



Antropologias no extremo norte

desafios etnográficos em
contextos críticos

ORGANIZADORES:

Fernando José Ciello

José Manuel Flores López

Manuela Souza Siqueira Cordeiro



Editora
UFRR

**ANTROPOLOGIAS NO EXTREMO NORTE:
Desafios etnográficos em contextos críticos**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

REITOR

José Geraldo Ticianeli

VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

CONSELHO EDITORIAL

Alcír Gursen de Miranda

Anderson dos Santos Paiva

Bianca Jorge Sequeira Costa

Fábio Luiz de Arruda Herrig

Georgina Patrícia Ferko da Silva

Guido Nunes Lopes

José Ivanildo de Lima

José Manuel Flores Lopes

Luiza Câmara Beserra Neta

Núbia Abrantes Gomes

Rafael Assumpção Rocha

Rickson Rios Figueira

Rileuda de Sena Rebouças



Editora da Universidade Federal de Roraima
Campus do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto – CEP: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil
e-mail: editora@ufrr.br

A Editora da UFRR é filiada à:



**ANTROPOLOGIAS NO EXTREMO NORTE:
Desafios etnográficos em contextos críticos**



**Boa Vista - RR
2021**

Copyright © 2021
Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados ao autor, na forma da Lei.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) e é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Editor

Aldenor Pimentel

Projeto Gráfico e Capa

Camila Valentina Apiscope Pérez

Imagem da Capa

Manuela Cordeiro

Diagramação

Nicole Araujo dos Santos

Revisão Técnica

André Queiroz Carepa

Dados Internacionais de Catalogação Na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

A636

Antropologias no extremo norte : desafios etnográficos em contextos críticos / Fernando José Ciello, José Manuel Flores López, Manuela Souza Siqueira Cordeiro, organizadores. – Boa Vista : Editora da UFRR, 2021.
204 p. : il.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5955-015-9
Livro eletrônico (e-book).

1 - Antropologia afro-brasileira. 2 - Antropologia afro-guianense. 3 - Povos indígenas. 4 - Povos negros. I - Título. II - Ciello, Fernando José. III - Flores, José Manuel. IV - Cordeiro, Manuela Souza Siqueira.

CDU - 39.01(811)

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:
Maria de Fátima Andrade Costa - CRB-11/453-AM

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Handerson Joseph.....5

INTRODUÇÃO

Fernando José Ciello

José Manuel Flores López

Manuela Souza Siqueira Cordeiro9

Amazad karinha’u: a noção de doença entre os Wapichana

Fabio de Sousa Lima

Danielle dos Santos Pereira Lima

Olendina de Carvalho Cavalcanti.....17

As karawaipas, as eru e a relação de comadrio em Normandia/ Roraima

Melina Carlota Pereira

Manuela Souza Siqueira Cordeiro.....35

As Rodas do Lavrado: convivência e resistência em tempos de retrocesso

José Carlos Franco de Lima

Lisiane Machado Aguiar

Mariá Batalha Carvalho Machado.....57

Os Wapichana e o saneamento básico: resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malachacheta

Karol Stefany Oliveira Rabelo

Edson Damas da Silveira.....80

Performance, poética e política em contexto intercultural: reflexões sobre um discurso yanomami no Conselho Distrital de Saúde Indígena

Marcos Antonio Pellegrini.....114

Racismo à francesa: Bósch Négres, Créoles e o contexto da “invenção” de grupos étnicos no Baixo Oiapoque

Ramiro Esdras Carneiro Batista

Jane Felipe Beltrão.....151

Quem segura a mão Warao? Conexões entre saúde e mobilidade em um estado de emergência sanitária

Dassuem Nogueira.....179

Conflitos e mobilizações sociais na BR-163 paraense: continuidades e excepcionalidades

Renata Barbosa Lacerda.....189

Caminhos antigos e lugares por vir: engajamentos contemporâneos dos Dâw com o território

João Vitor Fontanelli Santos.....198

PREFÁCIO

Por uma Antropologia desde a Amazônia

Desde os primórdios da antropologia brasileira, os estudos sobre a Amazônia e o norte brasileiro foram marcados pelo predomínio de temáticas indígenas e ambientais. A região das Guianas, que também fazem parte da Amazônia, principalmente os países que têm fronteira com o Brasil, como a República da Guiana, o Suriname, a Guiana Francesa (Coletivo Territorial da França) e, em boa parte, a Venezuela, até a década de 1990, não se tornou campo privilegiado de pesquisa para antropólogas e antropólogos brasileiros. No entanto, pelo menos há duas décadas, testemunhamos uma ruptura que provoca mudanças, com pesquisas produzidas a partir da Amazônia, principalmente promovidas pelos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Antropologia da região, privilegiando investigações que interconectam o norte do Brasil com as Guianas, e com foco também em outras temáticas, como, por exemplo, questões étnico-raciais, migratórias, fronteiriças, religiosidades e musicalidades, além da saúde, entre outras.

Na inspiração e no desenvolvimento do seu projeto etnográfico e teórico, a coletânea *Antropologia no extremo norte* vai além de uma mera contribuição adicional à variada gama de livros sobre o norte do Brasil e a Amazônia lançados nos últimos anos. Ela representa uma joia da antropologia brasileira produzida na/desde a Amazônia brasileira que, por sua vez, articula-se com as Guianas. O livro se empenha na formulação de questões antropológicas a partir de situações particulares, complexas, em múltiplas escalas territoriais e socio-culturais, sem generalizações, regionalismos e exotismos. A qualidade e a extensão das investigações etnográficas, historiográficas e a acuidade conceitual que se observa no exame das questões investigadas fazem ímpar este livro na produção antropológica brasileira recente.

A coletânea é composta por nove textos. Dentre os 16 autores e autoras, 13 têm formação em antropologia, uma, em letras, uma, em direito e um, em jornalismo. O campo antropológico

garantiu uma linguagem e um conjunto de referências comuns e, ao mesmo tempo, uma diversidade de estilos, de conteúdos etnográficos e de focos nas análises, permitindo uma contribuição transdisciplinar, um aporte não só para a antropologia, mas para além dela. Os textos foram inspirados por estudos da etnologia indígena, além da antropologia afro-brasileira e afro-guianense, da saúde, da alimentação, do direito, da linguística e da religião, relacionando-se com a vitalidade das múltiplas formas de ser indígena e negro na diáspora, por meio das agências humanas e não humanas. Os textos rompem com as fronteiras entre centros e margens, saber e ser, local e global, praticando a antropologia através da escuta sensível e da sensibilidade etnográfica.

O livro apresenta temáticas clássicas e contemporâneas. O fazer etnográfico está no cerne das preocupações dos autores e das autoras. As pessoas e as redes de relações individuais e coletivas estão no centro das análises, mas o foco também se projeta nos territórios, em especial as terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas e negros.

Observa-se a primazia de práticas tradicionais de cuidado mobilizadas pelos indígenas para diminuir os efeitos da pandemia no seu mundo social e dos impactos da expansão agrícola e da produção exacerbada de resíduos, que desencadeiam a proliferação de vetores de doenças e engendram a degradação humana e ambiental nas paisagens indígenas. Os textos são marcados pelo fazer etnográfico coletivo e pela heterogeneidade, na medida em que abordam situações diversas de populações indígenas – Malacacheta, Wapichana, Dâw, Macuxi, Yanomami e Warao – principalmente no tange à saúde, às mudanças e às mobilidades territoriais, sociais, etnoculturais e ambientais ocorridas ao longo das últimas décadas. Nesse sentido, o livro reatualiza debates antropológicos sobre conceitos como cultura, tradição e tradução.

Ao tratar das narrativas cosmológicas indígenas, notadamente o modo de ser e de estar no mundo, os textos trazem à tona rendimentos analíticos e simbólicos em relação aos conceitos de cultura, natureza, indivíduo, pessoa e sociedade. Foram levadas a sério as práticas metadiscursivas e as redes de narrativas cosmológicas indígenas sobre o modo com que eles

compreendem pragmaticamente a doença e a saúde, o seu campo semântico e as suas nomenclaturas. As descrições etnográficas minuciosas conjugam a maneira pela qual os diferentes povos indígenas governam as doenças associadas ao corpo social e físico e mobilizam tecnologias da cura pela preeminência da construção social da pessoa e da natureza.

