12 abr. 2024.

LARA, Julio César Lobo; BARRÁEZ, Victor. Autogestión de Políticas Públicas por parte de las comunidades, En El Marco Del Sistema Nacional de Planificación Pública: caso Comunidad Indígena, Macapaima, Venezuela. *In: CONGRESO INTERNACIONAL EN GOBIERNO, ADMINISTRACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS*, 4., 2013, Madrid, España. *Anais* [...]. Madrid, España: Fundación Ortega-Marañón, 2013. Disponible en: https://gigapp.org/administrator/components/com_jresearch/files/publications/P05-LOBO_BARRAEZ-2013.pdf. Consultado el: 10 abr. 2024.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. 1. ed. Madrid: Capitán Swing Editorial, 1974.

MACAPAIMA. *In: GOOGLE maps*. Mountain View: Google, 2024. Disponible en: <https://maps.app.goo.gl/7F5K95LTzkYA7bP5A>. Consultado el: 10 abr. 2024.

MARTÍNEZ, Miguel. La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI Facultad de Psicología UNMSM*, v. 9, n. 1, p. 123–146, 2006.

MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN. *Guía pedagógica Kari'ña para la educación intercultural bilingüe*. Venezuela: Editorial Libros Comala.com. C.A, 2008.

MUÑOZ, Jenny González; INFANTE, Henry Vallejo. Túnel de filón y química asesina en tiempos de Covid-19: salubridad en comunidades indígenas en Venezuela. *En: JOAZEIRO, Edna Maria Goulart (org.). Territórios, temporalidades, atenção à saúde e Covid-19: dimensão nacional e internacional*. Teresina-PI: EDUFPI, 2024. p. 311–338.

OLIVARES, Barlin Orlando. Relación de la naturaleza, el clima y la espiritualidad de las comunidades indígenas agrícolas Kari'ña del estado Anzoátegui, Venezuela. *Revista: Tiempo y Espacio*, v. 24, n. 61,

p. 129–150, 2014. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-94962014000100008&lng=es&tlng=es. Consultado el: 25 enero 2024.

PALMAR, Edwuind Pérez. Viejos espacios y nuevos tiempos: una mirada geográfica al pasado y presente de la población indígena de Venezuela. Caso: arco minero del Orinoco. *Terra Nueva Etapa*, v. XXIV, n. 55, p. 43–73, 2018. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/721/72156172008/72156172008.pdf>. Consultado el: 11 mar. 2024.

PETRÓLEOS DE VENEZUELA, S.A. (PDVSA). *Boletín Ecológico: Pueblo Kari'ña*. Serie: Indígenas de Venezuela. Puerto Cabello, Venezuela: PDVSA, 1998. Disponible en: http://www.pdvsa.com/images/ambiente/Pueblo_Karina.pdf. Consultado en: 18 abr. 2024.

[RÍO Orinoco I]. *In: GOOGLE maps*. Mountain View: Google, 2024a. Disponible en: https://www.google.com/maps/@8.3149165,-62.826636,693m/data=!3m1!1e3?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MDkxOC4xIKXMDSoASAFQAw==. Consultado el: 10 abr. 2024.

[RÍO Orinoco II]. *In: GOOGLE maps*. Mountain View: Google, 2024b. Disponible en: https://www.google.com/maps/@8.31502,-62.8262739,87m/data=!3m1!1e3?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MDkxOC4xIKXMDSoASAFQAw==. Consultado el: 10 abr. 2024.

SERRANO, Saúl Edecio Galea. Ciudad Guayana, la urbe que nació en San Félix. *Revista Orinoco Pensamiento y Praxis*, Venezuela, Año VII, n. 10, p. 14–36, 2019. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10469/16929>. Consultado en: 7 jun. 2022.

SIVERIO, Jhoalys. En Macapaima tienen más de 20 años padeciendo la contaminación ambiental por gabarras abandonadas en el río. *Correo del Caroní*, Bolívar, Venezuela, 14 jul. 2023. Disponible en: <https://correoodelcaroni.com/sociedad/ambiente/en-macapaima-tienen-mas-de-20-anos-padeciendo-la-contaminacion-ambiental-por-gabarras-abandonadas-en-el-rio/>. Consultado el: 20 sept. 2023.

- TIAPA, Francisco. Identidad étnica y patrimonio cultural entre los Kari'ña de la Mesa de Guanipa. *Presente y Pasado: Revista de Historia*, Venezuela, Año 17, n. 34, p. 115–132, jul./dic. 2012. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Francisco-Tiapa-2/publication/330847368_Identidad_etnica_y_patrimonio_cultural_entre_los_Kari'na_de_la_Mesa_de_Guanipa/links/5c580858299bf12be3fadb92/Identidad-etnica-y-patrimonio-cultural-entre-los-Karina-de-la-Mesa-de-Guanipa.pdf). Consultado en: 12 feb. 2024.
- TUAN, Yi Fu. *Space and place. The perspective of experience*. 8. ed. Minneapolis, Estados Unidos de Norteamérica: University of Minnesota Press, 1977.
- TUAN, Yi Fu. *Topofilia*: un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales. 1. ed. Madrid. España: Editorial Melusina, 1974.

INDÍGENAS PEMÓN*

UN PUEBLO ORIGINARIO INVADIDO Y ABUSADO POR LA MINERIA EN SU TERRITORIO ANCESTRAL

Henry Rafael Vallejo Infante†

Resumen: La presente producción establece un acercamiento crítico, desarrollado desde el abordaje geohistórico documentado en periódicos e informes de los últimos 5 años, que se suman a la observación participante, sobre el contexto cotidiano que viene desfigurando el paisaje cultural y biodiverso que forma parte de los referentes ancestrales del pueblo Pemón, evidenciando como se le ha negado su derecho constitucional de autodeterminación para tomar decisiones sobre el espacio geográfico que ocupan milenariamente, generando en ellos nuevas memorias colectivas sujetas a la violencia de grupos criminales y las fuerzas armadas nacionales que se disputan el control de la zona como territorio de explotación minera, en contraste con el sentido de pertenencia del indígena nacido en la tierra más antigua del planeta y sus diversos modos de vida ecológica y relación espiritual con la madre tierra.

Palabras-clave: pueblo pemón; invasión; minería; contaminación; violencia.

POVO INDÍGENA PEMÓN

UM POVO INDÍGENA INVADIDO E ABUSADO PELA
MINERAÇÃO EM SEU TERRITÓRIO ANCESTRAL

Resumo: A presente produção estabelece uma aproximação crítica, desenvolvida a partir da abordagem geo-histórica documentada em jornais e reportagens dos últimos 5 anos, que se somam à observação participante, sobre o contexto cotidiano que vem desfigurando a paisagem cultural e biodiversa que faz parte das referências ancestrais do povo Pemón, evidenciando como lhes foi negado o direito constitucional de autodeterminação para tomar decisões sobre o espaço geográfico que ocupam há milhares de anos. Esse processo gera novas memórias coletivas sujeitas à violência de grupos criminosos e das forças armadas nacionais que disputam o controle da área como território de exploração minerária, em contraste com o sentimento de pertencimento dos povos indígenas nascidos nas terras mais antigas do planeta e seus diversos modos de vida ecológica e relação espiritual com a Mãe Terra.

Palavras-chave: Povo Pemón; invasão; mineração; poluição; violência.

1 CONTEXTUALIZACIÓN INICIAL DE LA ANCESTRALIDAD PEMÓN

En la región sur de la República Bolivariana de Venezuela, hallamos diversos pueblos indígenas que habitan la selva amazónica, la sabana que rodea varios

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

† Professor Visitante (CAPES) do PPGAA-UFPR, Doutor em Cultura e Arte para América Latina e Caribe com Pós-Doutorado em Crescimento Espiritual pela UPEL-IPC, Pós-graduado em Telemática e Informática em Educação a Distância pela UNA, Especialista em Educação Indígena pela UNEM e Licenciado em Educação da UCV. Atualmente cursa o PPGMP-UFPEL. E-mail: vallejo.henry@gmail.com.

tepuyes, así como los causes y riveras del Orinoco; todo ese paisaje biodiverso y cultural de la madre tierra ha sido hogar por miles de años de múltiples comunidades originarias que cohabitan en plena armonía con su entorno; entre dichos grupos étnicos se encuentra el Pemón, pueblo que se ramifican en tres varianzas idiomáticas *Kamaracoto*, *Taurepan* o *Arekuna*. Sobre ella Luis Angosto (2009, p. 18) comenta:

El pemón es un pueblo de filiación lingüística caribe que habita un vasto territorio del sureste venezolano y zonas limítrofes de Guyana y Brasil. La polis pemón no sólo se constituye como unidad humana con estructuras políticas distintivas, sino que sus contenidos y límites quedan también establecidos por otra serie de características y estrategias de sus miembros que la refuerzan como ente distingible [...]. La presencia del aparato estatal en la mayoría de comunidades pemón, básicamente en aquellas que no están situadas junto a la Troncal 10, alrededor de centros mineros, misionales y/o turísticos importantes, continúa hoy siendo muy limitada.

Los indígenas del pueblo Pemón como habitantes del terruño sureste venezolano, posee un sistema de valores y creencias basadas en oralidades y ritos que se fundamentan especialmente a partir de esa relación consciente e inconsciente que tienen con el entorno identificado como planicies selváticas, ríos, cascadas y la Gran Sabana con sus exuberantes tepuyes que caracterizan el espacio absoluto, internalizado por los imaginarios ancestrales que dan paso a cosmogonías y cosmovisiones, debido al significado “trascendente, sagrado, mágico y cósmico. [...], percibido como naturaleza” y “su carácter dual – sacro y maldito” (Lefebvre, 2013, p. 275), donde sobresalen, los peligrosos y enigmáticos *kanaima*, dándole nombre desde 1962 al Parque Nacional Canaima, elevándolo a zona protegida declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1994, no solo por la fuerza telúrica y espiritual que le atribuyen sus pobladores, sino también por ser el espacio geográfico que contiene las nacientes que nutren los caudales del río Caroní y afluentes del Orinoco (territorio ancestralmente Pemón que se convirtió en fuentes de energía eléctrica, agua, alimentación y transporte fluvial de la nación), la cascada más alta del mundo, además de albergar más de trescientas especies endémicas de características singulares altamente valiosas para preservar la biodiversidad del planeta (Torres; Martín, 2007).

FIGURA 1 Ficha técnica del Parque Nacional Canaima incluida en el Informe Final de la Evaluación del Parque Nacional Canaima, Venezuela, como Sitio de Patrimonio Natural de la Humanidad

Sitio de Patrimonio Mundial:	Parque Nacional Canaima (PNC), Venezuela
Categoría de Manejo IUCN:	II (Parque Nacional)
Declaratoria Parque Nacional:	12 de junio de 1962, mediante Decreto Ejecutivo No. 770, publicado en G.O. N. 26873 del 13/06/62, abarcando una extensión de 1.000.000 ha.
Modificación de Límites:	Decreto Ejecutivo No. 1137 del 09/09/75 publicado en G.O. No. 30809 de fecha 01/10/75 se amplía el parque a 3.000.000 ha.
Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Sector Oriental del Parque Nacional Canaima (La Gran Sabana)	Decreto Ejecutivo No. 1640 del 05/06/91 se publica en G.O. No. 34.758 del 18/07/91, el Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso que comprende 1.812.000 ha. El resto del Parque se rige por el Decreto 276 del 09/06/89, sobre Administración y Manejo de los Parques Nacionales, y por la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio (G.O. No. 3.238 Extraordinario del 11/08/83).
Sitio de Patrimonio Mundial:	En noviembre de 1994, el PNC fue incorporado en la lista mundial como Sitio de Patrimonio Mundial de la Humanidad por cumplir con los cuatro criterios de selección establecidos por la Convención de Patrimonio Mundial

Fuente: Isabel Novo Torres y Diego Díaz Martín (2007).

Frente a esa coexistencia armónica, donde el indígena Pemón expresa lingüísticamente su cosmogonía con frases como: *Pia daktaí krich dama epuetipue pemón-pe* (que traduce: En el tiempo de los ancestros hasta los grillos eran gente), para dar a entender esa perspectiva espiritual sobre el mundo que los rodea, entrelazando de forma holística “*linguagem*” e “*mundo*”, “*pessoas*” e “*coisas*”, “*nós*” e “*eles*”, “*humanos*” e “*não-humanos*” (Viveiros, 2015, p. 16). Manteniendo vigente la cosmovisión hasta la actualidad, que desde el principio de la creación de la vida todos somos hermanos, el humano no está por encima de la naturaleza, viene de ella y es parte de la misma, formando un todo interdependiente y ecológico, el grupo étnico y su paisaje; para profundizar, diferenciar y comprender mejor el amplio y complejo tema del espacio-lugar de la comunidad, se presenta un fragmento de Tuan (2011, p. 97), que decanta

la conceptualización del uso en el espacio vivido, la experimentación, libertad y apropiación del territorio desde lo mítico, comentando:

Podem-se distinguir dois tipos principais de espaço mítico. Em um deles, o espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático. No outro, é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas. Ambos os tipos de espaço, bem descritos pelos eruditos sobre as sociedades iletradas e tradicionais, persistem no mundo moderno. Eles persistem porque, tanto para os indivíduos como para os grupos, sempre haverá áreas do imprecisamente conhecido e do desconhecido, e porque é possível que algumas pessoas serão sempre levadas a compreender o lugar do homem na natureza de uma maneira holística.

Partiendo de las ideas del autor antes referenciado, se declara que el foco intencional del abordaje, es intentar en las próximas páginas analizar y comprender, la importancia del territorio ancestral del pueblo Pemón para su comunidad, como una forma milenaria de vivir el espacio (Lefebvre, 2013). Por ello, se hace necesario establecer un abordaje científico interdisciplinario, basado en postulados teóricos de distintos académicos que trabajan las categorías espacio, cultura y necesidades sociales. Por tal motivo se presenta un panorama conceptual orientador, con las diferencias establecidas en la geografía como la disciplina que aborda las relaciones de los seres humanos y el espacio, a partir de las influencias del contexto en los grupos sociales y esas transformaciones que hombres y mujeres han ejercido en determinados ambientes para manipularlos a su conveniencia, o como Milton Santos (1996) los denomina: primera y segunda naturaleza.

DIAGRAMA 1 Diferencias entre los conceptos de lugar, territorio y región



Fuente: Elaboración propia a partir de los planteamientos de Eduardo Yázigi (2002).

En este aspecto, el aborigen Pemón desde su concepción y en sus diferentes etapas etarias (niñez, juventud, adulterz y vejez), se va reconceptualizando mediante un cúmulo dinámico de experiencias que el entorno natural, ancestral, social y espiritual del lugar le van aportando constantemente; donde los sujetos como creadores, co-creadores y re-creadores se empoderan del conocimiento colectivo, intimando y transformando la realidad, a la vez que fungen como inventores, replicadores, preservadores y custodios de los saberes heredados; esto con la finalidad de que subsista su propio sistema axiológico local, fundamentado en esas creencias que pasan de generación en generación como lugareños, de allí que Arturo Escobar (2000, p. 119) manifieste:

Quizás la noción más arraigada hoy en día es que los modelos locales de la naturaleza no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Además, y a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad – que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta – está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados – definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura – y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos.

El lugar se convierte para el indígena Pemón, en una fuente permanente de elementos y manifestaciones únicas e irrepetibles que en su conjunto holístico, influyen culturalmente a ese sujeto que forma parte del grupo social, haciéndolo miembro activo del sistema de pensamientos cosmogónicos de la comunidad, donde sobresalen: *Wei* (El Sol) y *Aromadapuén* (La Piedra de Jaspe), los *Makunaimas* (hijos de esa unión), *Tuwenkaron* (Mujer de las Aguas), la piedra *Kueka* (La Abuela), etc., a la vez que desarrolla destrezas físicas y cognitivas para mantenerse en las mejores condiciones posibles, formando experiencias y vínculos con ese espacio diferenciado, identificándose psicológica y emocionalmente a partir de las oralidades míticas de sus antepasados, la diversidad de símbolos que tienen interpretaciones y valores que solo la comunidad vive,

siente y reconoce como sus patrimonios, pues son a su vez legitimados desde las memorias colectivas, tal como lo explica Maurice Halbwachs (2004, p. 28):

La mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux [...]. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale^{footnote:[La memoria colectiva deriva su fuerza y duración del hecho de que tiene como sustento a un conjunto de hombres, son sin embargo los individuos los que recuerdan, como miembros del grupo. De esta masa de recuerdos comunes, y que dependen unos de otros, no es lo mismo que aparecerá con mayor intensidad a cada uno de ellos. Con mucho gusto diríamos que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupo en él, y que este lugar mismo cambia según las relaciones que tengo con otros círculos [...]. Sin embargo, cuando tratamos de explicar esta diversidad, siempre volvemos a una combinación de influencias, todas las cuales son de naturaleza social (Halbwachs, 2004, p. 28, nuestra traducción).].]}

Desde hace milenios el espacio guayanés, hogar del pueblo Pemón, es sumamente rico, no solo en biodiversidad de flora, fauna y minerales, sino también socioculturalmente, esto gracias a la llegada de grupos lingüísticamente independientes como los Warao y Yanomami, al igual que las oleadas *Arawak* y *Caribe*, quienes una vez habitando las selvas, sabanas y riberas de los ríos, internalizan su entorno a partir de interpretaciones mitológicas de su mundo, las cuales se convierten en creaciones cosmogónicas multiculturales que llegan hasta nuestros días como testimonio oral de memorias armónicas originarias, informándonos del panorama vivido en esas tierras por miles de años atrás, y de una interrelación pluricultural entre distintas comunidades. Proceso del que Ronny Velásquez (2008, p. 62-63) comenta:

Estas concepciones y explicaciones encuentran sus orígenes en los mitos, relatos que se viven intensamente en la inconciencia de sus cultores y es a través de

ellos y por medio de ellos que se establecen las relaciones más armónicas entre el hombre y la naturaleza y así se cumple la manifestación del hecho estético. Son entonces los mitos los que encierran la teoría que cimenta los rituales y las ceremonias, así como los procesos religiosos de los hombres de todos los tiempos, porque en los pueblos indígenas no puede obviarse esa concepción cosmogónica entre el cuerpo y la naturaleza, y por tal razón un chamán curador recorre el cuerpo como si fuese su propio medio ecológico para encontrar los diversos orígenes del mal, porque los indígenas conocen el medio ecológico y saben insertarse en él de manera armónica.

Desde niños los nacidos en el macizo guayanés aprenden a trepar árboles, a no extrañarse ante lugares construidos desde la ancestralidad ecológica, sitios espiritualmente sagrados y petroglifos como símbolos milenarios del saber indígena. La Candelaria, *Yuruari* y *Paragua*, así como la isla El Degredo, Punta Chacón y toda la extensión del Parque Nacional Canaima, son espacios de altísima relevancia arqueológica para el investigador, que sirven para evidenciar la variada actividad cultural desarrollada por los primeros pobladores de las riberas del Orinoco (IPC, 2003), pero para el indígena Pemón es su mundo cosmológico, holístico y transpersonal, tal como lo refiere Lewy (2015, p. 86-87):

En la cosmología pemón existe la distinción entre ‘humanos’ y ‘no-humanos’ en diferentes niveles. Aparte de esta distinción se encuentra el fenómeno de la diferencia entre ‘humanos’ y ‘humanos verdaderos’. Los pemón se autodefinen como ‘humanos verdaderos’ [...]. En el multiverso pemón, la fisicalidade del cuerpo hace siempre referencia a una dimensión llamada *dapón*. La interioridad antropomorfa es el alma (*yekaton*) y tiene como cuerpo un *dapón* (banco o silla). De esta manera, la interioridad antropomorfa (*yekaton*/alma) tiene como *dapón* un cuerpo que define a la especie (*pemón*/ser humano verdadero; *waira*/danto; *pioyok*/pájaro; etc.). Estas entidades compuestas de interioridad y fisicalidad habitan un *pata* (lugar) como segundo nivel del concepto *dapón*. A pesar de que el chamán siempre ocupa un lugar (*pata*) donde están los humanos verdaderos, este puede servirse de todos los cuerpos (ser humano/jaguar), como también puede moverse sin cuerpo en todas las áreas del multiverso. Algo parecido puede afirmarse de los espíritus (*mawaritón*): ellos no tienen un cuerpo como el *dapón* que defina su especie, sino que habitan su lugar (*pata*): las mesetas (*tepuy*), donde se comportan como seres humanos. Los humanos verdaderos se

imaginan el cuerpo del espíritu con sus ornamentos tal como se presentó la última vez entre los humanos verdaderos.

Esos primeros pueblos y comunidades ancestrales de la región Guayana, identificados lingüísticamente en *Arawak*, Caribe y grupos independientes, eran semi-sedentarios y trabajaban la agricultura con el cultivo de tubérculos, recolectando frutas, practicando la cacería y elaborando piezas de cerámica para la cocción de alimentos, donde se destaca especialmente la invención del budare de barro para convertir la *kesera* (yuca amarga o mandioca brava en idioma Pemón) en *ekii* (casabe). Ellos además moldeaban la arcilla procurando materializar sus imaginarios, alcanzando estéticamente la representación de figuras humanoides que a su vez fungían de artefactos sonoros para realizar rituales de conexión con lo sobrenatural, héroes celestiales y espíritus; al respecto Arroyo; Blanco; Wagner (1999, p. 56), señalan:

Hacia comienzos del segundo período, Barrancas Clásico, estimado entre 200 a.C. y el año cero de la era, hay una amplificación notable del cultivo de plantas vegetativas, lo cual puede inferirse en el registro arqueológico a partir del gran aumento de fragmentos de budare [...]. Para aquella época ya existían aldeas barrancoides en el alto Orinoco, aunque la antigüedad de las mismas podría remontarse unos siglos antes. De la misma manera, los barranqueños establecieron aldeas a todo lo largo del Orinoco y del bajo Caroní en la costa noreste y central de Venezuela. En el bajo Caroní reocuparon los mismos territorios que miles de años antes habían sido asiento de las bandas de recolectores-cazadores alrededor de los raudales de Cachamay y Caruachi.

Información que denota, no solo la presencia milenaria del indígena Pemón, sino también la diversidad cultural guayanesa en el territorio, con sus ciclos de interacción migratoria y variados idiomas ancestrales, de los cuales muchos aún se mantienen vigentes, resistiendo la violenta colonización y el genocidio de los europeos sobre los pueblos originarios; invisibilizando sus formas ancestrales de vida e imponiendo el modelo civilizatorio de la modernidad para implantar el voraz capitalismo, dando paso a un neoliberalismo que destruye el territorio-lugar como espacio sagrado, tal como lo señala Edgardo Lander (2000, p. 15) al citar a Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin:

La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, [...]. El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón.

Ahora bien, antes de continuar, es importante declarar que en este estudio se realiza una aproximación documental a través de periódicos e informes de instituciones nacionales e internacionales entre el 2019 y 2023, que junto a memorias personales durante mi paso en agosto del 2022, desde Ciudad Bolívar hasta Boa Vista – Brasil, dejan constancia de la grave cotidianidad que vienen padeciendo en los últimos años los indígenas del pueblo Pemón, entre otros grupos étnicos, así como los habitantes en general de Santa Elena de Uairén, capital del municipio Gran Sabana y el municipio Sifontes en el estado Bolívar – Venezuela.

Esta situación es consecuencia de la minería legal e ilegal a cielo abierto ejercida con mayor fuerza desde el 2016, que ha invadido de forma totalmente descontrolada y violenta, el territorio ancestral de las comunidades originarias.

FIGURA 2 Mineros artesanales trabajan en minas a cielo abierto en Las Claritas, municipio Sifontes, estado Bolívar



Fuente: Diario Correo del Caroní (Boon; Ramírez; Meléndez, 2022).

Como resultado, se ha producido la deforestación de la biodiversidad de los ecosistemas, la contaminación de suelos y ríos con mercurio y cianuro, además de la creación de un espiral de abusos sexuales a menores de edad, desapariciones forzadas y corrupción, configurando un “sistema que solo trae muerte y destrucción para los estados y poblaciones que forman parte del Arco Minero del Orinoco” (Rondón, 2020).

2 EL ARCO MINERO DEL ORINOCO, UNA POLÍTICA DE MUERTE

Para procurar presentar a grandes rasgos las particularidades contextuales a las que están sometidos los indígenas del pueblo Pemón, como “la masacre producida en *Ikabarú*, que dejó un saldo de ocho fallecidos el 22 de noviembre de 2019” (Pueblo [. . .], 2019), se parte del panorama descrito por Olnar Ortiz Bolívar (2020, p. 4-5) en el Foro Penal, a partir de las investigaciones asumidas por la Coordinación de Pueblos Indígenas, que viene monitoreando la situación en los territorios ancestralmente habitados por el grupo étnico, donde se están generando enfrentamientos y luchas de poder entre la comunidad, las fuerzas armadas del Estado y los denominados “sindicatos”, grupos armados de mafiosos que pelean por el control de las minas ubicadas en el sur del estado Bolívar.

La violación a los derechos de los pueblos indígenas se enfoca hacia la consulta previa e informada, a un ambiente sano, la libre autodeterminación, de igual forma el desplazamiento forzoso de indígenas de sus territorios, alto índice de enfermedades infecto-contagiosas, alto índice de enfermedades transmitidas por vectores, como la malaria y el dengue, generados por el impacto creciente del deterioro del ecosistema donde habita el vector transmisor de estas enfermedades.

Igualmente, registramos casos de mortalidad generada por contaminación del mercurio utilizado en la explotación minera, ocasionando la contaminación de fuentes de agua, situación muy grave no solamente para los pobladores de estos territorios donde existe explotación de auríferos sino para el resto de la población de los estados (Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro).

Esta situación evidencia la pérdida por parte del Estado del control de la explotación aurífera en los territorios [. . .], allí operan los llamados “sindicatos”,

que son grupos de personas armadas irregularmente (venezolanos y extranjeros), los cuales cometan delitos de manera individual, tales como asesinatos, desaparición forzosa, secuestro, extorsión y amenazas.

Ante este escenario complejo de violaciones sistemáticas hacia las comunidades y pueblos indígenas se vincula la existencia de la actual crisis humanitaria que padece Venezuela, a consecuencia de la cual los pueblos indígenas son los más vulnerables.

Los informes, datos y registros analizados arrojan importantes denuncias sobre las constantes violaciones a los derechos humanos, tanto colectivos como individuales en la zona. Los enfrentamientos entre la comunidad, las fuerzas armadas del Estado y los denominados “sindicatos” refuerzan un clima de violencia e inseguridad, agravado por la omisión estatal y la expansión de actividades ilícitas en los territorios indígenas.

FIGURA 3 Manifestación del pueblo Pemón para exigir respeto de sus derechos humanos y culturales, y que se les otorgue participación y peso en las decisiones tomadas en los territorios que habitan y poseen ancestralmente



Fuente: Diario Tal Cual (Pueblo [...], 2019).

Sobre el episodio de violencia extrema que marcó el mundo de vida apacible y respetuoso del pueblo indígena Pemón, en sus distintas comunidades, el antropólogo Esteban Emilio Mosonyi Szas (2020, p. 39), comenta en el texto: El pueblo indígena Pemón, víctima propiciatoria de especulaciones geopolíticas:

Esta última fase persecutoria de nuestras políticas públicas militarizadas hasta el paroxismo no presagia nada positivo si la tendencia se mantiene. La represión y la violencia han ido en ascenso especialmente en los últimos años, sobre lo cual hay un registro y una documentación bastante precisa; pero para fines de completar el presente texto vamos a detenernos en el episodio más sangriento de todos y el que más repercusión ha tenido, incluso más allá de nuestras fronteras. Nos referimos a los sucesos del 30 de abril de este año 2018, vale decir en ocasión de la represión militar -convertida en verdadera masacre- de la marcha de un gran número de pemones desde kamoirán y San Francisco de Yuruaní hacia la frontera brasileña, en pos de la consecución de la ayuda humanitaria prometida por un sector radicalizado de la oposición venezolana y sus aliados del exterior.

Toda la situación extrema de conflictos, hambre, miseria y muerte en el territorio Pemón llegó a partir de la imposición presidencial inconsulta del gobierno, tras el anuncio realizado el 24 de febrero del 2016, donde se catalogó la Región Guayana, como nueva Zona de Desarrollo Estratégico Nacional: Arco Minero del Orinoco (AMO), a fin de iniciar en el territorio la explotación a cielo abierto de oro, cobre, diamante, coltán, hierro, bauxita y otros minerales, destruyendo y envenenando todo a su paso, sobre esto Mosonyi Szas (2020, p. 27) establece la siguiente denuncia:

El Estado Venezolano está obligado -frente a todas las dificultades- a fomentar solidariamente los Derechos Humanos Individuales y Colectivos de las comunidades y pueblos indígenas, según reza la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Es doloroso, más que paradójico, que nosotros como dueños de una de las mejores legislaciones pro-indígenas en el Continente, estemos ahora tan proclives a tolerar -inclusive aplicar- procedimientos que recuerdan la primera etapa de la Conquista Europea del Siglo XVI. Desafortunadamente, esta situación histórica y coyuntural tan delicada ha traído consigo una escalada represiva cada vez más amenazante para la integridad y aún para la mera existencia del pueblo pemón.

Es importante destacar que la complejidad de interconexiones que conforman el tejido social del territorio-lugar ancestral del pueblo Pemón, es la suma total de aprendizajes, reflexividades y memorias subjetivas e intersubjetivas que permiten desde el lenguaje físico, corporal y estético en relación a lo bello y lo feo, lo ordinario y lo sublime (Velásquez, 2008), un sentir y

pensar particular de los habitantes y sus representaciones como construcción colectiva y comunitaria, la cual se puede percibir e interpretar desde la cultura local que resistió frente la colonización hace 500 años y se mantiene vigente ante el cruel capitalismo materializado en la devastadora explotación minera que envenena lugares, sitios sagrados y ríos entre los que se pueden mencionar: “Caura, Cuyuní, Orinoco y Caroní, y otros afluentes que pasan por los municipios Cedeño, Sifontes (cerca del kilómetro 88, donde está la reserva forestal de Imataca que tiene más de tres millones de hectáreas), El Callao, Piar, Gran Sabana” (Sinergia, 2023), esto ante la mirada inescrupulosa del Estado venezolano, tal como lo relatan las periodistas Lisseth Boon, María Ramírez, Lorena Meléndez (2022) en el periódico Correo del Caroní, reseñando:

Al amanecer estallan los colores de la devastación minera. A lo largo de la principal arteria vial del Arco Minero del Orinoco, en terrenos donde alguna vez hubo árboles y gramíneas, ahora quedan barriales, hoyos y charcos. Pululan los letreros y muros con rótulos de empresas desconocidas al mismo tiempo que se instalan nuevas plantas de cianuración y molinos artesanales para procesar el oro. Los ríos Yuruari y el Cuyuní, que circundan los poblados mineros, pasaron a ser canales de sedimentos arcillosos.

Ahora bien, en la narrativa se han utilizado varios términos, que muchas veces por desconocimiento se asumen como sinónimos pero no lo son, nos referimos a los conceptos: espacio, lugar, local, paisaje cultural, territorio, entidad federal, municipio y región, los cuales presentamos en el siguiente cuadro para distinguir de una forma más simplificada y visual, sus diferencias.

DIAGRAMA 2 Diferencias entre los conceptos de lugar, territorio y región



Fuente: Elaboración propia a partir de los planteamientos de Eduardo Yázigi (2002).

El estado Bolívar como entidad federal, forma parte de la Región Guayana, constituida por tres estados, Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro, dentro de

esa gran extensión convive el mayor número de pueblos indígena de Venezuela, los cuales poseen una demarcación que los hace política, social y jurídicamente dueños del territorio que habitan milenarmente, con derechos consagrados para tomar decisiones sobre el mismo; y desde un enfoque geográfico más específico, están los lugares sagrados y sitios de memoria que también pueden ser pequeñas poblaciones. Tres dimensiones diferentes dentro de las teorías de espacio limítrofes que en la actualidad tristemente están siendo violentadas.

El pueblo pemón sigue resistiendo, se muestra rebelde y hasta desafiante frente al ensañamiento de sus opresores. Nunca el ser atropellado, humillado ni segregado lo aceptará en desmedro de su identidad y cultura. Estas son herencias de una larga historia de equilibrio con la naturaleza y solidaridad entre los seres humanos que conviven con ella y hasta trascienden, con su espiritualidad, las limitaciones de orden material (Szás, 2020, p. 20).

Durante los últimos años las diversas comunidades indígenas que habitan el territorio nacional de la República Bolivariana de Venezuela, se ven inmersas en una cruda realidad que viola los derechos naturales consagrados en la carta magna, así como los derechos humanos asumidos en los pactos internacionales-footnote:[El Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (PROVEA) señala: “En Venezuela, las carencias históricas del sistema de salud para la atención de las poblaciones indígenas, se han visto agravadas por los estragos de una emergencia humanitaria compleja que aqueja a la población a nivel nacional, y con especial gravedad la salud y la vida de los indígenas” (Tillett, 2020, p. 86).], vulneración que se desencadenó a partir de la crisis económica que atraviesa el país con la llegada al poder, del actual presidente Nicolás Maduro Moros, tras el discurso en cadena nacional del 8 de diciembre de 2012, donde Hugo Rafael Chávez Frías (2012) anuncia que lo deja al frente de la presidencia como sucesor del mandato en caso de muerte frente al cáncer que padecía, declarando:

Como dice la Constitución, si se presentara alguna circunstancia sobrevenida.

Así dice la Constitución. Que a mí me inhabilité; óigaseme bien, para continuar al frente de la Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela, bien sea para terminar los pocos días que quedan y sobre todo para asumir el nuevo período para el cual fui electo por ustedes, por la gran mayoría de ustedes; si algo ocurriera, repito, que me inhabilitara de alguna manera, Nicolás Maduro, no solo en esa situación debe concluir, como manda la Constitución, el período

sino que mi opinión firme, plena como la luna llena, irrevocable, absoluta, total, es que, en ese escenario que obligaría a convocar, como manda la Constitución, de nuevo a elecciones presidenciales ustedes elijan a Nicolás Maduro como presidente de la República Bolivariana de Venezuela. Yo se los pido desde mi corazón.

Ese llamado del líder político basto para que el pueblo venezolano eligiera a Nicolás Maduro como presidente, dando un gran giro a todo el sistema político-económico y social en el país. Dicho quiebre de los sistemas nacionales de protección social, afectó en mayor medida a los grupos étnicos, pero con ciertas varianzas, de acuerdo con cada contexto geográfico-cultural en relación a las necesidades que conlleva vivir en espacios con dinámicas complejamente diversas.

En el caso Pemón, no solo fue la escasez de alimentos, medicinas y transporte público, sino que a esto se le sumó la destrucción de los suelos por la minería legal e ilegal, además de la contaminación y violencia impuesta por grupos armados de mineros venezolanos y garimpeiros, situación que llevó a los líderes de la comunidad a ejercer denuncias públicas que terminaron en un acribillamiento por parte el ejército nacional, al protestar en la zona fronteriza Brasil – Venezuela^{footnote:[Ver comunicado de PROVEA (2019) donde se refiere “la represión y el hostigamiento contra el pueblo pemón y comunidades de la frontera con Brasil se mantiene. 58 personas han sido detenidas (16 indígenas pemones, 4 adolescentes, 20 de ellos aún sin presentación y tras las rejas en el Fuerte de Escamoto). El Hospital General en Brasil reportó que había recibido 23 heridos de bala, 13 de ellos de gravedad, entre el 22 y el 24 de febrero” y 5 muertos.], sometiéndolos a una fuerte represión; realidad a la que hay que añadir aspectos directamente vinculados con extensas deforestaciones de su territorio, la contaminación química por mercurio y cianuro en los ríos (Plan [...], 2020), además de la destrucción del paisaje cultural y biodiverso de las memorias ancestrales de sus habitantes originarios, a través del uso de motobombas, erosionando los suelos y desfigurando progresivamente todos los referentes geográficos: lugares y sitios sagrados, flora y fauna.}

El paisaje geográfico de la Región Guayana, originariamente abarcado por múltiples pueblos indígenas, entre los Yanomami, Sapé, Aratani, Wóthuha y

FIGURA 4 Valla oficial en el Kilómetro 88 - Las Claritas que muestra la cadena de mando del PSUV en el Arco Minero



Fuente: Diario Correo del Caroní (Boon; Ramírez; Meléndez, 2022).

Guajibo, así como los Arahac, Baniva, Baré, Guaraquena, Curripaco, Pia-
poco, Kari'na, E'ñepá, Acaguayo, Ye'kuana, Yabarana, Mapoyo, Joti, Pata-
mona, además de los Warao y Pemón, destacados por ser los más numerosos
respectivamente, éste último ha experimentado transformaciones gigantescas
y devastadoras a raíz de inescrupulosas incursiones cargadas de “destrucción
ambiental y combustión para la violencia” (Arco [. . .], 2020) extrema, robos,
contrabando, balaceras, desaparecidos y trata de humanos para la prostitución
infantil. Todo por la extracción de minerales en la zona, que el Poder Ejecu-
tivo de Venezuela, irónicamente denomina “AMO”, por las siglas a partir de
los grafemas iniciales de la delimitada área de explotación en Imataca, Las
Claritas y el Parque Nacional Canaima; sobre la crítica situación Luis Jesús
Bello (2021) el portal IWGIA informa:

En la frontera con Brasil, en los estados de Amazonas y Roraima, los territorios
indígenas han sido invadidos por miles de garimpeiros (mineros). Los repor-
tes dan cuenta de la presencia de unos 20.000 trabajadores mineros en tierras
yanomami que actúan como agentes de transmisión de enfermedades, como la
malaria, el sarampión, la hepatitis y el Covid-19. De este modo, los agentes

externos ponen en riesgo la salud de los indígenas en aislamiento. Esta situación se ve agravada por la nueva política minera del Estado venezolano y el megaproyecto Arco Minero del Orinoco (en ejecución en el estado de Bolívar), cuyas implicaciones son regionales.

Esto sin incluir los lotes de tierra para la minería en el estado Amazonas, acción que ha traído graves circunstancias en la vida y salud de estas etnias en la zona, forzándolas a emprender migraciones como consecuencia de la destrucción de sus territorios por “AMO-r” al dinero. Es por ello que muchos miembros de los grupos originarios, que habitan desde hace miles de años la región sur del país, se ven obligados diariamente a atravesar las fronteras terrestres y marítimas hacia otros territorios, estableciéndose como refugiados en contextos ajenos a las culturas locales, cambios donde la vida cotidiana del indígena se ve transfigurada por ambientes urbanos y dinámicas que responden a la modernidad y la globalización, características que poco se relacionan con el mundo de la ancestral. En coherencia con lo expuesto Szas (2020, p. 40), manifiesta:

Es inadmisible la utilización de presidiarios para controlar las protestas de los pueblos indígenas. A nuestros políticos se les olvida el hecho de que cualquier delincuente armado -cuya reinserción social aún no es un hecho cumplido y comprobado- puede utilizar perfectamente ese armamento para volver a delinquir, amenazando así la vida de cualquier miembro de la sociedad y hacerlo además con una crueldad considerablemente mayor que incluso los cuerpos uniformados. Esto es sumamente grave y de ser cierta esa imputación amerita una estricta revisión de nuestras políticas carcelarias.

Otros relatos recogidos en encuentros amistosos con miembros de las comunidades pemonas se referían a horribles torturas de distinta naturaleza a la que fueron sometidos muchos indígenas en esa misma oportunidad. Hablaron también de numerosos perseguidos, que se vieron obligados a huir y buscar protección dentro y fuera del país.

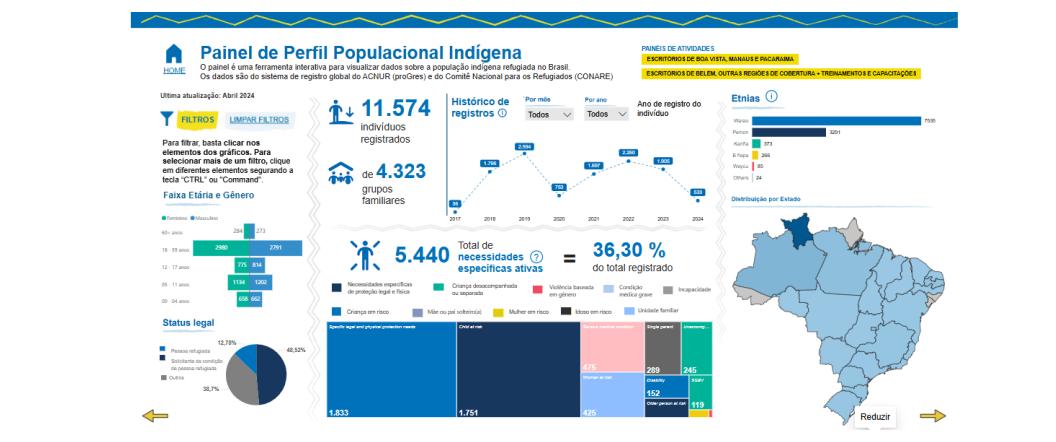
Un dato importante de recalcar es que con la crítica situación socio-económica y las operaciones extractivas del Arco Minero del Orinoco efectuadas a partir del 2017, se inicia una fuerte migración indígena hacia territorio brasileño. Los datos de Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados - ACNUR (2020) indican que entre los distintos grupos de aborigenes venezolanos que han ingresado a Brasil en situaciones de migración o

INDÍGENAS PEMÓN: UN PUEBLO ORIGINARIO INVADIDO Y ABUSADO POR LA MINERIA EN SU TERRITORIO ANCESTRAL

solicitantes de asilo se encuentran los Eñepa, Kari'na, Warao y Pemón, todos pueblos originarios de la Región Guayana y en menor proporción los Wayuu del estado Zulia.

El número de aborígenes Pemón que se han visto obligados a abandonar su territorio cada día va en aumento, llegando solo los registrados hasta mayo del 2024, según los datos de la *Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil* (Brasil, 2023), alcanzan los 3.291 individuos, pertenecientes al pueblo indígena de interés en este estudio.

FIGURA 5 Capture de pantalla del *Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil*



Fuente: ACNUR (2024).

En comparación, el grupo más numeroso es la comunidad Warao, con 7.535, Eñepa con 266, Kari'na con 373 y Wayuu con 85, a la fecha, números que dan un total del 11.574 individuos registrados, que conforman 4.323 familias venezolanas.

3 LUCHAS SOCIALES Y DERECHOS DEL PUEBLO PEMÓN QUE NO SON HONRRADOS

A partir de las luchas por la descolonización y la autodeterminación de las comunidades indígenas iniciada en la vieja Angostura del Orinoco, capital del estado Bolívar, renombrada como Ciudad Bolívar en honor al Libertador, entidad federal donde se encuentra el territorio ancestral Pemón, se comienza a gestar el reconocimiento pleno para la incorporación de los derechos indígenas en la Constitución de 1999, tal como lo refleja Krzywicka (2011, p. 82):

Entre el 21 y 25 de marzo de 1999, se celebró el Primer Congreso Nacional Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Venezuela sobre el tema “Hacia la Asamblea Nacional Constituyente” por el derecho a la vida, al territorio y al autogobierno, organizado en Ciudad Bolívar por CONIVE, con la participación de la DAI. Este fue el primero y el mayor congreso nacional convocado por la población indígena que reunió más de 330 delegados, representantes de todas las comunidades indígenas y 60 diferentes organizaciones que representaban varias regiones, sectores y comunidades. El Congreso fue organizado en cinco grupos de trabajo con el propósito de elaborar propuestas comunes en las siguientes cuestiones: el territorio y los recursos naturales; la autonomía y administración; la legislación referente a los indígenas y la administración de justicia; la educación, cultura, salud y religión; y la participación de los pueblos indígenas en la Asamblea Constituyente.

La incorporación de las visiones e intereses de los distintos grupos étnicos, al principal documento rector del país, generó nuevas expectativas, dinámicas administrativas, políticas, jurídicas, educativas y sociales, una clara muestra fue el 8 de enero del 2007, cuando se crea el Ministerio de Poder Popular para los Pueblos Indígenas, como órgano rector de las políticas de participación protagónica de todas las comunidades originarias que juntas y de manera consensuada, realizan encuentros y construyen sus propios destinos (Venezuela, 2007).

Un paso importante para intentar revertir o al menos parar la variedad lingüística que se perdió y continúa desapareciendo por la extinción de pueblos y culturas originarias a partir de la instauración del sistema mundo moderno del eurocentrismo (Lepe-Carrión, 2014), al que los pueblos indígenas vienen haciendo frente y resistiendo desde la invasión de 1492, para salvaguardar el patrimonio ancestral heredado, surgen varios derechos consagrados que en el año 1999 pasaron a conformar el articulado de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, tal como lo refleja su Título I de los Principios Fundamentales, Artículo 9, donde aclara: “El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas son también de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la nación y de la humanidad” (Venezuela, 2000).

Reivindicando y reconociendo el sistema de comunicación lingüística de los pueblos indígenas, ya no como dialectos sino como idiomas oficiales, por

tanto, la Carta Magna compromete a toda la sociedad venezolana a respetar y valorar, no solo de palabra, sino también a asumir en acciones concretas la preservación de los múltiples saberes de las memorias orales que conforman la ancestralidad presente en el territorio guayanés, así como sus modos de vida, las distintas formas funerarias de atender a los difuntos, tipos de maquillaje corporal, tejidos, las “*curiaras*” como transporte fluvial y marítimo, su armónica filosofía ecológica en torno a la Madre Tierra, al convivir respetando a sus hermanos árboles y animales, así como los ríos para la existencia y continuidad de la vida a través de cosmogonías trasmítidas de generación en generación de forma oral, donde *Amalivaca*, señor de las aguas del Orinoco, figura como creador de los *Tamanaco* (Arellano, 1986).

En relación con lo antes expuesto sobre las culturas indígenas y particularmente las que habitan la Región Guayana, Esteban Mosonyi Szas (2012, p. 13), comenta en pocas palabras pero de gran potencia crítica: “de nada vale una identidad, si el pueblo que la tiene no es el sujeto histórico de su autogestión y autodeterminación”, de allí la importancia de los avances logrados en materia social en las estructuras del Estado, a fin de reconocer la deuda histórica y social con los pueblos originarios, comprometiendo a los poderes nacionales mediante sus leyes, decretos y resoluciones, a brindar nuevos espacios y alternativas para la dignificación de sus modos de vida en sus territorios y lugares sagrados, consagrándolos en la legislación venezolana.