As redes de relações e de troca, os laços de parentesco e de “afinidade potencial” ganham densidade através do emprego das categorias êmicas como *eru* e *comadrio*, entre as mulheres indígenas (Macuxi) e não indígenas, igualmente entre os pais e os padrinhos através do rito do batismo, revelando relações de cuidado e de proteção material e espiritual, e reproduzindo relações hierárquicas e colonialistas.

A mobilidade e a fronteira são cristalizadas e reverenciadas não apenas do ponto de vista geográfico como espaços de deslocamentos territoriais transfronteiriços entre as linhas divisórias do Brasil, da Venezuela, da República da Guiana, do Suriname e da Guiana Francesa, mas também como “muralhas humanas” materializadas naquelas fronteiras étnicas culturais e linguísticas. A fronteira aparece como ponto de contato e lugar de encontro com o outro, e é igualmente lugar de degradação e de desencontro no caso dos Warao, de tensão entre grupos étnicos de ascendência africana nas Guianas e de revolta dos *Saramaka* através da Maroonage Afro-guianense como movimentos anticoloniais e descolonizadores, e de disputas entre segmentos que achavam moralmente justificável ou excessivo realizar desmatamento ilegal e ações coletivas abertamente contrárias à fiscalização ambiental em áreas protegidas. A fronteira se revela como o território da morte por seu caráter violento, divisório e hierarquizante, mas também como o lugar de renascimento, espaço de produção simbólica e cultural. A desterritorialização dos indígenas e dos negros engendrou novos arranjos, culminando nos processos étnico-raciais de desfronteirização.

A temática de colonização, as relações de poder e de dominação estão igualmente presentes na coletânea, notadamente através da denúncia da gramática da violência e da subjugação dos povos indígenas e dos negros. O livro evidencia as múltiplas formas de descolonização através da luta por direitos: direito por terra, direito à vida, direito de fala, direito de migrar, direito da

preservação ambiental e da biodiversidade, em outras palavras, direito à diferença, de ser e de existir no mundo. Há, portanto, na descolonização, a exigência de um reexame integral da situação colonial.

A contribuição desta coletânea é inestimável, pois torna a antropologia aberta ao outro na condição de sujeito. Não se trata de um fazer etnográfico sobre a Amazônia e o norte, mas desde, a partir de, com o outro, em um mundo que conclama cada vez mais por direitos, e onde o futuro da Amazônia e do planeta estão ameaçados. Assim, o leitor encontrará nos textos argumentos e ferramentas de luta em prol dos direitos e da humanidade. Os autores e as autoras mobilizam um fino instrumental analítico que visa reconstruir toda a riqueza dos múltiplos matizes sociais, culturais, étnico-raciais e políticos dos processos investigados.

Porto Alegre, 22 de março de 2021.

Handerson Joseph, Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ), Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Professor Permanente e um dos fundadores do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira da Universidade Federal do Amapá (Unifap).

INTRODUÇÃO

A segunda edição da série “Antropologias do Extremo-norte”, publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR), tem como proposta central reunir trabalhos que engajem etnograficamente com contextos de excepcionalidade no Brasil atual. Por excepcionalidade, compreendemos eventos ou processos nacionais, sejam decorrentes da crise política em curso ou do estado de emergência sanitária em que vivemos, que desestabilizam as condições socioeconômicas e experiências de vida de sujeitos. Foram privilegiados trabalhos que tenham interlocução com o contexto e questões do extremo norte brasileiro e da região panamazônica. A coletânea está dividida em duas seções – trabalhos inéditos concluídos, sejam ensaios teóricos ou de revisão bibliográfica e que estabeleçam diálogo com etnografias e pesquisas realizadas no extremo norte brasileiro ou na região panamazônica e uma segunda sessão de pesquisas em andamento, isto é, textos escritos por pesquisadores em formação, sejam mestrandos ou doutorandos a respeito do desenvolvimento teórico e/ou do trabalho de campo em suas investigações.

Os trabalhos publicados nesse livro refletem, por um lado, as principais tendências das investigações antropológicas feitas a partir do norte e extremo norte brasileiros, principalmente temáticas relativas aos contextos indígenas e às comunidades tradicionais. Por outro lado, no entanto, também se encontram aqui problematizadas questões relativas à saúde e doença, mobilidade, performance, interculturalidade, questões étnicas e relativas às fronteiras nacionais, entre outros atravessamentos. A presente publicação dá sequência, portanto, ao papel da série de visibilizar a diversidade, a complexidade e a potência da reflexão antropológica a partir das regiões norte e extremo-norte, neste momento tentando capturar iniciativas de pesquisa que abordam situações de excepcionalidade, tanto relativas ao momento de pandemia quanto relativas às particularidades históricas e antropológicas da região.

O artigo que abre esta coletânea, de autoria de Fabio de Sousa Lima, Danielle dos Santos Pereira Lima e Olendina de Carvalho Cavalcanti, *Amazad karinha'u: a noção de doença entre os Wapichana*, explora aspectos do sistema médico Wapichana e, principalmente, a ideia de “mundo adoecido” (*amazad karinha'u*). O texto mostra relações entre aspectos cosmológicos e míticos e a doença causada pelo Coronavírus, por meio de categorias relacionadas com a composição do corpo, com a respiração e a fala. Resultado de pesquisa de longa duração com os Wapichana, o texto retrata o impacto da pandemia nas comunidades, principalmente em face da perda de muitos *kwad pazu*, historiadores-guardiões de histórias e conhecimentos.

Em seguida, a coletânea segue com a contribuição de Melina Carlota Pereira e Manuela Souza Siqueira Cordeiro, *As karawaipas, as eru e a relação de comadrio em Normandia/Roraima*. As autoras retomam aspectos da colonização do Vale do Rio Branco, cujas populações foram historicamente forçadas ao aldeamento para servirem como “muralhas humanas” na proteção das fronteiras nacionais. Diferentes processos – incluindo relações de compadrio, catequização e batismo – acabavam, assim, sendo usadas como forma de aumentar laços de aliança entre povos indígenas e os invasores, garantindo a exploração da mão de obra indígena e a permanência dos indígenas em áreas territoriais disputadas com as potências europeias. Em contraste com a ideia de compadrio, marcada pela subordinação do indígena ao fazendeiro, as autoras apresentam o comadrio – entre mulheres – como parte de um sistema onde imperam o respeito e a afirmação da alteridade. As *karawaipas* – mulheres outras, não indígenas, diferentes – são tornadas afins – eru – por meio do comadrio, produzindo aproximação e afinidade, e simultaneamente reafirmando a indigeneidade das mulheres Macuxi e também a manutenção da vida cotidiana destas mulheres em seus papéis e afazeres.

As Rodas do Lavrado: convivência e resistência em tempos de retrocesso, escrito por Lima, Aguiar e Carvalho se trata da descrição de vivências corporais dos membros das “Rodas do Lavrado”, uma ação realizada entre 2018 e 2020 no âmbito do projeto de extensão Apoio aos Refugiados em Roraima, na Universidade Federal de Roraima. Ao longo do texto, articula-

se uma reflexão em torno dos conceitos de corpo e vivência que tem como objetivo desenvolver nos participantes as bases para a construção de uma cultura baseada na integralidade da vida humana. Os autores não apenas enunciam as estratégias para interagir com o ambiente, procuram constituir o corpo, ou as vivências corporais, num discurso político de transformação social localizado dentro da atual grave crise política agravada devido à crise sanitária que vive o Brasil. Discorrendo sobre diversas formas de experimentar corporalmente o mundo, elabora-se o argumento da vivência corporal como uma forma de agenciamento político. Assim, é através de estratégias corporais – danças, falas, escutas, meditações, exercícios visuais – que as Rodas do Lavrado buscam instituírem-se em atos de resistência ao clima de medo imposto pelo governo Bolsonaro. A mensagem do grupo é que é através do cuidado do corpo, das trocas afetivas e da criação consciente de movimentos corporais que podemos, num contexto de retrocesso político, lidar com o individualismo do mundo contemporâneo e construir convivências harmoniosas e criativas com o mundo.