Ahora bien, sabemos por las cronologías registradas, que todos los pueblos indígenas de la extensión suramericana vienen sufriendo desde hace 500 años por la codicia que generó y tristemente aún genera la legenda de El Dorado, ese lugar místico del oro. Metal que durante su extracción genera nefastos resultados en la zona, tal como lo viene explotando el propio Estado venezolano, a pesar de conocer la destrucción de la vida biodiversa, sociocultural y espiritual en los tres estados que conforman el territorio guayanés, convirtiéndose en el cáncer de la región, donde las innumerables denuncias y llamadas de alerta por parte de los pueblos indígenas, las instituciones educativas y organizaciones no gubernamentales han sido invisibilizadas y silenciadas reiteradamente, desconociendo el capítulo VIII referido a los derechos de los pueblos indígenas en la CRBV (Venezuela, 1999), donde se refrenda el artículo 120 que declara:

El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica

de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley.

El artículo 120 de la Constitución venezolana reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa sobre la explotación de los recursos naturales en sus territorios. Sin embargo, su efectividad depende de la implementación de mecanismos que garanticen una protección real a su integridad cultural y socioeconómica.

FIGURA 6 Práctica de minería ilegal en la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco



Fuente: Vatican News (Lomonaco; Ceraso, 2020).

Leer lo que reza el artículo antes citado, y conocer la situación que vive el pueblo Pemón nos lleva a pensar en las palabras escritas por Francisco Javier Ruiz (2018) como parte de la revista online Nueva Sociedad, cuando advierte:

El aparato legal para constituir esta megaárea de explotación minera es violatorio de diversas partes de la Constitución y se corre el riesgo de que se genere una peligrosa vinculación entre intereses asociados a la minería ilegal y actores estatales, en un contexto de porosidad del Estado respecto de los intereses delictivos y de constitución de una suerte de “rentismo lumpenizado”.

Sabemos que, desde febrero del año 2016, el Ejecutivo Nacional anuncia como política de Estado, la creación de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco, y para el 2017 inician en la Región Guayana la

explotación de todos sus minerales. Siete años después se puede afirmar que la historia de abusos se repite y extiende una y otra vez, generando una ampliación de las poligonales extractivas, extendiéndose dichas fronteras mediante la diversificación del extractivismo, a espacio que no eran contemplados en la propuesta inicial, amparados en nuevos regímenes biopolíticos que les permiten realizar actividades de minería en el territorio Pemón, así como de otros pueblos indígenas, desconociendo los derechos territoriales de sus pobladores originarios, sobre esto Ruíz (2018) señala:

El decreto 2248, mediante el cual se crea el amo, vulnera el principio de participación garantizado por la Constitución como elemento neurálgico de la «democracia participativa», en la medida en que, pese a su envergadura y alcances, ha sido impulsado y establecido por el Poder Ejecutivo nacional de forma inconsulta y excluyente. - Soberanía y modelo económico: la legislación del amo es violatoria del Régimen Socio Económico y de la Función del Estado en la Economía, que establece la prioridad de la inversión nacional en manos del Estado, asume la «defensa» de las actividades de las empresas nacionales, públicas o privadas, y garantiza a su vez un tratamiento igualitario para la inversión extranjera y nacional, con énfasis en el agregado de valor de las materias primas extraídas, especialmente para la manufactura y el desarrollo de tecnología.

Al ubicarnos en las evidencias históricas de los asesinatos y daños ecológicos causados por el pensamiento de la modernidad desde finales del siglo XIX, cuando se le impuso a los indígenas Warao la industria del *balatá*^{footnote:[El árbol pertenece a la especie botánica de género *Manilkara*, se encuentra especialmente en la Sudamérica y su principal característica comercial es que su savia produce látex.]} y décadas después con los desplazamientos forzados a causa de la empresa petrolera (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2012) y la creación de la Represa de Guri, a partir de la inundación de parte de las ancestrales tierras Pemón para generar el embalse con la puesta en práctica del Plan de Electrificación Nacional en 1947 en la Región Guayana. Son hechos claros del pasado que se ven reflejados aún el presente, pero en esta oportunidad el ecocidio es de mayor magnitud. Frente a este tipo de circunstancias y citando a Ruíz (2018):

A fin de conceder la mejor de las condiciones para las transnacionales mineras, el artículo 25 del decreto 2248 establece que «ningún interés particular, gremial, sindical, de asociaciones o grupos, o sus normativas, prevalecerá sobre

el interés general en el cumplimiento del objetivo contenido en el presente decreto». Y deja en claro que «los organismos de seguridad del Estado llevarán a cabo las acciones inmediatas necesarias para salvaguardar el normal desenvolvimiento de las actividades». Esto implicaría que cualquier organización indígena, ambientalista, obrera, comunitaria, estudiantil o de derechos humanos que organice asambleas, movilizaciones, protestas o huelgas consideradas beligerantes, puede ser objeto de represión, penalización o enjuiciamiento. Se añade así una limitación más a los derechos a la protesta social y laboral y a la defensa legítima de los derechos de los trabajadores asegurados en la Ley Orgánica del Trabajo, los Trabajadores y Trabajadoras, impulsada por el presidente Chávez en abril de 2012.

El indígena del pueblo Pemón es consciente de quien es y del territorio que le pertenece, como heredero ancestral de una cosmovisión que se conjuga con el espacio territorial para sustentar su sabiduría originaria, resultado de las experiencias milenarias que generación a generación vienen acumulando, resguardando y manteniendo vigentes. Los saberes propios de todo lo vivido le permite hacer contraloría social y ecológica de lo que mejor conoce, frente a la política engañosa de una minería supuestamente “eco-socialista” que no existe, denunciando y protestando por la defensa de su territorio, de ese espacio que es su vida, su mundo, su todo, y que a los políticos de turno no les importa. En referencia a escenarios de tensión Henri Lefebvre (2013, p. 86) refiere:

El espacio así producido sirve tanto de instrumento del pensamiento como de la acción; al mismo tiempo, que constituye un medio de producción, un medio de control y, en consecuencia, de dominación y de poder, pero que escapa parcialmente, en tanto que tal, a los que se sirven de él. Las fuerzas sociales y políticas (estatales) engendraron este espacio al intentar adueñarse de él completamente, sin llegar no obstante a conseguirlo; las mismas fuerzas que impulsan la realidad espacial hacia una especie de autonomía imposible de dominar pugnan por agotarla, fijarla con el propósito de sojuzgarla.

Es común el vínculo humano – tierra en los grupos originarios. El sentir del Pemón por su tierra es un proceso orgánico y natural desde hace milenios, de allí emerge la fuerza de defensa y proyección de su cosmo-territorio, su cultura y su gente, manteniendo presente la importancia de su autodeterminación ancestral que existe mucho antes de cualquier estado, de allí la necesidad de sensibilizar para concientizar a la población binacional venezolana y brasiler,

sobre la urgencia de preservar el ambiente que constituye, las tierras más antiguas del mundo, con miras a lograr el reconocimiento pleno de los derechos indígenas sobre sus lugares sagrados y zonas de soberanía, a fin de alcanzar una mejor calidad de vida en las generaciones actuales y por venir (Zabala; García, 2008) del pueblo Pemón, y aprovechando las experiencias que el Orinoco le brinda a todos los pobladores, sin transgredir el equilibrio ecológico de ese espacio diferenciado.

4 A MODO DE CIERRE

Es mucho lo que podemos aprender sobre los lazos de colectividad, identidad y amor por el territorio a partir de la espiritualidad, resistencia, autodeterminación y luchas sociales que el pueblo Pemón viene enfrentando desde la colonización europea que implantó en las mentalidades de las estructuras suramericanas de los Estados-Nación, el capitalismo-extractivista sobre las tierras indígenas, zonas que los políticos ven como “un territorio que puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado de individuos que respondan a los requerimientos” (Lander, 2000) mercantiles que ellos consideran prioridad sobre las vidas de comunidades enteras que se ven inmersas en el caos, la violencia y contaminación de su mundo de vida.

Son incalculables y valiosos los aportes que todas las comunidades aborigenes de la Región Guayana tienen para enseñar desde lo más sencillo del vivir colectivo, manifestado a través de la pedagogía indígena del ejemplo cotidiano, en su relación con la madre tierra, develando esa multidimensional armonía espiritual que representa la esperanza ecológica y alternativa ante la destrucción extractivista del Arco Minero del Orinoco impuesto por el Estado Venezolano.

Las pautas de crianza de los pueblos ancestrales de la Región Guayana, codificadas en rituales de paso y manifestaciones holísticas que ofrendan cantos, danzas y rezos en torno a la naturaleza, son entendidas como el conjunto de diversos procesos multiétnicos y pluriculturales que consolidan en el ser humano armónicos modos de vida con su entorno, constituyen milenariamente el sagrado vínculo madre tierra e hijos, no desde el verbo criollo de discursos políticos grandilocuentes, sino basados en su diario convivir y sentir espiritual entre bosques, rocas, ríos y animales contenidos (González; Infante, 2024, p. 311).

Los nacidos en Suramérica tenemos la responsabilidad moral de dejarnos sensibilizar con esa cosmovisión sobre los territorios indígenas para privilegiar el respeto, por todo lo que nos rodea, así como su firme concepción de que todos somos hermanos, hijos del sol y de la tierra, donde no debemos dañarnos porque “Yo soy Tú y Tu eres Yo”, sistema de creencias ancestral que nunca requirió de cárceles, ni celadores.

Sensibilizarnos y valorar la herencia cultural del indígena Pemón, simplificada en la sabiduría del convivir en total respeto con la primera naturaleza, desarrollando la escucha a la Madre Tierra, respetando el silencio para percibir como se manifiesta el canto de ranas, chicharras y aves, además de disfrutar de los sonidos del viento y como se cuela entre las ramas, las serenas corrientes de agua producto de torrenciales lluvias, y su vinculación con los héroes celestiales, espíritus de la selva y la comunidad, prueba de la estrecha relación entre humanos y no-humanos), concebidos como todos como hermanos, son el centro dinamizador de la segunda naturaleza, la “gente”, el Pemón.

REFERENCIAS

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil*. Brasília-DF: Conare; MDS, 2024. Disponível em: <<https://bit.ly/painel-indigena>>. Acesso em: 15 jun. 2022.

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). NOTA informativa sobre a presença de Indígenas Warao no Brasil e sobre o atual contexto pandêmico. In: ACNUR Brasil. Brasília, 2020. Disponível em: <<https://www.acnur.org.br/noticias/comunicados-imprensa/tudo-o-que-o-acnur-fez-em-2020-com-o-seu-apoio>>. Acesso em: 15 jun. 2022.

ANGOSTO, Luis Fernando. Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. *Revista de Antropología*, Tomo LIII, n. 111-112. p. 13-34, 2009.

ARCO Minero del Orinoco: 4 años de destrucción ambiental y combustión para la violencia. In: EL IMPULSO [online]. Barquisimeto, Venezuela, 27

feb. 2020. Disponible en: <<https://www.elimpulso.com/2020/02/27/arco-minero-del-orinoco-4-anos-de-destruccion-ambiental-y-combustion-para-la-violencia>>. Acceso en: 04 jun. 2022.

ARELLANO, Fernando. *Una introducción a la Venezuela prehispánica: culturas de las naciones indígenas venezolanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1986.

ARROYO, Miguel; BLANCO, Lourdes; WAGNER, Erika. *El arte prehispánico de Venezuela*. Caracas: Fundación Galería de Arte Nacional, 1999.

BELLO, Luis Jesús. Venezuela: indígenas aislados, grupos ilegales y Covid-19. *IWGIA* [online], Mexico City, 08 jul. 2021. Disponible em: <<https://www.iwgia.org/es/noticias/4432-venezuela-indigenas-aislados,-grupos-ilegales-y-covid-19.html>>. Acceso en: 04 jun 2022.

BOLÍVAR, Abogado Olnar A. Ortiz. *Situación actual de los pueblos y comunidades indígenas ante la pandemia del COVID-19*. Caracas: Foro Penal, 2020.

BOON, Lisseth; RAMÍREZ, María; MELÉNDEZ, Lorena. Viaje a la fosa de la devastación del Arco Minero. *Correo del Caroní*, 18 sept. 2022. Disponible en: <<https://alianza.shorthandstories.com/viaje-devastacion-arco-minero/index.html##group-section-Creditos-fAoeyn2w1D>>. Acceso en: 04 jun 2022.

BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. *Populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil*. Brasília: UNHCR/ACNUR, 2023. Disponible en: <<https://bit.ly/painel-indigena>>. Acceso en: 25 mayo 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

- FRÍAS, Hugo Rafael Chávez. *Alocución del Comandante Chávez 08 de diciembre 2012*. [S. l.: s. n.], 08 dic. 2012. 1 vídeo (5 min 40 s). Publicado pelo canal PDVSA TV. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Nlgw3BBLDLk>. Acceso en: 04 jun. 2022.
- GONZÁLEZ, Jenny; INFANTE, Henry Vallejo. Túnel de filón y química asesina en tiempos de covid-19: salubridad en comunidades indígenas en Venezuela. In: JOAZEIRO, Edna (org.). *Territórios, temporalidades, atenção à saúde e Covid-19: dimensão nacional e internacional*. Teresina: EDUFPI, p. 311-337, 2024. Disponível em: https://ufpi.br/arquivos_download/arquivos/EDUFPI/Edupii/edu/Livro_TERRITÓRIOS_TEMPORALIDADES_ATENÇÃO_À_SAÚDE_E_COVID-19_E-BOOK.pdf. Acesso em: 20 dez. 2022.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Traducción de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. Disponible en: https://www.academia.edu/17123309/141999311_Halbwachs_Maurice_La_Memoria_Colectiva_pdf. Acceso en: 09 jul. 2022.
- INSTITUTO DE PATRIMONIO CULTURAL (IPC). *Bolívar, Ciudad Bolívar en la Angostura del Orinoco*. Caracas: Instituto de Patrimonio Cultural en cooperación con la gobernación del estado Bolívar, 2003. [Cuadernos de patrimonio cultural, serie Inventarios].
- KRZYWICKA, Katarzyna. Situación jurídica de los pueblos indígenas en Venezuela. dilemas de representación y participación. Universidad de Varsovia. *Revista del CESLA*, n. 14, 2011, p. 73-107, 2011. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243322672007.pdf>. Acceso en: 09 jul. 2022.
- LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. *Gente de la curiara: Los Warao: un pueblo indígena de caños y humedales*. Caracas: Fundación La Salle, 2012.
- LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LEFEBVRE, Henri. [1974]. *La producción del espacio*. 1. ed. Madrid: Capitán Swiny, 2013.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ en Immanuel Kant. *Revista de la Universidad Católica de Temuco*, Año 15, n. 1, p. 67- 83, enero/abr. 2014. Disponible en: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2014.151.05/4093>>. Acceso en: 24 sept. 2023.

LEWY, Matthias. Más allá del punto de vista: sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas. In: BRABEC DE MORI, Bernd; LEWY, Matthias; GARCÍA, Miguel. *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin, Alemania: Ibero-Amerikanisches, 2015. p. 83-98. (Estudios Indiana; v. 8).

LOMONACO, Amedeo; CERASO, Gabriella. Settimana della Laudato si’: alziamo le voci per la terra e i più vulnerabili. In: VATICAN News. Città del Vaticano, 20 maggio 2020. Disponible en: <<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2020-05/settimana-laudato-si-intervista-padre-bossi-minatori.html>>. Acceso en: 24 sept. 2023.

PLAN País presentó solución para recuperar el Arco Minero. *El Nacional*, 14 ago. 2020. Disponible en: <<https://www.elnacional.com/venezuela/plan-pais-presento-solucion-para-recuperar-el-arco-minero/>>. Acceso en: 04 jun. 2022.

PROGRAMA VENEZOLANO DE EDUCACIÓN ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS (PROVEA). *Comunicado: alto a la persecución y torturas contra integrantes del pueblo indígena Pemón*. Caracas: PROVEA, 2019. Disponible en: <<https://provea.org/actualidad/comunicado-alto-a-la-persecucion-y-torturas-contra-integrantes-del-pueblo-indigena-pemon/>>. Acceso en: 24 sept. 2023.

PUEBLO Pemón solicita a autoridades investigación sobre la masacre de Ikabarú. *Tal Cual*, Caracas, 01 dic. 2019. Disponible en: <<https://talcualdigital.com/pueblo-pemon-solicita-a-autoridades-investigacion-sobre-la-masacre-de-ikabaru/>>. Acceso en: 04 jun. 2022.

- RONDÓN, Emmanuel Alejandro. Minería ilegal, la cultura de la muerte que azota el Arco Minero del Orinoco. *El Faro del Morro*, 07 jul. 2020. Disponible en: <<https://elfarodelmorro.net/mineria-ilegal-la-cultura-de-la-muerte-que-azota-el-arco-minero-del-orinoco/>>. Acceso en: 04 jun. 2022.
- RUÍZ, Francisco Javier. El Arco Minero del Orinoco: diversificación del extractivismo y nuevos régimes biopolíticos. *Revista Nueva Sociedad*, n. 274, marzo/abr. 2018. Disponible en: <<https://nuso.org/articulo/el-arco-minero-del-orinoco/>>. Acceso en: 04 jun. 2022.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SINERGIA. *Pueblos indígenas en Bolívar*: entre las minas y el poder ancestral. 8 nov. 2023. Disponible en: <<https://acsinergia.org/2023/11/08/pueblos-indigenas-en-bolivar-entre-las-minas-y-el-poder-ancestral/>>. Acceso em: 04 jun. 2022.
- SZAS, Esteban Emilio Mosonyi. *El pueblo indígena Pemón, víctima propiciatoria de especulaciones geopolíticas*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (Provea), 2020.
- SZAS, Esteban Emilio Mosonyi. *Identidad nacional y Culturas populares*. Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes, 2012.
- TILLETT, Aimé. *Condiciones de salud y alimentación de la población indígena warao del estado Delta Amacuro*. Caracas: PROVEA, 2020.
- TORRES, Isabel Novo; MARTIN, Diego Díaz. Informe final de la evaluación del Parque Nacional Canaima, Venezuela, como sitio de patrimonio natural de la humanidad. *Caracas: INPARQUES, UNESCO, Universidad de Queensland y la Unión Mundial para la Naturaleza*, 2007.
- TUAN, Yi Fu. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- VELÁSQUEZ, Ronny. *Estética aborigen*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 2008.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. [Documento en línea]. *Gaceta Oficial de La República Bolivariana de Venezuela* (Extraordinaria): N° 5453, Caracas, año CXXVII, Mes VI, p. 1-16, 24 mar. 2000. Disponible en: <<https://www.saren.gob.ve/wp-content/uploads/2023/07/GO-24032000-5453.pdf>>. Acceso en: 11 abr. 2024.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial de La República Bolivariana de Venezuela* (Extraordinaria): N° 36.860, Caracas, año CXXVII, Mes III, p. 312.171-312.197, dic. 1999. Disponible en: <<https://www.asambleanacional.gob.ve/storage/documentos/botones/constitucion-nacional-20191205135853.PDF>>. Acceso en: 18 abr. 2024.

VENEZUELA. Decreto N° 5103. Decreto sobre organización y funcionamiento de la administración pública nacional. *Gaceta Oficial de La República Bolivariana de Venezuela*: N° **5836**, Caracas, Año CXXXIV, Mes III, p. 1, 8 enero 2007. Disponible en: <<https://pt.scribd.com/document/651654728/GO-5836>>. Acceso en: 18 jan. 2024.

YÁZIGI, Eduardo. *A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano*. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2002.

ZABALA, Ildebrando; GARCÍA, Margarita. Historia de la Educación Ambiental desde su discusión y análisis en los congresos internacionales. *Revista de Investigación*, Caracas, v. 32, n. 63, p. 201-218, 2008. Disponible en: <https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142008000100011&lng=es&nrm=iso&tlang=es>. Acceso en: 18 jan. 2024.

POVOS INDÍGENAS E A INJUSTIÇA AMBIENTAL

A BUSCA PELA RESPONSABILIDADE SOCIAMBIENTAL E A PROTEÇÃO DO SISTEMA CLIMÁTICO

Hudson Carlos Avancini Persch*

Jéssica Castro dos Santos†

Rubens Darolt Júnior‡

Resumo: Este trabalho teve como objetivo analisar a injustiça ambiental sofrida pelos povos indígenas em decorrência dos danos socioambientais. Para isso, a pesquisa adotou uma abordagem transdisciplinar, utilizando o método dedutivo e a pesquisa bibliográfica como principais estratégias metodológicas. Teve como base a análise de materiais científicos previamente publicados, incluindo teses, dissertações, livros e artigos de periódicos, com o intuito de compreender a realidade vivenciada pelos povos indígenas diante das injustiças socioambientais. O estudo está inserido no contexto do Antropoceno, período marcado por intensas mudanças tecnológicas, políticas, econômicas e ambientais desde a Revolução Industrial e a invenção da máquina a vapor. Esse processo intensificou a exploração em larga escala dos recursos naturais, resultando em graves impactos ambientais e sociais e, nesse sentido, a justificativa da pesquisa reside na necessidade de evidenciar as violências estruturais sofridas pelos povos originários. Como considerações finais, o estudo destacou a urgência da implementação de políticas regulatórias para o uso e o acesso ao meio ambiente, além de ressaltar o dever constitucional do Estado brasileiro na proteção ambiental, a importância da atuação do Poder Judiciário e o papel fundamental da coletividade no controle da política climática como mecanismo essencial e viável para a mitigação das injustiças socioambientais.

Palavras-chave: Antropoceno; injustiça ambiental; povos indígenas.

INDIGENOUS PEOPLES AND ENVIRONMENTAL INJUSTICE THE SEARCH FOR SOCIAL ENVIRONMENTAL RESPONSIBILITY AND THE PROTECTION OF THE CLIMATE SYSTEM

Abstract: The Anthropocene is marked by several technological, political, economic and mainly environmental transformations, from the Industrial Revolution and the invention of the steam engine, causing the exploitation of natural resources on a large scale to bring countless environmental damages, causing direct damage to guardians of the forest. Therefore, the objective of this work is to analyze environmental injustice to indigenous people, as a result of socio-environmental damage. In this sense, this study was justified by the violence arising from the activity against

* Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade de Marília – UNIMAR. Professor e Coordenador do curso de Direito do Centro Universitário Faema – UNIFAEMA. E-mail: hudsonpersch@hotmail.com.

† Doutoranda em Bioética, ética aplicada e saúde coletiva pelo PPGBIOS – UFF. Mestre em saúde e educação pela UNAERP. Professora e Coordenadora do curso de Fisioterapia e Pró-reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão do Centro Universitário Faema – UNIFAEMA. E-mail: jessica.castro@unifaema.edu.br.

‡ Mestrando em Psicologia Criminal pela FUNIBER. Advogado. Professor do curso de Direito do Centro Universitário Faema – UNIFAEMA. E-mail: Rubens.darolt@unifaema.edu.br.

original people. In light of these considerations, and based on the premise that the right to an ecologically balanced environment is a constitutional obligation of both the Brazilian State and the community, this research used transdisciplinary methodology, which was based on the perception of various ideas and knowledge. This work can be concluded by going beyond the field of knowledge of each discipline. For this purpose, bibliographical research was applied to understand and substantiate this study, through already published scientific material, consisting mainly of theses, dissertations, books and articles from scientific journals, analyzing, through the deductive method, the reality experienced by indigenous people in the face of socio-environmental injustices. Finally, the study presented as final considerations the need for regulatory policies for the use and access to the environment, in addition to showing that the intervention of the Judiciary in controlling climate policy is crucial and feasible.

Keywords: anthropocene; environmental injustice; indigenous people.

1 INTRODUÇÃO

A problemática ambiental ganhou destaque com o aumento de sequelas prejudiciais da poluição, o constante aumento de acontecimentos marcantes dos recursos naturais e a verificação da imutabilidade de danos antropogênicos acarretados ao meio ambiente. Em decorrência disso, uma preocupação que até então era local e/ou regional, passa a ser mundial, havendo um maior cuidado com o meio ambiente. Posto isso, com o desenvolvimento das tecnologias industriais, tais como as máquinas a vapor e, posteriormente, os motores a combustão interna, o nível de concentração de dióxido de carbono na atmosfera aumentou proporcionalmente a exploração dos recursos naturais. Nesse ínterim, o uso desenfreado do meio ambiente atua como catalizador dos deslocamentos humanos que buscam contornar o alto grau de vulnerabilidade social que os cercam.

Foi enraizada a noção de que os povos indígenas são primitivos e subalternados, trazendo, por consequência, uma conjuntura de vulnerabilidade, que persevera até hoje. Cabe ressaltar ainda que a realidade dos povos indígenas, assim como a dos negros, é marcada pelo segregacionismo, evidenciado na negação de dignidade e de participação na vida política no país. No entanto, a luta dos povos originários levou a atual Constituição Federal a garantir a autonomia dos indígenas e o respeito aos seus modos de vida, costumes, línguas, crenças e heranças culturais, por meio do reconhecimento das terras que tradicionalmente ocupam. Sendo assim, após a Constituição de 1988, não há

inferioridade ou incapacidade civil, e sim grupos sociais que possuem modos próprios de organização cultural e que devem ser respeitados como tais.

Nesse contexto, este trabalho terá como objetivo geral analisar a injustiça ambiental, tomando como base os danos socioambientais causados aos povos indígenas oriundos do uso desenfreado dos recursos naturais. Os objetivos específicos serão pautados em definir o Antropoceno e a injustiça ambiental; analisar o panorama histórico-social dos povos indígenas no Brasil, desde a colonização até os dias de hoje; além disso, buscará medidas de mitigação ou eliminação dos danos socioambientais. Para tanto, esta pesquisa valeu-se da abordagem qualitativa, descritiva e explicativa para análise do fenômeno denominado injustiça ambiental. Utilizou ainda pesquisa bibliográfica para compreensão e fundamentação deste estudo, por meio de material científico já publicado, constituído principalmente de teses, dissertações, livros e artigos de periódicos científicos, analisando, através do método hipotético-dedutivo, a realidade vivenciada pelos povos indígenas diante das injustiças socioambientais.

A abordagem qualitativa serviu para avaliar a qualidade das informações obtidas na percepção dos atores sociais e para que se compreendam as eventuais injustiças sociais ocorridas nas comunidades indígenas. Quanto aos objetivos, este estudo aplicará a pesquisa descritiva para expor os fenômenos ocorridos pela degradação ambiental, bem como para buscar empregar a pesquisa explicativa a fim de identificar os fatores que determinam ou contribuem para a ocorrência desses acontecimentos, ou seja, explicar por que ocorrem as injustiças ambientais. Além disso, fará o uso da metodologia transdisciplinar, a qual, a partir da compreensão de várias ideias e saberes, pretende chegar à conclusão deste trabalho ultrapassando o campo de conhecimento de cada disciplina.

Ainda, quanto ao método de investigação, no que tange às fontes que serão aplicadas, a dissertação terá como base a pesquisa bibliográfica, fundamentada a partir de material científico já publicado, constituído principalmente de teses, dissertações, livros e artigos de periódicos científicos. Por fim, este estudo buscará alcançar, em nota conclusiva, resultados que contribuirão para uma boa governança ambiental, através de ações políticas de adaptação e mitigação, para lidar principalmente com as injustiças socioambientais, com o fim de

tornar mínimas as complexibilidades do mundo, garantindo um meio ambiente ecologicamente equilibrado e sadio para as presentes e futuras gerações.

2 O ANTROPOCENO E A INJUSTIÇA AMBIENTAL

Nos últimos anos, a raça humana vem ocupando e modificando o planeta de acordo com suas necessidades. Assim, as relações entre a sociedade e o meio ambiente foram vinculadas ao processo de produção capitalista, em que a natureza foi vista como objeto, sendo uma fonte ilimitada de recursos para uso do homem. Em virtude dessa concepção, desenvolveram-se técnicas, através do processo de industrialização, que desencadeou uma intensa exploração dos recursos naturais. Mas, sem dúvida, o marco principal desse processo foi a Revolução Industrial, iniciada na Inglaterra, em meados dos séculos XVIII e XIX, que trouxe consigo transformações de cunho tecnológico, político e econômico (Curi, 2011, p. 21).

Com a descoberta da potencialidade que os recursos naturais poderiam trazer a espécie humana, a exploração em alta escala trouxe inúmeros

[...] problemas ambientais na Europa: poluição do ar, desmatamento de florestas, destruição dos solos e poluição de rios. Além disso, a mineração de carvão custou a vida de milhares de pessoas que trabalhavam em péssimas condições nas minas subterrâneas” (Serrão; Almeida; Carestiato, 2012, p. 7).

Apesar disso, mais tarde, houve a descoberta do “petróleo, gás e, posteriormente, a energia nuclear” (Serrão; Almeida; Carestiato, 2012, p. 8), além disso, “[...] a população humana cresceu de 1,65 para 6 bilhões” (Artaxo, 2014, p. 15), fatores que corroboraram em uma nova época: o Antropoceno.

Segundo Paul Crutzen (2002, p. 23), em relação às emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global pode sofrer significativamente danos naturais por muitos milênios. E, devido a isso, definiu-se o presente por meio do termo “Antropoceno”, complementando, dessa forma, o Holoceno (período quente dos últimos 10 a 12 milênios). Desse modo, pode-se dizer que o Antropoceno começou no final do século XVIII, quando constataram concentrações de dióxido de carbono e metano no ar aprisionado em geleiras polares. Assim, desde os meados dos anos 80, alguns estudiosos passaram a definir o termo Antropoceno como um novo período em que o homem estaria causando danos em nosso planeta. Remete-se, com isso, o Antropoceno ao fenômeno das mudanças

ambientais, dentre as quais destacam-se as mudanças climáticas (Veiga, 2019, p. 28).

A problemática ambiental ganhou destaque a partir do século XX em de- fluência de três causas: o aumento de sequelas prejudiciais da poluição, o constante aumento de acontecimentos marcantes dos recursos naturais e a verificação da irreversibilidade de eventos antropogênicos acarretados ao meio ambiente (Rocha, 2011, p. 12). Em decorrência disso, uma preocupação, que até então era local e/ou regional, passa a ser mundial, havendo um maior cuidado com o meio ambiente.

Essa notória alteridade ambiental ganhou ainda mais destaque na esfera acadêmica e política em 1982, quando ativistas dos direitos civis se organizaram para impedir que o estado da Carolina do Norte (Estados Unidos) realizasse a instalação de um aterro contendo bifenilos policlorados (PCBs)¹ na comunidade negra de Warren County, que resultou em muitos protestos (Bullard *et al.*, 2013, p. 2). Mais tarde, diante das manifestações sociais, a Agência Federal de Proteção Ambiental norte-americana (Environmental Protection Agency – EPA) iniciou um estudo específico sobre a temática nominada *Siting of hazardous waste landfills and their correlation with racial and economic status of surrounding communities* (implantação de aterros de resíduos perigosos e sua correlação com o *status* racial e econômico das comunidades vizinhas) (Farias; Trennepohl, 2019, p. 663).

Por meio deste estudo, constatou-se que, de quatro aterros de resíduos perigosos, três estavam localizados na nominada Região 4, estabelecida pela EPA (integrada pelos oitos Estados do Sul dos Estados Unidos), que eram “áreas ocupadas predominantemente pela população negra, o que agradava ainda mais pelo fato de a população negra representar apenas 20% de tais Estados” (Farias; Trennepohl, 2019, p. 663). Nessa seara, a comunidade de Warren County tornou-se um símbolo do nascimento pela busca de justiça social no contexto ambiental, emergindo-se como um corpo interdisciplinar da literatura, no qual pesquisadores documentavam os impactos desiguais da poluição ambiental em diferentes classes sociais e grupos raciais/étnicos.

¹ Segundo Pigatto (2013, p. 6), os “bifenilos policlorados (PCBs) são compostos químicos de origem industrial, tóxicos, não biodegradáveis, lipofílicos, e que foram produzidos a partir da década de 30 até os anos 70, quando foram proibidos”.

A partir dessa época, novas catástrofes ambientais aconteceram, desenca-deando interesse mundial, ao passo que houve o aumento da “[...] rarefação da camada de ozônio, das mudanças climáticas e do empobrecimento da biodiver-sidade. Como consequência houve quedas dramáticas nas capturas de peixes, além de secas e inundações” (Rocha, 2011, p. 64). Todavia o fator principal para transformar as questões ambientais em uma problemática internacional, prevenindo sobre novos perigos, foi o acidente com um reator nuclear da usina de Chernobyl, na Ucrânia, em 1986 (Rocha, 2011, p. 64).

Com efeito, passou-se, então, a focar na diminuição das poluições industriais e a preservar os recursos naturais, com o fito de conservar o meio ambiente e melhorar a qualidade de vida do planeta. Não obstante, Robert Bullard e outros ativistas pesquisadores começaram a perceber que os efeitos ambientais não estavam afetando da mesma maneira as pessoas. Identificaram que as pessoas negras estavam sofrendo os impactos da poluição de uma forma diferente da população branca e que essas práticas tiveram suas origens em formas históricas e contemporâneas de racismo institucional.

Diante disso, a injustiça ambiental precisa ser vista de forma macro, ten-do em vista que não só os grupos minoritários estão suscetíveis a sofrer com os danos ambientais, mas sim toda a sociedade. Importante salientar que a vulnerabilidade está ligada ao fator saúde e, em decorrência disso, qualquer cidadão poderá ser vítima dos impactos ambientais. Nesse sentido, percebe-se que as populações ribeirinhas que residem em favelas, acostamento de morros, nos arredores dos lixões, entorno de fábricas poluentes ou em ambientes contaminados são, na maioria das vezes, as mais pobres (Peralta, 2014, p. 41). Logo, Boff (1996, p. 15) conclui que “[...] o ser mais ameaçado da natureza é o pobre”. Outrossim, para este autor,

A relação depredadora para com a natureza – injustiça ecológica –, afetando as águas, os solos, os ares, a base físico-química da vida, se transforma numa generalizada degradação da qualidade social de vida – a injustiça social –, pe-nalizando principalmente os mais fracos e os pobres. Estes se vêem condenados a morar em locais de risco, a servir-se de águas contaminadas, a respirar ares infectados de poluição e a viver sob relações sociais altamente tensas devido à pobreza e à exploração (Boff, 2003, p. 49).

Nessa perspectiva, as injustiças sociais e ambientais são fruto do olhar imediatista e individualista que está ligado principalmente a essa exclusão social,

que onera de modo discriminatório “[...] indivíduos, grupos ou comunidades, designadamente os pertencentes a minorias populacionais em virtude de raça, situação econômica ou localização geográfica” (Canotilho, 1996, p. 9). Ainda sobre a injustiça ambiental, convém ressaltar que o meio ambiente se torna instrumento de lutas políticas, de maneira que os países do Sul (pobres), na maioria das vezes, sofrem com as consequências maléficas advindas das atividades ambientais dos países industrializados do Norte, que possuem um modelo de desenvolvimento irracional e altamente poluente (Pentinat, 2013, p. 3-49).

2.1 *A injustiça ambiental e o mapa de conflitos no Brasil*

Inicialmente, para compreender a atual realidade brasileira diante da justiça climática e ambiental, faz-se imprescindível analisar o marco inicial da problemática. Historicamente, o Brasil foi marcado pelo tráfico negreiro, em que homens e mulheres negros provenientes da África foram trazidos contra a própria vontade ao Brasil, submetidos a um conjunto de violências para trabalharem como escravos. Porém muitos fugiram, organizaram Quilombos escondidos no mato, com difícil acesso, para resistir à repressão dos brancos opressores (Chiavenato, 1999, p. 61).

Em consequência dessas fugas coletivas, do aumento da população de negros libertos e da Revolução Industrial, surgiram novos meios de produção. Nesse contexto, o Brasil passou a sofrer pressão da Inglaterra para abolição do tráfico de escravos, o que encareceu o preço dos cativos e dificultou sua comercialização. Diante disso, o sistema escravista começou a entrar em declínio, culminando na assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel (Valente, p. 1987, p. 21). No entanto Valente (1987, p. 21) ressalta que a libertação desses escravizados resultou “numa massa de negros que perambulavam pelas fazendas e cidades à procura de emprego. De um lado, todas as terras agrícolas já estavam ocupadas. De outro lado, as áreas urbanas apresentavam um excedente crescente populacional que constituía um problema social”.

Além disso, vale destacar que os locais onde os negros se refugiavam para escapar do controle dos senhores não eram fixos. Muitos viviam nas periferias da Casa Grande, em lugares insalubres, ocupando morros, dentre outros ambientes precários. Isso ocorria porque nem todos conseguiam transitar pelos mesmos espaços frequentados pela população branca opressora. Dessa forma,

foram marginalizados pela elite, não restando outra alternativa senão residir nos piores locais (morros, favelas, palafitas etc.) em razão da política excluente da época (Santana; Câmara; Santos, 2016).

Nesse entendimento, a degradação ambiental e a injustiça social se tornam aliadas, uma vez que os grupos marginalizados sofrem mais intensamente seus impactos e arcam com os prejuízos, o que afeta sua saúde e segurança. Essa realidade agrava as condições de miséria e pobreza, violando a dignidade dessas pessoas (Fensterseifer, 2008, p. 112). Para Peralta (2014, p. 22), o poder político, influenciado

[...] pelo poder econômico, acabam tomando decisões ambientais excludentes, impondo a esses grupos fragilizados uma parcela maior dos custos e dos riscos ambientais. Trata-se, em essência, de uma forma moderna de discriminação: o racismo ambiental.

Essa condição de vulnerabilidade se torna perceptível quando os grupos marginalizados sofrem com as consequências climáticas, e essa realidade se torna verídica quando se observa que – infelizmente –, nas últimas décadas, mais de 3 milhões de pessoas morreram em decorrência de desastres de grande proporção relacionados aos fenômenos naturais (CEPREDENAC; PNUD, 2003, p. 5). No Brasil, segundo o Atlas Brasileiro de Desastres Naturais do CEPED 2013, entre 2008 a 2011, mais de 2.500 pessoas morreram em decorrência dos deslizamentos de terra, principalmente em regiões periféricas (Debortoli *et al.*, 2017, p. 557-582).

Além disso, o Brasil evidencia outra problemática que se alastra com o passar dos anos, de modo desmedido, afetando não somente a região local, mas trazendo consequências em nível nacional e mundial, que é o desmatamento e as queimadas. As principais causas estão equiparadas às várias deficiências associadas aos modelos de regressão universal, isso porque os processos de desmatamento variam de local para local e dependem das situações específicas de cada Estado. Alguns dos fatores principais na questão do desmatamento são o comércio de madeira, expansão da fronteira agropecuária, distribuição de renda e governança (Arraes; Mariano; Simonassi, 2012, p. 124).

De acordo com Persch (2023, p. 32), os fatores responsáveis pelo desmatamento estão atrelados à expansão da agricultura, mineração, extração de

madeira e crescimento da infraestrutura. Ambas retratam características variáveis, porém são as maiores motivadoras do desmatamento nas regiões. Em decorrência disso, outra minoria sofre com a injustiça ambiental no Brasil: os povos indígenas.

Todo esse processo do capitalismo fez com que aumentasse o consumo de agrotóxicos pelo Brasil, tornando o país o maior consumidor de agrotóxicos do mundo. Consequentemente, o consumo exacerbado de agrotóxicos tem feito inúmeras vítimas brasileiras, direta ou indiretamente com a agricultura, fazendo, inclusive, com que as comunidades indígenas sejam mais suscetíveis às ações do veneno (Ribeiro; Sá Neto, 2019, p. 741). Uma realidade sorumbática enfrentada pelos povos indígenas, que envolve inúmeras atrocidades, foi o episódio que ocorreu em julho de 2017 na aldeia Tey’ijusu, localizada no município de Caarapó, no Mato Grosso do Sul, em que esta foi pulverizada por agrotóxicos e inúmeros indígenas foram contaminados, pois a área da fazenda era adjacente à terra Indígena (Ribeiro; Sá Neto, 2019, p. 742).

Nesses termos, verifica-se que a atuação governamental por meio de políticas públicas torna-se extremamente influenciadora na busca de justiça social, ao passo que o Brasil atualmente tem o art. 225 da Constituição Federal de 1988 como uma utopia, ou mera expectativa de ter um meio ambiente ecologicamente equilibrado, tendo o Poder Público e a coletividade como defensores do meio ambiente para futuras gerações. Nesse sentido, para Antoni Pigrau i Solé (2013, p. 7), deve-se buscar estratégias com efeitos duradouros e, nessa perspectiva, para a atual realidade brasileira, faz-se necessário adotar medidas/políticas públicas que saiam do papel, para reverter a situação do país que, historicamente, foi corrompida por ações de desigualdade com os marginalizados.

Sob o pensamento de Solé (2013), a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e a Federação dos Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase), com apoio do Departamento de Vigilância em Saúde Ambiental e Saúde do Trabalhador, do Ministério da Saúde, criaram o Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil (ou Mapa de Conflitos), com o intuito principal de contribuir com os movimentos em favor da justiça ambiental no Brasil, sobretudo as diligências e atuações da Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA).

O mapa de conflitos, além de servir para denunciar e tornar públicos os responsáveis pelos conflitos, permite a cobrança e o monitoramento da ação dos governos e da Justiça – incluindo-se os ministérios e as defensorias públicas, federais e estaduais, sendo um instrumento importante de democratização das políticas e das instituições. Atualmente, o Mapa de Conflitos registra 613 casos de injustiça ambiental no Brasil, evidenciando modificações significativas na paisagem brasileira. Essas mudanças decorrem de um modelo de desenvolvimento no qual empreendimentos ignoram a vida de inúmeros cidadãos que residem e trabalham em áreas de risco impactadas por disputas sobre o uso dos recursos.

Entre os casos de injustiça ambiental no Brasil, conforme o Mapa de Conflitos, foram identificados 549 casos envolvendo grupos sociais que poderiam ser classificados como povos ou comunidades tradicionais. Desses, constatou-se, portanto, que 185 afetam povos indígenas, 134 atingem quilombolas, 74 envolvem ribeirinhos, 119 prejudicam pescadores artesanais e/ou marisqueiras, e 37 impactam outros grupos, especialmente seringueiros. Em decorrência do grande número de denúncias que chegam periodicamente pela Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA), os guardiões da floresta merecem atenção especial, principalmente porque estão diretamente no caminho do avanço econômico e, por consequência, acabam sendo vítimas das atividades exploratórias.

3 OS POVOS INDÍGENAS NO CENÁRIO SOCIAL BRASILEIRO

Indubitavelmente, os povos indígenas e comunidades tradicionais são grupos que sofrem violações de cunho humanístico, social e econômico, principalmente quando há algum tipo de intervenção no local em que habitam. A cosmovisão dos povos e comunidades tradicionais inclui a preservação dos recursos naturais, e, de forma contrária, há os que buscam desenvolvimento através do uso intensivo de tais recursos, donde surgem os conflitos ambientais. Nas palavras de Acselrad (2004, p. 26),

Os conflitos ambientais são [...] aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso, e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das

práticas de outros grupos. O conflito pode derivar da disputa por apropriação de uma mesma base de recursos, ou de bases distintas, mas interconectadas por interações ecossistêmicas mediadas pela atmosfera, pelo solo, pelas águas etc.

Assim, os grupos que visam ao desenvolvimento preeminente, baseado no uso intensivo dos recursos naturais, levam ao decrescimento desses recursos e à degradação irrecuperável do meio ambiente. Consequentemente, os grupos que revelam uma posição privilegiada na sociedade acabam rejeitando, reprimindo e até mesmo condenando as práticas culturais dos grupos minoritários que não se enquadram no padrão hegemônico. Isso acontece quando o colonizador, ao atracar em solo brasileiro, já encontrou uma grande população plenamente estabelecida. “Essa população era de aproximadamente cinco milhões de indivíduos e composta por muitos e muitos povos extremamente diferentes entre si. Os povos nativos que aqui estavam passaram a ser conhecidos como índios” (Antunes, 2011, p. 1093). Essa denominação, como é de conhecimento, é muito equivocada, visto que não há qualquer semelhança entre os povos originários de nossa terra e os indianos do continente asiático, além se tratar de um erro histórico produzido pelos primeiros colonizadores europeus, que acreditavam ter chegado às Índias. Conquanto, esse foi o termo que utilizaram para nomear os habitantes encontrados no “Novo Mundo” (Silva; Costa, 2018, p. 8).

É difícil discriminar a palavra “índio”, visto que foi criada pelos colonizadores europeus e se manteve em uso até os dias atuais. Contudo, seu emprego não é adequado, uma vez que não abarca os

diversos povos e nações com costumes e peculiaridades específicas e diferenciadas. Não se pode agrupá-los em uma única categoria. Pouco se sabe sobre os povos que habitavam o Brasil quando da época da chegada dos colonizadores (Antunes, 2011, p. 1093).

Diversamente do que é propagado pela história oficial, a colonização das terras brasileiras se deu por meio de sangue e muita luta, uma vez que os nativos não ofereceram resistência às incursões dos colonizadores. É importante observar que, lamentavelmente, “não era somente a terra e suas riquezas que interessavam aos povos europeus, mas também os homens, para o cultivo e a exploração, eram necessários aos colonizadores” (Anjos, 2005, p. 27).

Ademais, ao longo da história brasileira, após um período de escravidão e dizimação dos povos indígenas, a Constituição de 1934 passou a prever dispositivos legais que reconheciam o direito desses povos à posse de suas terras tradicionais com base no indigenato. Mesmo assim, desde sempre, os interesses públicos e econômicos nessas terras predominaram, sendo que empregaram todos os meios para expulsar os povos indígenas de seus territórios.

Mais tarde, foi necessário que houvesse a manutenção dos direitos indígenas em uma nova Carta Constitucional. Diante disso, no dia 5 de outubro de 1988, foi promulgada a atual Constituição Federal e, por conseguinte, os povos indígenas tiveram seus costumes, línguas, culturas e crenças próprias reconhecidas e protegidas, prevalecendo o respeito e o reconhecimento das inúmeras culturas existentes dentro do território brasileiro.

A Constituição Cidadã, como nenhuma outra, trouxe com tal profundidade e dimensão os direitos indígenas. O diploma constitucional resultou em reconhecer a pluralidade cultural dentro do país, consolidando os povos indígenas como detentores de direitos especiais e a necessidade de o Estado proporcionar condições para que os habitantes originários do território brasileiro tenham esses direitos garantidos.

Nota-se, dessa forma, “[...] a profundidade e extensão das mudanças, tudo pelo caminho democrático do processo constituinte” (Barreto, 2014, p. 100). Dentre os direitos reconhecidos na Constituição de 1988, a Carta constituinte declarou, em seu art. 20, inciso XI, como pertencentes ao domínio da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, e no art. 231 o dever de demarcá-las (Brasil, 1988).