No artigo *Os Wapichana e o saneamento básico: resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malachacheta*, os autores Karol Stefany Oliveira Rabelo e Edson Damas da Silveira abordam de maneira pertinente um problema ambiental que tem se aprofundado nos últimos anos e que precisa ser discutido: o aumento na produção de lixo nas comunidades indígenas. O descarte de lixo, geralmente ligado aos grandes processos produtivos para satisfazer as necessidades de consumo de grandes massas e da vida urbana, tem se expandido para zonas rurais e indígenas. Com base no seu trabalho na comunidade indígena Malacacheta, localizada na Terra Indígena Malacacheta, no município de Cantá, no interior do estado de Roraima, os autores descrevem como nos últimos anos configurou-se localmente um problema ambiental surgido em razão do acúmulo de lixo. A problemática é vinculada tanto às mudanças importantes nos sistemas produtivos locais, nos estilos de vida, hábitos de consumo e ao aumento demográfico, quanto à má gestão dos recursos disponíveis e da inexistência da prestação dos serviços de coleta de lixo na região. Na comunidade Malacacheta, de população predominantemente

Wapichana, uma das duas comunidades dentro da Terra Indígena, os autores observaram que os resíduos produzidos são predominantemente lançados ao ar livre, queimados, enterrados ou são convertidos em alimentação para os animais domésticos ou de produção. Os descartes e o acúmulo de lixo, que evidenciam as mudanças nos hábitos de consumo, estão aprofundando ainda mais a séria situação do ecossistema local, já comprometido pelas mudanças no sistema produtivo agrícola atualmente predominante, pressionado pelo aumento demográfico à intensificação e a diminuição dos rendimentos agrícolas. O problema do lixo (garrafas de plásticos, vidros, latas, utensílios descartáveis, entre outros) no entanto, é percebido como tal pelos integrantes da comunidade e da região. Por fim, além de Rabelo e Silveira colocarem a problemática vivenciada pela comunidade Wapichana de Malacacheta dentro das discussões sobre saúde pública, desenvolvimento sustentável e, principalmente, garantia de direitos humanos, sugerem a necessidade da participação da Prefeitura Municipal do Cantá e de associações e cooperativas de coleta e reciclagem de resíduos no desenvolvimento de ações sustentáveis para a disposição dos resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malacacheta.

Marcos Antonio Pellegrini, em seu artigo intitulado *Performance, poética e política em contexto intercultural: reflexões sobre um discurso yanomami no Conselho Distrital de Saúde Indígena* apresenta o esforço de comunicação dos Yanomami com os não índios no contexto da assistência à saúde indígena a partir da intervenção de um representante indígena na reunião do Distrito Sanitário Yanomami e Ye'kuana em março de 2006. Desta feita, são abordados aspectos primordiais acerca do discurso desse povo e suas estratégias políticas para além de sua própria sociedade. O autor realiza essa análise a partir da etnografia da fala, possibilitando explicitar as condições sociais das formas linguísticas e culturais, bem como a sua distribuição entre os falantes, sendo, portanto, os atos comunicativos também uma possibilidade de evidenciar a construção de identidades e subjetividades. O artigo aborda detalhadamente os aspectos institucionais da Política Nacional de Saúde Indígena no Distrito Sanitário Yanomami e os processos de preparação e realização da reunião de caráter

extraordinário devido à crise no funcionamento dos serviços de saúde, oferecendo ao leitor a possibilidade de ler na íntegra o pronunciamento de Peri, representante Yanomami. A análise do autor a partir da transcrição permite visualizar a incorporação do contexto – a retrospectiva histórica dos serviços de saúde; o discurso híbrido – organizado na forma de falar Yanomami, mas utilizando, com competência, o código dos brancos; características da performance encontrados em diálogos cerimoniais; o uso de várias negativas para articular diversas vozes e opiniões, manifestando subjetividade e consciência étnica que, de fato, evidenciam a situação da saúde indígena naquele distrito, ao mesmo tempo em que evitam conflitos diretos com os representantes das instituições que atuam na terra Yanomami.

O artigo de Ramiro Esdras Carneiro Batista e Jane Beltrão *Racismo à francesa: Bósch Négres, Créoles e o contexto da ‘invenção’ de grupos étnicos no Baixo Oiapoque*” aborda as relações interétnicas de diferentes povos afro-guianenses na fronteira entre França e Brasil, evidenciando a presença de uma América Afro-indígena que é pouco visibilizada no extremo norte-brasileiro. O texto aborda o grupo *Saramaka*, habitante desde as regiões florestais da República do Suriname até as fronteiras costeiras da Guiana Francesa. Ao passo que *Créole* ou Crioulo seria o franco-guianense, também de origem africana, mas que, abandonou os valores étnicos raciais e se tornou aliado dos agentes coloniais franceses. Uma apresentação cuidadosa dos deslocamentos compulsórios de pessoas negras sob a intervenção da colonização é seguida de dados etnográficos para compreender a comparação entre as narrativas regionais de orientação colonizadora sobre os denominados *bosch-négre* (negros da floresta) na *Guyane* e a história narrada nos próprios termos por Waddy-Many Camby Benoît, a partir de depoimentos que foram recolhidos pelos autores. Para ele, ambas as categorias são uma “invenção” do contexto colonial-escravocrata empreendido em territórios da Amazônia caribenha.

Nesta coletânea decidimos também por incluir uma sessão dedicada especificamente a pesquisas em andamento, nos atentamos ao desenvolvimento recente do campo da antropologia na e sobre a região Norte do Brasil, e também em

reconhecimento das muitas investigações que tiveram que ser reinventadas ou readaptadas em face do contexto pandêmico. O primeiro desses relatos, de autoria de Dassuem Nogueira, parte da experiência da autora na equipe de assistência social que atendia famílias Warao em Santarém, Oeste do Pará - *Quem segura a mão Warao? Conexões entre saúde e mobilidade em um estado de emergência sanitária*. Nogueira toca em pontos altamente relevantes das discussões contemporâneas sobre mobilidade, migração e construção de serviços de saúde culturalmente sensíveis. A autora discute sobre a ausência de uma política migratória nacional para indígenas migrantes e refugiados, destacando que a crise sanitária ocasionada pelo Covid-19 não apresenta problemas inteiramente novos, dado o contexto de desatenção e desassistência pelo qual já vinham passando as famílias Warao. A autora propõe seguir desenvolvendo sua pesquisa na cidade de Manaus (AM), mas também lembra da importância de pensar o papel da comunidade nas vivências dos adoecimentos e processos de cura.

Com base na sua experiência de trabalho de campo em Novo Progresso, no Sudoeste Paraense, usando como ponto de partida a existência da rodovia BR-163 (Cuiabá-Santarém), Renata Barbosa Lacerda, no texto *Conflitos e mobilizações sociais na BR-163 paraense: continuidades e excepcionalidades*, apresenta um interessante relato sobre os avessos do ambientalismo. A autora pergunta-se, de que maneira, ações como o desmatamento e as queimadas ilegais ou os embates contra as agências de fiscalização ambiental, podem constituir-se, aos olhos de certos grupos, em ações legítimas encaminhadas à reivindicação de prerrogativas e numa luta por direitos alcançados. Evocando imagens da autocelebração pioneira, inextricavelmente ligadas a símbolos sobre a colonização sempre heroica de espaços de ninguém, e imagens produtivistas sobre o destino inevitavelmente econômico da região, no texto reflete-se sobre as complexidades que tornam viável uma mobilização anti-ambientalista. Valores e emoções partilhados, ativados pelas restrições impostas pelo governo sobre o acesso a recursos econômicos, promovem a aliança entre agentes desiguais. Assim, produtores rurais e garimpeiros se uniram em 2013 a pequenos agricultores num

bloqueio da BR-163 protestando contra a intensificação da fiscalização ambiental e a criação de territórios ambientalmente diferenciados durante o governo Lula. A autora sugere que conclusões apressadas sobre as finalidades de estes grupos podem ocultar nuances negadas ou até desprezadas pela crítica ambiental. Algumas divergências e discórdias internas entre grupos são evidenciadas apesar de manterem uma coerência nas demandas e movimentos contra o governo *ambientalizado*. A autora descreve como os interesses em torno a redução de áreas protegidas e outras demandas esteve na adesão de produtores rurais e empresários ao bolsonarismo em 2017 e como, em 2019, esses agentes participaram do “dia do fogo”, que teve repercussão internacional. A história é relatada como uma breve reflexão em torno das categorias “nós” / “deles”, usadas como um recurso para compreender os diferentes ideais e imagens de futuro conflitantes e, portanto, a mobilização e uso da violência.

O texto sobre a pesquisa em andamento de João Vitor Fontanelli Santos denominado *Caminhos antigos e lugares por vir: engajamentos contemporâneos dos Dâw com o território* comenta acerca do cotidiano da comunidade Dâw, em São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, antes da deflagração da pandemia do Covid-19 no Brasil. A pesquisa que o autor desenvolve analisa como o povo Dâw vivencia a vida em comunidade e os desdobramentos da proximidade com a cidade, tendo o território como ponto de partida, no entanto, expandindo o significado do mesmo para além da perspectiva jurídica. O uso de remédios caseiros e chás, bem como o refúgio em sítios e casas de farinha no território tradicional indígena são demonstrados como formas de proteção ao vírus ainda desconhecido até março de 2020. Portanto, o autor aponta que para os Dâw, assim como para outras comunidades tradicionais, o cenário pandêmico reforça de maneira contundente a necessidade de reafirmação de práticas tradicionais, seja para o cuidado do corpo bem como do território comum.

Consideramos que a coletânea cumpre os objetivos de contemplar as várias vozes e povos do extremo norte brasileiro e expressamos nossa satisfação pela diversidade temática dos trabalhos que foram recebidos. Convidamos os leitores a se

embrenharem em meio a diversidade e aos desafios que se apresentam na realidade amazônica pré e pós pandemia. Desejamos uma excelente leitura!

Fernando José Ciello, professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, Instituto Insikiran, e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da Universidade Federal de Roraima. Realiza pesquisas relacionadas principalmente com os campos da antropologia da saúde, contemporâneo, saúde mental, agências e práticas de cura.

José Manuel Flores López, é professor do Bacharelado em Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Suas áreas de interesse em pesquisa são indigenismo, antropologia histórica e rural, antropologia dos processos políticos e econômicos com ênfase na relação entre as populações locais e o Estado.

Manuela Souza Siqueira Cordeiro, professora do Bacharelado em Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e realiza pesquisas sobre migração e ocupação de territórios; conflitos e sobreposições de terras; família, parentesco e domesticidades; saberes locais e agricultura em terras indígenas.

Amazad karinha'ú: a noção de doença entre os Wapichana

*Fabio de Sousa Lima*¹

*Danielle dos Santos Pereira Lima*²

*Olendina de Carvalho Cavalcanti*³

Resumo: Este trabalho analisa as representações simbólicas e discursivas da noção de doença à luz do sistema médico Wapichana. Para fins antropológicos, a pesquisa faz uso de dados coletados em 2007, revisitados em 2017 e atualizados em 2020. Os Wapichana, atores sociais da discussão em pauta, são aqueles que moram em território brasileiro, sejam os de aldeias ou os da cidade. Tratam-se de índios amplamente habituados aos contatos com as frentes de colonização que, por bandeiras e entradas, subjugarão os sertões desde o século XVII. A ideia é mostrar como os nativos lidam com os processos de adoecimento, dando-lhes significação própria sempre assentada em narrativas cosmogônicas e mitológicas. Tem-se, com isso, o fato de que a chegada de doenças que fogem à compreensão dos pajés aponta para a percepção de que, na verdade, é o mundo (antes das pessoas) que está doente.

Palavras-chave: Wapichana; doença; pajé.

Introdução

Que o mundo em temporalidades históricas distintas enfrentou inúmeras epidemias e pandemias, não é nenhuma novidade: A peste antonina (165 a. C), na Roma antiga; a praga de Justiniano (541 d. C) no Império Bizantino e outras mais conhecidas como a Peste Negra na Europa entre 1346 d.C. e 1353 d.C. e a gripe espanhola de 1918 deixaram um rastro de mortes e perdas irreparáveis (REZENDE, 2009).

¹ Professor de História do Instituto Federal de Roraima/Campus Boa Vista, mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima.

² Pesquisadora autônoma, mestre em Letras na Linha de Literatura pela Universidade Federal de Roraima.

³ Professora permanente do Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima, doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

No quadro das grandes pandemias da história já figura uma certeza: O ano 2020 e a pandemia causada pelo Corona vírus, doravante apenas Covid-19, redimensionaram as formas de convivência social, de tal maneira, que a geração atual, ainda em meio a um turbilhão de dúvidas e incertezas, se pergunta como será a vida pós-pandemia. No decorrer da história, as doenças que deram ocasião as pandemias apresentaram origens distintas, todavia há algo que se assemelha entre todas elas: os surtos pandêmicos aguçam estudos sobre a ontologia do ser enfatizando a percepção do comportamento humano perante as enfermidades.

Este artigo não tem como escopo a abordagem de certos vieses subjacentes à pandemia provocada pela Covid-19, as condições sanitárias das aldeias ou mesmo a etiologia da doença em si, mas sim como os Wapichana situados em território brasileiro compreendem a Covid-19 à luz das concepções nativas de doença. Trata-se, em síntese, de um ensaio teórico que traz à baila das discussões a visão de amazad karinha'u, ou seja, o mundo adoecido.

Nosso objetivo é, assim, refletir sobre a percepção Wapichana de *amazad karinha'u*, pondo em discussão as explicações nativas dos informantes sobre o que vem a ser a doença em sua dimensão conceitual. O que, de alguma maneira, nos permite perceber que a Covid-19 e a formulação que os Wapichana fazem sobre ela portam visões de mundo, e modos de ser humanos e não-humanos.

Os Wapichana: Atores sociais aruak

Os Wapichana são indígenas cuja família linguística é chamada de Aruak. A literatura antropológica registra diversas grafias para o termo, com variantes que vão do Aruak, Maipure, Maipurán, Aruaque até Maipurán. Adotamos a nomenclatura Arawak por ser aquela que tem prevalecido tanto nas recentes classificações linguísticas quanto em teses e dissertações antropológicas, vide Urban (1992), Ramirez (2001), Florido (2008) entre outros.

Tradicionalmente, os Wapichana habitam o território disposto entre os rios Uraricoera e Tacutu, em solo brasileiro, e os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro na Guiana. Espalham-se

em mais de 20 aldeias. Na parte brasileira, os Wapichana moram em Roraima em particular nos campos e lavrados (ou savanas) situados na parte leste do estado; no território guianense, eles habitam aldeias quase sempre constituídas por glebas diminutas demarcadas em ilhas descontínuas (FARAGE, 1997, FLORIDO, 2008).

Os Wapichana que vivem no lado brasileiro apresentam um traço particular constatado por Franchetto (1988), isto é, os nativos que habitam próximo aos centros urbanos, como Boa Vista, Cantá e Bonfim em geral vivenciam uma situação de bilinguismo, ora falam Wapichana ora, português. Como se trata de um caminho linguisticamente espinhoso porque envolve a noção de línguas em contato, o que implica discutir natureza, grau e escala do contato, situamos os leitores quanto a que tipo de bilinguismo fazemos menção: trata-se daquilo que Freire (2011) chama de bilinguismo social ou bilinguidade, haja vista que, nas aldeias, a comunidade utiliza mais de uma língua, embora nem todos os Wapichana que compõem a aldeia sejam necessariamente bilíngues. Entre as novas gerações têm prevalecido a língua da sociedade envolvente. Estes últimos materializam de modo consistente aquilo que Condreau (1877, IX, p. 265 apud FARAGE, 1997, p. 33) chama de “índios vestidos”, os quais, no decorrer dos anos, subsumam na categoria de “trabalhadores” (FARAGE, 1997, p. 41). Em sentido oposto a geração mais velha, que vive em aldeias mais distantes dos perímetros urbanos, tende a preservar o monolinguismo, utilizando exclusivamente a Língua Wapichana.