Nesse sentido, José Afonso da Silva (2002, p. 832) entende que, quando a Carta Magna de 1988 reconhece a terra indígena como de posse permanente, “isto não significa um pressuposto no passado”. De outro modo, isso implica “uma garantia para o futuro”, uma vez que “a questão da terra indígena se transforma no ponto central dos direitos constitucionais dos índios, pois, para eles, ela tem um valor de sobrevivência física e cultural” (Silva, 2002, p. 828).

Os atuais problemas na demarcação dos territórios indígenas no Brasil estão ligados diretamente ao domínio da elite agrária, que estão envolvidos com a política e a economia do país. Portanto, o reconhecimento dos direitos originários e a sistematização dos territórios não são capazes de impedir invasões nas propriedades indígenas.

Os invasores, de modo geral, são garimpeiros, fazendeiros, madeireiros e grileiros, que, no exercício de suas funções, adentram os territórios indígenas em busca de ouro e outros minérios, desmatam e queimam o solo com o fito de virar pasto para criação de bovinos, além de usurpar ilicitamente a madeira. Segundo Leroy e Meireles (2013, p. 123), dentre as inúmeras injustiças ambientais, “denunciam-se a contaminação provocada por agrotóxicos, pela mineração, pela indústria química, por derramamento de óleo, pela poluição e as modificações na pescosidade dos rios provocadas por barragens”. Além disso, os autores ainda afirmam que constantemente ocorrem “[...] uma profunda desestruturação das comunidades, ocasionada por violência, compra e cooptação de pessoas, confinamento em áreas restritas, pressão da vizinhança, que as levam a situações de alcoolismo, consumo de drogas, prostituição, divisões internas” (Leroy; Meireles, 2013, p. 123).

Os conflitos envolvendo as terras indígenas costumam ser acometidos em situações que envolvem riscos à vida e à saúde dos povos nativos. Com base nos dados apresentados no Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil, divulgado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), é possível verificar que o ano de 2020 foi marcado pela pandemia do coronavírus e, apesar da grave crise sanitária, isso não foi obstáculo para que grileiros, madeireiros garimpeiros e outros invasores impulsionassem ainda mais suas opugnações sobre os territórios indígenas (CIMI, 2017, p. 08).

4 A RESPONSABILIDADE SOCIOAMBIENTAL E A LITIGÂNCIA CLIMÁTICA

Nesse sentido, a atuação governamental por meio de políticas públicas torna-se extremamente pertinente à validação da sustentabilidade, uma vez que se buscam direitos tutelados no ordenamento jurídico brasileiro tanto a esta geração quanto àquelas vindouras, estabelecendo diretrizes e ações integradas de combate a práticas ambientais ilegais. Desse modo, o desenvolvimento sustentável se torna muito difícil, tendo em vista que o atual padrão de vida com consumo exacerbado, desperdícios e acumulação de riquezas só prejudicam ainda mais os projetos ligados com o cuidado ao meio ambiente. Por consequência, a sociedade não percebe que o consumismo exacerbado e o foco em se desenvolver economicamente fazem com que todos os tipos de ecossistemas existentes fiquem em risco.

A despeito disso, o modelo de desenvolvimento econômico adotado pela humanidade fez com que houvesse sucesso econômico e um espalhanço no desenvolvimento social. Por conseguinte, há inúmeros problemas ambientais e sociais, devido ao insucesso institucional de uma construção pertencente a um sistema que utilizou como sustentáculo a exploração mercantil de pessoas, espaços e culturas (Rocha, 2011, p. 135-136).

Para Jefferson Marçal da Rocha (2011, p. 136), “a destruição ecológica e o avanço da pobreza fazem parte de um mesmo círculo de políticas de exploração inconsequente tendo em vista que a lógica ecossistêmica foi relegada a uma incessante busca da reprodução do capital”. Diante disso, dentre as problemáticas ambientais em nível mundial enfrentadas, a mudança climática, nos dias de hoje, é considerada a mais grave.

Essa afirmativa se faz verídica ao constatar que não se trata de um problema pontual, afetando alguns países, mas sim uma adversidade mundial, que necessita da colaboração de todos os países. Consequentemente, para que seja atingido o objetivo de diminuição/consolidação das emissões de gases de efeito estufa, é imprescindível estabelecer políticas, negociações e acordos ambientais (Pesch, 2023).

Diante disso, importa destacar que a Lei nº 12.187/2009 institui a Política Nacional sobre Mudança do Clima – PNMC, a qual determina que o desenvolvimento econômico e social deve ser compatibilizado com a proteção do sistema climático. Logo, a proteção do sistema climático deve levar em consideração os diferentes contextos socioeconômicos e distribuir o ônus e os encargos entre setores econômicos e populações interessadas de modo equitativo e equilibrado, ponderando as responsabilidades individuais quanto à origem das fontes emissoras e dos efeitos ocasionados sobre o clima.

Assim, a Lei da Política Nacional de Mudanças Climáticas (Lei nº 12.187/2009) determina mudanças climáticas como alterações na composição da atmosfera mundial causadas por atividades desenvolvidas pelo homem diretas ou indiretas. Essas mudanças se somam à variabilidade climática natural observada ao longo de períodos comparáveis (Brasil, 2009, art. 2º, VIII). Como referência para reduzir esses danos, a lei também busca o desenvolvimento sustentável, tendo em vista as “[...] necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (Milaré,

2000, p. 107), possibilitando o crescimento econômico com a preservação ambiental.

Segundo Moura (2011, p. 10), é possível realizar o crescimento econômico com responsabilidade ambiental, uma vez que

Ao desenvolver a atividade econômica industrial, fatalmente existirá uma maior geração de resíduos e poluentes e um uso crescente de recursos naturais, porém isso deverá vir acompanhado do desenvolvimento de novas tecnologias, novos processos de produção, novos materiais e novos procedimentos e práticas gerenciais que reduzem os efeitos negativos a limites aceitáveis.

Ademais, ao desenvolver a atividade econômica, deve-se observar os termos do art. 170, VI, da Constituição Federal, em que “a ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social [...]”, devendo ser observada “[...] a defesa do meio ambiente [...]” (Brasil, 1988). À vista disso, é dever do Poder Público desenvolver ações para que o crescimento econômico, a redução das desigualdades, a erradicação da pobreza e a preservação ambiental aconteçam de forma similar e complementar, buscando-se alternativas sustentáveis e de bioeconomia.

Ademais, além disso, o comprometimento com a proteção ao meio ambiente deve vir da sociedade como um todo, inclusive dos cidadãos, “[...] já que a problemática ambiental envolve um vasto campo de conflitos, mobilizando diferentes sujeitos sociais em espaços sociais também diferenciados [...]” (Silva-Sánchez, 2000, p. 75).

Os impactos ambientais “[...] derivados das mudanças climáticas tendem a ser mais graves em populações que se encontram em situação de vulnerabilidade” (Setzer; Cunha; Fabbri, 2019, p. 227). Segundo Persch (2023, p. 119), “[...] entre os grupos vulneráveis, encontram-se os indígenas”.

Nesse sentido, não se pode falar em justiça quando as pessoas não têm direito de escolha sobre os impactos que sofrem. Para Rammé (2012, p. 367-389),

O conceito de injustiça climática, portanto, surge da constatação de que as comunidades tradicionais de pequenos agricultores e pescadores, os índios, e de um modo geral as populações pobres do planeta, em razão de sua vulnerabilidade social, são mais suscetíveis de se tornarem vítimas de processos de alterações do clima provocados pelo aquecimento global, mesmo sendo quem

menos contribui para o problema. Necessário, pois, analisar, à luz de uma adequada concepção de justiça, a dimensão ética contida nesse referencial.

Desse modo, o Brasil contribui com o aquecimento global ao favorecer o garimpo ilegal, queimadas, desmatamentos etc. em territórios indígenas, e, nessa seara, acaba “virando as costas” para esses impactos significativos nas injustiças ambientais e climáticas. No caso, a litigância climática nasce como uma ferramenta para a ação ou justiça climática.

Em face da inércia do poder estatal em enfrentar as mudanças climáticas, foi necessário recorrer ao Poder Judiciário para resolver conflitos climáticos com o fito de efetivar leis ou políticas já existentes que não estão sendo aplicadas, responsabilizar o Estado por omissão, obrigá-lo a criar ou implementar planos de adaptação ou mitigação, além de fiscalizar essas ações. Também se buscam “responsabilizar os emissores de gases de efeito estufa e obrigá-los a mitigar ou compensar emissões, e maior transparência com os consumidores e investidores” (Pesch, 2023, p. 120).

Em que pese todo esse cenário, visualiza-se a atuação jurídica, diante das perspectivas de alterações catastróficas no meio ambiente, ao buscar interligar direitos humanos essenciais aos impactos ambientais, influenciando significativamente o campo do licenciamento ambiental. Dessa forma, a litigância climática é entendida como um processo administrativo ou judicial que envolve uma análise detalhada de questões de fato ou de direito relacionadas aos impactos das mudanças climáticas e às políticas pertinentes a essa problemática (Pesch, 2023, p. 120).

Assim, os litígios relacionados ao clima demonstram a necessidade da existência de técnicas que venham efetivar os compromissos constitucionais e a sensibilização dos poderes estatais, realizando, através dessa ação, políticas públicas que envolvam inúmeros agentes que estão articulados em torno de instrumentos e competências (Setzer; Cunha; Fabbri, 2019, p. 117).

No Brasil, a Constituição opera como meio de integração dos tratados internacionais, impondo à administração pública a realização de ações que impeçam “as práticas que coloquem em risco a sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade” (Brasil, 1988, art. 225, §1º, VII).

O protagonismo das decisões judiciais na regulação e responsabilização climática no Brasil evidencia a falta de efetividade das leis existentes. Isso ocorre porque a atual legislação não apresenta um posicionamento claro e objetivo em relação à preservação ambiental e aos interesses econômicos e políticos ligados ao uso dos recursos naturais, transferindo ao judiciário a função de preencher essas lacunas (Setzer; Cunha; Fabbri, 2019, p. 144). Apresenta-se, com isso, uma verdadeira celeuma jurídica ao se tratar do tema, visto que a importância de discussão e de ação em todas as esferas da sociedade têm demonstrado a urgência de mudanças sistemáticas, que precisam ser implementadas em tempo hábil com a finalidade de evitar que milhares de pessoas fiquem sujeitas a circunstâncias desumanas (Setzer; Cunha; Fabbri, 2019, p. 216-217).

Nessa mesma esteira teórica, a litigância climática se apresenta como um instrumento de “[...] regulação estatal para a adoção de padrões mais restritivos de emissão de gases do efeito estufa, assim como também a promoção de ações de responsabilização de atividades econômicas ligadas às mudanças climáticas” (Carvalho, 2019, p. 2). Todavia, ainda assim, a educação ambiental, principalmente voltada à sociedade, ainda é necessária. Nesse sentido, cabe ao Poder Público incentivar e fortalecer os espaços de acolhimento, promover debates públicos e materiais didáticos, além de criar mecanismos legais de proibição e punição de qualquer discriminação. Também é essencial desenvolver e fortalecer políticas públicas e instâncias participativas, fundamentadas em princípios de equidade e democracia, em respeito às diversidades e à acessibilidade. Ademais, é necessário estabelecer e fortalecer espaços físicos de acolhimento emergencial para situações de desastres ambientais e violência sistêmica, bem como garantir assistência especializada por parte do Poder Público.

A despeito disso, apesar dos feitos para proteger o meio ambiente no decorrer dos últimos anos, milhares de brasileiros continuam vivendo em ambientes inseguros e insalubres por falta de um posicionamento do Poder Estatal em vista das mudanças climáticas e do combate ao racismo ambiental e injustiças sociais. Nesse sentido, para Solé (2013, p. 7), deve-se buscar estratégias com efeitos duradouros e, nessa perspectiva, para a atual realidade brasileira, é importante adotar medidas/políticas públicas que saiam do papel, para reverter a situação do país que, historicamente, foi corrompida por feitos de desigualdade com os marginalizados.

Embora a governança ambiental seja deficitária, esse mecanismo se mostra mais acertado para combater as problemáticas em torno da humanidade, principalmente as que envolvem o meio (Rei; Gonçalves; Souza, 2017, p. 81-99). Para tanto, tornam necessários romper os protótipos conservadores e cumprir os acordos globais de redução de emissões de gases de efeito estufa, para que haja equidade ambiental em todo território brasileiro.

Por conseguinte, a litigância climática se caracteriza como um mecanismo jurídico capaz de requerer do Poder Judiciário ou de instâncias administrativas decisões relacionadas às mudanças climáticas. Embora estejam vinculados às mudanças climáticas globais, esses processos não se limitam aos tribunais internacionais, podendo ser ajuizados em qualquer instância, seja no Supremo Tribunal Federal ou até mesmo em um tribunal local.

5 CONCLUSÃO

Viu-se, ao longo deste trabalho, que os problemas envolvendo o meio ambiente estão cada vez mais ganhando destaque internacional, uma vez que o uso inadequado dos recursos naturais tem provocado prejuízos em diversos setores da sociedade. Na seara ambiental, historicamente, verificou-se que o Governo acabou legitimando uma escolha excludente, que levou a impactos ambientais em comunidades específicas e direcionadas, surgindo o racismo ambiental.

A poluição do meio ambiente e o uso inadequado dos recursos naturais são significativos, de modo que atingem não apenas determinada localidade, pois seus efeitos atingem proporções de escala mundial, principalmente quando estes envolvem o clima. Nessa seara, tais causas maléficas ao meio ambiente fazem com que grupos marginalizados sofram mais, trazendo danos irreversíveis, ferindo inúmeros direitos, inclusive o direito à vida.

Conforme as informações supracitadas, a problemática em torno dos povos indígenas é originada do desrespeito humano aos elementos naturais que constroem o ambiente ecológico crucial para o desenvolvimento da humanidade. Assim, os catalizadores das injustiças ambientais ensejam uma realidade distinta, de acordo com o grau de vulnerabilidade social da população, fato esse que evidencia as desigualdades mundiais existentes e a falta de efetividade das normas legais que garantam o mínimo existencial ecológico e a dignidade da pessoa humana.

Compreendeu-se que, na ameaçadora ausência de instrumentos, a litigância climática se torna o único e crucial instrumento preenchedor de todas as brechas existentes no ordenamento jurídico ambiental internacional e nacional. Portanto o papel desempenhado pelo poder judiciário nos tempos hodiernos é de desconstrução dos caminhos distintos percorridos pelas leis existentes e pelas ausentes ações sustentáveis industriais, que são as principais catalizadoras da falta de responsabilização e das medidas de mitigação das causas e consequências das injustiças sociais e ambientais.

Espera-se, desse modo, que, a partir deste estudo, seja possível ajudar a comunidade jurídica a agir em favor da problemática social, demonstrando os malefícios advindos da utilização do mercúrio nas atividades de extração de minério, principalmente os que impactam os povos indígenas. Esses povos, em virtude de sua vulnerabilidade, sofrem injustiças ambientais. Em remate, estas análises visam a promover um formato de desenvolvimento econômico sustentável, partindo da lógica de que os atores sociais colaborativos estarão conectados para compartilhar e construir valores sociais, éticos e morais, promovendo o respeito e a valorização da dignidade da pessoa humana.

Para tanto, se faz imprescindível a utilização de instrumentos processuais para os ajuizamentos de ações voltadas a mitigar ou impedir impactos ambientais, provocando o Poder estatal para a promoção e a garantia de políticas públicas climáticas. Remédios constitucionais ou ações de controle concentrado servem como mecanismos hábeis para litígios climáticos direcionados a impugnar leis ou atos administrativos que impulsionam o aumento das emissões de gases de efeito estufa, uma vez que vão contra o art. 225 da Carta Magna.

Em linhas finais, é preciso o desenvolvimento de uma ação integralizada no que diz respeito à política para a saúde dos povos indígenas, valendo-se de uma estratégia de gestão pública capaz de conquistar o desenvolvimento sustentável, com o fito de alcançar a justiça socioambiental.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri (org.). *Conflito social e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FASE, 2004.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil*: primeira configuração espacial. 3. ed. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

ANTUNES, Paulo de Bessa. *Direito ambiental*. 13. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

ARRAES, Ronaldo de Albuquerque e; MARIANO, Francisca Zilania; SIMONASSI, Andrei Gomes. Causas do desmatamento no Brasil e seu ordenamento no contexto mundial. *Revista de Economia e Sociologia Rural (RESR)*, v. 50, n. 1, jan./mar. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/resr/a/pYBBTKchmnRTsYjMCqDtjxJ/>?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 jul. 2022.

ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. *Revista USP*, n. 103, 2014.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas: vetores constitucionais*. 1. ed., 6. impr., Curitiba: Juruá, 2014.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. *Ética & eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 02 ago. 2023.

BRASIL. *Lei nº 12.187, de 29 de dezembro de 2009*. Institui a Política Nacional sobre Mudança do Clima-PNMC e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12187.htm>. Acesso em: 16 ago. 2022.

BULLARD, Robert Doyle *et al.* Vivendo na linha de frente da luta ambiental: lições das comunidades mais vulneráveis dos Estados Unidos. *Revista de Educação, Ciências e Matemática*, v. 3, n. 3, 2013. Disponível em:

⟨<https://publicacoes.unigranrio.edu.br/recom/article/view/2546>⟩.
Acesso em: 16 jul. 2022.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Acesso à justiça em matéria de ambiente e de consumo: privatismo, associacionismo e publicismo no Direito do Ambiente ou o rio da minha terra e as incertezas do direito público. PORTUGAL, Maria Cristina. *In: Textos: ambiente e consumo.* v. I. Lisboa: Centro de Estudos Jurídicos, 1996.

CARVALHO, Délton Winter de. Litigância climática como governança ambiental. *Revista eletrônica da ESA/RS*, Porto Alegre, Ano III, v. III, p. 2, 2018. Disponível em: ⟨https://admsite.oabrs.org.br/arquivos/file_5b2965cd51271.pdf⟩. Acesso em: 16 jul. 2022.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil: da senzala à abolição*. São Paulo: Moderna, 1999.

COMITÉ PERMANENTE DE CONTINGÊNCIAS DE DESASTRES EN AMÉRICA CENTRAL (CEPREDENAC); PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *La gestión local del riesgo: nociones y precisiones em torno al concepto y la práctica*. Guatemala: CEPREDENAC/PNUD, 2003, p. 5. Disponível em: ⟨<http://www.disaster-info.net/lideres/portugues/brasil/06/Material%20previo/Allangestriesg.pdf>⟩. Acesso em: 13 maio 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil Dados de 2020*. Brasília: CIMI, 2017, p. 8. Disponível em: ⟨<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>⟩. Acesso em: 10 ago. 2023.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, p. 23, 2002. Disponível em: ⟨<https://doi.org/10.1038/415023a>⟩. Acesso em: 08 jan. 2024.

CURI, Denise (org.). *Gestão ambiental*. São Paulo: Person Prentice Hall, 2011.

DEBORTOLI, Nathan S.; CAMARINHA, Pedro Ivo M.; MARENGO, José A.; RODRIGUES, Regina R. An index of Brazil's vulnerability to

expected increases in natural flash flooding and landslide disasters in the context of climate change. *Nat Hazards*, v. 86, n. 2, 2017.

FARIAS, Talden; TRENNEPOHL, Terence (coord.). *Direito Ambiental Brasileiro*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.

FENSTERSEIFER, Tiago. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do Estado Socioambiental de Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

LEROY, Jean Pierre; MEIRELES, Jeovah. Povos indígenas e comunidades tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. In: PORTO, Marcelo Firpo; PACHECO, Tania; LEROY, Jean Pierre (org.). *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa de conflitos*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/468vp/pdf/porto-9788575415764-05.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2024.

MILARÉ, Édis. *Direito do Ambiente: doutrina, prática, jurisprudência, glossário*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

MOURA, Luiz Antônio Abdalla de. *Economia ambiental*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

PENTINAT, Susana Borrás. La justicia climática: entre la tutela y la fiscalización de las responsabilidades. *Anuario mexicano de derecho internacional*, Ciudad de México, v. 13, p. 3-49, enero/dic. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/amdi/v13/v13a1.pdf>. Acesso em: 05 maio 2024.

PERALTA, Carlos Eduardo (org.). *Direito e justiça ambiental: diálogos interdisciplinares sobre a crise ecológica*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.

PERSCH, Hudson Carlos Avancini. *O antropoceno e a (in)justiça ambiental: os efeitos do mercúrio causados pelo garimpo nos guardiões da floresta*. São Paulo: Editora Dialética, 2023.

PIGATTO, Giane Magrini. *Bifenilos policlorados (PCBs) em pescados in natura do litoral do Rio Grande do Sul, Brasil*. 2013. 70 f. Dissertação (Mestrado em Ciência e Tecnologia dos Alimentos) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufsm.br/handle/1/5746>>. Acesso em: 14 maio 2024.

RAMMÊ, Rogério Santos. A política da justiça climática: conjugando riscos, vulnerabilidades e injustiças decorrentes das mudanças climáticas. *Revista de Direito Ambiental*, São Paulo, v. 65, p. 367, jan. 2012. Disponível em: <<https://institutopiracema.com.br/wp-content/uploads/2021/05/A-POLITICA-DA-JUSTICA-CLIMATICA-Rogerio-RDA-2012.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2022.

REI, Fernando Cardozo Fernandes; GONÇALVES, Alcindo Fernandes; SOUZA, Luciano Pereira de. Acordo de Paris: Reflexões e desafios para o regime internacional de mudanças climáticas. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*, v. 14, n. 29, 2017. Disponível em: <<https://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/996/614>>. Acesso em: 16 jul. 2022.

RIBEIRO, Heidi Michalski; SÁ NETO, Clarindo Epaminondas de. Meios de extermínio na sociedade de risco: a pulverização de agrotóxicos em terras indígenas brasileiras. *RJLB*, ano 5, n. 3, 2019. Disponível em: <https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2019/3/2019_03_0727_0751.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2022.

ROCHA, Jefferson Marçal da. *Sustentabilidade em questão: economia, sociedade e meio ambiente*. Jundiaí: Paco Editorial: 2011.

SANTANA, Elissandro dos Santos; CÂMARA, Denys Henrique Rodrigues; SANTOS, Joceneide Cunha dos. Racismo ambiental no Brasil. *Eco-Debate*, 27 set. 2016. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2016/09/27/racismo-ambiental-no-brasil-por-elissandro-dos-santos-santana-denys-henrique-rodrigues-camara-e-joceneide-cunha-dos-santos/>>. Acesso em: 14 maio 2024.

SERRÃO, Mônica; ALMEIDA, Aline; CARESTIATO, Andréa. *Sustabilidade: uma questão de todos nós*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2012.

SETZER, Joana; CUNHA, Kamyla; FABBRI, Amália S. Botter (coord.). *Litigância Climática: novas fronteiras para o direito ambiental no brasil*. São Paulo: Thomson Reuters; Revista dos Tribunais, 2019.

SILVA, Giovani José da; COSTA, Anna Maria Ribeiro FM da. *Histórias e culturas indígenas na Educação Básica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 20. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

SILVA-SÁNCHEZ, Solange S. *Cidadania ambiental: novos direitos no Brasil*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2000.

SOLÉ, Antoni Pigrau. “The Procrastinator” (Chevron a l’Equador). *Revista Catalana de Dret Ambiental*, v. 4, n. 2, p. 01-14, 2013. Disponível em: <<https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/view/1389/1355>>. Acesso em: 16 jul. 2022.

VALENTE, Ana Lúcia E. J. *Ser negro no Brasil hoje*. 9. ed. São Paulo: Moderna, 1987.

VEIGA, José Eli da. *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34, 2019.

UMA CONDIÇÃO À DEMOCRACIA

O DIREITO À EDUCAÇÃO DOS POVOS DO CAMPO NO PIAUÍ

Wedson Alves Ferraz*
Gesica Mayara Souza Sobral†
Marli Clementino Gonçalves‡
Alexandre José Medeiros do Nascimento**

Resumo: Este estudo tem como objetivo analisar o processo de construção histórica e cultural da Educação do Campo (EdoC) no Piauí, considerando sua relação com a consolidação da democracia e o direito à educação para os povos do campo. A pesquisa insere-se na temática da Educação do Campo e sua efetivação como direito social, em um cenário marcado por disputas políticas e resistência cultural. O problema central da pesquisa questiona como se deu o processo histórico de garantia do direito à educação dos camponeses no Piauí dentro do estado democrático de direito. Para responder a essa questão, o estudo adota como referencial teórico os trabalhos de Caldart (2009), Molina (2004) e Arroyo e Fernandes (1999), entre outros, que discutem a Educação do Campo e sua relação com os movimentos sociais, a identidade cultural dos povos do campo e as políticas educacionais voltadas para essa população. Metodologicamente, a pesquisa segue uma abordagem qualitativa, de caráter documental, analisando fontes históricas e normativas sobre a Educação do Campo no Piauí. Os resultados indicam que a EdoC no estado permanece em um processo contínuo de resistência cultural, enfrentando dificuldades na efetivação do direito à educação. No entanto, os movimentos sociais do campo desempenham um papel fundamental ao pressionar o Estado pelo reconhecimento da cultura camponesa e de seu modo de produção como paradigma educacional e de organização social. Essa luta reforça a importância da formação de sujeitos críticos e reflexivos, capazes de atuar em seus contextos de aprendizagem e fortalecer a identidade dos povos do campo.

Palavras-chave: Educação do Campo; movimentos sociais; direito à educação; Piauí.

A CONDITION FOR DEMOCRACY THE RIGHT TO EDUCATION OF RURAL PEOPLE IN PIAUÍ

Abstract: This study aims to analyze the historical and cultural construction process of Rural Education (Educação do Campo - EdoC) in the state of Piauí, considering its relationship with the consolidation of democracy and the right to education for rural populations. The research is embedded in the theme of Rural Education and its realization as a social right, within a context marked by political disputes and cultural resistance. The central research question investigates how

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí - PPGEd/UFPI – Linha 05: Políticas Educacionais e Gestão da Educação.

† Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí - PPGEd/UFPI – Linha 05: Políticas Educacionais e Gestão da Educação. vicurso

‡ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Piauí - UFPI; Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGEd/UFPI - Linha 05: Políticas Educacionais e Gestão da Educação. vicurso

** Doutor em Ciências pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG: Professor Adjunto IV (UFPI) e membro do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Nacional Profissional em Ensino de Física - MNPEF/SBF, Polo 65: IFPI. vicurso

the historical process of ensuring peasants' right to education in Piauí was carried out within the framework of a democratic state. To address this issue, the study adopts the theoretical contributions of Caldart (2009), Molina (2004), and Arroyo & Fernandes (1999), among others, who discuss Rural Education in relation to social movements, the cultural identity of rural populations, and educational policies aimed at these communities.

Methodologically, the study follows a qualitative documentary approach, analyzing historical and regulatory sources on Rural Education in Piauí. The results indicate that EdoC in the state remains in a continuous process of cultural resistance, facing challenges in ensuring the right to education. However, rural social movements play a crucial role in pressuring the state to recognize peasant culture and their production mode as an educational and social organization paradigm. This struggle reinforces the importance of forming critical and reflective individuals capable of engaging in their learning contexts and strengthening the identity of rural communities.

Keywords: Rural Education; historical journey; right to education; Piauí.

1 INTRODUÇÃO

O percurso histórico do processo de construção e estabelecimento da educação brasileira, desde a criação das primeiras instituições voltadas para esse fim, é marcado por um jogo de influências de diferentes magnitudes, sejam estas de ordem política, econômica, religiosa ou mercantil, que caracterizam a dinâmica da organização educacional em cada período, desde a chegada dos portugueses à instauração da Nova República, em meados do século XX.

Essas influências ganham impulso ou se retraem dependendo do momento histórico que o país atravessa, das diferentes necessidades e dos fins para os quais o processo educacional está direcionado. Assim esse processo educativo assume diferentes funções, como controle, evolução social, desenvolvimento da criticidade dos sujeitos, dentre outras. Esse constante movimento ocorre de forma dialética, marcado por avanços e retrocessos que se estendem até os dias atuais. Nesse cenário, ao longo dos anos, são travadas lutas por melhores políticas e condições para que o objetivo maior da educação seja atingido: a formação crítico-reflexiva dos sujeitos para exercer sua cidadania em sociedade.

É nessa trajetória, e mais recentemente, que surgem algumas modalidades da Educação Básica que sempre foram marcadas pelo silenciamento, exclusão e marginalização no decorrer da história da sociedade e da educação brasileira. São elas, por exemplo, a Educação de Jovens e Adultos e a Educação do Campo, modalidades que exigem, por parte de seus defensores e da sociedade

em geral, acompanhamento e processo avaliativo constante, considerando os aspectos até aqui retratados nesse cenário de exclusão e negação da educação brasileira, principalmente quando falamos dos sujeitos atendidos por essas modalidades e das políticas que são direcionadas a esses sujeitos.

Isso posto, ascendemos de uma realidade que é inconstante e que ainda se encontra em construção, ao passo que reivindicações e lutas são travadas em prol da melhoria e da transformação da educação, enquanto aspecto fundamental para construção de uma nova sociedade. Considerando esses aspectos e especificamente concentrando as reflexões deste estudo sobre a Educação do Campo e sua trajetória constitutiva, partimos do problema de pesquisa: como se deu o processo de construção histórica e normativa da Educação do Campo no estado do Piauí, na luta pelo direito à educação de camponeses e camponesas?

Nessa perspectiva, este estudo se propõe, de modo geral, analisar o processo de construção histórica e legal da Educação do Campo no estado do Piauí, evidenciando assim as suas principais perspectivas, desafios e limitações. Assim, de modo específico, buscaremos mapear os principais marcos históricos da construção da Educação do Campo e compreender a relação entre as lutas pelo direito à educação dos camponeses e a consolidação das normativas da Educação do Campo nesse estado.

Cabe salientar que o interesse pela investigação dessa temática surge a partir das reflexões, pesquisas e vivências no âmbito dos estudos das políticas educacionais brasileiras e, em específico, das políticas voltadas para a Educação do Campo, seja em nível nacional, estadual e local, de modo que é de suma importância o “desvelar” das questões que se mostram nas entrelinhas da constituição dos sistemas e nas modalidades da educação.

Nesse sentido, destaca-se o interesse do meio acadêmico e da sociedade civil organizada, através de seus múltiplos movimentos, em defender uma educação nacional universalizada, gratuita e de qualidade, considerando as discussões acerca desse direito inalienável e imprescindível como aspectos fundamentais à democracia. Em razão disso, tais estudos se tornam um espaço rico em discussões, debates e reflexões, fundamentais na construção de novos conhecimentos sobre os múltiplos aspectos das políticas educacionais, incluindo suas dificuldades, limitações, especificidades e potencialidades na busca pela garantia do efetivo direito à educação.

2 REVISÃO DE LITERATURA

Diante da importância das discussões sobre a garantia do direito à educação para os camponeses de modo universal, gratuito e de qualidade, evidenciamos nesta seção, a partir da confluência teórica dos autores, como: Molina (2004), Caldart (2009), Gohn (2011), Arroyo; Fernandes (1999), dentre outros, a importância dos movimentos sociais do campo no processo de construção da Educação do Campo ao longo dos anos, até os dias atuais, revisitando os principais marcos históricos e legais dessa modalidade de ensino.

2.1 *A Educação do Campo no cenário nacional: os movimentos sociais e a luta pelo direito à democracia*

A partir dos anos 1549, período marcado pelo processo de colonização brasileira, os jesuítas desempenhavam, de modo predominante, a educação “sistematizada” dos povos originários, a partir do método escolástico-peripatético. Nesse modelo educacional, havia a imposição dos saberes da Igreja Católica, “com o propósito de desenvolver trabalho de evangelização missionária”, formando assim a visão de sujeito que lhes era conveniente adotar para aquela sociedade (Severino, 1986, p. 65). Historicamente aqueles sujeitos e a sua cultura representavam a aversão à ideia de civilização, pois a sociedade da época compreendia que o modo de vida, de produção e de se relacionar atentavam contra os padrões éticos da sociedade. A educação, nessa perspectiva, era um ato de “misericórdia” civilizatória, uma ação de “fé e bondade” para salvar a alma daqueles que ali moravam.

Acontece que, ao analisarmos esse fenômeno “civilizatório”, o que se observa é uma tentativa de exterminar a cultura daquele povo, de subjugá-los, de explorar suas riquezas e sua força de trabalho sob o pretexto de ensiná-los a viver no padrão português, o que inviabilizaria o *modus vivendi* dos povos do campo (Rossato, 2015).

A partir da chegada da família real ao Brasil, houve um impulso científico da nação a fim de elevar os níveis culturais ao padrão hegemônico, adotando um modelo que buscava alcançar o capital intelectual da metrópole o mais próximo possível, resultando na criação das primeiras faculdades. Com o advento

da Nova República, a educação passou pelo movimento do escolanovismo, sendo vista como uma possibilidade de superação dos mais variados problemas sociais da época, principalmente no que se refere à formação voltada para o atendimento das necessidades de mercado e de ordem socioeconômica.

O golpe militar de 1964 promoveu uma mudança radical no cenário educacional, marcado por repressão e autoritarismo, pautado principalmente na aplicação de métodos mecanizados e tecnicistas que marcam o retrocesso do que já se havia avançado em passos lentos no cenário educacional. A partir da reabertura democrática do país, a educação novamente assume os enfoques da preocupação nacional. É nessa conjuntura que ganham destaque as discussões em torno da erradicação do analfabetismo e universalização do ensino.

Considerando este resumo histórico da educação no Brasil, inferimos que, de acordo com as necessidades políticas, econômicas, sociais, ideologias e disputas de poder, a educação tem assumido diferentes funções, sejam elas de controle, evolução social, criticidade dos sujeitos, dentre outros. Ela oscila em um constante movimento dialético marcado por avanços e retrocessos que se estendem até os dias atuais, cenário em que, ao longo dos anos, são travadas lutas por melhores políticas e condições para que o fim maior da educação seja atingido, que é a formação crítico-reflexiva dos sujeitos para exercer sua cidadania, ainda que relativa, em sociedade.

Somente após seis constituições, a atual Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no art. 6º, caracteriza a educação como um direito social, estabelecendo ainda que é dever do Estado a sua oferta, sendo esta promovida com a colaboração da sociedade como um todo (Art. 205 e 208). Assim, através de um sistema de colaboração, é competência dos entes federados (União, estados e municípios) a organização de seus sistemas de ensino, conforme estabelece o art. 211 da mesma CF. Levando em consideração os aspectos até aqui destacados, a CF de 88 prevê principalmente a melhoria da qualidade do ensino, a universalização do atendimento escolar e erradicação do analfabetismo (Art. 214, alterado pela Emenda Constitucional nº 59/2009) (Brasil, 1988).

No entanto é necessário analisar esses processos desafiadores, bem como possibilidades que permeiam e se mostram mais ou menos influentes, a depender do momento histórico do país. Além disso, quando tratamos da Educação, muito se remete às políticas e aos programas educacionais que atendam no seu

bojo à Educação Básica, principalmente no meio urbano, deixando de considerar uma parcela significativa da população que são os camponeses e suas especificidades.

É nesse contexto que surgem algumas modalidades da Educação Básica que sempre foram marcadas pelo silenciamento, exclusão e marginalização no decorrer da história da sociedade e da educação brasileira, como, por exemplo, a Educação do Campo, no âmbito das lutas e entraves promovidos por meio dos movimentos sociais.

Para Gohn (2011, p. 335), os movimentos sociais são “[...] ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas”. Assim, esses movimentos possuem fundamental ligação com o processo de construção da EdoC, visto que, a partir das relações práticas e dos grupos sociais organizados, é possível promover as reivindicações em prol da construção de uma nova realidade.

É nesse contexto que o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) se apresenta como um dos principais precursores no âmbito das lutas sociais, principalmente no que se refere aos embates em favor da reforma agrária e na luta pela educação dos camponeses, nos anos de 1980. Assim, consideramos que a EdoC advém de um processo histórico marcado pela luta dos trabalhadores pobres do campo em busca de terra, trabalho e condições dignas de sobrevivência, sobretudo dispostos a agir e a se organizar contra o que Roseli Caldart (2009, p. 41) denomina de “Estado de Coisa”.

O movimento da Educação do Campo se constitui como uma tática de pressão aos sistemas de maneira organizada, com uma mobilização singular em torno da construção de políticas educacionais para os povos do campo. Desse modo, evidencia-se que, desde a etimologia de sua denominação, há um esforço na criação da Educação “do” Campo. Na perspectiva de Caldart (2009), essa construção traz em seu bojo a ideia de pertencimento à essa modalidade educacional, pois não é uma criação “com” ou “para” o campo, mas uma construção “do” camponês, do trabalhador e do sem-terra.

Destacamos que a Educação do Campo segue a perspectiva de uma educação emancipatória em benefício da formação de sujeitos críticos, conscientes e comprometidos na luta de uma sociedade mais justa. As lutas travadas perpassam a mobilização dos movimentos sociais na busca por construções e

manutenção de escolas e políticas públicas educacionais no contexto da reforma agrária, tomando partido para desconstruir a imagem do campo como um lugar de atraso ou de negócios em que a educação fica em segundo plano e reafirmando as experiências dos trabalhadores, o seu território e sua identidade (Caldart, 2009).

Com a instauração desse processo demarcatório por volta dos anos 1997, a EdoC teve sua difusão e espacialização nos diferentes âmbitos sociais até a atualidade, período em que houve vários movimentos e organizações voltados a essa causa, que se desdobraram em experiências, pesquisas e propagação de um referencial teórico próprio. Essa expansão ganha força com o estabelecimento de parceria com as universidades públicas do país, impulsionando ainda mais a construção dessa modalidade educacional (Molina, 2004). Portanto a Educação do Campo implica uma construção teórica e metodológica dos processos de formação mais amplos até as questões de ensino e aprendizagem, que são voltadas para os diferentes sujeitos que trabalham e vivem no campo, compreendendo este espaço como de desenvolvimento e de trabalho nas suas diferentes dimensões. Podemos depreender que o campo e o camponês têm suas próprias características e particularidades que são compreendidas e abordadas por meio da EdoC, reforçando o entendimento de que além de uma “[...] dinâmica social, ou movimentos sociais no campo, também há um movimento pedagógico [...]” (Arroyo; Fernandes, 1999, p. 14).

2.2 Aportes legais e constitucionais da Educação do Campo

Embora a sociedade brasileira tenha sido eminentemente rural por um longo período de sua história, há uma dívida social, econômica e educacional para com os povos do campo em relação ao acesso aos direitos básicos, como é o caso da educação escolar. Somente na segunda metade do século XX, a discussão sobre a Educação do Campo emerge como proposição de mudança paradigmática tanto na concepção de campo quanto de educação escolar, construída pelos camponeses, e não para eles. A educação rural se destinou a atender aos interesses da indústria, marginalizada e instrumentalizada como mera preparação para a base fundiária do capital (Rossato, 2015).

Partindo do pressuposto de que o movimento em prol de uma Educação do Campo se constitui em um momento recente no Brasil, os marcos legais que

tratam dessa temática no ordenamento jurídico se encontram ainda como uma pauta em construção, iniciando apenas em 2001 sua afirmação no âmbito desses documentos. À vista disso, as responsabilidades acerca dessa modalidade de educação são organizadas pelo Decreto Presidencial nº 7.352/210 (Brasil, 2010). Em síntese, o art. 9º deste decreto preconiza que o

[...] Ministério da Educação disciplinará os requisitos e os procedimentos para apresentação por parte dos Estados, Municípios e Distrito Federal, de demandas de apoio técnico e financeiro suplementares para o atendimento educacional das populações [...] (Brasil, 2010).

Tais competências distribuídas em modo de cooperação/colaboração entre os entes federados são essenciais para que, de forma concorrente, todos possam participar com sua parcela de contribuição no desenvolvimento de políticas e/ou programas de estrutura e organização para a garantia da EdoC nacionalmente.

Além das competências dispostas pelo Decreto Presidencial, como forma de garantia da implementação de tais ações, foi editada no ano de 2013 a Portaria do Ministério da Educação (MEC) nº 81/2013 (Brasil, 2013) direcionada à criação do Programa Nacional de Educação do Campo (PRONACAMPO) visando à realização de ações articuladas para o processo de formação de professores, gestão das práticas pedagógicas, educação profissional e tecnológica, dentre outros, como forma de dar suporte para o desenvolvimento e a manutenção dos dispostos anteriores acerca da EdoC.

Nessa lógica, a projeção legal segue em evolução no âmbito da jurisdição brasileira, assim como as lutas e os movimentos em proveito de uma EdoC de qualidade. Desse modo, tais discussões têm ganhado espaço no contexto da LDB 9394/96, bem como nas diretrizes estabelecidas pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) – na Câmara de Educação Básica (CEB) – e na criação de secretarias e órgãos voltados a esta modalidade da Educação Básica.

2.3 Educação do Campo: processo democrático de direito

Ainda que a Constituição de 1988 inaugure o estado democrático de direito e esse termo tenha sido incluído em jargões políticos, trata-se de um instituto garantidor de direito à população e limitador da ação do estado. De acordo com Silva (2005, p. 225),

o aspecto principal do Estado Democrático Constitucional residiria na distribuição e nos mecanismos institucionais de controle do poder político, fazendo com que este seja efetivamente submetido aos seus destinatários, ou seja, ao povo.

Embora a educação seja uma garantia, na prática são necessários meios para que esse direito se efetive na prática. Conforme já mencionado, ela passou a elencar o rol de direitos sociais. E a Educação do Campo? Como podemos garantir a participação popular dos camponeses nos processos decisórios se a educação que lhes é oferecida não tem o condão emancipatório, não os trata com respeito, não considera sua cultura, diversidade e modo de vida? É possível afirmar que a política educacional é democrática quando o currículo destinado aos povos do campo atende às necessidades do modo urbano da vida ou é moldada para os padrões do mercado? É preciso ir além da discussão legal, e é preciso que políticas públicas vivifiquem o texto da lei na prática do dia a dia.

Por essa razão, a historicidade da construção do campo não é uma abordagem meramente histórica; ela é cultural, jurídica, social e antropológica. Na atual situação humana, ela passa a ser uma condição para a permanência digna da vida e da democracia. No Brasil, a luta pela escola no campo nasce no seio dos Movimentos Sociais dos Trabalhadores Sem Terra - MST, mas não se restringe a ele. Contempla a discussão sobre a ideia de Estado, de concepção de educação, de modelo de produção e de cultura de povos. Em 1997, a Universidade de Brasília, junto ao MST, encabeçou o 1º Encontro Nacional de Educadoras e Educadores da Reforma Agrária (I ENERA), que discutia o direito a terra (reforma agrária) e uma escola pública e de qualidade que representassem a identidade do campo (camponês e não latifundiário) (Fernandes; Cerioli; Caldart, 2011).

Foi partindo desse espaço de discussão que os movimentos sociais organizaram, no ano seguinte, a Conferência Nacional de Educação Básica do Campo, com o objetivo de realocar o sentido do rural, superando sua concepção de atraso. Dentre os diversos marcos dessa conferência, podemos citar que o termo “do campo” passa a substituir o “rural”, refletindo o trabalho do atual camponês e das lutas sociais e culturais, exigindo o reconhecimento desses sujeitos.

A II Conferência Nacional por uma Educação do Campo, realizada em 2004, promovida pelo MST, Unesco, Unicef, CNBB, UnB, CONTAG, UNEFAB, UNDIME, MPA, MAB e MMC, discutiu as concepções de desenvolvimento do campo, as políticas públicas para os camponeses e modelos de agricultura. Na ocasião foram retomadas as discussões da I Conferência, mas ganharam destaque as políticas públicas como um instrumento para viabilizar esse projeto emancipatório, uma garantia de direito à educação negada aos povos do campo, uma construção democrática de acesso à educação de qualidade no lugar de sua existência.

Somente quando reconhecida como direito de todos e dever do Estado (Art. 205 CF/88) é que se tornou possível essa exigência, uma Educação do Campo e para o campo; logo, esses espaços nacionais de discussão são essenciais para que seja construída com base no respeito ao projeto de vida de seus sujeitos. Não podemos falar em democracia se esses sujeitos não têm acesso e permanência a uma educação que respeite e reconheça o protagonismo no processo socioeducacional. Não podemos desconsiderar que a expressão “direito à Educação do Campo” se traduz em direito à terra, à vida, ao modo de produção, à soberania alimentar saudável e, sobretudo, ao direito à democracia.

3 ASPECTOS METODOLÓGICOS

A construção metodológica deste estudo ancora-se no entendimento de Minayo (2003) no que se refere ao processo de escolha e delimitação da metodologia a ser utilizada na pesquisa científica, uma vez que essa decisão é de suma importância e deve ser realizada de forma consciente e prudente, já que é essencial na orientação do pensamento a ser seguido e contemplação dos fins da pesquisa, na busca da resposta desejada. Isso posto, compreendemos que o percurso metodológico desempenha uma função central na teoria do estudo realizado, de modo que apresenta detalhadamente os métodos, técnicas e instrumentos a serem adotados na construção e exploração de determinada questão de pesquisa, guiando assim as relações entre o pesquisador, o lócus pesquisado e os sujeitos integrantes do mesmo.

Desse modo, delineamos este estudo na perspectiva da pesquisa de natureza qualitativa do tipo bibliográfica. Nessa abordagem, as preocupações e

posturas do pesquisador estão direcionadas para o aprofundamento na compreensão dos fenômenos presentes nos diferentes grupos sociais, instituições ou trajetórias, excedendo a mera representação numérica acerca dos fatos. Assim, permite ao pesquisador investigar de modo amplo as vivências, características e os fenômenos que atravessam tal cenário pesquisado, de modo que pode analisar e compreender os dados obtidos durante a pesquisa com magnitude, permitindo-se a uma “maior flexibilidade para garantir a resposta desejada” (Goldenberg, 2004, p. 88).

O procedimento e dispositivo de recolha de dados adotado é a análise documental na perspectiva de Cellard (2008), na qual o pesquisador assume um papel de protagonismo diante da seleção, análise, aprofundamento e compreensão do(s) documento(s) a ser(em) abordado(s). Assim, compreendemos que o processo de escolha do documento a ser investigado não se dá de modo aleatório, mas de modo intencional e com objetivos pré-definidos do que se pretende alcançar: no caso deste estudo em específico, realizar um levantamento histórico do processo de construção da Educação do Campo ao longo dos anos.