Até a década de 1940, segundo Farabee (1918, p. 18), os seguintes grupos viveram nos campos dos Wapichana: os Vapidiana Verdadeiros, os Paravilhana ou Paraviana, os Karapivi, os Tipikeari, os Atoradi, os Amariba, Mapidian e os Taruma. Os dados são confirmados por Hermann (1946), a qual se baseia nos registros feitos pelo missionário beneditino Dom Mauro. Dos etnônimos citados, apenas os Atoradi ocupam a Serra da Lua, enquanto que os Amariba e os Taruma assentam moradia no vale do rio Rupununi. Farage (1997) afirma que os demais, como os Vapidiana Verdadeiros, ocupavam a serra Urocaima, entre os rios Parimé e Surumu. Os Paravilhana habitam as áreas próximas ao rio Amajari, os Tipikeari entre

os rios Uraricoera, Mocajá e Cauamé; e os Karapivi nos rios Surumu, Cotingo e Xumina.

Em termos designativos os etnônimos anteriormente referenciados são atribuições nominativas dadas por povos distintos:

Mais plausível parece ser a hipótese de J. Forte & L. Pierre (1990, p. 4) de que, ao mesmo tempo que tais etnônimos, designando subgrupos dialetais, terão caído em desuso, o etnônimo Wapishana terá se alargado de modo a abranger todos os subgrupos, entre os quais ainda se verifica ligeira variação dialetal. Tal hipótese condiz mais com a imagem projetada pelos próprios Wapishana, que hoje veem uma única distinção, posta em termos de variação dialetal, entre os habitantes no vale do rio Uraricoera e aqueles do Tacutu/Rupununi (FARAGE, 1997, p. 19).

Na região mais ampla das Guianas, Rivière (2001) aponta uma instabilidade precoce e predominante nas malocas cuja duração média não excede seis ou sete anos. Todavia, o padrão aldeão das malocas dos Wapichana segue caminho diverso: basta considerar que tanto a aldeia Malacacheta quanto o Canauanim aparecem em registros desde a segunda metade do século XIX, prevalecendo nas citações a mesma localização atual. Se no modelo de maloca pesquisado por Rivière (2001) o padrão guianense registra uma densidade demográfica de três ou cinco dezenas por maloca, a tese de Farage (1997) aponta para uma alta densidade demográfica nas aldeias Wapichana com uma média de 150 habitantes por aldeia.

Os processos de designação etnonímica e as nomeações toponímicas e antroponímicas seguem, na região do rio Branco, paralelos ao contato com os colonizadores. Esses processos ocorreram tanto durante a fase de busca de mão de obra que resulta na escravização dos Wapichana no período anterior ao século XVIII quanto em face dos aldeamentos implementados pelos portugueses com o escopo de produzir as muralhas do sertão, como descreve Farage (1991).

Em termos de organização política wapichana, a incumbência da liderança fica a cargo do *tuxaua* (*tuxau*). Este é um termo usado para designar o líder ou chefe local, cuja responsabilidade consiste em organizar atividades que emanam de interesses coletivos, como trabalhos de capina e colheita chamados de *ajuri* (*manuru*). Quase sempre, a

convocatória ocorre em reunião comunitária mediante a expressão “*kainha’a manurukary*”, que significa: tem ajuri. Dependendo do comunicado, a frase é antecedida da referência ao dia do *ajuri*, se *aizii* (hoje), *waiken’na* (amanhã) ou *ayna’na* (depois). Também compete ao *tuxaua* agendar reuniões e zelar pelos negócios da comunidade como a criação do gado, o cultivo da roça coletiva e a comercialização de peixes e produtos agrícolas da aldeia. Por fim, o papel do líder é representar a aldeia em reuniões em outros locais e pleitear as demandas da comunidade junto às autoridades competentes. Ao longo do tempo a atribuição do título de *tuxaua*, entre os Wapichana, transitou de hereditária para eleição direta, prevalecendo a vontade da maioria.

As dimensões de *amazad*

Para os Wapichana, *amazad* é o mundo em duas dimensões paralelas: a dos humanos e a dos não humanos. Fala-se em dimensão paralela porque o *amazad* dos não humanos supõe uma essência que só se apresenta visível em ambiente próprio, como a reunião dos não humanos nas densas florestas (LIMA, 2018). Segundo DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro (1987), nas terras amazônicas, os processos de comunicação do corpo com o mundo passam por quatro instâncias ou categorias, a saber, a alimentação, a sexualidade, a fala, e os demais sentidos. Para efeito de discussão, apenas nos debruçaremos em dois desses itens, a alimentação e a fala.

Wanhikynyji é o equivalente em português a comida ou alimento. Trata-se do recurso vital que traz vigor ao *nanaa* (corpo físico), dando-lhe rubescência na pele, ânimo nas ações e saciedade. O problema é que a Covid-19, como outras doenças, afeta sobremodo o corpo do convalescente e aqui se faz menção daquela pessoa que além da doença possui comorbidades⁴.

O corpo é “afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (DA MATTA; SEEGER; CASTRO, 1987, p. 13). Acrescente-se a essa gradação que o corpo

⁴ Quando há relação etiológica entre duas ou mais doenças.

também é alimentado, nutrido, logo, a alimentação sugere o zelo por si. Nas palavras do informante Xaburu, Wapichana, historiador da aldeia Malacacheta, isto é, um *kwad pazu*: “*Wanhikynyi kaimena’u ziu kinhei*” (20.07.2020) – A comida é boa para a saúde. A construção da noção de pessoa passa pela dualidade como sugere Viveiros de Castro (1986): indivíduo é personagem, devir e ser, corpo e alma.

A alimentação e a medicina indígena exercem um papel fundamental no processo de fortalecimento do corpo e ajudam na construção social da noção de pessoa. Entre os Wapichana, a ingestão de certos alimentos e a interdição de outros seguem percepções cosmológicas: a premissa é que o consumo alimentar ponderado ajuda na manutenção salutar do corpo, para isso se evocam narrativas sobre os antepassados vistos sempre como mais fortes e mais vigorosos. Conforme Xaburu, “eles num usava roupa e mal adoecia” (03.08.2017).

O ponto de inflexão na fala dos Wapichana costuma ser os alimentos exógenos e os costumes dos brancos cujo acesso parece ter provocado duas debilitações, a saber, a do corpo social, pois provocou nas novas gerações hábitos culinários pouco saudáveis, além da inserção do alcoolismo, e a do corpo físico com o aparecimento de doenças como gastrite, obesidade e intolerâncias a certos alimentos.

Para os Wapichana, os vilões costumam ser o açúcar, o sal, o óleo, etc, por enfraquecerem as pessoas que neles se excedem. Xaburu quando fala sobre tais alimentos quase sempre diz que eles tornam a pessoa fraca (*kapatin*) e doente (*karinha’u*). Alguns velhos Wapichana recusam-se até a participar da famosa festa da damorida devido a venda de bebida alcoólica e comida dos brancos em excesso. Assim, os alimentos naturais acabam sendo os que os Wapichana interpretam como tonificadores do corpo, pois existem desde o tempo dos demiurgos Duid e Tuminkaru⁵ (FARAGE, 1997). Feijão (*kumas*), arroz (*awati’i*), abóbora (*kauwiam*), melancia (*paachiaa*) são o que os Wapichana chamam de “*parapi paidiau wanhikynyi kadyyny’u id*” - (prato cheio de comida gostosa) (OLIVEIRA; SILVA; SILVA, 2013, p. 222).

Claro que, além do alimento em grãos, há outros tonificadores do corpo: o caxiri é praticamente uma presença

⁵ Mitos fundadores dos Wapichana.

obrigatória nos ajuris. Acredita-se que ele tem o poder de “animar a alma”, trazendo mais disposição para a capina, a escavação, o plantio, a colheita, a construção e o que se propuser como trabalho coletivo. Não é à toa que o caxiri⁶ é classificado pelos Wapichana como bebida forte (*riwynyri ma'uzkan*).

No campo da medicina tradicional, a tonificação do corpo passa pelo uso de certas ervas: salva do campo (*maryytan*), usada para a “barriga tufada”; erva-de-passarinho (*pipiidik*), que serve de bálsamo cicatrizante para feridas, entre outras. A questão, para os Wapichana, não é apenas recuperar o corpo, mas não se deixar abater por qualquer sorte de enfermidade, mostrando-se sempre forte.

Tudo o que afeta o corpo, combalindo-o ou debilitando-o, é tido pelos Wapichana como um agente provocador do estado de *kaziwkary* (doença). O termo sugere uma pessoa doente e fraca. “Daunaiura karinhan na'ik kapatin” (Homem doente e fraco), “é assim que a Covid-19 deixa o homem”, afirma o informante Atamyn⁷ (13.08.2020).

Na concepção nativa, há dois tipos de doentes (*karinhan*): aquele que é acometido por doença fraca ou branda (*kaziwkary kaatin*) e a pessoa afetada por doença brava (*kaziwkary tu'uran*). A gripe (*zakari*) pertence, por exemplo, ao primeiro grupo, a Covid-19 situa-se no segundo. Em geral, as doenças recebem nomenclatura própria na língua Wapichana, como é o caso da coqueluche (*sybyryy*). No caso da Covid-19, por ora, é apenas *kaziwkary tu'uran*.

A doença, como um acontecimento não desejável, possui entre os Wapichana um notável rendimento simbólico, haja vista ser um elemento inerente às narrativas cosmológicas. Basta lembrar que, para os Wapichana, a queda da grande árvore (*tamorumu*), narrada nos mitos dos demiurgos criadores Tuminkaru e Duid, inaugura o adoecimento do mundo e das pessoas. O mito de *tamorumu* encontra-se catalogado em narrativas de Koch-Grünberg (2005 [1917]), Wirth (1950), Carneiro (2008) e Lima (2018).

⁶ Bebida feita a partir da fermentação da massa de macaxeira.

⁷ Wapichana, acadêmico do curso de licenciatura intercultural da Universidade Federal de Roraima, morador da aldeia Malacacheta.

Tamorumu, tombada e caída ao chão, traz para o mundo consequências nefastas, dentre elas a que nos interessa é a ideia de que tal evento sugere o aparecimento de *kaziwkary tu'uran* ou, mais precisamente, as doenças bravas cujos remédios (*daraatinhan*) inexistem ou são ineficazes. Uma *kaziwkary tu'uran* traz em si o poder de causar estupefação, medo e pavor entre os Wapichana, haja vista que algumas narrativas dos *kwad pazo* (historiadores) da aldeia remontam a tempos pretéritos ou tempos dos avós (FARAGE, 2002) marcados pela dizimação da população indígena por vetores etiológicos.

Não é sem motivo que o estado do sangue verte-se em aparelho simbólico nas narrativas Wapichana: na aldeia Malacacheta, por exemplo, uma “pessoa corada” presume-se ter sangue forte (*izei mabuska'u*) e “grosso” (*midi'u*) e, logo, é saudável⁸. Só que a noção de sangue aqui diz menos da integridade física e mais sobre a personalidade social – a preocupação em “engrossar o sangue” passa por técnicas presentes na memória coletiva e proclama costumes imperiosos que os Wapichana guardam com zelo, como beber suco de beterraba, consumir caldo de feijão e ingerir vinho de açaí. O enfrentamento da doença brava passa pela construção social da pessoa com certa precedência sobre eventuais disfunções hormonais ou deficiências imunológicas, o que faz lembrar a sábia afirmação de Lévi-Strauss: “A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 193).

Nas redes de discursos Wapichana, o sangue aloja-se nas malhas mais intrínsecas dos regimes de conhecimento. Segundo Viveiros de Castro (1977), as construções nativas sobre o sangue forjam uma discussão sobre “o corpo humano: sua fabricação, comunicação com o exterior, as regras que o incorporam a sociedade e o transformam em símbolo”. Para os Wapichana, as narrativas sobre o sangue enfeixam ações e discursos intencionais e periódicos. “Sangue, lembremos, é porção partilhada da alma, e constitui o vínculo entre o recém-nascido e seus pais” (FARAGE, 1997, p. 239). O momento inicial da tarefa de produção da pessoa presume a

⁸ Relatos repassados em 2007 pelos Wapichana, Xaburu e Nizuaba (tipiti fêmea) e confirmados em 2017 por Pimidy (beija-flor).

doação de sangue dos genitores, o que requer a conjugação de corpos e a permuta de fluídos corporais para consolidar o ato geracional.

A interpretação nativa para a cosmologia do sangue aponta, assim, para uma percepção de que o mito se concretiza e se atualiza no cotidiano, uma vez que o sangue não é apenas aquilo que se apresenta de modo visível aos olhos, mas ele pressupõe a vitalidade do sistema circulatório presente no corpo, cujo líquido vermelho e viscoso irriga desde os vasos capilares, passando por veias e artérias, e cumpre um perene retorno ao coração (*nhykyny*) – sinônimo de vida entre os Wapichana. Conforme Viveiros de Castro (1986), nas terras baixas da América do Sul a ordem ancestral se recria no presente com a fabricação de corporalidades, por meio da tessitura de noções sociais de pessoa e, sobretudo, através da criação de imagens e discursos sobre o espaço em que os índios vivem fundindo o tempo primordial com o cotidiano.

Outro rendimento simbólico está contido na expressão *udorona*, a qual se traduz como respiração e tal imagem não se restringe apenas a um processo fisiológico, aeróbico e mecânico de inflar os pulmões com ar, absorvendo oxigênio e eliminando gás carbônico, mas, sobretudo, diz respeito à fala articulada. Os Wapichana presumem que crianças pequenas que ainda não falam não possuem *udorona*. Como o princípio vital é traço característico dos vivos não há porque se cogitar que os mortos o possuam. Segundo Farage, só resta aos espectros “um murmúrio rouco e ininteligível” (FARAGE, 1997, p. 289).

O problema de uma *kaziwkary tu'uran* do porte da Covid-19 é que ela tem a capacidade afetar um dos componentes da pessoa, a *udorona*, no que tange à respiração. O Corpo humano, em sua integralidade, é compreendido pelos Wapichana como dotado de três formas de vitalidade: a respiração (*nizuinpen*), a capacidade de locomoção (*pachi'ikpan*) e a fala ou capacidade de comunicação (*paradan*).

Para os Wapichana, é temerário qualquer sorte de enfermidade que afete sobremodo os três (ou pelo menos um) dos índices de vitalidade: os nativos consideram a respiração a força motriz do *nanaa* (corpo físico). Trata-se de função vital imperiosa da qual nenhum humano, ou certos não humanos, jamais podem prescindir (como os mamíferos).

A respiração supõe o limiar entre a vida e a morte e no período pré-natal da gestante é a certeza de que ainda não há alma no ventre, já que na placenta onde a criança se aloja não há a respiração no sentido de aspirar, de encher de ar os pulmões. “A respiração acompanha o valor da fala, questão que se apreende com maior nitidez no contexto da magia: soprar e falar são atos homólogos, que surtem o mesmo efeito encantatório, por serem ambos alma” (FARAGE, 1997, p. 84). Na construção social da pessoa, a alma apresenta uma dupla composição: fala e sopro (ou respiração). A fala articulada resulta do processo de maturação corporal e intelectual, de modo que a respiração é uma qualidade inerente ao corpo.

Não é de se estranhar que a ruína do corpo, isto é, deixar de respirar em definitivo, sugere a cessação da alma, a pessoa transforma-se em “*ma'chai*, o cadáver e seu espectro” (FARAGE, 2002, p. 289). Convém ressaltar que, na cosmogonia Wapichana, os demiurgos criadores e transformadores Tuminkaru e Duid se foram definitivamente com a queda da “grande árvore” e, independente do plano supranatural que possam estar, não intervêm mais nas relações humanas (FARAGE, 1997). Se o corpo cessa de respirar por falência múltipla, e não por eventuais desmaios, a alma terá partido. E nenhuma elaboração refinada sobre o que sucede após a morte compõe a visão nativa Wapichana, tudo se resume apenas na afirmação: “ninguém sabe para onde vai *udorona*⁹”. Subjaz nessa afirmação a presunção proposta por Benjamin de que “a morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar” (BENJAMIN, 2010, p. 208). Excetuam-se dessa sentença os xamãs que, no pós-morte, assentam moradia em uma árvore chamada *Toronai*, situada no topo das serras ou no céu.

Aqui é necessário fazer uma rápida matização sobre a noção de corpo para os Wapichana: *pidian* (pessoa) refere-se a um corpo nominado e alude a alguém vivo, animado por componentes espirituais como a fala (*paradan*). O corpo do morto chama-se *mauka'u*, um ser inerte à véspera da putrefação da carne. O corpo em si (*nanaa*) supõe um lugar de interação, ou a sede da socialidade de cada Wapichana e, por ele, se irradiam as relações interpessoais.