Tendo o documento como principal fonte de pesquisa e investigação, será realizado levantamento bibliográfico em documentos primários e secundários, como por exemplo, artigos, dissertações, teses e documental em sites oficiais, como Ministério da Educação e Secretaria Estadual de Educação, a fim de responder de modo amplo os objetivos apresentados (Cellard, 2008).

Nesse sentido, procedemos conforme orienta Mills (2009, p. 21), acerca do que descreve sobre o “Artesanato Intelectual”. Segundo o autor, é fundamental que o pesquisador tenha o cuidado de analisar e conduzir a pesquisa de modo à “[...] examiná-la e interpretá-la continuamente” (Mills, 2009, p. 22). Desse modo, é necessário perceber a pesquisa como a elaboração de uma verdadeira obra de artesanato, em que a essência é o próprio pesquisador que está imbricado diretamente com os “produtos intelectuais” que possa vir a abordar.

Portanto, a partir dos dados e informações coletados, considerando o enfoque metodológico apresentado, buscamos superar e “[...] evitar uma mera busca de uma realidade subjacente [...]” (Rocha; Deusdará, 2006, p. 315). Problematizar as informações em comparativo aos saberes do pesquisador e aqueles produzidos por meio dos dados fornecidos junto às informações coletadas, procurando através de um olhar clínico e investigativo, perceber as

nuances presentes por trás dos discursos e constatações, articulando “[...] linguagem e sociedade, entremeadas pelo contexto ideológico [...]” (Rocha; Deusdará, 2006, p. 308).

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Segundo Caldart (2009), a crítica sobre a origem da EdoC não é diretamente relacionada à Educação em si mesma, mas ao contexto em que se desenvolvem as realidades e as vivências do trabalho camponês. Isso implica uma compreensão ampliada, que reflete diretamente no processo educacional. O surgimento da Educação do Campo ocorreu entre as décadas de 1980 e 1990, um período marcado pela transição do regime militar para a abertura política de natureza democrática. Nesse cenário de instabilidade, o sistema educacional foi impactado pela abertura econômica ao neoliberalismo, resultando na adoção de um Estado mínimo para as políticas sociais e máximo para o avanço do capital (Adrião, 2018).

Nesse momento, os movimentos sociais ganham espaço e força na luta contra as investidas neoliberais, principalmente no que se refere à constituição de uma educação do camponês. É fundamental a compreensão de que a EdoC não se limita à ideia de denúncia abstrata; ela se materializa como uma crítica ensejada de práticas, políticas, construções, alternativas de transformação social e condição para a democracia.

4.1 *A Educação do Campo no estado do Piauí: os efeitos nacionais em um contexto de reprodução*

No Piauí houve um efeito evidente das políticas nacionais quanto ao processo de construção e luta por uma Educação do Campo no âmbito regional. Esse estado, localizado na região Nordeste, com uma área territorial composta por 224 municípios, faz fronteira com os estados do Ceará, Maranhão, Bahia, Tocantins e Pernambuco, e possui um grande contingente populacional que habita as zonas rurais. Na sua maioria, os municípios são de pequeno porte e dependem diretamente dos repasses realizados pela União e pelo governo do Estado (Santana; Medeiros, 2020).

É nesse contexto social, político, econômico e cultural que se desenvolvem os programas educacionais, de modo que muitas dificuldades e agravantes têm comprometido em certo grau o desenvolvimento da EdoC no Piauí. Apesar disso, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra dos Municípios (PNAD), tomando por parâmetro o ano de 2015, houve um aumento considerável no nível de instrução e escolarização da população do campo, se comparado aos números anteriores.

Nessa perspectiva, ocorreram diversos movimentos e o estabelecimento de parcerias com o objetivo de impulsionar a construção da Educação no Campo, refletindo as aspirações de âmbito nacional. Para isso, firmaram-se colaborações com a Universidade Federal do Piauí (UFPI) para oferta de cursos, principalmente voltados à Educação de Jovens e Adultos (EJA), além de capacitações promovidas pela SEDUC-PI, tanto na área de EJA quanto em conhecimentos especializados na formação de professores e no manejo agrário. Além disso, foram celebrados convênios com a Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e desenvolvidas ações na tentativa de mitigar a disparidade entre o cenário educacional da cidade e do campo, promovendo dignidade aos povos do campo por meio da educação (Silva, 2015).

No entanto, essas ações, apesar de bem-intencionadas, possuem algumas fragilidades e influências político-econômicas que têm refletido diretamente no histórico da construção do espaço da Educação do Campo no estado do Piauí. Segundo Santana (2020), alguns estudos e levantamentos têm demonstrado que as políticas educacionais para a população do campo têm sido repassadas para as redes municipais de ensino, reforçando as desigualdades sociais, quando levamos em conta a baixa dotação orçamentária desses sistemas.

Desse modo, destacamos que há um reforço do contexto dramático em que se situa a EdoC, a exemplo de grande parte das matrículas realizadas nos anos iniciais sob responsabilidade das redes municipais que enfrentam grandes dificuldades para manter o mínimo de qualidade possível de seus sistemas. Enquanto isso, os anos finais são ofertados pelas redes estaduais de ensino que, no geral, apresentam diferentes estratégias de organização, gestão e avaliação do processo de ensino-aprendizagem. Assim, é criado um relevo estrutural que acentua drasticamente o processo educacional dos sujeitos envolvidos, o que tem contribuído para crescentes nos dados de fracasso escolar e evasão (Santana, 2020).

Nessa conjuntura, outro fator se apresenta como um dado alarmante: o processo de fechamento das escolas no campo. Esse fato demonstra o desmonte e o descaso com a educação, evidenciando a presença de políticas fragilizadas que, por vezes, resgatam a desigualdade e a exclusão social que se arrasta há anos no Brasil, especialmente nas áreas rurais. O descaso resulta da falta de compromisso e da ausência de ações contínuas de acompanhamento, avaliação e investimento, as quais deveriam permanecer de modo contínuo na busca de um desenvolvimento humano mais digno para as populações camponesas, diminuindo as barreiras sociais que limitam o progresso no país. Diante dessa realidade que afeta não só o Piauí, mas toda a educação brasileira, torna-se imprescindível reinventar esse cenário que clama por mudanças.

Seguindo essa direção, os movimentos sociais e movimentos do campo se mobilizam na construção e na formação de uma base sólida de discussões e ações. Ao promovem essas transformações, contribuem diretamente para a melhoria da vida desses sujeitos, historicamente desassistidos no contexto nacional, regional e local.

4.2 *O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST): perspectivas de uma nova Educação do Campo no estado do Piauí*

No estado do Piauí, de modo geral, ao longo dos anos, vem se intensificando um processo de expulsão das famílias camponesas do campo e se constituindo um espaço de predominância das atividades do agronegócio, que reforçam as desigualdades devido à acentuada distinção social e a concentração. Essa mudança vem se impondo, não obstante os esforços de camponeses, em suas mais diferentes configurações, para viver no e do campo.

A educação escolar, quando existia, além de deficitária estava diretamente voltada para a instrumentalização, tendo em vista um ensino que era voltado para produção de mão de obra qualificada para atuação nas grandes lavouras de produção, como, por exemplo, a operação de grandes máquinas e tratores, bem como de trabalhos manufaturados diversos.

Isso posto, podemos compreender a relevância e o papel dos movimentos sociais nesse contexto de precarização de mão de obra, das condições de vida e da educação, em virtude da exploração do trabalho do povo camponês. Dentre

as diferentes reações de combate que emergiram contra o capitalismo no campo, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra teve fundamental contribuição no processo de construção da EdoC no estado do Piauí, assim como em âmbito nacional.

Nacionalmente, as mobilizações se iniciaram através de ligas, como, por exemplo, a Associação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Campo Maior (ALTACAM), no ano de 1962. As lutas e as críticas apontadas no âmbito desses movimentos sociais expressam o descontentamento com a precarização das condições de vida e de trabalho dos camponeses, no que se refere a “[...] terra, principalmente, pela Reforma Agrária, mas o desenvolvimento por eles pretendido não se limita apenas a uma questão material, mas também educacional” (Silva, 2015, p. 27).

Nessa perspectiva, o MST atuou e liderou lutas na busca de melhoria nas condições de vida e trabalho dos camponeses, no que se refere ao direito por dignidade no acesso a terra, trabalho, saúde e educação, que de fato fossem voltadas para suas demandas e necessidades. Assim, esse movimento, através de parcerias com as instituições públicas do estado, como universidades, secretaria de educação, movimentos populares, dentre outros, lutou “[...] não apenas a questões educacionais, mas de uma própria identidade do campo como espaço para o desenvolvimento de atividades sem dar várzea à invasão do agronegócio [...]” (Silva, 2015, p. 29).

Portanto, a luta travada pelo MST no estado do Piauí foi fundamental para a criação e implementação de políticas voltadas para a construção da EdoC, de modo que, mesmo com as dificuldades que são inerentes ao processo, tornou possível o acesso à formação profissional de professores para atuarem nesses espaços, bem como a infraestrutura necessária para a criação das primeiras escolas em assentamentos de reforma agrária, através de uma proposta pedagógica que “[...] possui princípios pautados no respeito às individualidades e foca no desenvolvimento do homem do campo apto a trabalhar no campo, sendo capaz de retirar dele o seu sustento e desenvolvê-lo sem agredir a terra na qual trabalha [...]” (Silva, 2015, p. 35).

Logo, evidenciamos que as mobilizações do MST não se limitam à luta por qualquer escola enquanto estrutura física, mas por uma escola que respeita a vivência de cada sujeito que a compõe, sua vida, suas necessidades, seu trabalho e relação com a comunidade. Nesse contexto histórico de lutas,

esse movimento foi fundamental, principalmente no contexto do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), para a construção e emancipação de uma Escola e de uma Educação no Campo no Brasil, há 25 anos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Educação do Campo no Brasil surge num contexto de lutas, tomando como alicerce fundamental a sua inserção nos movimentos sociais, principalmente no Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, no âmbito das ações desenvolvidas no contexto do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária, dando voz e lugar às reivindicações e necessidades dos camponeses, no que tange ao acesso à terra, moradia, trabalho, produção e uma educação de qualidade inclusiva.

Nesse sentido, para construir uma sociedade democrática e socialmente justa, é essencial garantir que todas as pessoas tenham condições dignas de vida e possam usufruir dos bens produzidos socialmente. O acesso a direitos fundamentais, como a educação escolar, em todos os níveis e modalidades, para todas as pessoas, independentemente de onde vivem, no campo ou na cidade, exige a construção coletiva de uma sociedade que valorize o ser humano como protagonista do desenvolvimento.

Compreendemos, portanto, que a EdoC no Piauí, assim como em outras regiões do país, segue em constante luta e resistência por políticas públicas que atendam às necessidades dos camponeses. Diante do avanço do capitalismo, têm-se enfrentado desafios na garantia do direito à educação. Nessa conjuntura adversa, a EdoC busca apoio nos movimentos sociais que impulsionaram sua criação, principalmente do MST, que continua a pressionar o Estado por melhorias essenciais para o funcionamento das escolas do campo, pela formação de sujeitos crítico-reflexivos atuantes em seu contexto de aprendizagem e pela conquista de terra e condições de sobrevivência do camponês.

REFERÊNCIAS

ADRIÃO, Teresa. Dimensões e formas da privatização da educação no Brasil: caracterização a partir de mapeamento de produções nacionais e in-

ternacionais. *Curriculum sem Fronteiras*, v. 18, n. 1, p. 8-28, jan./abr. 2018.

ARROYO, Miguel Gonzalez; FERNANDES, Bernardo Mançano (org.). *A educação básica e o movimento social do campo*. Brasília: Articulação por uma Educação Básica do Campo, 1999. p. 13-52. (Coleção por uma educação básica do campo, nº 2).

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BRASIL. *Decreto 7.352 de 4 de novembro de 2010*. Dispõe sobre a política de educação do campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária – PRONERA. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7352.htm>. Acesso em: 22 fev. 2024.

BRASIL. *Portaria nº 86 de 1º de fevereiro de 2013*. Institui o Programa Nacional de Educação do Campo – PRONACAMPO e define suas diretrizes gerais. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2013. Disponível em: <https://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/port_86_01022013.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2024.

CALDART, Roseli. Salete. Educação do Campo: notas para uma análise de percurso. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 35-64, mar./jun. 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tes/a/z6LjzpG6H8ghXxbGtMsYG3f/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 22 fev. 2024.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean *et al.* (org.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 295-316.

FERNANDES, Bernardo Maçano; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli Salete. Primeira Conferência Nacional por uma Educação Básica do Campo: texto preparatório. In: ARROYO, Miguel Gonzalez;

CALDART, Roseli Salete; MOLINA, Mônica Castagna. (org.). *Por uma educação do campo*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, v. 16, n. 47, maio-ago. 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/vXJKXcs7cybL3YNbDCkCRVp/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 22 fev. 2024.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa (org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MILLS, Charles. Wright. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sonia Meire S. Azevedo de. *Por uma Educação do Campo: contribuições para construção de um projeto de educação do campo*. Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Educação do Campo, 2004.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de conteúdo e Análise do discurso: o lingüístico e seu entorno. *D.E.L.T.A.*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 29-52, 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/delta/a/ghtLYHr4DGF3VrscMxzp3RK/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 22 fev. 2024.

ROSSATO, Geovanio. *Fundamentos da educação do campo: história, legislação, identidades camponesas e pedagogia*. Praxedes. São Paulo, Edição Loyola, 2015.

SANTANA, Jullyane Frazão. *O PRONERA no estado do Piauí: a implantação do projeto de Educação de Jovens e Adultos de assentamentos de reforma agrária – ProjejaPi*. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Piauí, UFPI, Teresina, 2020.

SANTANA, Jullyane Frazão; MEDEIROS, Lucineide Barros; GONÇALVES, Marli Clementino. O direito à Educação do Campo no estado do

Piauí no contexto do FUNDEB. *Revista FINEDUCA*, v. 10, n. 29, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/fineduca/article/view/103676/58659>>. Acesso em: 22 fev. 2024.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo: EPU, 1986.

SILVA, Enayde Fernandes. “*Um pé na luta e um pé na escola*”: contribuições do MST para a educação do campo no Piauí. 2015. 96 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015.

SILVA, Enio Moraes da. O Estado Democrático de Direito. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 42, n. 167, p. 213-230, jul./set. 2005. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/794/R167-13.pdf?sequence=4&isAllowed=y>>. Acesso em: 02 abr. 2023.

A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Raoni Borges Barbosa*

Carmen Lúcia Silva Lima†

Eliane Anselmo da Silva email‡

Resumo: Este estudo tem como objetivo analisar a Questão Warao no contexto diaspórico brasileiro, considerando as transformações sociais, culturais e identitárias vivenciadas por essa população indígena. Está inserido no campo acadêmico da Antropologia e da Etnologia Indígena e tem como temática a migração forçada e a etnologia indígena, abordando o deslocamento de aproximadamente dez mil Warao da Venezuela para o Brasil na última década. O problema central examina as mudanças ocorridas na organização social e no parentesco Warao, nas transformações de seus conhecimentos tradicionais em um contexto de interculturalidade, na construção de novos modelos identitários e na formação de sistemas socioecológicos e territoriais mediados por agências institucionais. A metodologia adotada inclui etnografias, trabalho de campo em andamento e revisão de bibliografia especializada. Os resultados indicam que, embora enfrentem desafios como migrantes e refugiados, os Warao mantêm laços comunitários e preservam sua identidade cultural. Eles reconfiguram suas práticas ancestrais de mobilidade ao se adaptarem às rotas urbanas do Norte-Nordeste brasileiro, buscando oportunidades em meio à precariedade e enfrentando estigmas sociais.

Palavras-chave: questão Warao; diáspora Warao; cultura Warao; mobilidade transfronteiriça.

THE WARAO QUESTION IN THE BRAZILIAN DIASPORIC CONTEXT

Abstract: This study aims to analyze the Warao Question in the Brazilian diasporic context, focusing on the socio-cultural and identity transformations experienced by this indigenous population. The research is situated within the fields of Anthropology and Indigenous Ethnology, addressing forced migration and its cultural implications, particularly the displacement of approximately ten thousand Warao from Venezuela to Brazil over the past decade. The central research question examines changes in Warao social organization and kinship structures, the transformation of their traditional knowledge within intercultural contexts, the construction of new identity models, and the development of socio-ecological and territorial systems influenced by institutional mediation. The methodology includes ethnographic studies, ongoing fieldwork, and a review of specialized literature. The results indicate that, although they face challenges as migrants and refugees, the Warao maintain community ties and preserve their cultural identity. Furthermore, they

* Doutor em Antropologia. Pesquisador bolsista DCR-CNPq FAPEPI. Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com

† Doutora em Antropologia. Professora efetiva da UFPI. Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. E-Mail: carmenslluciaa@gmail.com.

‡ Doutora em Antropologia. Professora efetiva da UERN. Coordenadora do Grupo de Estudos Culturais da UERN. E-Mail: elianeanselmoa@uern.br.

adapt their ancestral practices of mobility to urban routes in Northern and North-eastern Brazil, navigating social stigmas while striving to find opportunities amidst precarious conditions.

Keywords: Warao issue; Warao diáspora; Warao culture; cross-border mobility.

1 INTRODUÇÃO

A Questão Warao no contexto diaspórico brasileiro compreende atualmente o destino de aproximadamente dez mil indígenas que cruzaram a fronteira internacional entre Venezuela e Brasil de 2014 para cá, perfazendo uma década de experiência diaspórica (Barbosa; Silva, 2022). Trata-se, portanto, de um fenômeno contemporâneo inédito de mobilidade humana no colorido de uma etnia originária de Estado-Nação vizinho que atinge de surpresa o cotidiano de muitas cidades brasileiras (Silva, 2020; Silva; Barbosa, 2020) a partir da ultrapassagem da fronteira norte, principalmente no eixo roraimense de Pacaraima, e que se espalha paulatinamente por todas as regiões do país (Barbosa; Lima, 2023), tal como acompanhado em lupa etnográfica por nossa equipe de pesquisadores¹.

Inscrito em um contexto macroestrutural mais amplo de crise societária em nível global, que perpassa, entre outros, a crise econômica mundial de 2008 e a pandemia do Novo Coronavírus de 2020 a 2022, tal deslocamento de massas humanas abarca milhões de indivíduos *desplazados* de sua autoctonia cultural, territorial, linguística e, consequentemente, subjetiva e moral-emotiva (Barbosa, 2019). Na América do Sul, destacamos a vivência desse destino anonimizado por parte de colombianos, venezuelanos, guianenses, haitianos e dúzias de povos originários arbitrariamente cindidos pelo dispositivo moderno da fronteira entre Estados-Nação soberanos, mas falhos em promover a cidadania em mínimos toleráveis de Segurança, Alimentação, Moradia, Saúde e Educação, restando ao migrante, refugiado e deslocado a decisão entre a vulnerabilidade da mobilidade e as ameaças existenciais da permanência em

¹ Reunidos no projeto de pesquisa financiado pela FAPEPI (EDITAL FAPEPI/CNPq Nº 006/2021) e coordenado pelo Prof. Dr. Raoni Borges Barbosa (Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19), a aludida equipe interinstitucional conta com a expertise dos seguintes professores doutores: Profa. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI), Profa. Eliane Anselmo da Silva (UERN), Profa. Dra. Jenny Muñoz (UFMG) e Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (UFRR)

território amplamente tomado por ataques, invasões e desfazimentos dos mais diversos (Silva, 2012).

Importa, nesse sentido, à presente reflexão antropológica, o caso específico dos indígenas Warao, cujo deslocamento em massa assume o paroxismo nas recentes eleições presidenciais venezuelanas, em que parentelas Warao polarizaram-se em todos os sentidos da disputa moral-emotiva em comunidades e abrigos. Esse fenômeno foi inserido de modo bastante complexo no contexto de crise sociopolítica generalizada do regime bolivariano na Venezuela sob pressão da também sacodida ordem global euro-americana de um capitalismo informacional de gestão neoliberal. Objetivamos, com efeito, elaborar uma análise da Questão Warao com base em etnografias (Ingold, 2019), trabalho de campo em andamento e bibliografia especializada, que possam subsidiar não somente o debate acadêmico em Antropologia e Etnologia Indígena, mas também contribuir com a compreensão da Cultura Warao por autoridades públicas e pela sociedade civil. Problematizamos, com essa intenção, as transformações sofridas pela cultura Warao em regime de diáspora no que tange à organização social e ao parentesco dessa etnia, às suas formas tradicionais de conhecimento em mutação intercultural (Lima, 2020), aos seus modelos identitários de pessoa e coletividade e, por fim, à construção de sistemas socio-ecológico-territoriais no emaranhado de agências e objetos que perfazem a reinventada tutela (Cirino; Santos; Xavier, 2020) que condiciona a vida Warao no Brasil.

2 SOBRE OS WARAO: ORIGENS ÉTNICO-CULTURAIS, CONHECIMENTOS TADICIONAIS, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PARENTESCO

Em sentido amplo, a cultura compreende o fluxo aberto e contínuo, distributivo e assimétrico de repertórios simbólicos e materiais em tradições de conhecimento geradas na experiência processual com o mundo. A reprodução do grupo étnico – sendo a etnia uma forma cultural de organização do social – implica a elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora: o que chamamos de sinais diacríticos, isto é, formas codificadas e transmissíveis de informação mediante registro escrito, oral e performático, no contexto de uma tradição de conhecimento. Uma cultura moral-emotiva e técnico-política compreende, assim, repertórios materiais e simbólicos que organizam as moralidades, os afetos, as materialidades, tecnicidades, ritualidades e políticas

de significado de um grupo social (Barbosa, 2019). Nesse sentido, buscamos analisar e compreender a cultura Warao.

Os Warao são um povo originário da Venezuela, de onde parentelas ou famílias extensas Warao de diversas localidades iniciaram um processo de diáspora para o Brasil, por volta do ano de 2014, quando se intensificaram os impactos de grandes projetos estruturais e a crise política, social e econômica que assola o país de origem. Adentraram o território brasileiro pelo Estado de Roraima e rapidamente se espalharam pela região Norte e Nordeste.

Povo indígena que vive, em sua maioria, na região do delta do rio Orinoco, localizado nas imediações do Caribe venezuelano, Os Warao estão distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas e cidades do entorno, compondo os estados de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. Constituem, assim, o segundo maior povo indígena da Venezuela em termos populacionais, totalizando aproximadamente 49.000 pessoas, como já apresentou um parecer sobre a situação dos Warao nas cidades de Boa Vista e Pacaraima, no estado de Roraima².

Os estudos Antropológicos e Arqueológicos apontam que o referido território venezuelano é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançaram as Antilhas, e atualmente existindo ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a ocupação colonial, mas não a impediu, assim como a presença de missionários na região. Suas dinâmicas próprias de mobilidade e o encontro com os colonizadores europeus e com populações locais explicariam a fixação numa área geográfica mais definida ao longo dos últimos séculos, relatam ainda Botelho, Ramos e Tarragó (2017, p. 6).

O povo Warao fala uma língua comum a seus diversos grupos, sendo o espanhol uma língua secundária para uma considerável parte desse povo, com variados graus de fluência. Segundo Muñoz (2010, p. 116-117), a preservação da língua é uma das características mais fortes da cultura Warao. A língua Warao é uma das que mais se estendem pelo território venezuelano, apesar

² Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6^aCCR/PFD, elaborado por Luciana Ramos, Emilia Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF) (Brasil, 2017).

dos embates que tem sofrido esse povo. E tal como outras línguas indígenas venezuelanas, originalmente não é uma língua escrita, pois, semelhante a todas as suas manifestações culturais, apoiam-se fundamentalmente na oralidade.

Quanto à organização social, os Warao formam “unidades endogâmicas, com estrutura social relativamente igualitária, sendo a liderança em cada comunidade exercida pelo mais velho, um Aidamo” (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 13). O padrão de residência é matrilocal, de modo que os homens passam a morar na casa ou comunidade da família da esposa, após o casamento. As mulheres habitualmente têm a responsabilidade de distribuir e redistribuir os recursos e alimentos para o grupo familiar, enquanto os homens atuam prioritariamente nos contextos públicos de mediação e interação com a sociedade envolvente (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017).

Heinen (2011, p. 1027), por seu turno, enfatiza os modelos de relações de parentesco por alianças que caracterizam os vínculos de direitos e obrigações, de reconhecimentos e afetos entre os Warao. Nesse sentido, o autor destaca que os vínculos de aliança se caracterizam mais por formalismo e distância do que por um engajamento emocional subjetivamente profundo entre os cônjuges, o que, entre outros, evidencia-se no uso do *yatu* (vós), em vez do *ihi* (tu), na comunicação cotidiana. Heinen pontua, ainda, que, no vínculo de aliança, produz-se uma dinâmica de troca e reciprocidade de esposos entre mais de três segmentos, metades ou parentelas de um mesmo grupo clânico territorial.

Nas palavras do autor, podemos perceber o quanto o intercâmbio de cônjuges, isto é, o vínculo de aliança matrimonial enquanto contrato ritual e sagrado nos (e entre) grupos, mais do que a prática do intercurso sexual, articula situações de estabilidade e posições hierárquicas de poder, trabalho e recompensa:

Existem três ou mais lados envolvidos nessa troca de mulheres. No nível do Ego podem ocorrer vários casos: 1) vários irmãos se casam com um grupo de irmãos; 2) que dois homens se casam com a irmã um do outro; 3) que um se casa com duas irmãs. Sororato é comum e pode ocorrer quando uma viúva não consegue atrair outro homem para a casa. Este caso gradualmente junta sua irmã para finalmente se tornar a segunda esposa de seu cunhado. Desta forma, a poliginia funciona como uma segurança social [...] (Heinen, 2011, p. 1.032).

Em situações de imersão etnográfica em comunidades, abrigos e ocupações Warao, temos observado os fenômenos de poligamia e de vínculos matrimoniais com irmãs entre Warao de gerações mais velhas; bem como temos

testemunhado a insistência na impossibilidade da dissolução do vínculo matrimonial, mesmo entre as gerações mais novas de Warao e, não raro, em casos de agressividade entre os casais. Inquirida a respeito, uma liderança feminina expressou-se da seguinte forma: “O casamento Warao é para sempre”.

Na interação simbólica cotidiana, no entanto, parece haver mais relaxamento na rigidez do vínculo de aliança, com mulheres Warao organizando a vida em regime de abrigamento em torno de filhos e filhas de diferentes progenitores, da mesma forma que homens Warao afirmam ter uma experiência afetiva e de reciprocidade parental distribuída entre várias mulheres. O vínculo de aliança Warao, portanto, parece apontar para uma certa normalidade de acordos matrimoniais entre um homem e mais de uma esposa, desde que ele assuma certas condições objetivas em provê-las e tenha a explícita aprovação das mulheres envolvidas (esposas e parentes de primeiro e segundo grau de-las), o que, na prática, configura-se somente com prerrogativas de Aidamos e Xamãs.

Em uma das situações registradas em campo etnográfico, um jovem Aidamo já casado e com filhos passava pelo processo ritual de contração de um segundo casamento, dessa vez com uma adolescente que recentemente passara pela menarca e que era iniciada e preparada pelas parentes mulheres mais próximas para a vida adulta. Interessante frisar que a provocação de um segundo vínculo de aliança para o jovem Aidamo partira da sua primeira esposa – à época, em gestação de risco e com filhos pequenos – que investia na possibilidade de uma segunda esposa, obrigatoriamente mais nova, para seu marido, a fim de que pudesse ter nela apoio para as tarefas domésticas, de cuidado com os filhos, de produção de valor econômico e, ainda, de satisfação sexual do marido. Perguntada sobre a ocorrência de ciúmes que viessem a desestabilizar a família nuclear, esposo e esposa reiteraram que tal não ocorre entre os Warao. Com efeito, esse segundo vínculo de aliança não veio a consolidar-se em razão de interposição negativa por parte de tio materno e padrasto da jovem noiva, que temia que o jovem Aidamo viesse a empoderar-se demais no interior da parentela ao assumir uma segunda esposa.

Heinen (2011), ainda em sua etnologia dos Warao, evidencia que as mulheres podem contrair o vínculo de aliança e assumir uma vida sexual ativa, organizando seu espaço doméstico em torno de filhos, logo após a primeira menstruação, quando a adolescente Warao acessa o mundo relacional adulto.

A passagem ritual da mulher Warao para a fase adulta, com efeito, tem início já nos prenúncios da primeira menstruação, quando a jovem assume o lugar moral-emotivo de *anibakaida*, isto é, de mulher grande, dando, assim, ensejo aos ritos secretos de puberdade feminina conduzidos pelas suas parentes mais próximas. O autor pontua:

mas o fato é óbvio para todos, já que a garota ostenta um corte militar. A partir deste momento ela é uma *iboma*, independentemente de seu estado civil. Com o cabelo crescido, ela pode se relacionar com um homem e, quando tiver o primeiro filho, torna-se uma *tida*, que também é um termo que designa todos os seres femininos (Heinen, 2011, p. 1035).

A contínua chegada de parentelas Warao no Brasil, desde o ano de 2014, quando aportaram no município de Pacaraima – RR, tem reiteradamente escandalizado tanto as autoridades públicas, em particular, quanto a sociedade civil, em geral. Ambos se veem repentinamente desafiados a lidar com formas estruturais e expressivas de uma cultura indígena estrangeira em processo diaspórico (Santos, 2019; Cirino, Santos, Xavier, 2020) e de difícil diálogo cultural.

Em 2019, quando começaram a adentrar os municípios piauienses, os Warao – simultaneamente, e com bastante confusão – eram abordados pela sociedade envolvente brasileira como estrangeiros, venezuelanos, migrantes, refugiados e, por fim, mas somente em razão de contínuo esforço de esclarecimento etno-histórico por parte de antropólogos engajados no estudo acadêmico-científico e na assistência ético-política a esse povo, como indígenas (Silva; Barbosa, 2020; Lima, Cirino, Muñoz, 2022). A insistência de que os indígenas não se encontram em processo de assimilação cultural ou de integração social, e sequer podem ser organizados coletivamente sob tutela do Estado brasileiro, tem sido uma tônica da atuação dos antropólogos.

De acordo com Barbosa e Lima (2023, p. 187-188), com efeito, o exercício da compreensão intercultural dos Warao – em conformidade com o direito constitucional à Cultura dos indígenas – implica o reconhecimento do parentesco e da organização social e política tradicional e em reelaboração étnica desse povo, o que, na prática cotidiana da fricção étnica entre o Estado e as parentelas da etnia Warao, gera não somente desconforto mas também o problema da *equivocação*³O conceito de *equivocação*, em Antropologia, enfatiza a

³ :

alteridade como agência que produz mundos próprios, de modo que as fricções entre culturas se baseiam na afirmação de ontologias distintas, como todas as consequências aí implicadas. Elaborado por Viveiros de Castro (2004), o conceito enfatiza a importância do mundo social na percepção e produção da realidade vivida pelo ator e agente social, de modo que a relação com a alteridade é caracterizada pelo choque de mundos reais distintos, e não simplesmente pelo confronto de formas imaginárias distintas de ver o mesmo mundo. Na relação de equivocação, portanto, ontologias diversas são articuladas, mesmo que em um idioma compartilhado e que faz uso de vocábulos comuns, mas que significam fenômenos distintos e de difícil compreensão da perspectiva exterior. Considerando, assim, que uma relação de equivocação denota o esforço de tradução e de comunicação de verdades de um mundo social para outro, o conceito implicitamente compreende desentendimentos e desencontros entre modos de ação e de realidade distintos, de modo que as negociações táticas realizadas entre os relacionais são mais efeitos putativos de imposições de condutas assimiladas do que acordos de fato.:

O estranhamento dos modos de ação e de realidade Warao em relação à reprodução técnico-política, técnico-econômica e moral-emotiva do cotidiano tem sido um lugar-comum por parte do campo burocrático-administrativo de *tutela* e abrigamento. Sintomas dessa assimetria comunicacional estão no não enxergar a importância da navegação urbana na formação do Conhecimento Tradicional Local Warao (*El Warao és el major navegante del mundo!*); no não compreender o papel da mulher no grupo social familiar (de pertença originária e de associação política) e o lugar da infância; no não reconhecer as técnicas de cura e cuidado de si e do grupo, o que perpassa noções de individualidade, de corpo, de saúde e doença, de sexo e geração na gramática moral-emotiva Warao; no ignorar a montagem e organização moral de paisagens de tarefas para a manutenção da unidade doméstica ampla, que chega a abarcar praticamente toda a população residente em um abrigo ou casa de passagem; no desconhecer o papel de empreendedores morais e autoridades Warao na unidade doméstica, no agrupamento local, nas redes translocais de trânsito e pouso, nas negociações entre segmentos étnicos no Brasil e na Venezuela, isto é, o papel dos antigos aidamos e dos novos caciques e cacicas, dos curandeiros e bruxos, dos parentes consanguíneos e afins.

Nesse sentido, enorme estranheza tem causado a expressão do xamanismo Warao (GUANIRE, ARANGUREN, e GONZALEZ ÑAÑEZ, 2008) haja vista que implica a manipulação de substâncias-espíritos e a gestão complexa de presenças e ausências em cada território [...] A questão do xamanismo Warao tem evocado uma série de quebra-cabeças teóricos, pois que Aidamos – homens e mulheres – têm se revelado também como xamãs ou como ex-xamãs, o que ressignifica o entendimento do observador externo de toda a trama técnico-política de organização dos abrigos, das parentelas e dos deslocamentos Warao. A mera presença real ou imaginária de um xamã implica uma barreira ou escudo simbólico que afasta ou protege os seus íntimos e próximos. [...] estas importantes figuras regulam as reciprocidades, os trânsitos e os afetos no interior dos e entre os abrigos Warao.

O parentesco Warao e suas regras de troca e circulação de mulheres e crianças, de encadeamento de relações e de prestígio parecem ainda oportunamente segredados pelos Warao, que, somente no jogo relacional com o pesquisador, assumem peculiaridades como a poligamia, a adoção e a morte por feitiço de parentes embruxados. O parentesco Warao e suas relações estruturais, portanto, estão inscritos não somente em uma cosmologia milenar (Perez, 1991) que organiza o sagrado e o modo legítimo de entender o de navegar pelo mundo social, mas também na concretude de sociotécnicas específicas que direcionam a produção cotidiana da vida em grupo.

Nesse sentido, a parentela Warao, liderada *para fora* pela figura política do *aidamo* e de *xamãs*⁴, tem, no seu grupo de mulheres unidas por laços consanguíneos e de afinidade, sua base comunitária de *liderança para dentro* e de produção socioeconômica (a *colecta* nas ruas e os serviços domésticos) e de reprodução moral-emotiva da cosmologia Warao (a educação e cuidado das crianças e dos homens e a iniciação ritual das novas gerações). Nas reveladoras palavras de Laffé-Wilbert e Wilbert (2008, p. 150s) sobre esse mundo social de

⁴ Os xamãs dominam o sistema biomédico Warao, operando a cura, mas também lançado feitiços, de modo que são extremamente respeitados em suas respectivas parentelas, ao passo que são temidas por parentelas consideradas em termos agonísticos: “sus principales peticiones están el pedir fecundidad para ellas mismas, protección contra las enfermedades de niños y ancianos, y gozar de una senectud sossegada”.

intensa pessoalidade estruturada cosmológica e institucionalmente em um sistema corporativo de famílias estendidas compondo parentelas territorializadas em torno de tradições, ritualidades e reciprocidades mediadas pelas mulheres:

El elemento femenino surge en la cosmovisión warao como um símbolo de procreación, de orden, de administración, de protección e incluso de retaliación. Entre las diversas versiones de la creación del mundo warao, se le atribuye a la mujer, por transformación de la sangre uterina, la formación de las tierras y la topografía específica del delta bajo, la inmigración de la “gente árbol” (*daunaraao*) y la afluencia de la “gente pez” (*jomakabaraao*), la creación de lo masculino y el inicio de la procreación a través del sexo [...] Ser mujer en la sociedad Warao requiere de um conocimiento íntimo acerca de los vínculos que existe entre lo telúrico, cultural y cósmico em su altamente na animado universo de múltiples estratos.

Sus creencias cosmológicas se manifiestan en ceremonias y liturgias femeninas, en las cuales, a cambio del sagú de moriche ofrecido a los “abuelos espirituales” o *konobotuma*, exigen de éstos la supervivencia del warao en un mundo difícil. Entre La vida personal y social en las diversas etapas de la existencia de la mujer está controlada por preceptos restrictivos o tabúes, relacionados a las fuerzas vitales y cósmicas que rigen su comportamiento. Acatan tabúes inherentes al parto, al nacimiento, al paso entre la niñez y la vida adulta, a la enfermedades y la muerte [...].

La norma de la residencia uxorimatrilocal posmatrimonial, la cual exige un servicio de prestaciones que obliga al yerno a trabajar para su suegro [...], lo que lo otorga a la mujer [...] un formidable peso como administradora y garante de la custodia y preservación de la familia.

Em síntese, podemos afirmar que o parentesco Warao organiza-se em bases sociopolíticas estritamente uxorimatrilocais e matrilineares, com fortes notas matriarcais (porém fortemente atenuadas pela obrigação moral das mulheres em entregar-se ao esposo e cuidar dos filhos), de modo que suas relações constituintes cotidianas se concentram em núcleos familiares encabeçados por mulheres e cruzados, por laços sanguíneos e de afinidade, pela circulação de parentes que compõem uma parentela ou família extensa em residência comum.

No contexto diaspórico, contudo, o abrigamento estatal que tem acolhido esses indígenas estrangeiros migrantes refugiados venezuelanos tem, de maneira problemática, substituído a tradicional forma de assentamento rural,

litorâneo ou ribeirinho que esses povos mantinham no noroeste venezuelano. Essa região abrange o Delta do rio Orinoco, no estado Delta Amacuro, além de áreas adjacentes nos estados de Bolívar, Sucre, Monagas e, ainda, na Guiana Essequiba. Esse ambiente ecológico é caracterizado pela abundância de águas pluviais e oceânicas, peixes e palmeira buriti, recursos que sustentam o sistema socioecológico e territorial dos Warao. Nesse contexto, a navegação com a *curiara* (canoa esculpida em madeira única), a habitação coletiva em *janokas* (palaftas interligadas) e a produção artesanal de *yuruma* (fécula fermentada da palmeira buriti) são práticas fundamentais para manutenção de seu modo de vida tradicional.

Interessante, aqui, mais uma vez, recorrer ao conhecimento étnico-histórico sobre os Warao acumulado por Laffé-Wilbert e Wilbert (2012, p. 10), quando descrevem a morfologia social Warao tradicional:

La población indígena está distribuida aproximadamente en unos 365 asentamientos ubicados a lo largo de los caños; más que en los ríos abiertos donde los fenómenos meteorológicos (sol, viento, lluvia) suelen ser más severos. Gran parte de los asentamientos está conformado por una o dos familias extendidas representadas hasta por cuatro generaciones. A pesar de que existen asentamientos de hasta 500 habitantes, la mayoría está conformados por unos 50-250 individuos.

Essa morfologia social tradicional Warao – que os indígenas migrantes transportam na trajetória diaspórica em imaginário, simbolismo e práticas inconscientes para as dinâmicas interacionais vulnerabilizadas dos abrigos – remete nossa análise antropológica sobre estruturas e relações de parentesco para o todo mais complexo de uma cosmologia em que as relações de aliança, filiação e consanguinidade do átomo de parentesco (Lévi-Strauss, 2012) estão também condensadas em representações e disposições (*ser, pensar e agir*) coletivas do tipo *espiritualidade, sociotécnica e conformação moral-emotiva*, que perpassam a convivialidade cotidiana, isto é, o partilhar e pertencer ao comum, que é a parentela (Laburthe-Tolra, Warnier, 1997).

Com efeito, no caso concreto da cultura Warao, povo de idioma independente e de parentesco matrilinear e matrilocal, percebemos cada parentela (com seus poucos grupos de famílias extensas em regime de reciprocidade e circulação de parentes) buscando estabelecer-se em um abrigo próprio (não por acaso atingindo o número de 50 membros ou múltiplos deste, quando mais de

uma parentela se associa), assim reproduzindo a morfologia social estrutural tradicional, em que uma ou duas famílias extensas (com seus consanguíneos, aliados e descendentes) estabeleciam-se como co-residentes de uma mesma unidade doméstica sob autoridade de aidamos, xamãs e grupo referencial de mulheres.

A residência comum, conformando uma unidade doméstica com sua complexa cadeia operatória de tarefas sociopolítico-econômico-rituais, caracterizava-se por operar as autoridades do tipo religioso, jurídico, político e econômico, regulando, portanto, a divisão social e sexual do trabalho, a solidariedade intra e intergeracional, a circulação de bens e serviços imediatos e mediatizados por outras unidades domésticas, as posições sociais individuais na hierarquia moral-emotiva entre parentes e, sobretudo, as tensões e conflitos entre eles.

Nessa chave analítica antropológica de que o atual abrigamento de indígenas migrantes (refugiados) se espelha estruturalmente na residência comum e unidade doméstica da cultura tradicional Warao, faz-se possível entender expressões aparentemente surpreendentes sobre o parentesco Warao e suas relações registradas etnograficamente entre os Warao em regime de diáspora no Brasil, tais como: *Todos ali são filhos, irmãos e primos uns dos outros! As crianças ali são de todos, por isso brincam livremente sem preocupação! Não há separação entre os Warao que se casam, porque o casamento é para sempre!*

Viver em um abrigo específico, portanto, representa para o indivíduo Warao uma posição de parentesco dentro do grupo, o que vai muito além de uma simples negociação, escolha pessoal ou decisão baseada em conveniência. Essa condição estabelece obrigações morais, influencia as oportunidades de casamento e possibilita o exercício de reciprocidades e práticas rituais. Além disso, estar em um abrigo específico implica submeter-se à autoridade daquela parentela, bem como ser por ela representado e assistido. Assim essa experiência não é apenas uma questão de habitação, mas envolve um complexo sistema de relações sociais e responsabilidade coletivas.

É preciso também ressaltar que existe uma diversidade entre os próprios Warao, que se traduz em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isso, obviamente, reflete-se também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Mas, ainda assim, é possível afirmar que os Warao “se constituem em uma unidade étnica diferenciada, verificável nos planos linguísticos e das

relações sociais intra e interétnicas, formando uma unidade sociológica mais ampla” (Muñoz, 2010, p. 28).

Muñoz (2010) insiste em descrever o povo Warao como hábeis navegadores e pescadores, construtores de canoas, que domesticaram o rio para seu próprio benefício, até mesmo na construção de suas moradias, as *janokas*, levantadas a partir de troncos extraídos de árvores locais e colocadas sobre as águas – como uma espécie de palafitas. As navegações feitas por meio das canoas, meio de transporte por excelência da etnia Warao, possibilitou assim um grande conhecimento sobre a pesca tradicional local (Muñoz, 2019, p. 3).

Percebe-se, assim, a estreita relação do povo Warao com a água, visto que esse é um elemento constante do território onde vive tradicionalmente, mas, sobretudo, basilar na construção de territorialidades a partir de conhecimentos tradicionais elaborados em estreita simbiose com a vida ribeirinha, extraíndo o sustendo do e no rio. Tamanha é a influência da água para o povo Warao, que sua própria denominação tem origem nas palavras *wa* (canoas) – também chamadas de *curiara* – e *arao* (“donos de” ou ainda “gente”). Logo, a palavra *warao* pode ser interpretada como “donos de canoas/curiara” ou “gente da água” (Muñoz, 2019, p. 4). É ainda a partir de sua relação com a água, ou da interferência na qualidade desse importante elemento do qual depende grande parte de suas tradições, que vai, inicialmente, motivar o povo Warao a se afastar de seu sistema socioecológico-territorial tradicional.

3 TRAUMA CULTURAL, DESTERRITORIALIZAÇÃO, DESLOCAMENTO E DIÁSPORA: A DINÂMICA MIGRATÓRIA WARAO

Como pontuado ao longo do nosso argumento, os primeiros registros da presença do povo Warao em território brasileiro remetem ao ano de 2014, quando começaram a ingressar por terra no estado de Roraima. E a partir de meados de 2016, se iniciaram novos deslocamentos, os levando de Pacaraima (RR) e Boa Vista (RR) para Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). Finalmente, no primeiro semestre de 2019, os Warao passaram a se deslocar para capitais e cidades de médio porte da região Nordeste, havendo registros de sua presença em São Luís, Imperatriz e Açailândia, no Maranhão; Teresina, Campo Maior e Floriano, no Piauí; Fortaleza, Caucaia, Itarema e Sobral, no

Ceará; Natal e Mossoró, no Rio Grande Norte; Recife e Caruaru, em Pernambuco; João Pessoa e Campina Grande, na Paraíba; Aracaju, em Sergipe; Maceió, em Alagoas; Salvador e Feira de Santana, na Bahia. É nesse contexto de deslocamento forçado e fluxo migratório diáspórico após longo processo de desterritorialização, saídos da Venezuela desde o ano de 2014, que os Warao chegaram às cidades do Norte e Nordeste brasileiros. E é na perspectiva de pensar as emergências contemporâneas relacionadas a crises político-sociais que levaram o povo Warao a situação atual de imigrantes refugiados no Brasil, que pautamos nossas reflexões, partindo dos contextos urbanos locais de sua inserção, onde campos político-administrativos de *tutela* são reinventados na medida em que relações assimétricas de poder se consolidam entre os Warao e a sociedade nacional envolvente.

Pensar essas relações de autoridade e poder nos remete à noção Bourdieusiana de campo (Bourdieu, 1989), segundo a qual *dominantes* e *dominados* ocupam suas posições de legitimação ou de subversão dentro das tensões sociais vigentes. Em Bourdieu, temos a sociedade entendida como espaço pluridimensional, de diversos campos de disputa e de capitais sintetizando habilidades e competências. Esses campos são esferas da vida social que possuem cada um sua lógica institucional própria, com um *capital* a ser disputado pelos *agentes* e *instituições* que nele estão situados, e que determinam sobremaneira a forma de suas interações. O que configura um campo são as posições de dominados e dominantes, as lutas, as concorrências e os interesses, ou seja, as tensões. Essas tensões ocorrem tanto no interior de cada campo quanto externamente, em relação a outros campos, a partir de uma relação complexa e recíproca de poder. Para a compreensão desses campos, o autor explica:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas (Bourdieu, 1989, p. 69).