⁹ Ibid. p. 92.

Por tudo o que se disse até aqui, presume-se que a pretensão deste artigo nada mais é do que colocar em evidência uma rápida sistematização sobre a representação de saúde (ziu) e doença (kaziwkary) entre os Wapichana: os itinerários terapêuticos não são dissonantes com os protocolos ocidentais de tratamento de doenças severas, excetuando-se o papel dos pajés nos ritos de afugentamento de doenças menos graves que afetam os corpos convalescentes.

Segundo Athias (1998), “podemos também notar que todos os grupos indígenas usam, em suas línguas, o mesmo conteúdo semântico para denominar as doenças, chamadas ‘do branco’” (ATHIAS, 1998, p. 240). Os Wapichana tratam o advento da Covid-19 da seguinte maneira: “kaziwkary tu’uran uruu kaawan paminxy’y”, ou seja, “a doença brava chegou (ou veio) da cidade” (XABURU, 02.08.2020).

A cidade (dunui) é sempre lembrada como o vetor disseminador das enfermidades. A sinédoque aqui sugere a ideia de que as mazelas “do branco” há tempos foram trazidas para as aldeias, afirmação que, longe de ter sofismas ou mero caráter acusatório, procede, haja vista as sucessivas frentes de colonização que alcançaram os territórios Wapichana, a exemplo dos aldeamentos dos séculos XVII, que espalharam viroses e bactérias, que provocaram surtos epidêmicos entre os índios.

Para as chamadas doenças leves ou brandas (kaziwkary kaatin), os Wapichana ainda recorrem aos processos terapêuticos tradicionais dirigidos pelos pajés. Na cosmologia Wapichana, o marynau (pajé) é visto como a única pessoa apta a mediar nos processos de diagnóstico e cura das doenças, seja por tranSES, fumigações ou benzeduras. Nas aldeias sempre se ouve expressões como: “kukuan karinhapaa’u”, isto é, “o pajé benzeu o enfermo” (ATAMYN, 06.08.2017).

É claro que, em virtude dos discursos eclesiástico-higienistas, e em face da demonização das práticas xamânicas, a arte de cura dos marynau (pajés) Wapichana sofreu um processo de retração. Em algumas aldeias, como a Malacacheta e a Taba Lascada, a prática do xamanismo tem sofrido uma drástica redução, levando a um quase total desaparecimento da arte xamânica.

A resistência xamânica é uma questão de honra para a nobre arte de curar (kakydan). Para Xaburu, o kwad pazu (historiador da aldeia): “Marynau kakydayzu pidian”, ou seja, “o pajé é o curador da gente” (XABURU, 03.08.2020). Curar não é mero procedimento mágico, tampouco ato de pajelança barata. Na medicina Wapichana, a cura (kakydan) é um desdobramento de atos e ritos xamânicos – advém de benzeduras, fumigações, atos defumatórios, misturas de poções, e recitação de um corolário de palavras invocatórias.

As kaziwkary tu’uran (doenças bravas), como a Covid-19, não são apenas desafio para a medicina ocidental seja pela falta de vacina comprovadamente eficaz que as anule ou pela produção estandardizada dela uma vez testada e aprovada dentro dos protocolos internacionais da Organização Mundial da Saúde (OMS), mas também afiguram-se como percalço de difícil superação para a medicina indígena, tendo em vista que expõem eventuais lacunas no processo de iniciação dos maryna’u (pajés) ou eficácia frágil de algumas práticas xamânicas de cura, o que, diga-se de passagem, não é nenhum demérito para o pajé.

Segundo o kwad pazu Xaburu, quando em face da doença brava os procedimentos do pajé não surtem o efeito esperado, costuma-se alegar que qualquer medicina seja do branco ou do índio está sujeita a fracassos e insucessos. No caso do pajé, a suspeição recai na intervenção de forças espirituais contrárias que militam em desfavor da saúde, como é o caso das ações peraltas de um daudawyz, espécie de espírito maligno das cachoeiras afeito à produção de desordens.

Outro problema tangencial nas aldeias Wapichana, quando se põe em diálogo os polos antitéticos saúde e doença, diz respeito ao grupo de risco formado pelos kwad pazu. Trata-se, como afirmado anteriormente, dos historiadores da aldeia ou aquilo que Le Goff (2013) chamou de homens-memória, ou seja, pessoas com memória prodigiosa, que guardam consigo um sem número de narrativas pretéritas. O problema é que tais atores sociais em geral são decanos, sujeitos sobre os quais o tempo inexorável trouxe a decrepitude dos ossos, o acabrunhamento das forças, o enrugamento da pele, a debilidade perene na saúde. Assim, o surto pandêmico assombra as aldeias Wapichana porque, de repente, a doença brava pode varrer do convívio social os guardiões da memória e, mais que isso, pode silenciá-los para sempre – trata-se

do silêncio fúnebre dos cemitérios, a forma mais triste de kaxauram (saudade), de modo que os Wapichana evitam até mesmo falar sobre tal assunto, que passa a figurar como uma das interdições nativas.

O que está em jogo, por esse viés, não é mais a relação assimétrica entre saúde e doença, mas sim a existência daqueles que representam na mentalidade Wapichana (leia-se como conformação da pessoa) o modelo de adulto nas três dimensões imagináveis, a saber, avô (dukuzyy), sogro (imedukuz) e historiador da aldeia (kwad pazu). A perda de um kwad pazu é tida como irreparável uma vez que o luto que por ele se institui diz muito sobre a ideia de que, com a morte de um “homem-memória” (LE GOFF, 2013), o conhecimento histórico torna-se lacunar, haja vista que o conhecimento sugere um processo cumulativo. Segundo Farage, “o kwad pazu é um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida” (FARAGE, 1997, p. 219).

Os kwad pazo usam também uma nomenclatura auto designativa de caráter jocoso, restos de kutyainha’u (antigos). Há dois motivos para isso: primeiro, eles são narradores das histórias de si e de terceiros; e segundo, eles participaram de um passado cuja memória os mais jovens não partilham. Hartmann (2007) afirma que “enquanto narram e mostram a si mesmos, os contadores promovem uma reflexão coletiva sobre [...] processos de crise e de transformação” (HARTMANN, 2007, p. 101), no caso dos kwad pazo a tensão das narrativas alcança o ápice com histórias sobre viagens e relatos sobre acontecimentos míticos.

Sobre o kwad pazo há duas possibilidades de entendimento da tradução da palavra: pode ser equivalente a historiador e, nessa acepção, subjaz o sentido de pessoa com faculdade intelectual de contar histórias dos tempos dos avós, demonstrando uma vasta memória e uma lembrança esmerada em detalhes narrativos, que tendem a fazer o ouvinte visualizar o que está sendo narrado como se ali estivesse presente; pode ser, também, sinônimo de narrador, em sentido benjaminiano, ou seja, aquele cuja arte narrativa assenta-se no “extraordinário e miraculoso” – que praticamente “não explica nada”, mas, ao narrar, tem a capacidade de “suscitar espanto e reflexão” e evocar a força germinativa da memória (BENJAMIN, 2010, p. 204).

No processo de construção da pessoa, os Wapichana agenciam significações sociais para o corpo e tudo passa pelo crivo de uma categoria particular amazada, que Farage (1997) apresenta como “mundo inteiro”, embora traduzida literalmente seja equivalente a tempo, como na expressão “wich amazada” (OLIVEIRA; SILVA; SILVA, 2013, p. 17, grifo nosso), ou seja, “o tempo está quente”. O que importa é como ela é apropriada pelos mais velhos, os kwad pazo, que entre os Wapichana desempenham a função de “bibliotecas das aldeias” (OLIVEIRA, A., 2012, p. 119). Essa expressão cunhada entre os nativos assenta-se no idioma simbólico da autoridade e abre flanco para o entendimento de que são eles, de algum modo, os detentores de certos conhecimentos, guardiões da sabedoria dos ancestrais.

Amazada, o mundo, é noção que enfeixa espaço e tempo e, assim, a frase tem duplo sentido: de um lado, significa que alguém que ainda não correu o mundo, não o conhece; de outro, significa que alguém ainda não viveu tempo suficiente para conhecê-lo. (FARAGE, 2002, p. 285, grifo nosso).