O campo constitui, assim, um espaço relativamente autônomo, estruturado a partir das relações de poder, traduzidas em uma oposição de forças entre dominantes e dominados, segundo o capital simbólico, econômico e cultural dos seus agentes e de suas instituições. Dependendo da posição que ocupam na distribuição do capital simbólico, dentro da estrutura do campo, os agentes

usam de estratégias, de prerrogativas morais-emotivas e de tomadas de posição que podem ser de legitimação ou de subversão. Assim, o campo estabelece as modalidades de consagração e de reconhecimento, de tática e de estratégia, de performance comunicacional e de técnica expressiva, o que confere sua relativa autonomia no exercício de atividades legitimadas e na elaboração técnico-política e técnico-econômica de seus objetos materiais e ideacionais, de memória e projetivos, de autoridade e de reciprocidade. O campo político-administrativo local de tutela dos Warao, nesse sentido, foi sendo conformado em ciclos de aprendizado e de transmissão de saberes e de autorizações para a ação. Essa rede consociada busca oficialmente inserir os Warao na normalidade política e civil, social e cultural do urbano brasileiro. Aí concorrem pesquisadores universitários, pedagogas das escolas locais, membros de defensorias e de ministérios públicos locais e regionais, assistentes sociais, enfermeiras e psicólogas de diversas secretarias de municípios e de Estados, a FUNAI, bem como instituições de enorme respaldo institucional, como a Igreja Católica e seus braços técnico-administrativos, a ONU, entre outros.

Trata-se de rede político-administrativa fluida, dinâmica, em processo de constante rearranjo. Enfatizamos, com efeito, as performances estigmatizantes (Goffman, 1988) em relação aos Warao nesse campo de disputa, em que noções de estrangeirice, de desconfiança, de ressentimento, de medo, de nojo e de poluição informam muitas das práticas e representações ali elaboradas para a tutela dos Warao, tal como pode ser registrado nos bordões: *Eles têm que se vacinar! Eles têm que se adaptar! Eles têm que falar português! Quando eles vão embora? Eles já recebem auxílios do Governo e cestas básicas da FUNAI! Já temos nossos pobres e nossos índios e não sabemos o que fazer com eles! Não podemos nos responsabilizar pelos Warao!*

O caso Warao, como o tem encarado nossa equipe de antropólogos/as peritos/as e indigenistas ao longo do acompanhamento desse povo no Brasil, remete, portanto, a uma indianidade reconhecida em seus rituais diacríticos, em sua estrutura política de aidamos e xamãs bem marcada internamente e em sua ancestralidade e territorialidade registrada historicamente, de modo que não corresponde à situação de muitos indígenas do Norte e do Nordeste brasileiro ainda em busca de reconhecimento identitário (índios misturados,

mesclados, braiados, crioulos venezuelanos, caboclos). O caso Warao, entretanto, compreende uma situação diaspórica de trauma cultural⁵, em que a elaboração cotidiana da tensão e contradição entre o momento atual em terra estrangeira e a situação de origem em território tradicionalmente ocupado, por mais imaginária que seja, é vivida no cotidiano – de abrigamento, de navegação urbana e de dinâmicas migratórias – perpassado pela intensa vulnerabilidade tanto social (a pauperização) quanto interacional (o abrigamento precário e distante das condições sócio-ecológico-territoriais para as práticas culturais Warao).

O trauma cultural que assombra os Warao, cabe ressaltar, é operado produtivamente no exercício técnico-político de acionar e performatizar tradicionalidades *para o brasileiro ver*, isto é, no reinventar técnico e estético, por exemplo, da cultura material *autêntica* a ser subsumida na forma-mercadoria, bem como no reinventar político e organizacional do grupo, que paulatinamente passa para o controle masculino sob a liderança de novos aidamos que aprendem a se autodenominar caciques e a se respaldar na *Lei brasileira*⁶ e nos parâmetros legalistas da Polícia, do Serviço Social, do Juizado de Menores, da Secretaria de Educação, da FUNAI, entre outros impositores de conduta e *tutela*; e, desta maneira, ousar novos idiomas morais-emotivos, novas ritualidades e arranjos sociais e novas técnicas para a transformação do *mundo dado* (habitado por tantas agências e materialidades estranhas) em *mundo Warao*.

O caso Warao, assim, por um lado, caracteriza-se pela relativa insignificância geopolítica (a invisibilidade dos Warao na relação entre Brasil e Venezuela)

⁵ A noção de trauma cultural remete a um processo de apropriação moral e emocional de um trauma ou contexto traumático coletivamente vivenciado, e que passa a ser expresso como narrativa moralizante e identitária. Por *trauma cultural* se comprehende, assim, em uma leitura crítica de Alexander (2004), não a construção ideológica e racional do passado a partir da rememoração de um evento de ruptura da normalidade normativa, - de modo que pudesse operar simbolicamente como argumento de acusação do outro e como de desculpa de si, - mas uma conformação moral e emocional cotidiana resiliente e reativa de cada individualidade em relação ao olhar estigmatizante. O trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso, entre outros, surpreendentemente tem acionado a postura Warao de autoafirmação, mas sempre desconfiada do contato com a sociedade envolvente.

⁶ A Constituição Federal/1988, a Lei N° 6.0001 – Estatuto do Índio, a Convenção N° 169 da OIT, entre outros diplomas legais que versam sobre direitos originários, humanos, do migrante, do refugiado, do indígena, à cultura, de percepção de auxílios e de assistência médico-hospitalar e educacional.

e mesmo política (haja visto nenhuma pendência fundiária envolvendo os Warao); mas, por outro lado, pela enorme relevância social em termos de Direitos Humanos e Assistência Estatal e pelo genuíno interesse antropológico no estudo da etnicidade Warao em processo acelerado de transformação em regime de fricção interétnica. Nesse diapasão, destacamos o processo Warao de elaboração da tensão entre a recente trajetória histórica no Brasil e a referência ancestral às suas origens no Delta Amacuro venezuelano, que vem a ser cotidianamente solucionada simbolicamente em narrativas coletivas de preservação identitária pelo território (imaginário narrado) e pela raça (idioma corporal, comportamental e de indicações morais-emotivas), construindo novas territorialidades e renovados sentidos para a etnicidade Warao⁷. A preservação de sinais diacríticos, portanto, implica em inovação, o que não raramente incorre em *equivocações* entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente e demanda, consequentemente, processos de tradução cultural etnicamente qualificada mediados por antropólogos e peritos.

Para Muñoz (2019, 2020), entretanto, cabe ressaltar que o crescimento de atitudes discriminatórias em relação a esse povo ancestral o forçou a empreender uma espécie de diáspora interna (desterritorialização e deslocamento forçado na Venezuela) e externa (fuga transfronteiriça) em busca de novas alternativas de vida. Esse processo de tempo longo tem início com as ações desenvolvimentistas realizadas pelo estado venezuelano a partir de meados do século XX, pois que impactaram diretamente nos espaços e nas dinâmicas socioculturais do povo Warao, bem como em sua mobilidade, empurrando famílias inteiras para fora da região do delta. Os Warao são, assim, obrigados a criar alternativas nos contextos urbanos da região, e posteriormente, também em outros países, como é o caso do Brasil. O território tradicional desta população indígena começou a ser ameaçado de forma mais intensa entre as décadas de 1920 e 1940, quando o cultivo do *ocumo chino* (cará) foi introduzido em regiões onde existia o extrativismo do *moriche* (buriti). Depois, pelo empreendimento que afetou sobremaneira o modo de vida dos Warao, na década de 1960: a construção de um “dique-estrada”, uma barragem no rio Manamo, com o

⁷ Mais que uma organização sociopolítica instrumental da diferença ou de uma romantizada lealdade primordial, o processo de territorialização que produz etnicidade implica sentimento de pertença em seus componentes mágicos que conectam noções de território, de pessoa, de destino coletivo comum e de filiação político-religiosa em uma expressão cosmológica de autoctonia.

objetivo de criar um acesso rodoviário para a cidade de Tucupita e fomentar a expansão das atividades agropecuárias na região (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 10)⁸. Finalmente, nos anos 1990, os empreendimentos do setor petroleiro instalados na região do delta acarretaram um novo fluxo migratório dos indígenas para as cidades.

A necessidade de complementação de renda das famílias indígenas da região do delta foi e ainda é a principal motivação dos seus deslocamentos, visto que a subsistência não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território tradicional. Além da busca pelo alimento, o meio urbano é visto também como o mais propício para se obter medicamentos e atendimentos à saúde. É sob tais circunstâncias que o povo Warao desenvolveu meios específicos para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, identificada pelos ordenamentos jurídicos das sociedades envolventes ocidentalizadas como “mendicância”. Assim, a crise econômica na Venezuela, que se intensificou ao longo dos últimos anos, potencializou os fluxos migratórios dos Warao para zonas urbanas, incluindo os países vizinhos, como o Brasil. Podemos afirmar, a priori, que a vinda dos Warao para as cidades brasileiras é motivada principalmente pelas necessidades básicas de sobrevivência, pela busca do alimento, do trabalho e do dinheiro. Essa prática migrante é conforme os estudiosos uma característica da mobilidade deste povo. E isso acarreta a oscilação na quantidade de indígenas em cada localidade e oportunidade de abrigamento em que eles passam.

Os deslocamentos temporários de famílias para fazer a *coleta* (cosechar diñero)⁹ em outras cidades é motivo de desconforto e de muito desentendimento em relação à gestão dos abrigos e a outros agentes do poder público. Afirma-se, entre outros, que a ida e a volta das famílias são vistas como um

⁸ Dentre os impactos negativos dessa construção para os indígenas podemos citar principalmente os efeitos sobre a água; as principais consequências foram: a salinização do rio na estação seca, afetando diretamente a atividade pesqueira; acidificação dos solos, dificultando as práticas agrícolas; o aumento do nível da água, provocando alagamentos; desmatamento, poluição e surgimento de doenças em regiões de água parada. Assim, o barramento do rio Manamo “gerou de imediato a remoção forçada de parcialidades da etnia e o impedimento de acesso às áreas anteriormente em uso, além de passar suas áreas para populações não indígenas, incentivando estas a empreender em agricultura familiar ou empresa agrícola” (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 10).

⁹ Noção étnica Warao que sintetiza os esforços coletivos Warao em torno de uma *economia de sinais* em pontos urbanos estratégicos. Desde que aportaram no Brasil que os Warao lidam com a criminalização das práticas de coleta por parte da sociedade envolvente.

problema para o planejamento das ações, pois geram imprecisão quanto ao número de pessoas nos abrigos. Há o desejo de controlar o fluxo de moradores dos espaços de abrigamento através da imposição de regras e condutas, o que tem sido difícil de implementar devido à própria fragilidade na gestão dos espaços e à precariedade da assistência dada. Os Warao, nesse sentido, são fortemente estigmatizados como *nômades*, o que certamente remete, em termos de senso comum, à sua condição coletiva de desterritorializados, deslocados e diaspóricos.

4 REELABORAÇÃO ÉTNICA E REINVENÇÃO DE SISTEMAS SOCIOECOLÓGICO E TERRITORIAIS WARAO NO BRASIL

O cotidiano agitado (e mesmo *nervoso*) nos aldeamentos urbanos onde os Warao estabelecem suas ocupações, comunidades e abrigos é primeiramente marcado pelas vulnerabilidades decorrentes das interações baseadas em fortes laços pessoais, na escassez de recursos materiais e no constante monitoramento mútuo entre indivíduos que carregam experiências traumáticas. Conflitos frequentes ocorrem entre pais e filhos, esposas e maridos, velhos e novos, irmãos e cunhados, tanto por motivos banais que afetam as relações de parentesco quanto por disputas complexas, movidas por interesses individuais. Essas disputas envolvem o uso de técnicas especiais de manipulação das relações materiais e sociais, mediadas por *forças espirituais* inscritas na cosmologia Warao¹⁰.

Além disso, cabe enfatizar que a falta de oportunidades para o trabalho coletivo remunerado, a recusa individual ao trabalho assalariado precário e as dificuldades associadas aos regimes vexatórios das *quase-cidadanias de papel*

¹⁰ Mura (2014) discute o fenômeno religioso não somente como relação coletiva e ceremonial com o supernatural e místico, mas como processo de produção de decisões coletivamente vinculantes, portanto público, teleológico e caracterizado por diferenciais de poder social. Essa forma de encarar o religioso contrasta com a noção ocidental de religião em oposição à política, em paralelo com classificações binárias do mundo em Natureza/Cultura e Natureza/Supernatureza. A religião compreende uma dimensão pragmática, técnica e política de organização do social e da cultura, ao passo que a Cosmologia abarca a organização técnica, política e religiosa de uma comunidade, e, por sua vez, pode ser entendida como um sistema socioecológico e territorial de relação entre humanos e não humanos. Nesse sentido, o exercício etnográfico deve ser praticado como meio para acessar pontos de vista nativos sobre a realidade do Cosmos.

intensificam as tensões nos aldeamentos urbanos Warao, impactando diretamente suas dinâmicas sociais e econômicas. Questões como a insegurança alimentar (o monstro onipresente), a exigência burocrática pela atualização de documentos oficiais e as enormes dificuldades em enquadrar-se, por exemplo, na rotina escolar (faz-se a matrícula, falta o transporte; têm-se matrícula e transporte, falta a alimentação; têm-se matrícula, transporte e alimentação, falta o diálogo intercultural que recepção a cultura Warao) revelam como os conflitos internos aos aldeamentos urbanos e os conflitos ali externalizados pelo campo político-administrativo local que os *tutela* concorrem para a construção processual de uma cultura moral-emotiva e técnico-política enquanto jogo de tensões na reelaboração étnica Warao e na reinvenção de seus modos relacionais, produtivos e de territorialidade.

Com efeito, os Warao chegaram ao país *tutelados* pelo estado brasileiro através dos Direitos Indígenas consagrados pela Constituição de 1988, mesmo tratando-se de um povo, etnia, que não pertence tradicionalmente ao nosso território. Isso ocorre porque a lei que criou a Fundação Nacional do Índio - FUNAI (Lei nº 5.371/1967), bem como o Decreto nº 9.010/2017, que regula a sua atuação, não restringem sua atuação aos povos indígenas brasileiros. Têm amparo na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, na Resolução da Organização das Nações Unidas (ONU) acerca dos compromissos estabelecidos pelos Estados guiados pelos propósitos e missões estabelecidas na Carta das Nações Unidas, de 29 de junho de 2006, aprovada em 13 de setembro de 2007.

Todos os direitos garantidos aos povos indígenas por tratados internacionais recepcionados pelo ordenamento jurídico brasileiro e pela própria Constituição Federal de 1988 se estendem aos indígenas migrantes e refugiados, como é o caso dos Warao. O desafio está, porém, na garantia desses direitos, pois, mesmo com todos os dispositivos disponíveis, ainda é evidente a dificuldade na compreensão das especificidades do povo Warao, do respeito aos seus modos de vida. Frequentemente, ocorrem tensões e conflitos entre os grupos Warao e as instituições que se dispõem a sua *tutela*, sobretudo quando as práticas e representações, usos e costumes Warao se confrontam com as leis brasileiras. Um exemplo disso é o caso da participação de crianças na *coleta* de donativos nas ruas das cidades do Brasil, prática que, nesse país, é compreendida como

mendicância e desperta sentimentos de compaixão social, configurando, contudo, uma violação dos direitos e garantias previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)¹¹.

Nesse sentido, cabe considerar que a prática da *coleta em família* faz parte da dinâmica econômica Warao desde pelo menos três gerações (quando iniciaram-se os processos contemporâneos de expulsão das populações ribeirinhas de seus territórios originários). Desse modo, a coleta em grupo familiar encontra-se já vinculada a estratégias urbanas informais e oficiosas de produção de valores econômicos, de organização das atividades do grupo conforme relações intergênero e intergeracionais e, não menos importante, de constante atualização do modo Warao de navegar (os Warao se autopercebem como canoeiros, navegantes, povo da água) pelos territórios citadinos mais ou menos hostis, assim mapeando e cartografando os custos de oportunidade para o investimento nesta ou naquela cidade por tanto ou quanto tempo e em conformidade com regimes diversos de cooperação técnico-econômica e técnico-política.

A coleta em família, assim como a expansão dos horizontes de tarefas e atividades econômicas – com o aprendizado e refinamento de novos modos de sentir, pensar e agir sobre a materialidade mundana –, estão fortemente associados ao mandato feminino e materno Warao de liderança, ainda que em nível quase sempre liminar e antiestrutural em sentido turneriano¹² (Turner,

¹¹ No Código Penal brasileiro, por exemplo, no seu inciso IV do art. 247, define-se como crime permitir alguém menor de 18 anos sujeito a seu poder ou confiado à sua guarda ou vigilância que mendigue ou que sirva a mendigo para excitar a comiseração pública. Porém, entre as garantias legais previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que assegura o direito à vida e à saúde, à educação, à cultura, à proteção no trabalho, à dignidade, dentre outros, também se asseguram a convivência familiar e comunitária, bem como a liberdade e o respeito (Brasil, 2002).

¹² No entender de Barbosa (2019, p. 129), Turner (2013), em sua obra *O processo ritual*, discute um modelo explicativo da relação indivíduo-sociedade, abordando a tensão estruturalmente determinada entre os atores sociais no sistema social de posições. Esse modelo é fundamentado na metáfora teatral do *drama social*, que sintetiza o social como um processo total de interação e interdependência de elementos culturalmente complexos – como práticas, crenças e ritos – que, embora sejam, por vezes, opostos, estão estruturalmente integrados. Trata-se de um modelo influenciado pela tradição racionalista e estrutural-funcionalista da Escola Britânica de Antropologia Social, da qual Turner fazia parte. Essa filiação teórico-metodológica se alinha aos trabalhos de Malinowski, Gluckman e Evans-Pritchard, refletindo seu esforço em explicar a alteridade com base em recortes temáticos que enfatizam a universalidade e a uniformidade das estruturas sociais humanas, em detrimento das diferenças culturais expressas nas gramáticas de sentidos locais. Nesse contexto, Turner defende a universalidade da mente humana e a identidade de processos cognitivos que articulam as diversas experiências culturais já etnografadas. Diferentemente da noção de estrutura de Lévi-Strauss, sua

2013), da coletividade. A uxorilocalidade e a matrilocality, com efeito, e mesmo a matrilinearidade empiricamente constatada nos múltiplos casamentos e arranjos familiares capitaneados pelas mulheres mais velhas e nas famílias formadas pela mãe e múltiplos filhos de pais diferentes e ausentes, conferem à mulher e mãe Warao a posição social estrutural de estar à frente em termos de habilidades de navegação urbana e de competências econômicas, donde deriva parte da legitimidade de suas obrigações morais de reciprocidade e de autoridade.

A remontagem moral-emotiva e técnico-política que atravessa a experiência Warao em curso no Brasil, entretanto, têm expandido o campo técnico de atuação de homens e mulheres: as primeiras têm assumido o papel de liderança política, até mesmo como *cacicas* (Tida Aidamo), ao passo que os homens aprendem as habilidades e competências da coleta e da navegação urbana, aventurando-se pelas regiões metropolitanas com seus dizeres em cartazes e placas de isopor. As relações intergênero e intergeracionais, nesse sentido, vêm sendo reestruturadas no contato Warao com a sociedade brasileira envolvente que informa e demanda representações de masculinidade, de feminilidade, de infância, de juventude, de trabalho, de lazer e de corporalidade discrepantes da gramática moral-emotiva Warao, em flagrante processo de reelaboração étnica, isto é, das linhas de acomodação da autodefinição e autopercepção dos próprios membros do grupo.

Com efeito, foi a necessidade de complementação de renda das famílias indígenas Warao a principal motivação dos seus deslocamentos geográficos da Venezuela e simbólicos da cultura Warao tradicional, visto que a subsistência material e simbólica não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território originário, acarretando isso não somente a desagregação de paisagens de tarefas, de ritmos domésticos de produção e de reprodução, de relações com o ambiente em redes sociotécnicas urdidas em saberes e sabores ancestrais e de conformação do self Warao ribeirinho e da sua correspondente

abordagem não se refere às formas elementares de pensamento e linguagem, mas ao sistema de posições sociais – com suas hierarquias, fronteiras, direitos, deveres, crenças e ritos – que conferem ao indivíduo a identidade de pessoa no complexo interativo-estrutural coletivo. Com efeito, Turner busca inovar na matriz cognitiva à qual é tributário, problematizando justamente a necessidade de o etnógrafo acessar os idiomas rituais e as gramáticas locais de sentido e simbolização da vida cotidiana.

cultura moral-emotiva e técnico-política outrora em equilíbrio dinâmico na territorialidade ancestral do Delta Amacuro. Além da busca pelo alimento como recurso básico, o meio urbano passa a ser visto também como o mais propício para se obter o acesso à saúde e à moradia, haja vista o enorme impacto no *ethos* e na visão de mundo Warao das doenças de branco – as não espirituais, mas que abalam sobremaneira a corporeidade – e das técnicas de conforto caseiro. Sob tais circunstâncias foi que o povo Warao desenvolveu tecnicidades específicas (corporais, expressivas, performáticas, comunicacionais) para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, estigmatizada pelo mundo não Warao como “mendicância”.

Na mesma perspectiva, outra situação de tensão entre os costumes Warao e as leis brasileiras se deu com a imunização contra a Covid-19, quando muitos Warao se negaram a tomar a vacina – cabe aqui considerar a penetração do neopentecostalismo evangélico popular nos aldeamentos urbanos Warao. Sabemos, em sentido amplo, que a saúde está diretamente relacionada ao atendimento das necessidades humanas básicas. Oferecer a vacinação é uma ação positiva do Estado brasileiro voltada à proteção da vida e da saúde dos cidadãos. No entanto seu sucesso está diretamente relacionado à adesão social. A questão afeta tanto o direito individual quanto o direito coletivo à saúde, pois trata-se de uma medida sanitária preventiva de doenças, e a desobediência pode se configurar crime contra a Saúde Pública nos termos do art. 268 do Código Penal.

Porém, entre os direitos reconhecidos que contemplam os povos indígenas podemos destacar o direito à não discriminação e o direito de viverem e se desenvolverem de forma diferenciada, conforme os usos e costumes da sua cultura. As práticas de saúde indígena são caracterizadas por um saber empírico expresso na sabedoria e no conhecimento sanitário desses povos. Cada povo e cada grupo étnico possui seus modos diversos de organização sociotécnica e técnico-política no sentido de proporcionar a saúde coletiva e individual e a cura¹³ das doenças do corpo, da mente e do espírito. Assim, é importante

¹³ A cura pode aqui ser entendida como estado de equilíbrio conquistado mediante *dádiva*, *magia* e *terapia*, isto é, o componente moral-emotivo e técnico-político da restauração da normalidade cosmológica. Em sentido amplo, a cura implica o afastamento e a superação de interditos morais, de descontroles emocionais, de transgressões religiosas e políticas, do mal uso técnico e simbólico de situações, do desrespeito às territorialidades e da profanação de lugares.

ressaltar que existe uma diversidade entre os próprios indígenas Warao, traduzida em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isso obviamente se reflete também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Muitos grupos preservam suas especificidades no trato da saúde e da doença, buscando recorrentemente aos xamãs (*Wizirato*) locais para *tirar* o que classificam como bruxaria. Essa técnica terapêutica, e mágica, faz parte de seus itinerários de cura, de gestão e de administração de corporalidades e estados emocionais. De acordo com Santos, Ortolan e Silva (2018, p. 19), os Warao não acreditam que podem morrer por *doenças do homem branco*, de modo que a causa da morte Warao é sempre *la brujaria*.

Por possuírem uma cosmovisão diferente e um entendimento próprio do que é considerado saúde e doença, corpo e energia anímica, existe uma dificuldade de compreensão, por parte do campo político-administrativo local de *tutela* dos Warao, da lógica e do modelo tradicional da medicina dos indígenas, que na prática é desclassificada como curandeirismo e mesmo charlatanismo. Os fluxos migratórios em contextos urbanos, além de precarizarem a vida do povo Warao, também trouxeram como consequência problemas relacionados à saúde. Doenças que não são parte de seu universo ancestral e tradicional, tais como a tuberculose, a diabetes, o alcoolismo e as muitas doenças sexualmente transmissíveis (em especial o HIV/AIDS), passam a assolar a população Warao em sua nova realidade social, impondo-lhes uma ainda mais profunda abertura do corpo e da vida psíquica aos especialistas *brancos* em Saúde. Essas doenças, geralmente associadas à pobreza, à desnutrição e ao desamparo social, somaram-se às doenças decorrentes das alterações ambientais em seus territórios de origem, como as já de longe conhecidas malária e a febre amarela¹⁴.

Os Warao têm demonstrado enorme criatividade e disposição à sobrevivência cultural e étnica em regimes de parentelas e associações clânicas que variam de 40 a 500 membros, seja em ocupações irregulares, comunidades autogestionadas e abrigamentos estatais ou paraestatais. Importa ao grupo,

¹⁴ Com a emergência da pandemia da Covid-19, novos desafios e muitas consequências sociais e culturais no contexto da diversidade de povos e nações humanas se evidenciaram. O mundo inteiro esperava atentamente o desenvolvimento de uma vacina contra a doença, até então desconhecida. Depois de desenvolvidas, as novas vacinas causaram receio e temor em parte significativa da população, que não aderiu imediatamente à crença na eficácia técnica dessa ferramenta biomédica de imunização, como foi o caso do Brasil.

que se estabelece no urbano contemporâneo brasileiro, reinventar sistemas socioecológico e territoriais minimamente funcionais, de modo que as crianças continuem a nascer, os parentes não cessem de chegar da Venezuela e de se reciprocarem no Brasil. A insistência na preservação de modos de ação, de racionalidade e de reconhecimento Warao (Geertz, 2012), portanto, explica as microterritorialidades inventadas, como que mimetizando, em metros quadrados das habitações improvisadas em terreno cedido, os encontros e separações geográficos e simbólicos no distante Delta Amacuro (“Aqui é minha família! Aqui é o grupo do meu Aidamo! Aqui nossas mulheres trabalham! Para lá são os Warao do outro Aidamo! Eles vêm de outro caño!”), com suas paisagens de tarefas adaptadas para a coleta de recicláveis e para a produção de artesanato rememorando ressentidamente temporalidades de caça, pesca, semeadura e efervescente vínculo ecológico com a terra originária.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

El Warao es um navegante! És el major navegante del mundo! Y que quiére el Warao? El Warao quiére plata! Assim se expressou o Aidamo Aníbal ao discorrer sobre a dinâmica de trânsito e de construção de novos laços, horizontes e possibilidades técnico-políticas, morais-emotivas e técnico-econômicas por parte dos Warao. E tal tem se evidenciado quando observamos os deslocamentos geográficos, subjetivos e intersubjetivos nos agrupamentos Warao abrigados nas periferias urbanas brasileiras. Esses diminutos coletivos, em constantes rearranjos, guardam em seu núcleo duro a memória de atravessar a fronteira brasileira sob o cuidado mal pago de coiotes; de serem acolhidos em abrigos totalizantes desta ou daquela agência nacional-internacional, estatal-filantrópica e clerical-militar; de estarem sempre à espreita da desconfiança da população local (em Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém, Belém, Teresina, Parnaíba, Mossoró, Caicó Natal, João Pessoa, Recife, Maceió etc.).

E, a título de conclusão, importa destacar que os Warao insistem na prática tradicional milenar de navegar em parentelas, elemento fulcral do seu conhecimento, ainda que não mais pelo mar Caribe e pelos caños da densa floresta amazônica, mas pelas estradas de rodagem do Norte-Nordeste brasileiro em busca do sol nascente cada dia mais cedo, de testar rotas de entrada urbana e poucos de dormida improvisada em rodoviárias, bem como de escavar uma

nova possibilidade de *colecta*, de *auxilio*, de *abrijo*, de *trabajo*, de *tarea*, de *artesanía*, de *amistad*, isto é, de vínculo circunstancial qualquer que seja, porém que concretamente alivie o quadro de precariedade, pauperismo e sofrimento – o trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso. Mas sempre Warao, com os parentes unidos em uma aparentemente sem-sentido fuga diaspórica predominantemente de mulheres e crianças, como *Povo de Deus* e fazendo o *servicio de Jesus, hablando criollo e português sem esquecer o Warao*.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: ALEXANDER, Jeffrey C.; EYERMAN, Ron; GIESEN, Bernhard; SMELSER, Neil J.; SZTOMPKA, Piotr (org.). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.
- BARBOSA, Raoni Borges. *Emoções, lugares e memórias*: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- BARBOSA, Raoni Borges; LIMA, Carmen Lúcia Silva. A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada. In: SIMPANTRO: LUTAS POR DIREITOS, HORIZONTES PLURAIS E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS, 4., 2023, Teresina-PI. *Anais do IV SIMPANTRO: lutas por direitos, horizontes plurais e diálogos interculturais*. Teresina-PI: CCHL/UFPI, 2023, p. 183-192.
- BARBOSA, Raoni Borges; SILVA, Eliane Anselmo. Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Fortaleza-CE. *Anais [...]*. Fortaleza-CE: Associação Brasileira de Antropologia, 2022.

BOTELHO, Emilia; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Brasília: Ministério Público Federal, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa. Editora Bertrand, 1989.

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*: Lei Federal nº 8069, de 13 de julho de 1990. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 2002.

BRASIL. Ministério Pùblico Federal. *Parecer Técnico N°10/2017 – SP/MANAUS/SEAP*. Parecer Técnico acerca da situação dos indígenas da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela. Brasília, DF: MPF, 2017. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>. Acesso em: 19 jan. 2024.

CIRINO, Carlos A. M.; SANTOS, José R. T. dos; XAVIER, Paulo L. O. Os imigrantes refugiados indígenas Warao em Roraima: os abrigos como políticas públicas de acolhimento. In: CIRINO, Carlos A.; CHAVES, Lilian L. (org.). *Processos identitários diferenciados: etnografias contemporâneas a partir do Extremo Norte brasileiro*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020. p. 161-192.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

Contemporânea: Los aborígenes de Venezuela, Monografía nº35. Vol. III, Caracas: Editora Total Venezuela. 2ª edição, 2011.

HEINEN, H. Dieter. Los Warao. In: FUNDACIÓN LA SALLE DE CIENCIAS NATURALES. *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: FLASA, 2011.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia: Antropologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997.

LAFFÉ-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. *La mujer Warao*: de recolectora deltana a recolectora urbana. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2008.

LAFFÉ-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. *Los Warao*: Gente de la Curiara: um Pueblo indígena de caños y humedales. Serie Nuestra Diversidad Cultural, v. 2. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Centro de Antropología, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos A. M.; MUÑOZ, Jenny G. (org.). *Os Warao no Brasil*: diáspora, políticas e direitos indígenas. Mossoró: Edições UERN, 2022.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão Warao. *EntreRíos*, v. 3, n. 2, p. 136-152, 2020. Disponível em: <https://revis-tas.ufpi.br/index.php/entrerios/article/view/12036>. Acesso em: 18 fev. 2024.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. El camino es arduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco. *EntreRíos*, v. 3, n. 2, 2020.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. Etnia indígena Warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. *Revis-ta Serviço Social & Saúde*, v. 18, p. 1-27, 2019.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. *La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo Warao*. 2010. Tesis (Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y del Caribe) – Instituto Pedagógico de Caracas,

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, 2010.

MURA, Fábio. Beyond nature and the supernatural: Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge. *Vibrant*, v. 11, n. 2, p. 407-441, 2014.

PEREZ, Julio Lavandero. *I Ajotejana: mitos*. Caracas: Ediciones Paulinas, 1991.

SANTOS, José Raimundo dos. *Diáspora dos Índios Warao da Venezuela*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR, 2019.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney Antônio da. Índios imigrantes ou imigrantes índios? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília-DF. *Anais* [...]. Brasília-DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: Notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. *Revista Turismo Estudos e Práticas*, GEPLAT: Caderno Suplementar, n. 5, dez. 2020.

SILVA, Eliane Anselmo. *Os Warao em Mossoró-RN*: Projeto de Pesquisa e Extensão. Mossoró: UERN, 2020.

SILVA, Sidney Antonio da (org.). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus: Fapeam, 2012.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

DE 2011 A 2024

EL PASO DEL TIEMPO SOBRE UN

ENSAYO DE MICHAEL ROTHBERG

Miguel Ángel Varela*

Rita Juliana S. Poloni†

Resumen: El siguiente artículo propone un análisis crítico del ensayo *De Gaza a Varsovia: hacia un mapa de la memoria multidireccional*, escrito por Michael Rothberg en 2011, frente al calentamiento y la escalada del conflicto palestino-israelí, después del 7 de octubre de 2023. En el referido ensayo Rothberg busca profundizar en el concepto de *Memorias Multidireccionales*, propuesto en su libro homónimo de 2009, haciendo un mapeo general de las narrativas de memoria sobre el Holocausto, especialmente de aquellas que comparan la situación de los palestinos en la Franja de Gaza con la de los judíos en el Gueto de Varsovia durante la Segunda Guerra Mundial. Actualizando la discusión a la luz de las propias posiciones del autor, buscamos comprender cómo el concepto de memoria multidireccional puede seguir siendo instrumental frente a los desafíos políticos y humanitarios que ahora surgen.

Palabras-clave: memorias multidireccionales; conflicto palestino-israelí; Michael Rothberg.

FROM 2011 TO 2024

THE PASSAGE OF TIME IN MICHAEL ROTHBERG'S ESSAY

Abstract: The following article proposes a critical analysis of the essay *From Gaza to Warsaw: Towards a Multidirectional Memory Map*, written by Michael Rothberg in 2011, in the face of the warming and escalation of the Israeli-Palestinian conflict, after October 7, 2023. In this essay Rothberg expands upon the concept of *Multidirectional Memory*, proposed in his 2009 book of the same name, by offering a broad mapping of memory narratives surrounding the Holocaust, particularly those that draw comparisons between the experiences of Palestinians in the Gaza Strip and Jews in the Warsaw Ghetto during World War II. By updating the discussion in accordance with the author's own positions, this article seeks to explore how the concept of multidirectional memory can remain instrumental in addressing the political and humanitarian challenges that now arise.

Keywords: multidirectional memory; Israeli-Palestinian conflict; Michael Rothberg.

1 INTRODUCCIÓN

Durante el último siglo los estudios de memoria han registrado una evolución significativa tanto en su enfoque como en sus métodos, contribuyendo a

* Licenciado en Educación mención Desarrollo Cultural. Maestrante de la Universidad Federal de Pelotas (UFPel), Brasil. Email: miguelvarela24@gmail.com

† Doctorado en Arqueología. Profesor del Programa de Posgrado en Memoria Social y Patrimonio Cultural (UFPel), Brasil. Email: julianapoloni@hotmail.com.

la dinamización de las ciencias sociales, la epistemología, la filosofía e, incluso, las artes. La memoria colectiva, bien como hecho social, como espacio de interacción simbólica o como proceso cultural, es un fenómeno complejo con importantes implicaciones para el auto reconocimiento tanto individual como colectivo y para la identificación del Otro (o Los Otros), ya sea asertivamente, abriendo la posibilidad de tender puentes y establecer relaciones interculturales productivas o bien como recurso para el levantamiento de muros y alimentar discursos de miedo, odio y supremacismo.

La cuestión de las memorias traumáticas y la sensibilidad que tocan sus narrativas y apelaciones, según el grupo que las convoque, no son un punto menor en el debate político y las dinámicas socioculturales de la actualidad. En un mundo marcado por los conflictos locales con proyección global, la fragmentación, individualización y saturación de la información, los fake news y la posverdad, resulta difícil encontrar aproximaciones amplias sobre el recuerdo de algunos hechos históricos que impactaron profundamente a la humanidad. De allí que el consumo global de ciertos discursos de memoria no desemboque en una “digestión común” de los mismos, dando origen a las contradicciones y conflictos en los que se cuecen las sociedades multiculturales de hoy.

De la posibilidad de resolver tales conflictos y contradicciones depende, en mucho, la práctica de una democracia sustentada en principios de paz y justicia o la consolidación de sectarismos y desigualdades que perpetúen el dolor y dinamiten toda posibilidad de convivencia. De allí la importancia de contar con herramientas efectivas para interpretar los diferentes discursos de memoria desde un marco común y más allá de absolutismos de orden moral y maniqueos.

Lo que sigue es una crítica del ensayo *De Gaza a Varsavia: hacia un mapa de la memoria multidireccional*, de Michael Rothberg, publicado en el otoño de 2011 por la revista Criticism. Partiremos de una revisión de los planteamientos esenciales del texto, en los que el autor profundiza en el concepto de las memorias multidireccionales y propone un método para el mapeo de sus narrativas. Luego, en una segunda parte, contrastaremos el ensayo de Rothberg con los acontecimientos más recientes en la Franja de Gaza, donde en palabras del Secretario General de la ONU, Antonio Guterres, se vive una “catástrofe

humanitaria". De tal modo, partiendo del ensayo, exploraremos las posibilidades de encuentro entre memorias en conflicto, haciendo una valoración de la herramienta metodológica que nos plantea.

2 EL ENSAYO Y SU CONTEXTO

"Lo que está sucediendo en la Franja de Gaza con el pueblo palestino, no existe en ningún otro momento histórico. De hecho, existió cuando Hitler decidió matar a los judíos". Estas fueron las palabras exactas del presidente de Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, durante la conferencia de la cumbre de la Unión Africana, celebrada en Etiopía el 18 de febrero de 2024. El tema era la posibilidad de que ocurriera un genocidio como consecuencia de la ofensiva bélica israelí contra la Franja de Gaza, que comenzó tras los ataques de Hamás en el sur de Israel, el 7 de octubre de 2023. Sin embargo, la posibilidad de comparar estos hechos con los terribles eventos que caracterizaron el Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial generó muchos rumores y descontentos, tanto a nivel nacional como internacional, y culminó con la declaración del presidente brasileño como persona non grata por parte del Estado de Israel.

En respuesta a las declaraciones del presidente, la Confederación Israelita de Brasil (CONIB, 2024) emitió una nota de repudio en la que afirmaba:

Los nazis exterminaron a 6 millones de judíos indefensos en Europa solo por ser judíos. Israel, por su parte, se está defendiendo de un grupo terrorista que invadió el país, mató a más de mil personas, promovió violaciones masivas, quemó personas vivas y en su Carta fundacional defiende la eliminación del Estado judío. Esta perversa distorsión de la realidad ofende la memoria de las víctimas del Holocausto y de sus descendientes.

Lo que parece estar en cuestión aquí es la demarcación de diferencias irreconciliables entre lo que ocurre actualmente en la Franja de Gaza y las profundas violencias sufridas por el pueblo judío en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, de tal manera que cualquier comparación entre ambos eventos sonaría como una distorsión de la realidad. La Shoá hebrea representaría, así, un acontecimiento paradigmático e irrepetible, el epítome de la violencia contra el Otro y, por lo tanto, cualquier comparación se percibiría como una falta de respeto o banalización de la tragedia. Ante tal sentencia, ¿existiría, sin

embargo, alguna posibilidad de diálogo? ¿Habría alguna oportunidad de establecer un diálogo comparativo con el Holocausto que permitiera dimensionar otras tragedias humanas?

En contraposición a esta percepción limitante, Andreas Huyssen (2000) afirma que la memoria del Holocausto ha sido un marcador cultural importante en la historia de Occidente, sobre todo a partir de la década de 1980, cuando la emergencia de los testimonios y los eventos que señalaban efemérides de la Segunda Guerra Mundial, así como las obras audiovisuales y los diversos monumentos y museos que surgieron, empezaron a marcar en el paisaje occidental el fenómeno de la globalización del discurso del Holocausto. De forma trágica, la presencia de otros genocidios, como los de Ruanda, Bosnia y Kosovo, habría transformado el Holocausto en un “lugar común universal para los traumas históricos” (Huyssen, 2000, p. 12). Según el autor, “en el movimiento transnacional de los discursos de la memoria, el Holocausto pierde su cualidad de índice del evento histórico específico y empieza a funcionar como una metáfora para otras historias y memorias” (Huyssen, 2000, p. 13).

Si la referencia al Holocausto se convierte en una metáfora para la comprensión de otros eventos traumáticos contemporáneos, queda por saber de qué manera puede ser utilizada esa referencia y hasta qué punto es capaz de establecer diálogos productivos sobre temáticas relacionadas con memorias y eventos traumáticos. En ese campo, uno de los enfoques más motivadores en los estudios de las narrativas de memoria es el de las Memorias Multidireccionales, propuesto por Michael Rothberg, ya que, como bien señala Pereyra (2018),

congrega contextos sociopolíticos diversos, quiebra la idea de la preeminencia de la memoria de ciertos grupos sociales frente a la de otros y permite identificar en el discurso literario memorias de forma dinámica, donde la pureza o la identidad del relato mnemónico ya no existe.

En el ensayo *De Gaza a Varsovia: hacia un mapa de la memoria multidireccional*, Michael Rothberg se plantea profundizar en los planteamientos de su libro de 2009, aplicando algunos de sus conceptos fundamentales en el análisis de discursos de memoria que comparan la crisis humanitaria de Gaza con la del Gueto de Varsovia durante la Segunda Guerra Mundial. Sobra señalar la importancia que tiene el debate que plantea Rothberg con su texto, a la luz de los acontecimientos actuales en la región; al tiempo que vale destacar que el

artículo fue escrito doce años antes de la agresión continuada más reciente de Israel contra la población civil de Gaza y los refugios de Cisjordania, después del 7 de octubre de 2023.

Pero, antes de proceder, es importante precisar qué se entiende por Memorias Multidireccionales. Liikanen (2013), en su artículo *La herencia de una guerra perdida: La memoria multidireccional en Los rojos de ultramar de Jordi Soler*, establece que “la noción de la memoria multidireccional presta atención a los contactos, los intercambios y los préstamos entre las diferentes memorias colectivas y sus articulaciones”. En referencia directa al libro de Rothberg apunta:

En su obra, Rothberg lleva a cabo una reconceptualización de la memoria colectiva que cuestiona tres ideas comunes. En primer lugar, el autor rechaza los planteamientos que acentúan la competitividad – la lucha por la preeminencia y el reconocimiento– de las memorias de diferentes grupos sociales. En segundo lugar, también problematiza la idea de que exista una relación causal y directa entre las memorias del pasado y las identidades colectivas del presente. En cambio, Rothberg enfatiza el carácter dinámico y constructivo de las memorias colectivas y conceptualiza la esfera pública como un espacio discursivo en el que diferentes grupos sociales se construyen y se redefinen constantemente mediante la interacción dialéctica con otros grupos. Por consiguiente, no existen memorias o identidades “puras” o “auténticas”. Aunque Rothberg admite que nuestra relación con el pasado define en parte quiénes somos en el presente, insiste en que la conexión no es directa, sino que siempre existen vínculos que nos unen con los que consideramos “otros”.

En tercer lugar, el modelo de la memoria multidireccional se opone a la retórica de la singularidad, que caracteriza una parte de los estudios del Holocausto, y reivindica la necesidad de un pensamiento comparativo. Según Rothberg, el hecho de reclamar la singularidad de una historia particular no solo conlleva el riesgo de crear jerarquías de sufrimiento, sino que puede también impedir el reconocimiento de otros casos de violencia u opresión en el pasado o en el presente. Aunque dos acontecimientos históricos nunca son iguales y las diferencias no deberían subestimarse, Rothberg sin embargo defiende la tarea de buscar paralelismos y puntos de conexión entre diferentes experiencias históricas (Liikanen, 2013, p. 99).

Hablamos entonces de un enfoque que examina cómo las memorias de diferentes grupos sobre eventos traumáticos interactúan entre sí, en lugar de ser jerárquicas. Esta visión se inserta en la tendencia de estudios de memoria que, desde comienzos del siglo XXI, se preocupa más por fenómenos globales, como el terrorismo, la migración, las comunicaciones virtuales y el poscolonialismo, que por el impacto de las memorias y sus discursos en las dinámicas e identidades nacionales, una perspectiva que cobra cada vez más fuerza en los espacios académicos de Europa y Estados Unidos y cuya recepción resulta incipiente aún en América Latina (Saban, 2020).

En su artículo, Rothberg (2011) critica a la lógica “suma-cero”, según la cual el énfasis en la memoria traumática de un grupo marginaliza o relativiza la de otros. Para el autor, “la memoria pública es *estructuralmente multidireccional* – es decir, marcada siempre por el préstamo, el intercambio y la adaptación transcultural” (Rothberg, 2011, p. 524). Luego, en lugar de excluir el discurso de otros, ésta lo posibilita. Además, “las memorias colectivas que, en apariencia, pertenecen a distintas historias – como las memorias de la esclavitud, el Holocausto o el colonialismo – no son en realidad tan fácilmente disociables unas de otras” (Rothberg, 2011, p. 524), con lo que se excluye la posibilidad de una memoria “pura” o de exclusiva pertenencia a un determinado grupo. Por último, el autor también afirma que la memoria colectiva no implica necesariamente identidad colectiva.

Como muestra mi libro, sin embargo, la memoria del Holocausto no es simplemente una forma de memoria judía, tal como la memoria de la esclavitud o del colonialismo no está limitada a las víctimas o a los descendientes de la esclavitud y el colonialismo” (Rothberg, 2011, p. 524).

A partir de estas tres ideas, Rothberg se plantea hacer un mapa de las memorias multidireccionales centradas en la comparación de la tragedia humanitaria en Gaza, con las memorias del Holocausto, en especial con las del Gueto de Varsovia. Y el autor trata de hacer esto porque

En respuesta a la importancia de los discursos de memoria que proliferan actualmente, se vuelve imperativo desarrollar una ética comparativa que pueda distinguir las formas de memoria políticamente productivas de aquellas que llevan a la competencia, la apropiación o la trivialización (Rothberg, 2011, p. 525)

En el ensayo en cuestión, lo que está en debate es la ofensiva de Israel en Gaza entre diciembre de 2008 y enero de 2009. Este ataque, en tres semanas, resultó en la muerte de 1.400 palestinos, muchos de ellos civiles, además de haber destruido grandes cantidades de infraestructura pública en la Franja de Gaza, ya debilitada por el bloqueo. Trece israelíes también fueron asesinados durante el conflicto: diez soldados (cuatro por fuego amigo) y tres civiles de las ciudades del sur de Israel, alcanzados por misiles palestinos. El enfoque principal del autor es la polémica surgida cuando un profesor norteamericano de sociología, envió un correo electrónico a sus alumnos en el que declaraba que "Gaza es la Varsovia israelí", adjuntando un ensayo fotográfico con "imágenes análogas de nazis e israelíes", muchas de las cuales retrataban el gueto de Varsovia.

Con ese contexto y puntualizaciones sobre la mesa, Rothberg inicia una disertación interesante en la que plantea una suerte de plano cartesiano sobre el cual podemos ubicar los diferentes discursos comparativos de memorias que pueden tener lugar en entornos multiculturales y/o polarizados:

DIAGRAMA 1 Memorias multidireccionales: ejes comparativo y afectivo



Fuente: Realizado por la autora en base a Rothberg (2011).

De acuerdo a los cuadrantes que resultan de la intersección de los ejes comparativo y afectivo, siguiendo a Rothberg (2011), los discursos de memoria

podrían ser: Solidarios-Equivalentes, Solidarios-Diferenciados, Competitivos-Equivalentes o Competitivos-Diferenciados. A lo largo del ensayo, el autor plantea algunos ejemplos de discursos de memoria comparativa y los ubica en ese plano.

El primero es el artículo “The Negro and the Warsaw Ghetto”, escrito por W. E. B. Du Bois en 1952, con el que narra la visita de su autor a las ruinas del Gueto de Varsovia en 1949. En él, el activista afroamericano se solidariza con el padecimiento judío bajo la opresión nazi e identifica a las comunidades judía y afroamericanas como las víctimas de un mismo odio (el racismo); pero, al mismo tiempo, Du Bois entiende que, aunque relacionadas, las situaciones están lejos de ser idénticas, cuando afirma: “He visto algo de la agitación humana en este mundo: los gritos y los disparos de una revuelta racial en Atlanta; las marchas del Ku Klux Klan; las amenazas de la corte y la policía; la negligencia y la destrucción del hábitat humano; pero nada, aún en mi imaginación más disparatada, fue equivalente a lo que vi en Varsovia en 1949” (Du Bois, 1952 *apud* Rothberg, 2011, p. 527).

En el mismo universo de las memorias solidarias ubica Rothberg el segundo ejemplo al que hace referencia en su ensayo. Se trata del artículo de 1961 “Les deux ghettos” (Los dos guetos), escrito por Marguerite Duras y basado en una entrevista en la cual la autora reúne un sobreviviente de Varsovia y un par de obreros argelinos, sobrevivientes de la masacre del 17 de julio de ese año, ocurrida en París. Al respecto, Rothberg (2011, p. 528) afirma que, pese a que el título y el ejercicio de comparación fotográfica puedan sugerir una equiparación entre ambas experiencias traumáticas, “el texto de Duras demuestra una sensibilidad multidireccional, una tendencia a ver la historia como relacional, entrelazada con hilos similares aunque no idénticos” (Duras *apud* Rothberg, 2011, p. 528).

Rothberg separa estos dos ejemplos de los siguientes con una observación de carácter temporal, valorando que ambos son más cercanos en el tiempo a los hechos ocurridos en Varsovia. Al respecto sentencia: “Al movernos hacia el presente – y hacia el conflicto en Medio Oriente – es importante recordar tanto la dinámica multidireccional que estos actos de memoria ilustran como la distancia que la memoria del Holocausto ha adquirido desde los años ‘50 e inicios de los ‘60” (Rothberg, 2011, p. 528).

El tercer ejemplo que plantea Rothberg es el del profesor al que hace referencia en los párrafos iniciales del ensayo. Para el autor este ejemplo se ubica en el cuadrante de los discursos “Competitivos-Equivalentes”, en tanto que equiparan sin diferenciación ambas experiencias y pretende convertir a las víctimas del pasado en los victimarios del presente.

El ensayo hace una valoración crítica de la conveniencia de estas estrategias para hacer visible la tragedia palestina. Al respecto, sugiere que

las formas de reconocimiento que promueven implicarán también una falta de reconocimiento, en este caso, una falta de reconocimiento de las especificidades tanto de la situación palestina como de la de las víctimas del Holocausto” (Rothberg, 2011, p. 533).

Acto seguido, Rothberg presenta una serie de argumentos contra la equiparación plana y directa que hacen el autor del correo electrónico y del ensayo fotográfico utilizado como referencia en su ejercicio de memoria. El origen y la perspectiva de ambos grupos de imágenes, la descontextualización de situaciones específicas y la manipulación del lenguaje, son algunos de los planteamientos que llevan al académico a prevenir sobre la posibilidad de que al pasar de “una comparación cuidadosa” a “una equiparación entre las tecnologías genocidas y las de la ocupación”, se produzcan “errores morales y políticos significativos”. Entre los señalamientos de orden moral más contundentes (aunque no los únicos) se pueden destacar:

Parte del problema radica en la referencialidad incierta del término campo de concentración, un sitio de detención política que a veces se confunde con campos de exterminio, lugares como Treblinka, establecidos solamente con el propósito del asesinato genocida. El gueto de Varsovia no fue ni un campo de concentración ni un campo de exterminio, sino más bien, como ya mencioné, una estación intermedia para aquellos destinados a morir en los campos de exterminio (Rothberg, 2011, p. 533-534).

Un ejercicio más complejo de ubicación en el mapa de memorias multidireccionales propuesto por Rothberg se manifiesta en el siguiente ejemplo. Se trata de la obra *The Legacy of Abused Children: from Poland to Palestine*, un montaje audiovisual compuesto por fotografías manipuladas digitalmente del artista británico-israelí Alan Schechner (2003). En ella puede verse la famosa fotografía del niño con las manos levantadas en el Gueto de Varsovia. En una

de sus manos el artista ha puesto una fotografía, sobre la que se hace zoom para apreciar la imagen de un niño palestino con las manos en alto y los pantalones mojados por el miedo ante la amenaza de los soldados israelíes, en una de sus manos también lleva una foto, la del niño de Varsovia (Schechner, 2003 *apud* Rothberg, 2011).

Respecto a este ejemplo, Rothberg (2011) hace varias reflexiones. La primera: “Al hacer coincidir exactamente las dos imágenes, la estrategia de Schechner podría ser fácilmente descrita como una estrategia de equiparación”. Para sustentar tal afirmación cita al propio Schechner, quien refiriéndose a su obra escribió:

Aunque no tengo interés en comparar los dos eventos (el Holocausto y la Intifada) para ver cuál fue el más horrible [...] Me interesa explorar los vínculos reales entre ambos [...] En este proyecto manejo la teoría de que los niños abusados, al menos que sean tratados, a menudo se convierten ellos mismos en abusadores. Al aplicarlo a la situación actual en Israel/Palestina donde tanto israelíes como palestinos son víctimas que replican y repiten el abuso que han sufrido [...] la posibilidad de construir soluciones para este terrible conflicto se vuelve más real (Schechner, 2003 *apud* Rothberg, 2011).

A partir de este punto, el artículo hace una importante diferenciación entre las posiciones del correo electrónico citado y la obra en cuestión:

Podría considerarse que Schechner, en cambio, lo que hace es transferir el sufrimiento del Holocausto tanto a los israelíes como a los palestinos, quienes también son retratados en sus comentarios como víctimas. Si ese fuera el caso, entonces la obra parecería implicar que la solidaridad requiere una lógica de equivalencia, una exigencia que está en tensión con el obvio deseo de la obra de salvar la brecha que instalan las diferencias (Schechner, 2003 *apud* Rothberg, 2011, p. 537).

Sin embargo, aunque Rothberg reconoce preferir el discurso de Schechner a otros de carácter competitivo, destaca la importancia de identificar la heterogeneidad histórica entre ambas experiencias, so pena de proyectar “una visión demasiado simplista del mundo, reproduciendo la falta de reconocimiento a la que pretende oponerse” (Schechner, 2003 *apud* Rothberg, 2011, p. 537).

Pero Rothberg no termina de ubicar a The Legacy of Abused Children en el cuadrante de la Solidaridad-Equivalente, donde admite que una lectura inicial

las pondría. Si no que propone una reflexión más a fondo de este ejercicio de memoria crítica, señalando que, al convertir a ambos pueblos en víctimas de una situación de abuso continuado en un ciclo interminable de violencia, la obra “subvierte cualquier argumento que respalde la posición originaria de víctima justificada moralmente”. Rothberg ubica el trabajo de Schechner en el mismo cuadrante que el discurso de Du Bois y Duras, el de las memorias solidarias diferenciadas, reforzando el valor de la empatía sobre la competencia y el de la diferenciación sobre la igualación; apuntando hacia la importancia de la superación de análisis y ejercicios de memoria en términos absolutos y maniqueos.

Aquellos que esgrimen la analogía Gaza-Varsovia ejemplifican el primer compromiso, que consiste en oír los reclamos urgentes de los desposeídos, pero frecuentemente carecen de la flexibilidad del segundo compromiso, el que consiste en un análisis reflexivo de los metadesacuerdos sobre lo que Fraser llama el “quién”, el “qué”, y el “cómo” de la justicia (Schechner, 2003 *apud* Rothberg, 2011, p. 539).

A modo conclusivo, el artículo sentencia:

“En última instancia, el objetivo de una política democrática radical de memoria multidireccional hoy, no consiste sólo en ir más allá de los discursos de equivalencia o jerarquización, sino también en desplazar del centro de las políticas de memoria la reductiva y absolutista comprensión del Holocausto como el código de “el bien y el mal”” (Rothberg, 2011, p. 540).

En ese sentido el autor se manifiesta consciente de que “Transformar esa condición tomará más que el trabajo de la memoria multidireccional, pero sin cambiar el modo en que pensamos sobre el pasado será difícil imaginar una alternativa de futuro” (Rothberg, 2011, p. 541).

3 EL ENSAYO VS LA ACTUALIDAD

La evolución de la situación en Gaza desde la publicación del artículo (hace trece años) hasta hoy, ameritan una revisión crítica de algunos de los planteamientos del autor, respetando, sobra decirlo, tanto su opinión como su autoridad en el tema y reconociendo las diferencias del contexto político y temporal en el cual fue escrito, respecto a la situación actual.

Como ya se dijo, el ensayo fue publicado en 2011 y se enfoca en la narrativa comparativa de acontecimientos sucedidos en Gaza, entre 2008 y 2009, con el Gueto de Varsovia en los años 40. Visto en retrospectiva, en el año 2011 podríamos hallar señales claras de la “derechización” que padecen las sociedades y gobiernos “democráticos” de hoy en respuesta a los reclamos de las grandes mayorías, ante la crisis estructural que enfrenta el modelo capitalista y su (ya no tan) “Nuevo Orden Mundial” surgido de finales del siglo XX. Pero aún era difícil establecer que el curso de los acontecimientos de aquel año nos llevaría al contexto político y sociocultural en el que nos hallamos hoy.

Fue el año de la llamada “Primavera Árabe”, que terminaría con el derrocamiento de gobiernos en Libia, Túnez, Egipto y Yemen, el asesinato de Muamar el Gadafi y la agudización de la crisis migratoria del norte de África hacia Europa. La Eurozona atravesó una crisis financiera que terminó con el salvamento de los grandes capitales bancarios a costa del empobrecimiento de los mismos de siempre. También se iniciaba una cruenta guerra civil en Siria y la llamada “anti política” cocinaba a fuego lento su colección de fenómenos mediáticos, neoconservadores, conspiranoicos y anticientíficos, en el caldo de cultivo de las erráticas políticas de los movimientos y gobiernos progresistas para construir una nueva hegemonía.

En cuanto a Palestina, tuvieron lugar protestas “en apoyo a la Primavera Árabe” y contra las medidas de austeridad económica de la Autoridad Nacional Palestina. Un sector importante de los manifestantes reclamaba la unificación de los partidos gobernantes en Gaza y Cisjordania (Hamás y Fatah, respectivamente), al tiempo que exigían la revisión del Protocolo de Relaciones Económicas de 1994, según el cual Israel controla el comercio palestino y recauda impuestos en nombre de la ANP (Pollard, 2012).

Respecto a los hechos ocurridos entre 2008 y 2009 que desencadenaron las narrativas que Rothberg analiza en su ensayo, el autor da muestra de tener clara conciencia de las dimensiones de la agresión israelí al aportar las cifras oficiales de palestinos asesinados por el ejército de ocupación y al hacer referencia al extenso informe que, sobre esta operación, con claros visos de crimen de guerra, publicó la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas. Pero, desde entonces a hoy, la situación se ha agudizado mucho.

Para septiembre de 2024 la ONU admite que en Gaza han muerto cerca de 40 mil personas como consecuencia de la agresión israelí iniciada tras el 7 de octubre de 2023, en respuesta a un ataque de Hamás en el sur Israel, que dejó 1200 muertos y cerca de 250 rehenes secuestrados, según fuentes del Estado hebreo. Desde entonces, La Franja de Gaza se ha convertido en el espacio de confinamiento de 2,3 millones de personas, sin acceso a servicios básicos, enfrentando diariamente “al hambre rampante, la propagación de enfermedades, una vasta destrucción, un sistema sanitario diezmado, infraestructuras de agua y saneamiento y una grave carencia de productos de primera necesidad” (ONU, 2024a).

Lo más alarmante de esta catástrofe humanitaria, inédita en la historia humana, es que la inmensa mayoría de las víctimas de los ataques de Israel en Gaza y Cisjordania (donde no gobierna Hamás) son civiles, con una enorme cantidad de niños y niñas en su registro. Desde el 7 de octubre, en la Franja han muerto más de 16.756 niños (y otros 6168 han resultado heridos), al menos un millón han sido desplazados, 21.000 están dados por desaparecidos, 20.000 han perdido a uno o ambos progenitores y 17.000 se encuentran solos o separados de sus familias, según “un comité de la ONU que acusa al Ejército israelí de cometer violaciones “masivas” prácticamente sin precedentes”.

En vista de una agudización tan marcada en la violencia de los ataques y teniendo en cuenta que, como pondera Huyssen, el Holocausto funciona como una metáfora para otras historias y memorias en la sociedad contemporánea, los discursos comparativos con las memorias del Holocausto no han hecho más que multiplicarse y han tomado la esfera pública en foros internacionales, instituciones, gobiernos, medios y redes sociales. Sin embargo, una diferencia crucial marca ambas tragedias y esta radica en el tiempo: para indignarse en masa ante los horrores de Auschwitz, Varsovia o Treblinka, el mundo tuvo que esperar la caída del régimen nazi, los testimonios de los sobrevivientes, los juicios contra los criminales de guerra y la consolidación de una extensa y prolífica producción narrativa en distintos medios y productos culturales. Para indignarnos ante el horror en Gaza hoy, basta tener un teléfono móvil y acceso a las redes sociales, para enfrentarnos al pavor que producen las numerosas imágenes de civiles, especialmente niños, descuartizados por las bombas, así como los ajusticiamientos a heridos desarmados.

El papel de las redes sociales en las distintas narrativas sobre la agresión a Palestina y las lógicas comparativas con el Holocausto merecen una mención aparte. Uno de los argumentos de Rothberg (2011, p. 533) en su crítica del ensayo fotográfico, adjunto en el polémico correo electrónico que motivó su artículo, es que “casi sin excepción, las fotos del Holocausto son imágenes de los perpetradores, tomadas por los mismos nazis, mientras que periodistas, activistas internacionales e incluso los mismos palestinos han producido un archivo visual substancial de la ocupación israelí”. La viralización de imágenes y videos de soldados israelíes (tomadas y subidas por ellos mismos) agrediendo y humillando a civiles palestinos, diputados y ministros sionistas abogando por el exterminio total de la población no judía en la región, así como de civiles asediando, incluso destruyendo la carga, para impedir el paso de los convoyes de ayuda humanitaria a la zona de desastre, dificulta cualquier distinción, por bien intencionada que sea; pues en ambos casos las imágenes resultan registros infames de un mismo miedo irracional al otro y un mismo odio, en un ciclo interminable de destrucción y deshumanización.

Si la apelación mediática nos expone, a veces, al riesgo de interpretaciones precipitadas y manipulaciones discursivas, por otro lado permite que las movilizaciones y protestas puedan ocurrir de manera más autónoma y difícilmente controlable por gobiernos o grandes intereses económicos. En este punto es importante señalar que el propio Rothberg, por ejemplo, es firmante del documento *El Elefante en la habitación* (BDS, 2023), publicado en septiembre de 2023, poco antes del inicio de la ofensiva israelí. En el documento se identifica claramente el sometimiento y privación de la población palestina de sus derechos fundamentales como un “régimen de apartheid” y clama por el fin de estas injusticias en nombre de la democracia, la humanidad y el sentido común.

Sin que el mundo empezara a ver, como ahora y desde hace un año, la agresión en curso, un grupo de activistas y académicos judíos, entre lo que se cuenta Rothberg, solicitaba a la comunidad judía de los Estados Unidos que:

- Apoyen el movimiento de protesta israelí, al tiempo que le exigen que adopte la igualdad para la población judía y palestina dentro de la Línea Verde y en los Territorios Palestinos Ocupados.
- Apoyen a las organizaciones de derechos humanos que defienden al pueblo palestino y proporcionan información en tiempo real sobre la realidad que se vive a causa de la ocupación y el apartheid.
- Se comprometan a revisar las normas educativas y los planes de estudio de la niñez y la juventud judías para que ofrezcan una lectura más honesta del pasado y el presente de Israel.
- Exijan a las autoridades electas de Estados Unidos que contribuyan a detener la ocupación, limiten el uso de la ayuda militar estadounidense en los Territorios Palestinos Ocupados y finalicen con la impunidad israelí en la ONU y otras organizaciones internacionales (BDS, 2023).

Y cerraban su comunicado con una escueta pero directa frase: “No más silencio. Es el momento de actuar”.

Como actualización de última hora, vale añadirse que, para el momento del cierre de esta reseña (23 de septiembre de 2024), Israel continua su agresión sostenida e inmisericorde contra el pueblo palestino, al asaltar el refugio cerca de Nuseirat, en el centro de Gaza, al tiempo que bombardeó el sur de Líbano, con un saldo (hasta ahora) de 150 muertos, según cifras extraoficiales, dando un nuevo paso en la escalada del conflicto y llevando las tensiones en la región a niveles muchos más altos (ONU, 2024b).

Sin embargo, teniendo en cuenta las especificidades del momento actual, el artículo de Rothberg aún continúa ofreciendo un método práctico y versátil para cartografiar los relatos de memoria en entornos multiculturales y políticamente complejos, del cual podemos partir para estudiar las relaciones entre diversas perspectivas sobre un mismo hecho o período histórico, siempre y cuando se tengan en cuenta las asimetrías que, en la práctica, influyen sobre la dinámica de las memorias multidireccionales; pues si bien podemos convenir que las memorias colectivas no son exclusivas de un grupo ni susceptibles de propiedad genealógica, también es cierto que ese diálogo, marcado por “el préstamo, el intercambio y la adaptación transcultural” a los que refiere Rothberg, no se da en condiciones de igualdad o proporcionalidad. En ese sentido, el propio autor, en una entrevista concedida a la revista *Medico International* el

15 de febrero de 2024 (Medico International, 2024), afirma que la apropiación del término “holocausto” por ambos lados del conflicto se produce de manera sustancialmente diferente. Mientras que, para un lado del conflicto, el ataque de Hamas puede ser visto como una ruptura civilizacional, comparada con lo ocurrido en el contexto alemán de la Segunda Guerra Mundial, justificando así cualquier respuesta bélica, por más dura que sea, otros utilizan la metáfora del Holocausto para alertar sobre la posibilidad de un genocidio en Gaza, tal artificio se presenta como una forma de invocar categorías del derecho internacional y de llamar la atención sobre lo extremo de la violencia para intentar detenerla.

En la misma entrevista, Rothberg también reflexiona sobre un cambio sustancial en los debates que involucran al Holocausto desde que comenzó a abordar el tema hace unos 15 años: la participación de judíos progresistas, muchas veces israelíes, en estos debates. Según él, las alianzas que se han establecido en torno a esta temática, entre diferentes culturas y etnias, refuerzan el lema utilizado por Jewish Voice for Peace en los EE. UU.: “Nunca más para nadie”, y convierten la lucha contra el genocidio en un compromiso de sentido universal. Otra importante diferencia es la instrumentalización del discurso del antisemitismo y de la solidaridad con Israel por parte de las extremas derechas emergentes, muy vinculadas a sectores del cristianismo, especialmente en los Estados Unidos. Según el autor, es nuevamente en la unión de los diversos grupos minoritarios y en un trabajo interseccional de comprensión de cómo el odio y el prejuicio son experimentados en estas comunidades, donde una oposición viable a este discurso puede volverse posible.

Por último, dada la utilización ambigua del Holocausto por diversos intereses políticos, el autor señala la necesidad de construir una ética de la comparación, retomando lo que discute en el ensayo de 2011. Para él, es necesario reflexionar tanto sobre cómo se hacen las comparaciones —si tienden a igualar, distinguir o separar completamente eventos diferentes— como sobre por qué se hacen, es decir, si buscan avivar conflictos y violencias o si pretenden crear solidaridad entre grupos de víctimas. Para Rothberg, las comparaciones con el Holocausto son posibles siempre que tengan la función de alerta y busquen generar lo que llama “solidaridades diferenciadas”, es decir, una versión de solidaridad que reconozca las diferencias de experiencia y las relaciones de poder. Y va más allá al afirmar que la solidaridad requiere incluso la comparación, ya

que es la capacidad de conectar a individuos y grupos con intereses diversos en el propósito de pensar en posibilidades para políticas viables.

Luego, ninguna narrativa que caiga en estereotipos o enfoques superficiales puede ser políticamente útil para generar transformaciones sociales necesarias y, por el contrario, puede terminar reforzando los discursos que se intentan combatir, alimentando las asimetrías que se imponen en la relación entre memorias de comunidades distintas. La película *American Ficción* (2023), dirigida por Cord Jefferson, sirve aquí de ilustración. En ella se cuenta como un novelista afromericano creativamente estancado, interpretado por Jeffrey Wright, responde a las expectativas de las clases dominantes sobre lo que debería ser la “literatura negra”; así que escribe, bajo seudónimo, un libro cargado de todos los clichés y estereotipos ofensivos que le hartan, alcanzando de inmediato el tan esquivo éxito de crítica y ventas, dando origen a situaciones tan cómicas como absurdas, pero que invitan a reflexionar en todo momento acerca de cuánto de lo que “nos identifica” realmente nos pertenece (*Ficción*, 2023).

Aunque el filme busca, en clave de humor, hacer una crítica general de la industria cultural estadounidense, coloca en varios momentos el foco sobre la cuestión de los prejuicios y clichés. En un diálogo crucial de la película, Monk (Wright) reflexiona sobre cómo los estereotipos y las superficiales “denuncias” de la producción cultural dominante terminan por reforzar los opresivos patrones y estructuras sociales que se intentan combatir, cuando le pregunta a Sintara, la escritora afroamericana de moda:

You're not fed up with it? Black people in poverty, black people rapping, black people are slaves, black people murdered by police, whole soaring narratives about black folks in dire circumstances who still manage to maintain their dignity before they die. I mean, I'm not saying these things aren't real, but we're also more than this. It's like so many writers like you can't envision us without some white boot on our necks¹ (*Ficción*, 2023).

El diálogo entre culturas (con sus memorias, las más traumáticas y las de mayor orgullo) debe darse entre iguales y libres o no será diálogo. Por lo tanto,

¹ “¿No estás harta? Negros en la pobreza, negros rapeando, negros esclavos, negros asesinados por la policía, siempre narraciones sobre negros en circunstancias terribles, pero que consiguen mantener su dignidad antes de morir... No digo que estas cosas no sean reales, pero también somos más que esto. Es como si muchos escritores como tú no pudieran imaginarnos sin una bota blanca en el cuello”.

superar los maniqueísmos, los absolutismos morales, la propiedad genealógica de la memoria, así como los análisis superficiales sostenidos por estereotipos, resultan factores claves de cara a la resolución de conflictos con nuestro pasado (y nuestro presente) como sociedad.

Concluyendo, aunque, en general, la propuesta de Rothberg enriquece la disposición de herramientas metodológicas y epistemológicas para la caracterización de los discursos de memoria, la necesaria diferenciación histórica no niega las coincidencias esenciales. El odio, el miedo y el supremacismo sobre el que se sustentan los regímenes de apartheid son, en cualquier tiempo y lugar, equivalentes, si bien sus manifestaciones, argumentos y tácticas de aplicación varían de un caso a otro. En ese sentido, Rothberg enfatiza que la memoria debe ser vista como algo dinámico y en capas, donde diferentes narrativas e historias coexisten y se superponen, en lugar de ser contadas de forma lineal o exclusiva. De esta manera, la memoria multidireccional tiene implicaciones para la justicia social, ya que reconoce que la forma en que las sociedades recuerdan sus traumas puede influir en cómo abordan las cuestiones contemporáneas de opresión e injusticia.

REFERENCIAS

BOICOT, DESINVERSIÓN Y SANCIONES (BDS). El elefante en la habitación. *In: BDS*. [S. l.], 27 sept. 2023. Disponible en: <<https://bdsmovement.net/es/news/el-elefante-en-la-habitación>>. Consultado en: 11 jul. 2024.

CONFEDERAÇÃO ISRAELITA DO BRASIL (CONIB). CONIB repudia fala de Lula que banaliza o Holocausto. São Paulo-SP: Conib, 18 fev. 2024. Disponible en: <<https://www.conib.org.br/noticias-conib/38487-conib-repudia-fala-de-lula-que-banaliza-o-holocausto.html>>. Consultado en: 11 jul. 2024.

FICCIÓN americana. Director/Escritor: Jefferson, Cord. Intérpretes: Jeffrey Wright, Tracee Ellis Ross e John Ortiz. Estados Unidos: Orion Pictures, 2023. 1 DVD (1 h 57 min), son., color.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LIIKANEN, Elina. La herencia de una guerra perdida: La memoria multidireccional en Los rojos de ultramar de Jordi Soler. *Olivar*, Buenos Aires, v. 14, n. 20, p. 77-109, 2013. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6613/pr.6613.pdf>. Consultado en: 19 jan. 2024.

MEDICO INTERNATIONAL. We need an ethics of comparison. *Medico International*, Frankfurt, 15 feb. 2024. Disponible en: <<https://www.medico.de/en/we-need-an-ethics-of-comparison-19392>>. Consultado en: 5 jan. 2024.

NACIONES UNIDAS (ONU). Cómo llega (y no llega) la ayuda a Gaza. *In: NOTICIAS ONU*. Nova Iorque, 17 Sept. 2024a. Disponible en: <<https://news.un.org/es/story/2024/09/1532836>>. Consultado en: 11 jan. 2024.

NACIONES UNIDAS (ONU). Israel bombardea Líbano y continúa la ofensiva en Gaza. *In: NOTICIAS ONU*. Nova Iorque, 23 Sept. 2024b. Disponible en: <<https://news.un.org/es/story/2024/09/1533021>>. Consultado en: 11 jan. 2024.

PEREYRA, Soledad. *Seminario: Memorias multidireccionales: narrativas del pasado traumático entre Europa y América Latina*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de la Plata, 2018. Disponible en: <<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/programas/pp.11114/pp.11114.pdf>>. Consultado en: 15 jul. 2024.

POLLARD, Ruth. Crisis deepens as mass protests hit West Bank. *The Sydney Morning Herald*, Sydney, 10 Sept. 2012. Disponible en: <<https://www.smh.com.au/world/crisis-deepens-as-mass-protests-hit-west-bank-20120909-25mf0.html>>. Consultado en: 11 jul. 2024.

ROTHBERG, Michael. De Gaza a varsovia: hacia un mapa de la memoria multidireccional. *Criticism*, Detroit, v. 53, n. 4, p. 523-548, Fall 2011.

Traducción de Silvana Mandolessi. Disponible en: <<https://reader.digitalbooks.pro/content/preview/books/37862/book/OEBPS/Text/estudios-sobre-memoria-3.html>>. Consultado en: 11 jul. 2024.

SABAN, Karen. De la memoria cultural a la transculturación de la memoria: un recorrido teórico. *Revista chilena de literatura*, v. 101, p. 379-404, 2020. Disponible en: <<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952020000100379>>. Consultado en: 8 out. 2024.

**NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A
SAÚDE WARAO EM MOSSORÓ-RN
ENTRE VULNERABILIDADES E LUTA
POR DIREITOS DIFERENCIADOS**

Eva Lígia de Oliveira*
Lindemberg Mendes Eufrásio†
Maria Edna Silva
Maria Luiza da Silva Gomes email‡
Rita Lúcia Félix de Freitas**
Eliane Anselmo da Silva††
Raoni Borges Barbosa‡‡

Resumo: Este estudo tem como objetivo relatar as experiências da Equipe de Saúde da Família no atendimento aos indígenas Warao em Mossoró/RN e refletir sobre as vulnerabilidades e lutas por direitos que caracterizam essa comunidade. O estudo está inserido na temática da saúde indígena e migração forçada, considerando os desafios do acesso à atenção primária diante das barreiras linguísticas, culturais, socioeconômicas e político-jurídicas enfrentadas pelos indígenas venezuelanos de etnia Warao. Adotou uma abordagem qualitativa, fundamentada na antropologia etnográfica, com observação participante e análise documental. Quanto à metodologia, está ancorado nos campos da Antropologia, dos estudos de interculturalidade (Bartolomé, 2017; Lima, 2020, 2022) e das relações interétnicas (Barth, 2000 [1976]; Oliveira, 1976; Cohen, 1978 [1974]; Eriksen, 1991, 2002). Os resultados evidenciaram que, desde 2019, as equipes da Estratégia Saúde da Família vêm conquistando a confiança da comunidade Warao, possibilitando avanços na assistência, apesar dos desafios estruturais. Concluímos que as dinâmicas interculturais e interétnicas representam um obstáculo constante para a efetivação do cuidado em saúde, tornando essencial a mobilização de diferentes atores sociais para melhorar o acesso e a qualidade da atenção primária.

Palavras-chave: cultura indígena Warao; saúde, direitos diferenciados, vulnerabilidades e direitos diferenciados; Mossoró-RN.

* Bacharela em Ciências Sociais pela UERN. Especialista em Saúde da Família pela UFRN. Agente Comunitária de Saúde da Unidade Básica de Saúde Sinharinha Borges.

† Enfermeiro da Unidade Básica de Saúde Sinharinha Borges.

‡ Bacharela em Nutrição. Bolsista FUNCITERN.

** Assistente Social da Unidade Básica de Saúde Sinharinha Borges.

†† Doutora em Antropologia. Professora efetiva da UERN. Coordenadora do Grupo de Estudos Culturais da UERN. Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI/UERN. E-mail: elianeanselmo@uern.br.

‡‡ Doutor em Antropologia. Pesquisador bolsista DCR-CNPq FAPEPI. Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com.

ETHNOGRAPHIC NOTES ON
WARAO HEALTH IN MOSSORÓ-RN
BETWEEN VULNERABILITIES AND THE
STRUGGLE FOR DISTINCT RIGHTS

Abstract: This research aims to document the experiences of the Family Health Strategy teams in delivering care to the Warao indigenous people in Mossoró, RN, and to critically examine the vulnerabilities and struggles for rights that define this community. Situated within the fields of indigenous health and forced migration, the study addresses the challenges of accessing primary care in the context of the linguistic, cultural, socioeconomic, and political-legal barriers faced by Venezuelan indigenous people of Warao ethnicity. A qualitative approach was employed, rooted in ethnographic anthropology, involving participant observation and document analysis. The study draws on the disciplines of Anthropology, intercultural studies (Bartolomé, 2017; Lima, 2020, 2022), and interethnic relations (Barth, 2000 [1976]; Oliveira, 1976; Cohen, 1978 [1974]; Eriksen, 1991, 2002). The findings indicate that, since 2019, the Family Health Strategy teams have gained the trust of the Warao community, facilitating improvements in healthcare delivery despite persistent structural challenges. The study concludes that intercultural and interethnic dynamics remain substantial barriers to the effective provision of healthcare, highlighting the critical need for the mobilization of diverse social actors to improve both access to and the quality of primary care.

Keywords: Warao indigenous culture; Health, differentiated rights, vulnerabilities and differentiated rights; Mossoró-RN.

1 INTRODUÇÃO

As equipes da Estratégia Saúde da Família, da Unidade Básica de Saúde Sinharia Borges, na cidade de Mossoró/RN, acompanham os indígenas venezuelanos de etnia Warao desde 2019, quando chegaram no território de abrangência do município. Trata-se de uma população de intensa prática migratória e rotatividade espacial e em vulnerabilidade social em razão de barreiras linguísticas, culturais, socioeconômicas e político-jurídicas que se traduzem no imediato da experiência cotidiana de pauperização, precariedade e violência nos contextos simbólico-interacionais em que moram e trabalham. Esses fatores são ainda determinantes para o adoecimento continuado dessa população. O presente trabalho, nesse sentido, propõe relatar as experiências da Equipe de Saúde junto aos Warao, em cujo processo assistencial a confiança de grande parte deles foi sendo conquistada; e apresentar breve reflexão antropológica sobre as vulnerabilidades e lutas por direitos que caracterizam a comunidade Warao em Mossoró-RN.

O objetivo do presente artigo é relatar nossa compreensão da realidade de saúde dessa população indígena, no sentido ainda de tentar mobilizar e corresponsabilizar os diversos atores e agentes sociais aí envolvidos, tais como a Assistência Social, o CRAS, a Saúde e a Educação, para produzir mudanças significativas nos modos de gerir o cuidado que permita a melhoria do acesso e da qualidade da atenção primária à saúde dessa população em vulnerabilidade social, assim como para responder e fortalecer demandas diretamente relacionadas aos determinantes sociais de saúde que se expressam no cotidiano desse grupo.

Passados quatro anos de contato com os Warao no interior do nosso território, tivemos alguns avanços e conquistamos a confiança da maioria deles, facilitando o envolvimento e a participação dos indígenas nos trabalhos de prevenção e promoção à saúde. Isso tem contribuído para um melhor entendimento entre a equipe e os refugiados Warao, no sentido do respeito aos seus costumes e crenças. Os indígenas Warao residem em um espaço cedido pela instituição filantrópica Lar da Criança Pobre, localizado na Avenida Alberto Maranhão, no bairro Barrocas, na cidade de Mossoró-RN. Podemos afirmar que o trabalho das equipes de saúde têm sido uma constante busca de compreensão cultural, preocupada com o bem-estar dessa população que sofre todas as consequências da migração e do refúgio no Brasil contemporâneo.

Entendemos, a partir da perspectiva antropológica, este norte moral de busca da compreensão da cultura do outro não somente como uma postura protocolar e superficial, mas como um exercício ativo e desafiador de promoção da interculturalidade, isto é, da fertilização recíproca das culturas em confronto. Do ponto de vista teórico, portanto, situamos a pesquisa no campo da Antropologia e dos estudos de interculturalidade (Bartolomé, 2017; Lima, 2020, 2022) e das relações interétnicas (Barth, 2000 [1976], Oliveira, 1976, Cohen, 1978 [1974], Eriksen, 1991, 2002), pois entendemos que as dinâmicas interculturais e interétnicas têm sido um desafio constante para a efetivação dos trabalhos das equipes da Estratégia Saúde da Família.

O contato dos profissionais de saúde e antropólogos com os indígenas Warao envolve a mobilização de diversidade cultural e étnica, de modo que esses grupos e segmentos apresentados agem a partir de suas cosmovisões, identidades, linguagens e interesses. Nesse diapasão, as divergências, tensões, equívocas, negociações e conflitos que demandam o exercício da interculturalidade

nos processos recíprocos de tradução dos modos culturais de ação e de rationalidade em jogo são parte do cotidiano relacional. A interculturalidade, grosso modo, é importante por ser “uma maneira de se comportar, de conviver procurando manter relações simétricas e de valorizar e fortalecer as identidades étnicas para que os povos indígenas se apresentem e façam frente aos conflitos que a diversidade produz” (Beltrão, 2018, p. 275).

Em termos metodológicos, a pesquisa valeu-se de visitas domiciliares com orientações e rodas de conversa com os Warao, tentando conscientizá-los da importância da prevenção e promoção da saúde. Ressaltamos que todos os relatos partem do estranhamento cultural da equipe de saúde junto aos Warao. Assim, orientações sobre higiene pessoal e coletiva ocorrem sistematicamente, pois a equipe tem se deparado com situações insalubres que, como consequência, provocam doenças, afetando principalmente as crianças. No período do inverno, as orientações da prevenção das arboviroses e o cuidado com os reservatórios de água foram reforçados. Orientações para as gestantes irem até a UBS fazerem o acompanhamento do pré-natal ocorrem também corriqueiramente, mas dificilmente elas comparecem, sendo necessário realizar a consulta do pré-natal no abrigo Warao, o que leva os profissionais da saúde a improvisarem maneiras de como assisti-los. Aqui enfatizamos etnograficamente que, na cultura dos indígenas Warao, as mulheres operam outras noções de planejamento familiar, e, em consequência disso, elas engravidam com frequência. Além disso, costumam parir em suas casas, não procuram a maternidade e ainda escondem o recém-nascido quando as equipes de saúde chegam ao abrigo. Nesse sentido, quando encontradas situações mais complexas com alguém no abrigo, encaminham-se as demandas para a equipe da Estratégia Saúde da Família, sempre a postos e mobilizam-se a assessoria e a peritagem dos antropólogos compromissados com a cultura Warao.

2 INTERCULTURALIDADE E DIREITOS DIFERENCIADOS: A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA WARAO EM MOSSORÓ-RN

A reflexão a seguir buscou valer-se de impressões e relatos de campo da equipe de saúde junto à comunidade Warao de Mossoró-RN e do acúmulo teórico dos antropólogos que têm realizado pesquisa naquele campo etnográfico desde 2019. Nesse sentido, trechos bastante pitorescos das anotações, apontamentos

e relatos cotidianos dos profissionais de saúde foram abaixo reproduzidos com o fito de suscitem provocações sobre a atual situação de vulnerabilidade imposta vivenciada pelos Warao enquanto grupo etnicamente diferenciado em situação de refúgio em abrigamento urbano improvisado. Com efeito, essas provocações apontam para a importância do exercício da interculturalidade e da luta pela efetivação dos direitos diferenciados dos indígenas para a sua construção cidadã no Brasil.

De pronto, enfatizamos como a equipe de saúde rememora o processo de tomada de contato com os Warao:

Depois de quatro anos em nosso território, os indígenas são mais receptivos com a equipe de saúde, quando chegamos ao abrigo. Quando acontece algum imprevisto que nós, enquanto profissionais da saúde, não conseguimos resolver, acionamos o CRAS, Assistência Social e a Educação, mesmo que algumas vezes não tenhamos respostas satisfatória. Quando chegamos no abrigo, em muitos momentos, encontramos as mulheres Warao construindo lindos artesanatos, e ficamos observando as habilidades que elas têm no manuseio de construir peças artesanais lindas, como pulseiras, colares e outros. Orientamos da importância de eles divulgarem e mostrarem seus artesanatos, que pode ser uma das fontes de renda para ajudar as famílias, como também destacar o talento e o trabalho dessas mulheres, que são invisíveis para a sociedade. Temos nos esforçados e dado o nosso melhor, para conquistar a confiança deles, a fim de estimular uma convivência mais harmônica e de confiança entre a equipe e os indígenas Warao. Também são “pedintes” em alguns sinais de trânsito, saindo todas as manhãs de casa para o centro da cidade de Mossoró, e a equipe tem se organizado para realizar ações educativas e de atendimento ao grupo indígena nos horários da tarde, para dar a oportunidade de todos participarem. É muito gratificante, quando conseguimos fazer o nosso trabalho com dedicação e alcançar o êxito nos resultados, e, acima de tudo, com relação aos indígenas, da confiança que estamos conquistando deles a cada dia, a cada visita, a cada cuidado para com eles. Em cada visita domiciliar, é um novo aprendizado, uma troca de conhecimento, de conexão de culturas e idiomas diferentes, mas, com paciência e uma escuta de olho no olho, através de gestos, conseguimos passar as informações necessárias, compreendendo que o entendimento dos indígenas é diferente do nosso.

Os profissionais de saúde tomaram ciência, já nos primeiros contatos com os Warao, que a questão ali envolvida ultrapassava o previsto no art. 196footnote:[“A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação” (Brasil, 1988).] da CF/88 (o direito universal à saúde), abarcando todo o rol de direitos e garantias positivados nos arts. 5^ofootnote:[“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes [...]” (Brasil, 1988).] e 6^ofootnote:[“São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados” (Brasil, 1988).] da Carta Magna de 1988, isto é, o pleno direito à cidadania e à cultura que caracterizam a atual fase de contato e a relação interétnica entre a sociedade circundante brasileira e os povos e as comunidades tradicionaisfootnote:[De acordo com o Decreto nº 6.040/2007 (Brasil, 2007), os Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais (PCTs) são definidos como: “Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição”].

A Constituição Federal de 1988, enquanto base principiológica dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, impõe o paradigma jurídico da cidadania universal, superando os antigos paradigmas exterminacionista e assimilaçãoista que norteavam a relação do Estado nacional e da sociedade que envolve a diferença e diversidade étnico-cultural. Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 refunda democraticamente o Estado republicano brasileiro ao definir para todo cidadão, inclusive para os indígenas e outras minorias,

Direitos e Garantias Fundamentais (*dignidade, cidadania, liberdade, igualdade, solidariedade, intimidade, propriedade, bem de todos sem preconceitos e discriminações, Direitos Humanos, autodeterminação dos povos, paz, devido processo legal, repúdio ao terrorismo e racismo e tortura*) e Direitos Sociais amplos (Saúde, Educação, Lazer, Trabalho, Transporte, *Cultura...*);

União legisla sobre Direitos Indígenas; as terras tradicionalmente ocupadas por indígenas são bens da União; Justiça Federal e Ministério Público se incumbem da proteção jurídica dos povos indígenas;

A Ordem Econômica reconhece o valor do trabalho e a defesa do meio ambiente ecologicamente equilibrado;

Garantia da língua materna e de processos próprios de aprendizagem na Educação Indígena; proteção e valorização das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras;

Direito dos povos indígenas à Cultura (organização social, costumes, línguas, crenças e tradições) e reconhecimento dos direitos originários (Indigenato) sobre as terras que tradicionalmente ocupam;

Extinção do poder tutelar sobre os povos indígenas, que passam a configurar como parte legítima em juízo, com direitos e interesses reconhecidos (Brasil, 1988).

Munduruku (2012), renomado intelectual indígena e indigenista, reconhece na promulgação da Carta Magna de 1988 uma conquista radical do movimento indígena organizado no sentido da construção da cidadania dos povos tradicionais. Essa conquista se concretizou após décadas de luta em movimentos, organizações, sindicatos e aldeias indígenas espalhadas por todo o país com a assessoria da sociedade civil organizada. A luta pelo direito diferenciado dos indígenas e pela superação da vulnerabilidade social imposta pelo Estado colonial brasileiro, portanto, são pilares da redemocratização do sistema político nacional.

Os Warao, com efeito, devem ser considerados de modo abrangente como venezuelanos migrantes e refugiados, no sentido da percepção de direitos, mas sempre como indígenas, haja vista que constituem um dos povos originários mais antigos das Américas, sendo, assim, respaldados pelo ordenamento jurídico brasileiro como *originários*: a etno-história Warao remonta a 8.000 anos de presença na região que compreende atualmente a Venezuela, Guiana e Caribe^{footnote:[Os Warao são um povo indígena da Venezuela que vive, em sua maioria, na região do delta do rio Orinoco, localizado nas imediações do Caribe venezuelano, distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas e cidades do entorno, compondo os estados de Delta Amacuro, Monagas e}

Sucre. Constituem, assim, o segundo maior povo indígena da Venezuela em termos populacionais, totalizando aproximadamente 49.000 pessoas. Os estudos Antropológicos e Arqueológicos apontam que este território é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançassem as Antilhas, e atualmente existindo ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a ocupação colonial, mas não a impediu, assim como a presença de missionários na região. Suas dinâmicas próprias de mobilidade, bem como o encontro com os colonizadores europeus e com populações locais explicariam a fixação numa área geográfica mais definida ao longo dos últimos séculos, relatam ainda Botelho, Ramos e Tarragó (2017, p. 6.). A atual questão Warao, em regime de diáspora no Brasil, atinge aproximadamente dez mil indígenas migrantes e refugiados, desde 2014 (Barbosa; Silva, 2022). Configura-se, aí, um fenômeno extraordinário de mobilidade humana estrangeira no cotidiano de muitas cidades brasileiras (Silva, 2020; Silva; Barbosa, 2020) a partir da ultrapassagem da fronteira norte e que se espalha paulatinamente por todas as regiões do país (Barbosa; Lima, 2023).

A chegada dos Warao em Mossoró-RN, em 2019, logo chamou a atenção de autoridades públicas, de intelectuais comprometidos com a pauta dos Direitos Humanos e de antropólogos da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, com destaque para a atuação da Profa. Dra. Eliane Anselmo da Silva. Nesse sentido, pode-se afirmar que equipes de assistência em saúde, educação, moradia, alimentação, regularização de documentos e promoção de renda básica têm sido acompanhadas pela atuação da referida antropóloga. Os relatos abaixo, portanto, remontam parcialmente esse encontro etnográfico que tem se materializado entre os Warao e a equipe de saúde, em diálogo com antropologia local:

- o contato com a medicina ocidental, na forma de vacinas para prevenção e controle epidêmico, foi um desafio para a cosmologia Warao e sua história tão fortemente traumatizada por abusos sofridos por parte dos brancos, de modo que demandou uma ação dialógica sistemática ainda em curso:

Dialogamos com frequência com a antropóloga que os acompanham, a Dra. Eliane Anselmo, sobre as decisões a tomar com relação à saúde dos indígenas. As crianças já aceitam que façamos antropometria nelas, para sabermos se alguma criança se encontra com baixo peso e ficarmos atentos aos cuidados. Quando algum deles adoece com algum problema, eles solicitam consultas e atendimento odontológico, sempre procuramos agendar os atendimentos a essa população e priorizar as necessidades e peculiaridades de cada um. Depois de alguns anos de trabalho de orientação, de conscientização, de prevenção e promoção à saúde, conseguimos fazer a vacinação em crianças, adolescentes, idosos e alguns adultos Warao, sendo também a vacinação uma exigência da escola e do programa do Bolsa Família – das crianças estarem com a caderneta de vacinação atualizada. Orientamos aos pais darem muito banho nas crianças, fazer compressas com água gelada nas pernas das crianças que receberam a vacina, mas lembramos que os indígenas não têm energia elétrica no abrigo disponível durante o dia e, assim, não têm acesso à água gelada. A médica passou um antitérmico para o caso de as crianças apresentarem reações às vacinas, em caso de febre ou dor. Explicamos que é normal algumas crianças apresentarem reações depois de tomarem algumas vacinas, para eles ficarem tranquilo. Ficamos acompanhando e realizando visitas diárias, e, no dia seguinte à vacinação, algumas apresentaram reações, e os pais estavam cuidando com o antitérmico. Mas uma das crianças estava mancando da perna, apresentando inchaço e dores, então, enquanto Agente Comunitária de Saúde, juntamente com minha colega Edna, fui à casa de uma comunitária, pedi uma vasilha com água e gelo, levei para a família Warao, pedi um pano, molhei na água gelada e fiz compressa na perninha da criança, e ensinei aos pais ficarem fazendo o restante do dia. E, quando returnei, no dia seguinte, a criança estava correndo, brincando pelos corredores.

- Em relação à saúde bucal, a equipe de saúde deparou-se com o desafio de acessar o contato com as crianças do abrigo:

Realizamos orientações sobre a higiene bucal, a importância de escovar corretamente os dentes após as refeições e, no final, entregamos

os kits a cada uma das crianças presentes. Percebemos que os povos Warao têm muitos problemas nos dentes. Percebemos nos sorrisos e orientamos da importância de eles fazerem consulta com a dentista. Agendamos no horário mais oportuno para eles irem até a Unidade Básica. Deixamos o horário exclusivo para o atendimento aos indígenas para que possamos oferecer um atendimento humanizado a essa população. Tentamos explicar detalhadamente tudo que será feito: que alguns precisam fazer anestesia para realizar o procedimento; algumas vezes é preciso retirar o dente, porque está muito estragado. Alguns dos indígenas não conseguem deixar realizar o procedimento de extração dentária. As crianças ficam um pouco assustadas, mas, com muita conversa e acolhimento, eles conseguem deixar a dentista fazer uma restauração ou limpeza nos dentinhos.

- A saúde da mulher e a saúde materno-infantil constituem, ainda, territórios sensíveis no contato com os Warao, pois o corpo da mulher/mãe e da criança/filho implicam noções êmicas profundamente arraigadas na cosmologia animista Warao, não podendo ser simplesmente subsumidos na ontologia naturalista ocidental que pensa a materialidade corpórea humana como individualidade mortal e terrena, ainda que espiritualizada em variadas matrizes religiosas (para efeitos não científicos):

Realizamos orientação às gestantes e familiares da importância das consultas de pré-natal, de fazer os exames solicitados e de procurar a Maternidade para fazer o parto acompanhado pelo médico. *Entendemos que, na cultura dos povos indígenas Warao, as mulheres preferem ter os seus filhos em casa, com uma parteira, ou benzedeira, e o pai ajudando no nascimento da criança de parto natural.* Mas tentamos explicar que, dependendo da situação da gravidez, se a gestante tiver com pressão arterial ou diabetes gestacional, é uma gravidez de alto risco, e, somente pelo fato de a mulher ser indígena, já é considerado um parto de alto risco. Diante disso, é necessária uma assistência assistida pela equipe médica da Maternidade, para que o parto ocorra

dentro da normalidade e, tanto a mãe como a criança, recebam o atendimento necessário, e, assim, evitando mortes materno-infantil. Sabemos da importância dessas mulheres parirem na Maternidade, onde as crianças realizam exames importantes para a saúde delas na maternidade mesmo. Após o parto, na cidade de Mossoró-RN, as crianças, antes de ter alta hospitalar, recebem as primeiras vacinas na Maternidade, antes de irem para casa, vacinas importantes como a BCG e a Hepatite B. E, falando das crianças indígenas, a importância de elas receberem a vacina da BCG, que protege contra a tuberculose, que é uma doença de incidência nos povos indígenas Warao. As equipes encontram muitas barreiras no momento de encaminhar uma gestante para a maternidade, como no caso de uma gestante indígena que estava apresentando pressão alta e, depois que convencemos a mesma e seu esposo da necessidade de ir para a maternidade, nos deparamos com situações que fogem das possibilidades de a equipe resolver, como elas não terem como se deslocar até a Maternidade: dizem que não têm dinheiro para pagar um táxi ou outro meio de transporte, sendo necessário, algumas vezes, o enfermeiro se prontificar juntamente com o agente de saúde, de transportar a gestante e um acompanhante até a Maternidade. Também já vivenciamos situações de uma gestante de gemelar chegar o momento de ir para maternidade e não ter encontrado ninguém para acompanhá-la, e, no momento de levá-la para o hospital, por estar apresentando pressão alta, o enfermeiro Lindemberg foi junto das Agentes de Saúde Eva Lígia e Edna, no seu carro, e a Agente de Saúde Eva entrou como acompanhante diante da situação, e a gestante foi direto para a UTI com pré-eclâmpsia. Mas, no final, deu tudo certo, e dois dias depois os gêmeos nasceram. Enquanto isso, a Antropóloga, Dra. Eliane Anselmo, que participou do parto, junto com o Aidamo, providenciavam pessoas do grupo para ficar acompanhando a mesma depois do parto.

Nas visitas domiciliares, orientamos a puérpera da importância de dar continuidade aos cuidados com o bebê, de levar a UBS para fazer o teste do pezinho, mas as mulheres não comparecem com as crianças. A técnica de enfermagem já foi até ao abrigo, conversou com os familiares da criança, tentando convencê-los a deixarem fazer o teste do

pezinho naquele momento, mas não teve sucesso, não permitiram, e a profissional da saúde respeitou a cultura, a decisão e a escolha da família em não aceitar e não achar necessário realizar esse exame no recém-nascido.

- Para além dos esforços no controle epidemiológico via vacinação do grupo e dos cuidados com a saúde bucal e materno-infantil, a equipe de saúde tem dedicado enormes esforços para a higienização de todo o contexto socio-ecológico-territorial urbano precarizado, pauperizado e violento, em que os Warao moram e trabalham, em especial o abrigo:

Realizamos intervenção sobre Arboviroses e Cuidados com os Lixos, no abrigo com os indígenas, e verificamos vasilhames com água nas visitas domiciliares, e orientamos explicando os cuidados com a água que eles têm nos reservatórios para uso diário. As arboviroses têm afetado grande número da população, principalmente no período do inverno, com viroses como dengue, Chikungunya e Zica vírus, sintomas gripais, que afetam alguns indígenas, além das diarreias e vômitos nas crianças, causados pelo aumento de moscas dentro das residências no período do inverno. Estamos sempre orientando a importância de manter o ambiente limpo onde eles residem, pois o acúmulo de lixos no espaço atrai roedores, insetos e mosquitos, o que vai trazer doenças para os indígenas, afetando principalmente as crianças.

A alimentação também tem sido um desafio para a saúde dos Warao. Passando a viver em constante situação de insegurança alimentar no contexto urbano das cidades, eles são obrigados a consumir alimentos industrializados, principalmente refrigerantes, doces, além de frituras e outros alimentos, que, apesar de práticos, não são nada nutritivos e causam risco à saúde.

O circuito de ações e intervenções da equipe de saúde abrange um enorme leque de responsabilidades, que ora se aproximam mais ou menos do assessoramento concreto que os antropólogos podem disponibilizar. Cabe enfatizar que não há hierarquias entre os grupos de profissionais, mas o desejo sincero de coletivamente aprender o exercício da interculturalidade no cotidiano de contato (muitas vezes tenso, conflitual, confuso, contraditório) com os indígenas da etnia Warao e de promover, assim, os seus direitos diferenciados na

construção da cidadania Warao em âmbito local, isto é, o urbano mossoroense enquanto campo histórico de possibilidades.

A equipe de saúde, nesse sentido, comprehende que o exercício da interculturalidade trata, portanto, de diferentes concepções de saúde, doença e cuidado, inseridas em quadros de interpretações e ações socioculturais, o que requer a construção de diálogo intercultural, a fim de possibilitar a negociação de significados na busca pela cura. A construção desse diálogo só se faz possível a partir do reconhecimento dos saberes médicos Warao como tão reais e eficazes quanto os da biomedicina ocidental. Sem que haja respeito às diferenças socioculturais, não se faz possível alcançar interações positivas e tampouco estabelecer campos de comunicação e inteligibilidade mútua entre os indígenas e os profissionais de saúde.

A ausência de atendimento diferenciado em saúde faz com que, muitas vezes, os indígenas vivenciem experiências negativas, que afetam a relação estabelecida com o sistema biomédico da sociedade envolvente brasileira. Ou seja, além de eles deterem uma concepção outra de saúde, a maneira como são tratados nos hospitais, submetidos à realização de procedimentos médicos sem esclarecimento e/ou consentimento prévio, é percebida como uma violência, deixando-os inseguros quanto às ações de saúde. Do mesmo modo, a negação de suas concepções de saúde é entendida como desrespeito, fazendo com que muitas vezes recusem qualquer possibilidade de intervenção ou que deixem o hospital antes da liberação médica.

As equipes da Estratégia Saúde da Família, no entanto, têm se esforçado para garantir o respeito nas abordagens assistenciais e médico-hospitalares aos Warao, bem como aos seus modos de vida e cultura, de ação e de realidade. A constatação empírica de que a diversidade étnica mais radical, consolidada em Mossoró há pelo menos cinco anos com a chegada dos indígenas Warao, implica no exercício da interculturalidade para o fortalecimento da proteção, promoção e recuperação da Saúde dos indígenas inseridos na nossa comunidade tem sido uma tônica do trabalho desses profissionais. E é nesse sentido que a construção da cidadania Warao tem sido compreendida.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada dos venezuelanos refugiados indígenas Warao no território da nossa equipe de saúde, em Mossoró-RN, no ano de 2019, desatou paulatinamente um processo desafiador e impactante de aprendizado intercultural, isso porque não somente não se conhecia em absoluto essa etnia, como também porque até então não se tinha um reflexo relacional de alteridade mais radical que desestabilizasse, em termos de perspectiva cultural, a própria ação profissional de toda equipe aí envolvida.

É um dever cidadão apoiar essa comunidade indígena demograficamente insignificante (jamais ultrapassaram uma centena de membros aparentados) e afirmar institucionalmente que ela possa decidir quais são os melhores caminhos para suas vidas individuais e coletivas, respeitando suas decisões no âmbito de dinâmicas socioculturais, migratórias e sociopolíticas específicas Warao (que ainda estão sob estudo). Mas, para além da boa vontade e empatia e da abertura para aprender e compartilhar saberes etnicamente singulares e historicamente distantes das preocupações do cotidiano, no intuito de colaborar com a inserção cidadã na sociedade envolvente e a percepção de direitos diferenciados desse povo originário, entende-se que a diversidade cultural experimentada em regime de interculturalidade implica respeito e valorização político-jurídico institucional dos Warao quanto língua e cosmovisão, crenças e costumes, tradições e práticas, conhecimentos e técnicas, formas de organização social e parentesco. Trabalhar na garantia de direitos e no acolhimento culturalmente sensível dos indígenas Warao venezuelanos desafia as posturas coloniais e etnocêntricas tão profundamente enraizadas na brasiliade secularmente opressora de indígenas, ainda mais no senso comum do Nordeste, tão mal-acostumado a pensar o indígena como identidade étnica ultrapassada.

A consecução dos relatos em tela, portanto, cujos resultados foram parcialmente apresentados e debatidos ao longo deste artigo, pressiona de forma cidadã que as agências sociopolíticas locais, regionais e nacionais desenvolvam políticas públicas, estratégias e planos que possam assegurar, com eficiência, as necessidades básicas dessa população Warao, priorizando o protagonismo étnico-cultural desse povo em sua atual fase diáspórica no Brasil. E que, nesse sentido, sejam realizados trabalhos de intersetorialidade com equipes multi-profissionais que venham a fortalecer e a garantir o acesso à rede pública e

aos serviços em sua totalidade, contemplando a saúde dos indígenas Warao venezuelanos na cidade de Mossoró/RN.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Raoni Borges; SILVA, Eliane Anselmo. Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 33., 2022, Fortaleza-CE. *Anais* [...]. Fortaleza-CE: Associação Brasileira de Antropologia, 2022. Disponível em: <https://www.33rba.abant.org.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=1741>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BARBOSA, Raoni Borges; LIMA, Carmen Lúcia Silva. A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada. *In: SIMPANTRO: LUTAS POR DIREITOS, HORIZONTES PLURAIS E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS*, 4., 2023, Teresina-PI. *Anais do IV SIMPANTRO: lutas por direitos, horizontes pluraes e diálogos interculturais*. Teresina-PI: CCHL/UF-PI, 2023. p. 183-192. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1f-0ladqO63J-luBNfFt5YN4QsXfMv5uI/view>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BARTH, Fredrik [1976]. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67. Disponível em: <<https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2018/10/02-BARTH-F.-O-guru-o-iniciador-e-outras-variações-antropológicas.-25-67.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Las identidades imaginadas: algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural. *In: MONTARDO, Deise Lucy Oliveira; RUFINO, Márcia Regina Calderipe Farias (org.). Saberes e ciência plural: diálogos e interculturalidade em Antropologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 125-149. Disponível em: <<https://precog.com.br/bc-texto/obras/2021pack0876.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BOTELHO, Emília; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Brasília: Ministério Público Federal, 2017.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BRASIL. *Decreto N° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: <https://bibliotecadigital.economia.gov.br/bitstream/123456789/911/1/Decreto_nº_6040.htm>. Acesso em: 12 jan. 2024.

BELTRÃO, Jane Felipe. Povos indígenas: histórias e histórias sobre políticas afirmativas. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; SANTOS, Luis Felipe dos; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018. p. 269-277. Disponível em: <https://www.abant.org.br/files/141_00199316.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2024.

COHEN, Abner [1974]. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: antrhropological perspective*. London; Sterlind, VA: Pluto Press, 2002.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 26, n. 1, 1991. Disponível em: <https://www.academia.edu/2035907/The_cultural_contexts_of_ethnic_differences>. Acesso em: 12 jan. 2024.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao. *Revista EntreRios*, Teresina, v. 3, n. 2, p. 137-152, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/entrerios/article/view/12036/6966>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Os Warao: vulnerabilização imposta e violação de direitos; em defesa da interculturalidade nas relações. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho (org.). *Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas*. Mossoró, RN: Edições UERN, 2022. p. 89-114. Disponível em: <https://salttheebooks.com.br/wp-content/uploads/2023/12/E-book-Os-Warao-no-Brasil_-diaspora-politicas-e-direitos-indigenas-UERN-1-1.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA. Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

SILVA, Eliane Anselmo da. *Os Warao em Mossoró-RN: Projeto de Pesquisa e Extensão*. Mossoró: UERN, 2020.

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. *Revista Turismo Estudos e Práticas. GEPLAT* (Caderno Suplementar), n. 5, dez. 2020. Disponível em: <<https://geplat.com/rtep/index.php/tourism/article/view/850/811>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

O PAPEL DOS PARTIDOS NA ELEIÇÃO DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL

MEDIAÇÃO DEMOCRÁTICA COM ENTRAVES

Diana Azeredo*

Maria Lúcia Moritz†

Resumo: Este artigo tem como finalidade examinar a mediação desempenhada pelos partidos políticos na promoção ou impedimento de candidaturas de mulheres negras. A temática insere-se no interesse da Ciência Política brasileira em investigar a desigualdade política sob a perspectiva do binômio gênero e raça. Tal interesse surge da maior dificuldade enfrentada pelas mulheres negras para alcançar cargos de representação política. Considerando que os fatores que contribuem para essa sub-representação são diversos, assim como as estratégias para revertê-la, e que um dos caminhos passa pela atuação partidária, o estudo propõe analisar esse agente político devido à sua significativa relevância nos regimes democráticos e nos processos eleitorais. Especificamente, busca investigar a dinâmica entre partidos e candidatas negras nas eleições proporcionais de 2014, 2018 e 2022, com base em duas variáveis: orientação ideológica partidária e perspectivas de sucesso das mulheres negras. Os dados do TSE são processados em linguagem *R* e examinados sob a perspectiva interseccional. A abordagem metodológica adotada é quantitativa. Os resultados revelam que, nos pleitos de 2014 e 2022, os partidos de esquerda elegeram percentuais mais elevados de candidatas pretas e pardas, o que não se verificou em 2018. Esses achados sugerem que a orientação ideológica tem impacto na mediação, podendo facilitar ou dificultar o ingresso dessas mulheres nos espaços decisórios.

Palavras-chave: gênero; raça; mulheres negras; eleição; partidos políticos.

THE ROLE OF PARTIES IN ELECTING BLACK WOMEN IN BRAZIL

DEMOCRATIC MEDIATION WITH OBSTACLES

Abstract: This article seeks to examine the role of political parties in either promoting or impeding the candidacies of black women. The topic is situated within the broader field of Brazilian Political Science, which investigates political inequality through the intersection of gender and race. This interest arises from the substantial barriers faced by black women in attaining political representation. Given the multifaceted factors contributing to this underrepresentation, along with the variety of strategies aimed at addressing it, one key avenue involves the actions of political parties. This study analyzes the role of political parties as a significant agent within democratic regimes and electoral processes. In particular, it explores

* Jornalista, mestre em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFRGS, com bolsa do CNPq. Seus interesses de pesquisa incluem a representação de mulheres negras nos parlamentos brasileiros. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5118-0046>. E-mail: azeredo_diana@yahoo.com.br.

† Graduada em Ciências Sociais, Mestra e Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora do Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política/UFRGS. Pesquisadora sobre as temáticas feminismos, gênero e representação política. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3402-6543>.

the dynamics between parties and black candidates in the proportional elections of 2014, 2018, and 2022, focusing on two variables: party ideological orientation and the electoral prospects of black women. Data from the TSE (Superior Electoral Court) are processed using R language and analyzed through an intersectional lens. The study employs a quantitative methodological approach. The results indicate that, in the 2014 and 2022 elections, left-wing parties elected higher percentages of black and brown candidates, a trend not observed in 2018. These findings suggest that party ideological orientation plays a critical role in mediating the success of black women candidates, either facilitating or obstructing their access to decision-making spaces.

Keywords: gender; race; black women; election; political parties.

1 INTRODUÇÃO

Seja pela falta de dados¹ ou pelo menosprezo que remete ao racismo estrutural (Almeida, 2018), a Ciência Política brasileira, apenas recentemente, vem se debruçando para compreender a desigualdade política a partir do binômio gênero e raça. Esse interesse advém da percepção sobre a maior dificuldade de mulheres negras acessarem os cargos de representação política. Embora sejam quase 30% da população nacional, pretas e pardas ocupam pouco mais de 5% dos assentos parlamentares. Em contraponto, homens brancos, que somam 20,6% no censo demográfico, assumem mais de 60% dos mandatos (Azeredo, 2023). As razões dessa discrepância são múltiplas, assim como as soluções para revertê-la.

Um desses caminhos passa pela atuação dos partidos (Sacchet, 2020). É esse ator político com grande relevância nos regimes democráticos e nos processos eleitorais que propomos analisar neste artigo. Especificamente, buscamos examinar a mediação exercida pelas agremiações para potencializar ou obstruir candidaturas de pretas e pardas. O presente estudo tem caráter exploratório e nosso foco é analisar a relação entre partidos e candidatas negras nas eleições proporcionais de 2014, 2018 e 2022, a partir de duas variáveis: posicionamento ideológico do partido e chances de sucesso das mulheres negras. Os dados do TSE são tratados em linguagem *R* e a escolha metodológica é quantitativa.

A análise é feita à luz da perspectiva interseccional. O conceito de interseccionalidade, forjado por Crenshaw (2002), permite enxergar que as mulheres

¹ Somente em 2014, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) passou a coletar dados referentes à cor/raça das pessoas que se candidatam.

não se constituem em um grupo homogêneo; ao contrário, são atravessadas por diversos marcadores sociais, os quais produzem vivências específicas. Desse forma, é importante considerar as opressões de gênero e raça ao analisar a exclusão política, já que mulheres negras estão ainda mais à margem das instâncias representativas do que as mulheres brancas.

Também as autoras Collins e Bilge (2021) contribuem para este debate e apontam o quanto a desigualdade é agravada por características de gênero, raça e classe. Ressaltam que nem todas as mulheres sofrem do mesmo modo com o patriarcado – assim como nem todas as pessoas negras experimentam o racismo da mesma forma e com a mesma intensidade. A partir da interseccionalidade, entendemos que determinadas características são indissociáveis e influenciam as relações de poder, restringindo acesso aos espaços decisórios para alguns grupos e facilitando para outros.

Assim como estes estudos, outras pesquisas na área da Ciência Política vêm apontando os caminhos para superar a desigualdade política de gênero e raça. É a esse esforço de pensar soluções que este trabalho se alinha. Além desta Introdução, o artigo está dividido em mais quatro seções. Na sequência, abordaremos o protagonismo dos partidos políticos e seu papel de mediador nos regimes democráticos. No terceiro tópico, trataremos da ideologia partidária e sua influência para potencializar ou obstacularizar candidaturas de pretas e pardas. Na quarta seção, realizaremos a análise dos dados empíricos em torno da taxa de sucesso das mulheres negras que se lançam em uma disputa para o Legislativo. Ao final, na última seção, são apresentadas algumas conclusões.

2 O PROTAGONISMO DOS PARTIDOS NO PAPEL DE MEDIADORES NOS SISTEMAS REPRESENTATIVOS

Em que pese estudos apontarem para a perda da capacidade dos partidos políticos em atrair e representar a população (Wolinetz, 2002; Katz; Mair, 1994; Manin, 2018), eles seguem desempenhando funções importantes no regime democrático. São atores políticos fundamentais durante as campanhas eleitorais e para o exercício dos mandatos, além de serem o canal que viabiliza o processo de escolha dos representantes. No caso brasileiro, os partidos políticos adquirem especial protagonismo no jogo eleitoral, já que a legislação não permite

candidatura avulsa e ainda exige tempo mínimo de filiação partidária (TSE, 2024).

Estudos clássicos, como de Duverger (1979) e de Kirchheimer (1972), destacam que partidos de massa tiveram papel de integração dos grupos excluídos ao sistema político, quebrando o monopólio das elites no Estado. Duverger (1979) identificou uma forte associação entre grupos sociais e partidos, sendo esses últimos capazes de representar os trabalhadores e outras pessoas oriundas das camadas populares, promovendo sua ascensão às esferas de poder.

Diferentemente do que aponta essa literatura, no Brasil, cabe recordar, que a formação histórica dos partidos remete a um vínculo direto ao Estado e não aos movimentos sociais (Souza, 1976). Essa origem reflete no baixo envolvimento popular de algumas de nossas agremiações, bem como na sua fluidez programática e frequente necessidade de reorganização. Mesmo que essa seja uma marca distintiva do sistema partidário brasileiro, devemos evitar generalizações e casos excepcionais são observados, como aponta estudo de Meneguello *et al.* (2012), que identificam o esforço de alguns partidos em se aproximar da sociedade e de alguns grupos minoritários. Afirmam que algumas agremiações possuem estruturas internas voltadas a defender interesses de segmentos específicos, a exemplo de negros, mulheres e LGBTQIAplus, assim como dialogam com grupos da sociedade civil. Legendas como PT, PSB, PDT, PCdoB, PSOL, PMDB, PSDB, DEM e PP mantêm Secretarias de Mulheres ou Setoriais Afro.

Todavia, embora existam esses espaços dentro das agremiações partidárias, as mulheres, em geral, e as negras, em particular, ainda encontram muitos obstáculos para se inserirem na esfera da política institucional. Foge aos propósitos deste trabalho apontar as causas da sub-representação política feminina no Brasil, mas vale lembrar que ela é multicausal, envolvendo fatores institucionais e extra-institucionais (Araújo, 2005; 2009; Miguel; Biroli, 2010; Moritz; Schulz, 2013; Moritz, 2019).

Quanto ao acesso dos grupos minoritários às instâncias representativas, Araújo (2005; 2009) lista três características partidárias que podem influenciar nesse processo de inclusão: alto nível de fragmentação, personalismo e debilidade no grau de nacionalização. A pesquisadora alerta que, por um lado, a existência de muitos partidos pode abrir espaço para as mulheres se candidatarem; por outro, pode dificultar a efetiva eleição delas. Já o personalismo abrange práticas clientelistas, que tendem a tornar *outsiders* dependentes da

boa vontade de líderes partidários, estimulando a troca de favores e atitudes pouco ou nada transparentes. Em terceiro lugar, a distância entre os objetivos descritos no plano nacional e os interesses locais dificultam a implantação de políticas inclusivas mais sistemáticas.

É frequente o argumento de que as mulheres em geral, e as mulheres negras, em particular, não estão interessadas em participar da vida pública (Meneguello *et al.*, 2012). Entretanto essa justificativa não procede e já foi desconstruída por autores como Rodrigues e Freitas (2021) e Pinto (2003), que, nas suas investigações, constataram um efetivo envolvimento desse grupo em ações coletivas que datam de, pelo menos, um século. Liderando lutas dos movimentos feminista e antirracista, tais mulheres demonstraram não apenas interesse, mas capacidade de ocupar espaços deliberativos.

Como fica evidenciado pela literatura, o papel das agremiações é central para promover grupos que estão excluídos das esferas de poder, e ainda que haja apontamentos quanto à individualização das disputas no sistema de lista aberta, em que grande responsabilidade pela conquista de votos fica sobre candidatos, Sacchet (2020, p. 75) enfatiza que

[...] isso não significa que os candidatos estarão completamente sós nesse processo, competindo uns contra os outros na batalha por recursos de campanha e votos. Há evidências contundentes de que os partidos tendem a dedicar mais apoio político, maiores fatias de recursos financeiros e mais tempo de exposição na propaganda eleitoral a homens (brancos) que a mulheres candidatas.

Entre membros de partidos de direita, Meneguello *et al.* (2012) notaram a atribuição de responsabilidade às próprias mulheres que, segundo os depoimentos coletados, deveriam se conscientizar mais e se candidatar mais. Há, inclusive, homens e mulheres se declarando contra as cotas eleitorais. No entanto, a maioria das entrevistadas afirmou ter enfrentado preconceito e isolamento dentro das agremiações partidárias. Da mesma forma, não se pode atribuir exclusivamente às candidatas a responsabilidade pela ausência feminina e negra nos parlamentos, assim como também não se pode responsabilizar o eleitorado por essa ausência. Campos (2015, p. 690-691) salienta que “se pretos e pardos enfrentam dificuldades de se lançarem candidatos porque as legendas estão fechadas para eles, sua sub-representação política não pode ser atribuída à decisão dos eleitores”.

Merlo (2018, p. 10) entrevistou vereadoras de São Paulo e constatou que o partido político e suas lideranças [...] aparecem de forma decisiva no momento da decisão da candidatura e no suporte ao longo da campanha eleitoral, especialmente por darem legitimidade e o acesso às redes de contato com outras figuras políticas já bem estabelecidas.

Nessa mesma direção, autores como Moreira e Barberia (2016) e Pereira (2019) também ressaltam a responsabilidade das siglas partidárias.

Em uma pesquisa pioneira com partidos britânicos, Norris e Lovenduski (1993) observam a presença de selecionadores internos que costumam embasar suas escolhas não em habilidades individuais de possíveis candidatas e candidatos, mas nas características coletivas percebidas no grupo ao qual pertencem essas pessoas. “Indivíduos são julgados a partir das características do seu grupo” (Norris; Lovenduski, 1993, p. 378, tradução nossa). Além disso, ativistas partidários avaliam as expectativas do eleitorado em relação à formação do Parlamento, supondo e mensurando, por exemplo, locais onde as mulheres não costumam ser eleitas. Merlo (2018) cita essa e outras pesquisas para confirmar o argumento de que dirigentes partidários prestam muita atenção à dinâmica de oferta e procura no momento de selecionar candidaturas, buscando lançar perfis adequados à expectativa do eleitorado.

Conforme Araújo (2005, p. 202),

no primeiro momento, a construção de bases eleitorais que permitam às mulheres candidatarem-se constitui o principal obstáculo e, em um segundo momento, o obstáculo para torná-las elegíveis é a construção de uma estrutura de campanha que, salvo exceções, depende também dos partidos.

Sacchet (2011, p. 160) toma como base a literatura feminista e neoinstitucional para explicar que os partidos são atores-chave, atuando como *gatekeepers*, porteiros da carreira política formal, autorizando ou impedindo a entrada das pessoas. Para a pesquisadora, o processo eleitoral é composto de três fases:

a) fase de prospecção à candidatura, na qual futuros candidatos se apresentam, ou são convidados por lideranças partidárias para concorrer a um cargo público; b) fase de seleção das candidaturas, em que os candidatos são nomeados, e as candidaturas são homologadas pelos partidos para compor suas listas eleitorais, através de convenções partidárias ou de eleições primárias; c) fase da competição eleitoral, quando os candidatos disputam o voto dos eleitores.

Convergindo com os resultados da pesquisa de Merlo (2018), Sacchet (2011, p. 166) afirma:

mesmo que a disposição e o interesse das mulheres, na disputa por cargos públicos, não sejam iguais aos dos homens, o empenho consciente dos partidos para recrutar mulheres e seu apoio efetivo às candidaturas femininas poderiam favorecer uma mudança nesse quadro.

Duas outras assimetrias nas campanhas de mulheres e negros foram identificadas por diferentes estudiosas (Amora, 2008; Barbieri; Ramos, 2019): a distribuição do tempo do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE) e o repasse da verba pública para as campanhas. São ambos quesitos importantes, mas que fogem aos propósitos deste trabalho e por isso não serão aqui abordados.

De acordo com Araújo (2009), as decisões relacionadas à disputa eleitoral são complexas e não envolvem apenas a variável gênero ou a atitude deliberada de afastar mulheres das instâncias decisórias. Trata-se, no entender da pesquisadora, mais de uma prática inercial do que intencional. Ela alerta que não subestima preconceitos, nem sugere ingenuidade dos atores políticos masculinos, porém reflete se os obstáculos a grupos minoritários seriam mesmo consequência de um “fazer” ou de um “não fazer”. “É nesse sentido que parece mais apropriado se falar de uma prática *gender blind* do que categoricamente de uma “discriminação” ou “resistência”, afirma Araújo (2009, p. 28, grifo da autora). Vale acrescentar que, independentemente de demonstrarem intenções explícitas, essas atitudes advêm das relações de poder existentes na sociedade – que deveriam ser entendidas e combatidas de modo proposital.

3 IDEOLOGIA PARTIDÁRIA E PORTAS ENTREABERTAS

Mesmo reconhecendo a dificuldade em enquadrar ideologicamente os partidos políticos brasileiros e a falta de consenso em relação à tradicional classificação esquerda, centro e direita, optamos por manter esta divisão e adotamos a categorização² proposta por Codato, Berlatto, Bolognesi (2018). Ela foi atua-

² **Partidos de centro:** PHS, PMDB (MDB, a partir de 2017), PMN, PPS (Cidadania, a partir de 2019), Pros, PSDB, PV e Rede. **Partidos de direita:** DEM (União Brasil, a partir de 2021), PEN (Patriota, a partir de 2018), PL, PP, PR, PRB (Republicanos, a partir de 2019), PRP, PRTB, PSC, PSDC (Democracia Cristã, a partir de 2018), PSL

lizada³ por Bolognesi, Ribeiro e Codato (2023) a partir de um levantamento realizado com 519 cientistas políticos.

Estudos sugerem ser mais comuns aproximações entre movimentos sociais e agremiações de esquerda (Araújo, 2005; Scapini; Cegatti; Rita, 2019). Rodrigues (2009) e Marenco e Serna (2007) assinalam as diferenças nas composições de base dos partidos de direita e esquerda, demonstrando a preferência dos primeiros por filiar empresários urbanos e rurais, com mais independência financeira; e dos segundos, por filiar e investir nas candidaturas de trabalhadores da classe média e líderes vinculados a movimentos sociais.

Para Marenco e Serna (2007, p. 98),

partidos ideológicos de esquerda utilizam muito mais recursos coletivos e de identidade para constituir bases sociais, ao passo que os partidos conservadores se baseiam sobretudo nos capitais e nos recursos individuais de dirigentes políticos.

Meneguello *et al.* (2012) identificam que o início da trajetória política em partidos de direita é motivado, na maioria das vezes, pelos vínculos familiares, enquanto que, na esquerda, esse começo é marcado pela militância em movimentos sociais. Não é à toa que, “No que diz respeito à dimensão ideológica, a literatura indica que o engajamento político das mulheres tem sido bem mais estimulado e, de certa forma, condicionado, pelos partidos de esquerda” (Araújo, 2005, p. 199). Mas a autora percebe que outras vertentes ideológicas têm aberto espaço para candidatas, principalmente a partir de 1995, quando a Lei 9.100 passou a exigir a reserva mínima de 20% das vagas na lista partidária para as mulheres.

Por um lado, a crescente organização das mulheres tende a exercer pressão no sentido de que suas demandas sejam apoiadas pelas direções partidárias.

Por outro, a descoberta de que as mulheres são uma força eleitoral decisiva e, portanto, suas demandas não podem ser desprezadas, conduz os partidos a

(União Brasil, a partir de 2021), PTB, PTdoB (Avante, a partir de 2017), PTC (Agir, a partir de 2022), PTN (Podemos, a partir de 2017) e SD. **Partidos de esquerda:** PCdoB, PDT, PPL, PSB, PSOL e PT.

³ Ampliaram a escala para sete categorias e alteraram o posicionamento de alguns partidos (PSDB, por exemplo, foi considerado de centro na primeira publicação e de direita na segunda; MDB foi de centro para centro direita). Como não interessa, nesta pesquisa, aprofundar as discussões sobre critérios classificatórios, a opção foi utilizar a primeira categorização e apenas considerar os partidos acrescentados na segunda.

assumir algum nível de compromisso público em relação ao problema da sua inserção nas esferas de poder. (Araújo, 2005, p. 199).

Merlo (2018) cita estudos que comprovam, no Brasil e em outros países, a preferência de mulheres por partidos de esquerda no momento da filiação. Além de serem mais receptivos à filiação e à candidatura feminina, dados comparados das eleições de 2002 e de 2006 demonstram que os partidos de esquerda “tendem a eleger um percentual maior de mulheres” (Alves; Araújo, 2009, p. 12). Moreira e Barberia (2016) acrescentam que o tamanho do partido importa e os grandes de centro e direita historicamente somam candidatas vitoriosas.

A respeito das candidaturas negras, Chaves e Mancuso (2020), Tabares, Conceição e Marques (2021) e Firpo *et al.* (2022) identificaram a sobrerepresentação à esquerda e a sub-representação à direita. Campos (2015), porém, levanta a suspeita quanto ao maior espaço para candidaturas não brancas na esquerda e chama a atenção para a sobrerepresentação delas nos partidos de centro, bem como na forte presença delas nos partidos pequenos de direita⁴.

Acrescenta-se que, apesar de serem, ao longo da história, os que mais promovem o engajamento político feminino, os partidos de esquerda não são, necessariamente, os que distribuem recursos de modo mais igualitário e elegem mais mulheres (Miguel; Queiroz, 2006; Moritz, 2019; Meneguello *et al.*, 2012; Sacchet, 2020). Também há relatos de candidaturas de mulheres e negros, lançadas pelas agremiações, mas que não defendem pautas consideradas importantes para os coletivos feministas e antirracistas (Meneguello *et al.*, 2012). Essas situações exemplificam o tensionamento entre partidos e movimentos sociais (Pinto, 1994), que ora convergem nos seus interesses, ora prosseguem na disputa.

No que diz respeito ao compromisso das siglas em promover a ampliação da representação feminina nos assentos parlamentares, Sacchet (2011, p. 182) segue propondo que “os partidos selecionam poucas mulheres e, das selecionadas, poucas têm sucesso eleitoralmente. [...] não há diferenças evidentes por

⁴ Em relação ao tamanho da agremiação, Campos (2015) faz a seguinte classificação: **partidos grandes** (PMDB, PT, DEM e PSDB), **partidos médios** (PDT, PTB, PP, PR, PSB, PPS, PCdoB, PV, PRB e PSD) e **partidos pequenos** (PRP, PMN, PSOL, PSL, PSC, PTC, PTdoB, PSDC, PHS, PTN, PRTB, PCB, PPL, PSTU e PCO).

linha ideológica dos partidos no que se refere ao compromisso com a promoção política das mulheres”. Em pesquisa mais recente, enfocando a eleição de 2018 para a Câmara dos Deputados, o autor problematiza: “A seleção de mais mulheres pode não representar verdadeira intenção dos partidos em elegê-las” (Sacchet, 2020, p. 80).

Mesma desconfiança, mas com olhar a partir da racialidade, tiveram Firpo *et al.* (2022) ao analisarem o resultado eleitoral de 2014 e de 2018 para os cargos de deputado federal e estadual. Apesar de os partidos de esquerda terem lançado, proporcionalmente, mais candidaturas negras do que as legendas de direita, tiveram um percentual de eleitos similar. Nos dois campos ideológicos, o resultado foi de sub-representação de pessoas negras. Conforme Firpo *et al.* (2022, p. 16),

embora partidos de esquerda e centro apresentem um certo equilíbrio racial em suas candidaturas [...], eles não são capazes de eleger deputados negros no mesmo nível que apresentam candidaturas. [...] Embora a direita apresente proporcionalmente menos candidatos negros, ela os elege com maior sucesso.

Na avaliação de Firpo *et al.* (2022), as legendas de direita demonstram mais eficiência na seleção de nomes lançados do que as siglas de centro ou de esquerda. A probabilidade de vitória é maior para candidaturas masculinas e brancas do que para femininas e negras nos três grupos ideológicos. A diferença é a estratégia eleitoral adotada por esses campos. “Partidos de direita lançam menos candidatos, mas mais competitivos. Já a esquerda e centro lançam muitos, mas elegem poucos” (Firpo *et al.*, 2022, p. 58).

Além da distinção do sucesso eleitoral a partir do posicionamento ideológico dos partidos, é válido considerar que a variável tamanho da agremiação tem impacto sobre o êxito das candidaturas. Por exemplo, legendas menores abrem mais espaço para as “minorias políticas”, apresentando grande número de candidaturas de mulheres e de pessoas negras. Porém isso não significa chance efetiva de vitória e nem maior inclusão nos espaços decisórios (Alves; Araújo, 2009; Campos; Machado, 2015).

Campos (2015, p. 709) lança uma hipótese explicativa: “as listas dos partidos menores tendem a refletir de modo mais próximo a oferta demográfica de lideranças dispostas a se candidatar”. Para Campos e Machado (2017, p. 137),

as pequenas agremiações “tendem a adotar uma tática de seleção de candidaturas menos restrita, ou seja, um padrão de recrutamento chamado pela literatura internacional de *catch-all*”. Araújo (2005, p. 197) também entende que partidos maiores estejam mais fechados para novos perfis.

Considerando as eleições para deputado federal e estadual em 2014 e 2018, Firpo *et al.* (2022) identificam maior equilíbrio racial nas candidaturas lançadas pelos partidos pequenos em comparação com os grandes. Essa diferença permanece quando os pesquisadores constatam apenas parlamentares eleitos. Comparativamente com as grandes agremiações, as pequenas elegeram, proporcionalmente, mais negros tanto em 2014 quanto em 2018.

O dilema é que são as grandes siglas que elegem mais parlamentares, contribuindo, assim, para a manutenção de um Legislativo composto majoritariamente por homens brancos. Em comparação com os pequenos e médios, partidos grandes financiam mais suas candidaturas (Mancuso; Chaves, 2021). Esse duplo movimento – de lançar mais candidatos brancos e de destinar mais recursos para esses concorrentes – prejudica de modo específico mulheres pretas e pardas, que se concentram em agremiações eleitoralmente mais fracas (Campos; Machado, 2020).

Em contrapartida, devido às regras do sistema proporcional, homens brancos sobrefinanciados podem se tornar “puxadores de votos” e contribuir, indiretamente, para eleger mulheres negras subfinanciadas. Por esse motivo, é necessário considerar nas análises sobre o tema tanto o posicionamento ideológico quanto o tamanho da agremiação. Essas características são levadas em conta na observação dos dados apresentados e discutidos na sequência.

4 ENTRADA PELA ESQUERDA: ONDE AS NEGRAS TÊM MAIS CHANCES DE SUCESSO ELEITORAL

Na análise dos resultados eleitorais de 2014, 2018 e 2022, é considerada a quantidade total de pretas e pardas que concorreram aos cargos de deputada (estadual, distrital e federal) e senadora em cada agremiação. A exemplo de trabalhos recentes (Miguel; Queiroz, 2006; Sacchet, 2020; Junqueira; Cal;

Cardoso, 2021; Firpo *et al.*, 2022), interessa verificar não apenas quantas candidatas cada partido apresentou, mas quantas conseguiu eleger. Por esse motivo, utilizamos a taxa de sucesso eleitoral, que corresponde à proporção de vitoriosas sobre o total de concorrentes.

Devemos salientar que nos pleitos de 2014, 2018 e 2022, respectivamente, foram eleitas, no total, 1.599, 1.626 e 1.599 candidatos/as para os Legislativos (estadual, distrital e federal). Dessas, apenas 47 (3%), 65 (4%) e 103 (6%) autodeclararam-se mulheres pretas ou pardas. Tal diferença sinaliza a sub-representação das negras nesses espaços decisórios, como já afirmado anteriormente. Embora o número de deputadas tenha dobrado entre 2014 e 2022, tal aumento fica bastante aquém de refletir sua presença de quase 30% na população brasileira⁵ e de significar diversidade diante da hegemonia masculina e branca.

Antes de passar à análise do desempenho de cada partido separadamente, convém olhar para os dados agrupados por cada campo ideológico. Na Tabela 1, são apresentados o total de candidatas (TC), o total de eleitas (TE), a taxa de sucesso eleitoral (TS) e a presença no Parlamento (PP), que corresponde ao percentual de mulheres negras que cada grupo ideológico conseguiu eleger nos três pleitos. Para fins de comparação, são indicados os índices gerais de cada ano.

TABELA 1 Negras eleitas x Grupo ideológico x Eleição (2014, 2018 e 2022)

Grupo	2014				2018				2022			
	T.C.	T.E.	T.S.	P.P.	T.C.	T.E.	T.S.	P.P.	T.C.	T.E.	T.S.	P.P.
Esque.	1.034	24	2,3%	51,1%	1.032	24	2,3%	37 %	1.014	46	4,3%	44,7%
Direita	1.830	11	0,6%	23,4%	2.169	27	1,2%	41,5%	2.963	43	1,4%	41,7%
Centro	760	12	1,6%	25,5%	1.010	14	1,4%	21,5%	1.024	14	1,3%	13,6%
Total	3.624	47	1,3%	2,9%	4.211	65	1,5%	4 %	5.001	103	2 %	6,4%

T.C.: Total de candidatas T.E.: Total de Eleitas

T.S.: Taxa de Sucesso P.P.: Presença no Parlamento

Fonte: Elaborada pelos autores a partir de dados do TSE.

Primeiramente, percebe-se que, nas três disputas, as chances de mulheres negras conquistarem o mandato são muito baixas: em média, o maior índice

⁵ Informações disponíveis em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/9606#resultado> Acesso em: 13 abr. 2024.

(2%) é atingido em 2022, quando, a cada cem concorrentes, duas são eleitas. Ressaltamos que, em todos os pleitos, no bloco da esquerda, a taxa de sucesso corresponde ao dobro da média geral. Com exceção do ano de 2018, é no campo da esquerda que se encontram a maioria das pretas e pardas eleitas – em 2014, esse percentual foi de 51,1%. Entretanto, na disputa marcada pela escalada da extrema-direita, o grupo da direita tem um crescimento vertiginoso: sai de 23,4% das eleitas em 2014, duplicando em 2018 (41,5%), avanço mantido com o resultado de 2022.

A fim de ilustrar como diferentes partidos contribuem para ampliar ou diminuir essa participação, na Tabela 2 listamos o número de eleitas em cada agremiação. As cores de referência de cada grupo ideológico são: vermelho (esquerda), verde (centro) e azul (direita).

TABELA 2A Negras eleitas x Partido x Eleição (2014, 2018 e 2022)

Partido	Número de Eleitas	2014		2018		2022	
		Partido	Número de Eleitas	Partido	Número de Eleitas	Partido	Número de Eleitas
PT	10	PSOL	9	PT	20		
PCdoB	7	PCdoB	5	PSOL	10		
PSDB	5	PSB	5	União	10		
PRB	4	MDB	4	MDB	7		
PDT	3	PSD	4	PCdoB	7		
PSB	3	PSL	4	PL	7		
PMDB	2	Pode	3	PP	6		
PMN	2	PR	3	PSB	6		
Pros	2	PSDB	3	Republicanos	6		
DEM	1	PT	3	PDT	3		
PHS	1	PDT	2	Pode	3		
PPL	1	PP	2	PSD	3		
PR	1	PPS	2	PV	3		
PSC	1	PRB	2	Agir	2		
PSL	1	PTB	2	Avante	2		
PTB	1	Rede	2	Cidadania	2		
PTdoB	1	Solidariedade	2	Rede	2		
SD	1	Avante	1	Solidariedade	2		
		DEM	1	Patriota	1		
		PMN	1	PSC	1		
		Pros	1				

TABELA 2B Negras eleitas x Partido x Eleição (2014, 2018 e 2022)

2014		2018		2022	
Partido	Número de Eleitas	Partido	Número de Eleitas	Partido	Número de Eleitas
		PRP	1		
		PRTB	1		
		PTC	1		
		PV	1		
Total:	47	Total:	65	Total:	103
 esquerda		 centro		 direita	

Fonte: Elaborada pelos autores a partir de dados do TSE.

Nos três pleitos em análise, 215 cadeiras foram conquistadas pelas candidatas negras e a esquerda foi o grupo ideológico que mais elegeu mulheres pretas e pardas. Foram 94 vagas obtidas pelos partidos de esquerda, 81 pelas legendas de direita e 40 pelo centro. Em 2014, a soma das eleitas na direita (11) e no centro (12) não chegou ao total das vitoriosas vinculadas à esquerda (24). Apenas em 2018, a direita (27) elegeu mais do que a esquerda (24), mesmo assim não foi uma diferença significativa⁶. Esse desempenho da direita coincide com a ascensão à Presidência da República de Jair Bolsonaro.

É válido lembrar que, com exceção do Senado, as disputas para o Legislativo seguem as regras do sistema proporcional, possibilitando que os chamados “puxadores de votos” ajudem a eleger concorrentes com menos apoio nas urnas. Portanto o fato de os partidos de direita terem somado mais parlamentares em 2018 não significa que estejam efetivamente comprometidos com o aumento da representação das mulheres em geral e das mulheres negras em particular. A explicação mais provável é que o conjunto das candidaturas obteve votação suficiente para conquistar mais vagas para a legenda e os mais votados garantiram seu próprio mandato e transferiram votos para as colegas menos

⁶ Além disso, cabe observar que o número de partidos brasileiros à direita é maior, e isso ajuda a explicar o quantitativo de vitórias mais alto. Em 2014, foram oito de direita, cinco de centro e cinco de esquerda que elegeram, ao menos, uma parlamentar negra. No pleito seguinte, a direita passa a reunir 13 siglas com negras eleitas, o centro sete e a esquerda permanece com cinco também em 2022, quando a direita perde dois partidos e o centro um.

votadas. No Gráfico 1, a seguir apresentado, é possível visualizar a taxa de sucesso eleitoral em cada agremiação e grupo ideológico.

GRÁFICO 1 Sucesso eleitoral de candidatas negras x partido x grupo ideológico – 2014



Fonte: Elaborado pelos autores.

Na eleição de 2014, os cinco partidos que mais lançaram candidaturas negras são do campo da esquerda⁷, confirmando a tendência de agremiações deste bloco ideológico proporcionarem mais espaço para grupos minoritários. Quando observamos no Gráfico 1 a taxa de sucesso das candidatas negras, os partidos de esquerda mantêm seu destaque, mas esse bloco não está mais sozinho. Entre os cinco partidos com as maiores proporções de eleitas, dois são do centro, PROS (das 46 candidaturas lançadas, conseguiu duas vitórias) e PSDB (elegeu cinco das 129 concorrentes). Mesmo assim, no geral, as taxas de sucesso são muito baixas; não passam de 5%. Nossos dados convergem com a literatura citada anteriormente, que ressalta o compromisso da esquerda com a inclusão política das “minorias” e a efetividade da oportunidade eleitoral obtida pelo centro e pela direita.

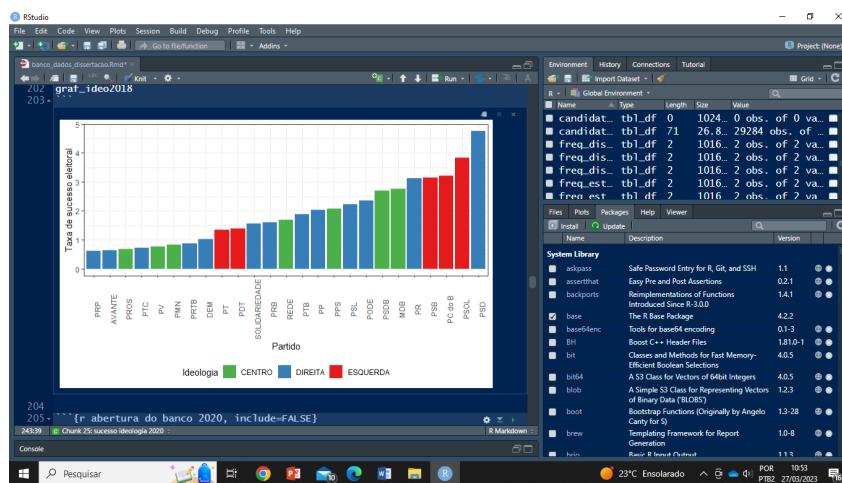
Em 2018, 65 parlamentares pretas e pardas foram eleitas⁸. A taxa de sucesso (média) permanece quase a mesma, passando de 1,3% em 2014 para 1,5% em 2018, significando que, a cada cem negras que concorreram, menos

⁷ PT (191), PSOL (187), PDT (173), PSB (169) e PCdoB (167)

⁸ 17 novas deputadas e uma senadora estreante ampliaram o quantitativo de negras eleitas no Legislativo.

de duas conquistaram mandato. Entre os partidos do centro, apenas o MDB e o PSDB apresentaram taxa acima de 2,5% em 2018. Na esquerda, PSOL, PCdoB e PSB atingiram porcentagem superior a 3% – os três partidos juntos elegeram 19 mulheres negras em 2018. O único partido que ultrapassou os 4% foi o PSD, que conseguiu eleger quatro deputadas negras (em 80 concorrentes). Em função do desempenho do PSD e de outras 12 legendas da direita, que elegeram, ao menos, uma parlamentar negra, esse campo ideológico foi melhor na disputa eleitoral de 2018, conforme apresentado no Gráfico 2.

GRÁFICO 2 Sucesso eleitoral de candidatas negras x partido x grupo ideológico – 2018



Fonte: Elaborado pelos autores.

Mesmo sem ter elegido parlamentares negras em 2014, o PSOL desporta e ocupa o primeiro lugar com nove vitoriosas em 2018 – ano, aliás, em que teve sua vereadora negra, Marielle Franco, assassinada no Rio de Janeiro. É razoável supor que a comoção causada pela violência política, combinada com a militância do partido e da família de Marielle para fortalecer candidaturas de mulheres pretas e pardas⁹, tenham contribuído para esse resultado eleitoral significativo do partido.

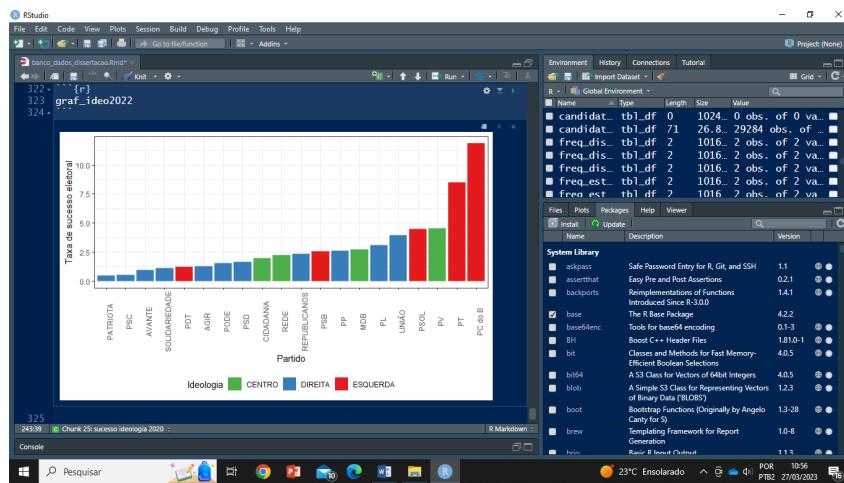
Assim como o PSOL, outro partido que melhorou sua capacidade de eleger negras foi o PSB, cuja taxa não havia passado de 2% em 2014 e foi além dos 3%

⁹ Por meio do Instituto Marielle Franco, foi desenvolvido o projeto Sementes de Marielle com a finalidade de fortalecer candidaturas comprometidas com a defesa dos direitos humanos e outras demandas listadas na Agenda Marielle Franco (Instituto Marielle Franco, 2024).

quatro anos depois. Já o PT, que havia demonstrado o maior potencial eletivo de 2014 (elegendo dez das 191 concorrentes), ficou abaixo dos 2% em 2018. O resultado eleitoral mais positivo (2014) coincide com o pleito em que o Partido dos Trabalhadores venceu a disputa para a Presidência da República¹⁰. Já o desempenho do partido em 2018 reflete a campanha do antipetismo, insuflada pelo golpe do *impeachment* da presidente, os discursos de ódio e a disseminação de notícias falsas em alta frequência.

Em 2022, é possível notar que o PT recupera seu espaço, elegendo o dobro de mulheres negras, comparativamente ao ano de 2014, além de ter reconquistado o cargo de presidente da República ao eleger, pela terceira vez, Lula da Silva. Outro partido de esquerda que obteve resultados importantes no aumento da bancada de mulheres negras nos parlamentos foi o PSOL. Das 213 candidatas que se lançaram para vagas no Legislativo, dez foram eleitas – uma taxa de 4,7%, conforme dados do Gráfico 3.

GRÁFICO 3 Sucesso eleitoral de candidatas negras x partido x grupo ideológico – 2022



Fonte: Elaborado pelos autores.

De 2014 a 2022, as chances de sucesso eleitoral das mulheres negras passaram de 1,3% para 2%. Esse aumento que, reforçando, ainda se refere a índices

¹⁰ 2014 reeleição da Presidenta Dilma.

baixíssimos¹¹, pode ter sido resultado de uma combinação de dois fatores. Paralelamente ao trabalho de conscientização promovido por coletivos feministas e antirracistas junto ao eleitorado, o TSE determinou o repasse de 30% das verbas públicas para mulheres e a destinação proporcional para candidaturas negras¹².

No caso específico do PCdoB, destaque com taxa de 11,9%, presidido por uma mulher negra¹³, as deliberações de dirigentes partidários possivelmente favoreceram o lançamento de candidaturas e a eleição de pretas e pardas para os parlamentos. A agremiação foi considerada por Sacchet (2020) entre as mais responsivas, com a inclusão efetiva de mulheres na política institucional. Vale lembrar que, nos pleitos anteriores, o PCdoB havia lançado mais concorrentes (167 em 2014 e 151 em 2018). Em 2022, optou pela estratégia eleitoral de lançar menos candidatas (52), o que possibilitou maior concentração de recursos, aumentando as chances de vitória das que disputaram as vagas.

No bloco ideológico do centro, o partido que mais elegeu deputadas negras foi o MDB, embora o PV tenha apresentado o maior índice de sucesso (4,5%). À direita, União Brasil e PL, pelo qual Jair Bolsonaro concorreu à reeleição, somaram, respectivamente, dez e sete candidatas eleitas. No caso desses dois grupos ideológicos, nota-se que o tamanho da agremiação foi o diferencial positivo e que determinou os melhores desempenhos em relação às mulheres pretas e pardas, já que MDB, União e PL formam as maiores bancadas partidárias, ocupando a maioria das vagas no Congresso Nacional.

Também vale lembrar que a eleição para os cargos de deputados estadual e federal, por se tratar do sistema proporcional, o tamanho da agremiação e o seu investimento nos “puxadores de votos” tendem a favorecer concorrentes sem votação expressiva. Não obstante ofereçam mais restrições para o lançamento das candidaturas de grupos minoritários (Alves; Araújo, 2009; Campos; Machado, 2017), partidos grandes costumam eleger mais representantes e, devido

¹¹ Para fins de comparação, a cada cem homens brancos que concorreram a deputado e senador, mais de dez foram eleitos em 2022. Na disputa pelos mesmos cargos legislativos, homens negros apresentaram taxa de 4,67% e mulheres brancas, de 4,21%.

¹² Em 2018, respondendo à consulta de um grupo formado por 14 parlamentares, o TSE determinou o repasse mínimo de 30% do FEFC para as concorrentes mulheres. Em 2020, motivado pela manifestação da deputada Benedita da Silva, o Tribunal decidiu que a distribuição do FEFC também deveria ser proporcional às candidaturas negras (TSE, 2018, 2020). No pleito de 2022, vigoravam essas duas decisões.

¹³ Luciana Santos, reeleita para o cargo em 2021.

a essa possibilidade de conquistar o mandato por meio do quociente partidário, podem contribuir, involuntariamente, para a inserção de mulheres negras no Legislativo, sem desmerecer o esforço individual empenhado por essas candidatas na corrida eleitoral.

De modo geral, para as mulheres negras, as chances de vitória eleitoral são maiores nos pleitos municipais (4% em 2016). Isso porque, no plano local, a disputa é menos assimétrica se comparada com o que ocorre no âmbito estadual, distrital e federal, e, além disso, “a vereança é a porta de entrada das mulheres para o campo da representação” (Moritz, 2019, p. 45).

Nas três eleições analisadas, uma das agremiações que se destaca com as maiores chances de vitória para mulheres negras é o MDB (de centro). Como já mencionado pela literatura, o MDB é um partido grande, em que o desempenho eleitoral feminino se equipara ao masculino (Alves; Araújo, 2009), apesar de ter em seu histórico menos investimento nas campanhas de mulheres (Sacchet, 2011). Além disso, Campos e Machado (2020) mensuram que, em média, 70% das nominatas do MDB são compostas por candidaturas brancas – e, nesse percentual, é acompanhado por PSDB, DEM e PT, que também apresentam as taxas mais altas de sucesso de mulheres negras.

Mesmo parecendo paradoxal, tal constatação apenas reitera a importância de observar não apenas a quantidade de candidaturas e mandatos conquistados, mas a relação entre esses números, pois a inclusão de grupos minoritários só pode ser efetivada mediante o lançamento de concorrentes viáveis eleitoralmente. Em outros termos, pouco ou nada adianta listar na nominata do partido muitas pardas e pretas como candidatas se elas têm chances remotas de serem eleitas.

Cabe dizer que o PCdoB e o PSDB foram considerados por Sacchet (2020) entre os mais responsivos com a inclusão efetiva de mulheres na política institucional. Talvez isso ajude a explicar o desempenho um pouco melhor de ambos em diferentes eleições. Outras referências que contribuem para a compreensão dos resultados aqui apresentados são: o PRB já foi o partido que mais lançou candidaturas não brancas em São Paulo (Campos, 2015); em dois pleitos no âmbito federal, o PSB foi o partido de esquerda que mais elegeu mulheres (Alves; Araújo, 2009); não foi uma surpresa verificar que o PT, sendo um grande partido de esquerda, fortemente envolvido, desde sua origem, com movimentos sociais (Alves; Araújo, 2009) e tendo ocupado o cargo máximo do

Executivo por mais de uma década, apresentou, em 2014, a mais alta chance de sucesso para mulheres negras e manteve elevados índices em outros anos.

Tendo como foco as maiores taxas de sucesso nas três eleições aqui analisadas, identificamos o PT como a sigla com o melhor desempenho nas disputas eleitorais, exceto no ano de 2018, pleito marcado pelo antipetismo. Nesse ano, em virtude das mobilizações por causa do assassinato da vereadora Marielle Franco, o PSOL ganha destaque. Também à esquerda, o PCdoB sai bem na disputa regional/federal.

Tomando como referência os três pleitos selecionados para análise, o PCdoB é um caso instigante, pois atinge alto índice de eleição de mulheres negras. Não é classificado como um partido grande e nem possui forte capilaridade eleitoral nacional. Tem sua origem vinculada ao marxismo e seu foco é na luta de classes e na igualdade material (Alves, 2018), e menos no feminismo e na luta antirracista, bandeiras empunhadas mais recentemente e assumidas em seu estatuto. Entretanto o PCdoB, desde a retomada democrática, tem, recorrentemente, elegido parlamentares negros (Rios, 2014). Esse resultado, em boa parte, decorre da estratégia eleitoral adotada pelo partido em lançar um menor número de candidaturas e investir nelas. Por ser uma agremiação pequena, não tem muitos recursos disponíveis e, por isso, concentra-se em viabilizar uma nominata com menos nomes.

5 NOTAS CONCLUSIVAS

Tendo como base os resultados das eleições legislativas de 2014, 2018 e 2022, a proposta deste artigo foi contribuir com o debate acerca das relações entre mulheres negras e partidos políticos no Brasil. Dados evidenciam a sub-representação de pretas e pardas na política institucional e pesquisas ajudam a compreender as dificuldades desse acesso. Tal exclusão é agravada por características de gênero e raça, tornando necessária a perspectiva interseccional para compreender processos que criam obstáculos ao efetivo exercício democrático.

Nesse contexto, os partidos políticos assumem como protagonistas, mediando a entrada de grupos minoritários nas esferas decisórias. Seja no recrutamento para filiação, na definição das listas de candidaturas ou no repasse de recursos públicos, as agremiações cumprem funções elementares no sistema

representativo. Embora historicamente em outras partes do mundo os partidos tenham tido papel central para incluir grupos marginalizados, no Brasil a gênese partidária está vinculada ao desempenho de encargos estatais. Por isso, ainda hoje é comum ver as marcas de práticas clientelistas por dirigentes das siglas nacionais.

Apesar de não estarem originalmente ligadas a movimentos sociais, as agremiações brasileiras fizeram esforços a fim de se aproximarem de coletivos de mulheres e de negros a partir da redemocratização, em meados da década de 1980. Atualmente, muitos partidos possuem setores femininos/feministas e antirracistas em suas formações. De modo específico, no campo da esquerda e entre as siglas menores, o incentivo à participação de mulheres e pessoas negras tende a ser maior.

Nesse sentido, os resultados encontrados neste estudo convergem com a literatura especializada. Em 2014, a cada cem pretas e pardas que concorreram ao Legislativo, em média, apenas uma conseguiu ser eleita. Na esquerda, essa taxa foi de 2% e, no PT, chegou a 5%. Entre as 47 parlamentares, 50% estavam filiadas a siglas da esquerda.

Em 2018, o índice geral fica em 1,5% e a esquerda mantém 2%. Porém são os partidos menores, PSOL, PCdoB e PSB, que se destacam com as maiores chances de sucesso para as candidatas negras. Nesse pleito, marcado pela ascensão da extrema-direita, o campo da direita duplica sua presença entre as eleitas pretas e pardas, abrangendo 40% das vitoriosas, superando a esquerda nesse quesito. O partido com as taxas mais altas é o PSD, mas não chega a superar os 5% atingidos pelo PT na disputa anterior.

Em 2022, a esquerda recupera o predomínio eleitoral. Nesse campo, a cada cem concorrentes negras, quatro são eleitas, significando o dobro de chances em comparação com a média geral de 2%. Embora o PT tenha voltado a se destacar, é o PCdoB que apresenta a maior taxa de sucesso eleitoral: 11,9%. A esquerda segue com o protagonismo (45% das parlamentares pretas e pardas), mas é seguida de perto pela direita (42%).

Portanto esses dados confirmam que as chances de uma mulher negra conquistar espaços no Parlamento são maiores nos partidos de esquerda. A direita até lança mais candidaturas de pretas e pardas (contrariando o que se poderia pressupor a partir da literatura), porém elege menos. A exceção ocorre em

2018, por características peculiares desse pleito. Além das marcas ideológicas, também é válido considerar o tamanho e o grau de institucionalização dos partidos, pois os resultados aqui apresentados sinalizam que as taxas de sucesso de pretas e pardas são maiores em siglas menores.

Por fim, ressalta-se que, de modo geral, as chances de mulheres negras adentrarem esferas decisórias ainda são baixíssimas. Mesmo demonstrando há décadas disposição e capacidade para participar do exercício público deliberativo, elas se deparam com muitos obstáculos para conquistar mandatos eletivos. Ciente de que os partidos são protagonistas do processo eleitoral e constituem um imprescindível canal de acesso ao poder, não seria razoável debater democracia e representação política sem atentar para o desempenho de cada sigla.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES, Breno Alexandre Pires Fernandes. *A criação de “novos” partidos no Brasil contemporâneo: os casos do PSOL e do PSD*. 2018. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.
- ALVES, José Estáquio Diniz; ARAÚJO, Clara. A política de cotas no Brasil, o sistema eleitoral e a sub-representação feminina. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS, Rio de Janeiro, 2009. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: LASA, 2009.
- AMORA, Gustavo Freitas. *Raça e representação política: uma análise das eleições para Deputado Federal no Distrito Federal*, 2006. 2008. 171 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- ARAÚJO, Clara. Gênero e acesso ao poder legislativo no Brasil: as cotas entre as instituições e a cultura. *Revista Brasileira de Ciência Política (RBCP)*, Brasília, n. 2, jul./dez. 2009.

ARAÚJO, Clara. Partidos políticos e gênero: mediações nas rotas de ingresso das mulheres na representação política. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, v. 24, p. 23-59, jun. 2005.

AZEREDO, Diana. *A representação de mulheres negras nos parlamentos brasileiros entre 2014 e 2022*. 103 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2023.

BARBIERI, Catarina Helena Cortada; RAMOS, Luciana de Oliveira. *Democracia e representação nas eleições de 2018: campanhas eleitorais, financiamento e diversidade de gênero: relatório final (2018-2019)*. São Paulo: FGV Direito SP, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.fgv.br/items/33e683af-2bd2-4f1b-b52a-e28140450219>>. Acesso em: 4 fev. 2025.

BOLOGNESI, Bruno; RIBEIRO, Ednaldo A.; CODATO, Adriano. Uma nova classificação ideológica dos partidos políticos brasileiros. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 66, n. 2, 2023.

CAMPOS, Luiz Augusto. Socialismo moreno, conservadorismo pálido?: cor e recrutamento partidário em São Paulo e Rio de Janeiro nas eleições de 2012. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 58, n. 3, 2015.

CAMPOS, Luiz Augusto; MACHADO, Carlos. A cor dos eleitos: determinantes da subrepresentação política dos não brancos no Brasil. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 16, p. 121-151, jan./abr. 2015.

CAMPOS, Luiz Augusto; MACHADO, Carlos. O que afasta pretos e pardos da representação política? Uma análise a partir das eleições legislativas de 2014. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, v. 61, mar. 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rsocp/a/cjdqGh6Hv6rZ3SQndZnXfFF/?lang=pt>>. Acesso em: 28 maio 2024.

CAMPOS, Luiz Augusto; MACHADO, Carlos. *Raça e Eleições no Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

CHAVES, Beatriz Mendes; MANCUSO, Wagner Pralon. Raça e gênero nas eleições brasileiras: uma análise sobre a influência de marcadores sociais na disputa à Câmara dos Deputados e Assembleias Legislativas em 2018. In: SEMINÁRIO DISCENTE DE CIÊNCIA POLÍTICA (SDCP), 1., 2020, Curitiba. *Anais Eletrônicos* [...] Curitiba: UFPR, 2020. Disponível em: <<https://eventos.ufpr.br/SDCP/SDCP2020/paper/view/3125>>. Acesso em: 7 mar. 2023.

CODATO Adriano; BERLATTO Fábia; BOLOGNESI Bruno. Tipologia dos políticos de direita no Brasil: uma classificação empírica. *Análise Social*, Lisboa, n. 229, 2018. DOI: <<https://doi.org/10.31447/as00032573.2018229.02>>.

COLLINS, Patricia H.; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Documento para o Encontro de Especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 10, 2002.

DUVERGER, Maurice. *Os partidos políticos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

FIRPO, Sergio; FRANÇA, Michael; PORTELLA, Alysson; TAVARES, Rafael. Desigualdade racial nas eleições brasileiras. *SSRN*, Nova Iorque, maio 2022. DOI: <<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4111691>>.

INSTITUTO MARIELLE FRANCO. Fazer como Marielle. In: AGENDA Marielle Franco. Rio de Janeiro (RJ): 2024. Disponível em: <<https://www.agendamarielle.com/>>. Acesso em: 19 jun. 2024.

JUNQUEIRA, Murilo de Oliveira; CAL, Renato Ribeiro Martins; CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. Por que tão poucos vereadores negros?: um estudo a partir das eleições de 2016. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 45., 2021, São Paulo. *Anais* [...]. São Paulo: Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2021.

KATZ, Richard S.; MAIR, Peter. *How parties organize: change and adaptation in party organizations in western democracies*. Los Angeles: Sage Publications, 1994.

KIRCHHEIMER, Otto. The transformation of the western european party systems. In: LAPALOMBARA, Joseph; WEINER, Myron. *Political parties and political development*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

MANCUSO, Wagner Pralon; CHAVES, Beatriz Mendes. Enfrentando problemas, calibrando soluções: a influência de marcadores sociais nas eleições municipais de 2020. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 45., 2021, São Paulo. *Anais* [...]. São Paulo: ANPOCS, 2021.

MANIN, Bernard. *As metamorfoses do governo representativo*. São Paulo: Publicações Anpocs, 2018.

MARENCO, André; SERNA Miguel. Por que carreiras políticas na esquerda e na direita não são iguais?: recrutamento legislativo em Brasil, Chile e Uruguai. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, jun. 2007.

MENEGUELLO, Rachel *et al.* *Mulheres e negros na política*: estudo exploratório sobre o desempenho eleitoral em 4 estados brasileiros. Campinas: Unicamp/Cesop, 2012. Acesso em: 28 abr. 2023.

MERLO, Marina. *Mulheres tomando partido e partidos fazendo candidatas*: a atuação partidária na trajetória das eleitas. 2018. 156 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. Práticas de gênero e carreiras políticas: vertentes explicativas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, set./dez. 2010.

MIGUEL, Luis Felipe; QUEIROZ, Cristina Monteiro. Diferenças regionais e o êxito relativo de mulheres em eleições municipais no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2, 2006.

MOREIRA, Natália de Paula; BARBERIA, Lorena Guadalupe. Por que elas são poucas?: uma revisão sobre as causas da baixa presença de mulheres no Congresso brasileiro. *BIB*, São Paulo, n. 79, out. 2016.

MORITZ, Maria Lúcia. As vereadoras das capitais brasileiras: um balanço dos 20 anos da lei de cotas (1996-2016). *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 15, jan./jun. 2019.

MORITZ, Maria Lúcia. As vereadoras das capitais brasileiras: um balanço dos 20 anos da lei de cotas (1996-2016). *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 15, jan./jun. 2019.

MORITZ, Maria Lúcia; SCHULZ, Rosangela. Mulheres vitoriosas na política: Estudo comparativo entre as deputadas federais do Brasil e Uruguai (2019-). In: CONGRESO ALAS, 29., 2013, Santiago, Chile. *Anais* [...]. Santiago, Chile: ALAS, 2013.

NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Joni. “If only more candidates came forward”: supply-side explanations of candidate selection in Britain. *British Journal of Political Science*, Cambridge, v. 23, n. 3, p. 373-408, 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/194222>>. Acesso em: 30 maio 2024.

PEREIRA, Wescrey Portes. Raça e eleições: candidaturas negras na competição eleitoral para vereador no Rio de Janeiro. *Conexão Política*, Teresina, v. 8, n. 1, jan./jun. 2019.

PINTO, Céli Regina Jardim. Participação (Representação?) política da mulher no Brasil: limites e perspectivas. In: SAFFIOTI, Heleith; VARGAS, Mônica M. (org.). *Mulher brasileira é assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Unicef, 1994.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

RIOS, Flavia Mateus. *Elite política negra no Brasil*: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado. 2014. 247 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.

RODRIGUES, Cristiano; FREITAS, Viviane Gonçalves. Ativismo Feminista Negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 34, 2021. DOI: 10.1590/0103-3352.2021.34.238917.

RODRIGUES, Leônio Martins. *Partidos, ideologia e composição social*: um estudo das bancadas partidárias na Câmara dos Deputados. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SACCHET, Teresa. A culpa é dos partidos: desigualdades de gênero em disputas eleitorais. In: BIROLI, Flavia *et al.* (org.). *Mulheres, poder e ciência política: debates e trajetórias*. Campinas: Ed UNICAMP, 2020.

SACCHET, Teresa. Partidos políticos e (sub)representação feminina: um estudo sobre recrutamento legislativo e financiamento de campanhas. In: PAIVA, Denise (org.). *Mulheres, política e poder*. Goiânia: Cânone Editorial, Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás, 2011.

SCAPINI, Gabriela Luiz; CEGATTI, Amanda C.; RITA, Mayara Bacelar. Movimento feminista e partidos políticos nas eleições em 2018: análise do cenário rio-grandense. *Revista Contraponto*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, 2019.

SOUZA, Maria do Carmo Carvalho Campello de. *Estado e partidos políticos no Brasil (1930 a 1964)*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

TABARES, Camila de Vasconcelos; CONCEIÇÃO, Bruno da Silva; MARQUES, Rodolfo Silva. Mulheres, raça e partidos no Brasil: análise da sub-representação das candidaturas identitárias nas eleições 2018. *RIL*, Brasília, a. 58, n. 229, jan./mar. 2021.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (TSE). Conheça as regras de filiação e desfiliação para ser candidato nas Eleições 2024. In: TSE. Brasília-DF, 13 nov. 2023. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2023/Novembro/conheca-as-regras-de-filiacao-e-desfiliacao-para-ser-candidato-nas-eleicoes-2024>>. Acesso em: 28 fev. 2024.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (TSE). Divisão do Fundo Eleitoral e do tempo de TV deve ser proporcional ao total de candidatos negros, decide TSE. *In*: TSE. Brasília-DF, 25 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2020/Agosto/tse-distribuicao-fefc-candidatos-negros>>. Acesso em: 02 fev. 2024.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (TSE). Fundo Eleitoral e tempo de rádio e TV devem reservar o mínimo de 30% para candidaturas femininas, afirma TSE. *In*: TSE. Brasília-DF, 22 maio 2018. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2018/Maio/fundo-eleitoral-e-tempo-de-radio-e-tv-devem-reservar-o-minimo-de-30-para-candidaturas-femininas-afirma-tse>>. Acesso em: 02 fev. 2024.

WOLINETZ, Steven. Beyond the Catch-All Party: approaches to the study of parties and party organization in contemporary democracies. *In*: GUNTHER, Richard; MONTERO, José Ramón; LINZ, Juan. *Political parties: old concept and new challenges*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Resenha/Recensão

A QUESTÃO RACIAL COMO DESAFIO
À DEMOCRACIA BURGUESA NO
BRASIL: O MARXISMO ENTRE ANÁLISE
ACADÊMICA E CRÍTICA SOCIAL.

ALMEIDA, SÍLVIO. (ORG.). *MARXISMO E
QUESTÃO RACIAL*. SÃO PAULO: BOITEMPO,
2021 (DOSSIÊ MARGEM ESQUERDA).

O professor Sílvio Almeida, mais conhecido pelo grande público como ex-ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania do terceiro Governo Lula (2023-), reaparece mais uma vez como intelectual negro na arena pública da crítica social ao projeto histórico secular de Brasil hegemonicamente branco e eurocentrado, muito embora, como bem reconhece o autor e ativista da causa negra e antirracista, seja este mesmo Brasil nuançado em múltiplos paralelos de brasiliade: indígena, cabocla, nordestina, migrante, miscigenada. No exercício da crítica analítica e da denúncia social, com efeito, Almeida provoca a agenda acadêmica, desde militâncias minorizadas em resistência e luta por reconhecimento até os modismos midiáticos para o debate polêmico sobre as relações étnico-raciais ao organizar este didático e condensado livro, audaciosamente intitulado “Marxismo e Questão Racial” (Almeida, 2021).

O argumento central problematizado ao longo da obra afirma que o racismo, enquanto fenômeno social aparentemente apenas superestrutural – ainda que social e culturalmente capilarizado de forma totalizante –, não comprehende somente um problema de moralidades e comportamentos coletivos oportunistas de brancos ricos ou empobrecidos saudosos da mão de obra negra em senzala e eito; de juridicidade caduca ou falhas institucionais de uma burocracia geneticamente colonial rançosa e saudosa de varas e chibatas, tumbeiros e sabujos; ou mesmo de uma forma psicológica patológica narcísica anti-igualitária e pendente de aleivosias para com a própria autoctonia e cultura em reconhecimento subalterno de padrões civilizatórios metropolitanos. Outrossim, enfatiza o professor Sílvio Almeida, o racismo deve ser socioantropológicamente entendido como um modo geral de relação social estruturada política

e economicamente (Almeida, 2021, p. 7), compondo no cotidiano inconsciente e naturalizado a lógica institucional profunda, oficialmente recalculada pelos discursos e rituais de ordem, e o horizonte normal expectado de ação social simbolicamente inscrito na hierarquização étnico-racial.

Diante dessa afirmativa basilar para os estudos sociais, político-econômicos e filosóficos reunidos enquanto tradicional crítica marxista – apesar de sempre escamoteada pela leitura liberal e individual-narcísica do mundo –, o livro organizado pelo professor Sílvio Almeida se estrutura em quatro capítulos, cada um dos quais destacando ligeiramente uma premissa teórica particular sobre a Questão Racial como elemento estruturado dos mundos moderno e contemporâneo. Cabe enfatizar, nesse sentido, que este livro é um esforço do professor Almeida que já acumula considerável discussão pública, inclusive sobre a Questão Racial que molda não apenas o Brasil e as brasilidades, mas, também, o âmago cosmológico do despertar renascentista, mercantilista, etnocêntrico, expansionista e colonialista da Modernidade enquanto projeto político-econômico utilitarista hobbesiano e social-darwinista, por um lado, e social-espiritualista luterano-calvinista e católico-inquisitorial, por outro.

Essa cosmologia etnocêntrica replicava, portanto – ainda mais que alicerçada em uma matriz cultural fortemente marcada pela experiência de empreendimento moral coletivo do tipo cruzada militar e simbólica contra a alteridade –, a lógica estrutural, exclusivista e totalitária, sociometabólica crescente de extração de mais-valia das Áfricas, Ásias e Américas secularmente violentadas para a reprodução do Capital europeu (e, mais tarde, estadunidense): mercantil, comercial, industrial e informacional, conforme avançavam os ciclos de acumulação capitalista. No ótica sistêmica e histórica de Almeida (2019), o fenômeno do racismo, mesmo que sopesado em sua dimensão comportamental-expressiva, tanto individual quanto institucional, deve analítica e criticamente remeter a uma estruturação sociocultural anti-igualitária e hierarquizante, em termos étnico-raciais, do normal relacional e simbólico em que são organizados os vínculos políticos, econômicos e jurídicos, isto é, a organização social e familiar, os circuitos de reciprocidade e trabalho, bem como os idiomas legítimos de poder e autoridade.

Nesse sentido, o racismo não se trata de patologia social ou de desarranjo institucional, mas de regra estrutural sistematicamente reproduzida, cuja complexidade não deve ser irresponsavelmente reduzida à escala simbólico-interacional entre sujeitos racializados e perpetradores do biopoder racializador. O pensamento de Almeida (2019 e 2021), desse modo, apresenta enorme potencial de fertilização crítico-analítica do debate público sobre a Questão Racial, no jogo político-institucional e cultural no Brasil, ao pontuar os contornos sociohistóricos da divisão racial do trabalho e da composição racista-racialista que emoldurou, ainda com enormes reverberações, o projeto nacionalista brasileiro desde o Império (1822-1889), perpassando a República (1889-1988), ao longo de quase todo o século XX: *branquear* negros e indígenas na forma liberal-fascistoide do pseudocidadão genérico brasileiro, para o qual a identidade étnica de indígena deveria estar superada (pois significava vergonhoso atraso cultural e civilizatório) e de negro africano deveria ser negada (pois indicava estigma negativo referente ao passado escravista). Para além desse enorme arco de estrutura e eventos que compõem o projeto Brasil (que se caracterizava por um modelo de *democracia racial*, mas de sofisticado *racismo de marca*), o professor Sílvio Almeida nutre o presente debate com potente abordagem crítico-analítica do colonialismo em África, onde a intervenção exploratória colonial atingiu pícaros de sofisticação ideológica e biopolítica com os discursos evolucionistas de inferioridade racial e com as práticas de segregação racial, de etno- e genocídio somente possíveis e exequíveis na colaboração entre Estado, Mercado e Ciência racistas dos imperialismos capitalistas europeus e estadunidense.

De volta mais propriamente à presente obra *Marxismo e Questão Racial* (Almeida, 2021), pontuamos que os capítulos trazem uma tentativa de análise marxista sobre a Questão Racial, notadamente abordando a realidade brasileira, em cuja estrutura o negro se encontra imerso na condição de classe espoliada e perigosa, atingido pela brutal ofensiva do Capital sobre o trabalho intensamente explorado e pelo ódio vocalizado pela branquitude ao pobre racializado como biologicamente inferior e marginalizado como culturalmente perigoso.

Alessandra Devulsky, no primeiro capítulo, intitulado “*Estado, racismo e materialismo*”, afirma, em tom de crítica materialista, já de saída, que o “esteio anticapitalista da luta contra o racismo é fundamental; sem ele, as intervenções resumem-se à integração dos negros à sociedade salarial de modo

precário” (Devulsky, 2021, p. 15). Conforme coloca a autora, as estratégias de combate ao racismo sistêmico passam sobretudo pela análise e pela luta anticapitalista, não devendo existir oposição entre a luta antirracista e a luta anticapitalista, ambas confluindo para o enfrentamento do legado colonial e imperialista e do presente global-capitalista. Nas palavras da autora,

A armadilha de que o movimento operário mundial parece não ter conseguido escapar – e para a qual o movimento negro brasileiro precisa estar preparado – é o fato de que a sociedade salarial, ao ser naturalizada como único e intransponível campo de luta, esgota seus flancos de atuação nos limites impostos pela sociabilidade capitalista. Por mais necessária em termos imediatos que pareça estar a conquista de direitos no cenário atual das lutas emancipatórias, a luta política não pode encerrar-se no âmbito da legalização, pois o direito civil que confere status de sujeito de direito à mulher e ao negro é o que mantém os privilégios daqueles que gozam dos benefícios da acumulação do capital e de seu entesouramento individual (Devulsky, 2021, p. 19).

A tônica do argumento de Devulsky retoma a tradição marxista de pensar a autêntica emancipação do gênero humano, superando a condenação totalizante das massas subalternizadas.

Importante discussão também está posta no segundo capítulo, da autoria de Dennis de Oliveira: “*Dilemas da luta contra o racismo no Brasil*”. Nessa reflexão, o autor mantém o diálogo crítico-analítico marxista e parte da ideia de que o movimento negro não pode se limitar a políticas compensatórias ou de promoção social, isto é, não deve reduzir-se às superficialidades da estruturação racista do social e da cultura, mas desmontar a branquitude e seus mecanismos totalizantes de biopoder. Oliveira reconhece, assim, o esvaziamento da esfera política na luta antirracista, o que, por conseguinte, direciona a Questão Racial para temáticas que não contradizem os interesses estratégicos do Capital e de seu sociometabolismo expansivo e colonizador, etno- e genocida homogeneizantes.

Oliveira argumenta, em diálogo otimista com a tradição marxista de compromisso com a emancipação do gênero humano, que “o combate ao racismo transcendeu da denúncia para o reconhecimento de sua existência, e finalmente, para ser incluído na dimensão institucional da formulação das políticas públicas” (Oliveira, 2021, p. 25). No entanto, reconhece, ao confrontar-se com

o atual quadro nacional de configuração das relações étnico-raciais, que “alguns dados demonstram que, a despeito dos avanços institucionais, o problema do combate ao racismo ainda é marginal na estrutura do Estado brasileiro” (Oliveira, 2021, p. 27). Eis que, assim como Almeida já na abertura do livro, Oliveira (2021, p. 28) pontua que, imerso em uma estrutura de classes, capturado pelos processos de expansão da concentração de riquezas materiais e simbólicas e pela violência como linguagem e prática política permanente de sociabilidades marcadas pela exploração generalizada do outro, “o racismo não é um problema de formação nem de comportamento. O racismo deve ser visto como questão estrutural”.

O terceiro texto, intitulado *Pensamento social e relações raciais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura*, elaborado por Marcio Farias (2021, p. 45), apesar de traçar uma trajetória intelectual particular, mantém o fio condutor estrutural e afirma que o pensamento social antirracista de Moura, especialmente em sua obra *Sociologia do Negro Brasileiro*, compreende um “livro que tem como função ser um instrumento de qualificação de uma militância negra e anticapitalista”. Para ele, “diante de uma sociedade classista e racista, cabe ao negro o papel potencialmente revolucionário de explicitar uma das mais efetivas contradições da modernidade brasileira: o mito da democracia racial” (Farias, 2021, p. 46).

Por fim, o quarto capítulo, intitulado *Feminismos negros e marxismo: quem deve a quem?*, da autoria de Rosane Borges, parte da premissa de que marxismo e os vários feminismos têm ramificações teóricas comuns, contudo há de se reconhecer a persistência de obstáculos ideológicos e epistemológicos que complexificam algumas questões crítico-analíticas entre essas abordagens revolucionárias e emancipatórias. A autora, com efeito, busca pontuar algumas trajetórias do movimento feminista que o fazem confluir com o pensamento histórico dialético-materialista, entendendo-o como feminismo marxista. Para ela,

O chamado feminismo marxista põe em cena as desigualdades de classe, fomentadas pelo desenvolvimento do capitalismo via Revolução Industrial. Tem como pano de fundo as expressivas lutas proletárias, com a burguesia desempenhando um papel fundamental na manutenção das hierarquias e das desigualdades. A economia e o mundo do trabalho constituíam as causas da subordinação feminina (Borges, 2021, p. 52).

Borges (2021), nesse diapasão, discute o feminismo negro como uma plataforma de expansão da teoria marxista atualizada ao embate revolucionário presente, alargando as perspectivas teóricas no campo da teoria social.

Em geral, a obra *Marxismo e Questão Racial*, organizada pelo professor e intelectual público Sílvio Almeida, brinda o leitor brasileiro compromissado com a luta antirracista com reflexões e provocações atuais sobre o Estado e a Democracia Burguesa, o Reformismo Social e Políticas Públicas Compensatórias, as Ideologias da Branquitude e o papel explicativo de Raça e Gênero na crítica ao sociometabolismo do Capital. É importante pontuar que a questão racial, no marxismo, deve considerar o Estado como um instrumento de dominação de classes. Portanto as políticas públicas de promoção social ocorrem dentro da estrutura de ordem burguesa. A análise da questão racial no marxismo não pode abrir mão de pensar a luta de classes, já que qualquer tentativa de conciliação – ou de análise conciliadora – também se dá dentro do que a ordem burguesa permite. É preciso, sim, pensar a questão racial de forma interseccional com os problemas também estruturais do sexism, da xenofobia, da intolerância religiosa etc., mas sem tirar a problemática da luta de classes e da ordem capitalista. É imperativo, pois, fazer a crítica ao trabalho heterônomo, à binarização da vida individual em tempo produtivo e de (pseudo)lazer colonizado pela indústria cultural, bem como à abissal alienação do si mesmo moral-emotivo no mundo estranhado do anonimato cada vez mais virtualizado e da individualidade coletiva como função do biopoder, mas sem perder de vista a problemática anticapitalista.

O racismo estrutural mobiliza objetividades institucionais e subjetividades actanciais para a discriminação racial, isto é, a construção anti-igualitária e hierarquizante do social em termos de raça, em cujo topo da escala a branquitude hegemônica é imposta como modelo de vida social legítima. A abordagem crítico-analítica da Questão Racial, no Brasil, precisa problematizar as dimensões rituais e mitológicas de recalque, silêncio, invisibilidade e inconsciência, tão sobejamente capturadas pela branquitude intelectual para a negação pública da divisão racial do trabalho, da reciprocidade e da autoridade na conformação da brasiliidade oficial: cabendo ao negro o lugar econômico do trabalho superexplorado e alienante e a experiência do não poder e do não direito em um mundo de autoridades extremamente violentadoras do corpo, da mente, da pessoa, do grupo, da tradição e da linguagem do negro.

O enquadramento da Questão Racial pela crítica-análise marxista, portanto, deve desconstruir a ideologia burguesa e liberal-fascistoide, de combate ao racismo pela representatividade identitária, pela formalização de direitos e pela ascensão social: práticas assimilacionistas que integram pela precarização do trabalho, pelo estigma social e pela destruição de saberes e tradições etnicamente referenciados. Eis o que o marxismo deve trazer como crítica e como práxis, indissociavelmente. Buscou-se, portanto, com esta obra, mobilizar o instrumentário teórico-metodológico marxista para a crítica-análise atual do capitalismo enquanto sistema-mundo de relações de exploração, cuja lógica colonialista, imperialista e globalizante de um modelo totalitário de sociabilidades anti-igualitárias e hierarquizantes se inscrevem as relações étnico-raciais pertinentes à Questão Racial no Brasil. Temos, então, uma leitura obrigatória na formação de estudantes e pesquisadores em Ciências Sociais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. (org.). *Marxismo e questão racial*: dossier margem esquerda. São Paulo: Boitempo, 2021. (Dossiê Margem Esquerda).
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BORGES, Rosane. Feminismos negros e marxismo: quem deve a quem? In: ALMEIDA, Silvio (org.). *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- DEVULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. In: ALMEIDA, Silvio (org.). *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FARIAS, Márcio. Pensamento social e relações raciais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura. In: ALMEIDA, Sílvio (org.). *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- OLIVEIRA, Dennis de. Dilemas da luta contra o racismo no Brasil. In: ALMEIDA, Sílvio (org.). *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021.



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIA POLÍTICA
PPGCP/UFPI

APRESENTAÇÃO

Carmen Lúcia Silva Lima, Raoni Borges Barbosa, Henry Rafael Vallejo Infante

ARTIGOS

ARQUEOLOGIA E DANÇA AFRO-BRASILEIRAS EM PELOTAS (RS): UMA ABORDAGEM COLABORATIVA E ANTIRRACISTA

Juliana Bizarro Cascais, Lúcio Menezes Ferreira, João Daniel P. Amaro

EL ARRAIGO A LA TIERRA COMO FORMA DE RESISTENCIA CULTURAL EN LA COMUNIDAD KARI'NA MACAPAIMA

Isabel Cristina Orive Ponte, Henry Rafael Vallejo Infante

INDÍGENAS PEMÓN: UN PUEBLO ORIGINARIO INVADIDO Y ABUSADO POR LA MINERIA EN SU TERRITORIO ANCESTRAL

Henry Rafael Vallejo Infante

POVOS INDÍGENAS E A INJUSTIÇA AMBIENTAL: A BUSCA PELA RESPONSABILIDADE SOCIAMBIENTAL E A PROTEÇÃO DO SISTEMA CLIMÁTICO

Hudson Carlos Avancini Persch, Jéssica Castro dos Santos, Rubens Darolt Júnior

UMA CONDIÇÃO À DEMOCRACIA: O DIREITO À EDUCAÇÃO DOS POVOS DO CAMPO NO PIAUÍ

Wedson Alves Ferraz, Gesica Mayara Souza Sobral, Marli Clementino Gonçalves, Alexandre José Medeiros do Nascimento

A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Raoni Borges Barbosa, Carmen Lúcia Silva Lima, Eliane Anselmo da Silva

DE 2011 A 2024: EL PASO DEL TIEMPO SOBRE UN ENSAYO DE MICHAEL ROTHBERG

Miguel Ángel Varela, Rita Juliana S. Poloni

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A SAÚDE WARAO EM MOSSORÓ-RN: ENTRE VULNERABILIDADES E LUTA POR DIREITOS DIFERENCIADOS

Eva Lígia de Oliveira, Lindemberg Mendes Eufrásio, Maria Edna Silva, Maria Luiza da Silva Gomes, Rita Lúcia Félix de Freitas, Eliane Anselmo da Silva, Raoni Borges Barbosa

O PAPEL DOS PARTIDOS NA ELEIÇÃO DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL: MEDIAÇÃO DEMOCRÁTICA COM ENTRAVES

Diana Azeredo, Maria Lúcia Moritz

RESENHA/RECENSÃO

A QUESTÃO RACIAL COMO DESAFIO À DEMOCRACIA BURGUESA NO BRASIL: O MARXISMO ENTRE ANÁLISE ACADÉMICA E CRÍTICA SOCIAL. ALMEIDA, Sílvio. (org.). *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021 (Dossiê Margem Esquerda).

Jean Henrique Costa & Raoni Borges Barbosa

APOIO