A velhice é tida como repositório de saberes acumulados, por ela o ser vivente experimenta o cálice da sabedoria a largos sorvos, e nela se alcança um estágio desejável da vida (a fase da sabedoria), e é justamente o tempo (amazada) que a esculpe no corpo. Imputa-se aos velhos hábeis em contar história a responsabilidade de difusão das narrativas passadas eivadas de ensino e sabedoria: “contar histórias sempre foi arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são conservadas” (BENJAMIN, 2010, p. 205).

Ao “correr o mundo” (expressão que equivale a cruzar os campos das aldeia Wapichana), as pessoas buscam notabilizar-se pela aquisição de saberes que não compõem a cosmovisão nativa, isto é, os sistemas de ensino dos brancos, mas também “o conhecimento de curas espetaculares, bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite, em volta das fogueiras” (FARAGE, 2002, p. 285) que só a peregrinação em terras estranhas propicia. Com isso, presume-se a sábia lição benjaminiana de que “quem viaja tem muito o que contar” e se imagina o “narrador”, por vezes, como “alguém que vem de longe” ou que, no mínimo,

conhece histórias e tradições locais (BENJAMIN, 2010, p. 198). Ou, como para Viveiro de Castro (1986), um sujeito em movimento.

Viver tempo suficiente é cruzar os liames da juventude, superar os arroubos imaturos da mocidade, assistir à fabricação e transformação do corpo, que se robustece ao se nutrir de alimentos e saberes. Contudo, há uma ressalva a ser observada:

A associação do conhecimento à idade não vale dizer que os mais jovens não possuam repertórios discursivos; ao contrário, meninas e meninos impúberes, que permanecem, quase sempre, discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois são capazes de repeti-la ou mesmo variá-la (FARAGE, 2002, p. 286).

Aos mais velhos delega-se uma parcimoniosa credibilidade a fim de que as narrativas por eles proferidas sejam sempre interpretadas como críveis: eles são capazes de falar dos instantes roubados pelo tempo, das lembranças fugidias, dos momentos que sucumbiram nos sobressaltos do esquecimento – assim o tempo é recosturado, relido e atualizado pela narrativa, o que é possível pelo fato dos Wapichana atribuírem autoridade aos *kwad pazo*. Conforme Certeau (2012), toda autoridade repousa sobre uma adesão. “Somente um acordo espiritual, enfim, confere legitimidade ao exercício de um poder: é uma convicção (que consiste em controle) proporcionada a uma representação (da qual constitui uma consequência)” (CERTEAU, 2012, p. 37).

Considerações finais

As representações Wapichana sobre a noção de adoecimento e cura assentam-se no entendimento do mito dos genearcas Tuminkaru e Duid, os quais, segundo informa Xaburu (20.10.2017), aparecem nas narrativas míticas como sendo os primeiros progenitores a desencadearem com suas ações o adoecimento do mundo e, por conseguinte, o advento das doenças bravas.

O mito da “grande árvore” *tamorumu* aponta para o evento inaugural de toda sorte de enfermidades imagináveis: ao ser cortada, caiu sobre a terra, tendo o céu com ela despencado, e

as doenças, mazelas, infestações, pestilências e agruras foram espalhadas nos recôncavos de cada serra, lavrado e floresta.

Antes das pessoas (*pidian nau*), o mundo já foi afetado pelas doenças bravas e nelas tem convalidado sob a forma de alongados períodos de estio, chuvas torrenciais, enxurradas, rios que enfermos transbordam em enchentes e assistem tácitos a erosão de suas margens e o soterramento de seus leitos. As chamas, que põem em ruínas árvores centenárias, só procedem assim porque **tamorumu** tombou em tempos pretéritos, do contrário, afirmam os Wapichana, nós teríamos um mundo curado e pessoas saradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATHIAS, Renato. Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdê-Maku da região do Rio Negro, Amazonas. **Horizontes Antropológicos**, a. 4, n. 9, p. 237-261, out, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2010.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. **A morada dos Wapixana: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR**. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

DAMATTA, Roberto; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

FARABEE, William Curtis. **The Central Arawaks**. The University Museum Anthropological Publications. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1918.

FARAGE, Nádia. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas,

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997a.

_____. Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: Albert, B., & Ramos, A.R. (Orgs.) **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP, 2002b.

FLORIDO, Marcelo Pedro. **As parentológicas Arawá e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

FREIRE, José R. B. **Rio Babel: a história das línguas amazônicas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

HARTMANN, Luciana. A Memória na Pele: performances narrativas de contadores de “causos”. **Ilha - Revista de Antropologia**, v. 9, n. 1, 2, p. 215-245, 2007.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas - viagens no Noroeste do Brasil**. Manaus: EDUA, 2005 [1917].

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

LIMA, Fabio de Sousa Lima. **Formas de nomeação pessoal Wapichana na aldeia Malacacheta**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Roraima, 2018.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana**. Tese

(Doutorado), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza. **Paradakary urudnaa: dicionário Wapichana/português, português/Wapichana**. Boa Vista: EDUFRR, 2013.

RAMIREZ, Henri. **Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: comparação e descrição**. Manaus: EDUA, 2001.

REZENDE, Joffre M. de. **À sombra do plátano: crônicas de história da medicina**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

WIRTH, Dom Mauro. Lendas dos índios Vapidianas. In: **Revista do Museu Paulista**. n. IV, p. 165-216, s/m, 1950.

As karawaipas, as eru e a relação de comadrio em Normandia/Roraima

Melina Carlota Pereira ¹⁰

Manuela Souza Siqueira Cordeiro¹¹

Resumo

O presente trabalho analisa as relações de comadrio entre as mulheres indígenas e as não indígenas no município de Normandia, realizada em 2017. Para tanto, foi dada ênfase no uso da categoria *comadre* entre as mulheres indígenas e não indígenas. Na busca por aprofundar a temática, retomo o contexto da colonização da região do Rio Branco no século XVIII, levando em conta as formas de relações de compadrio usadas na dinâmica colonizadora. Analisando, como discorre a autora Schiel (2018), a justaposição nas relações de compadrio que envolvem os indígenas, os missionários e fazendeiros e os desdobramentos nas relações atuais, procuro compreender as relações tecidas a partir da categoria “comadrio” na área urbana de Normandia.

Palavras-chave: Comadrio. Mulheres indígenas. Roraima

Introdução

O presente trabalho é parte de minha dissertação cuja pesquisa realizada no ano de 2017 no município de Normandia, passando seis meses ininterruptos em campo. O foco da pesquisa foi a relação entre as mulheres indígenas e as não indígenas, a partir da categoria nativa comadre/eru.

O município de Normandia é um dos quinze municípios do estado de Roraima. Em 1938, foi criado o município de Boa Vista do Rio Branco, que era constituído por apenas um distrito, surgindo a necessidade de criar posteriormente os distritos de Caracará e Murupu (ROSAS e NOGUEIRA, 2002). Normandia fica localizada a uma distância de 185 km

¹⁰ Graduada e mestre em Antropologia Social pelo Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima.

¹¹ Professora adjunta do Instituto de Antropologia e professora permanente da pós-graduação em Antropologia – PPGANTS-UFRR

aproximadamente de Boa Vista, a área estima-se em torno de 6 966,8 km². O Território Indígena Raposa Serra do Sol ocupa 96% da área. O que, para os moradores, inviabiliza o desenvolvimento do município.

O crescimento da cidade de Boa Vista gerou também um aumento de sua população. O então presidente Getúlio Vargas, através do Decreto-Lei nº. 5812, de 13 de setembro criou o Território Federal de Roraima. O Território recém-criado tinha apenas dois municípios: Boa Vista e Catrimani. Em decorrência disso, no ano 1955 a lei nº 2.495 de 27 de maio, é criado o Município de Caracará. O município sede Boa Vista ficou com uma área 96.501 km², o que levou a divisão em quatro distritos, dentre os quais: Boa Vista, Conceição do Maú (atual Normandia), Depósito e Uraricoera (Rosas e Nogueira, 2002).

No distrito Conceição do Maú já existia um sítio por nome *Normandie*¹², propriedade de um francês chamado Maurice Marcel Habert. De sítio foi paulatinamente se tornando comunidade, posteriormente permitindo ser elevado à categoria de vila. A vila Normandia se tornou município em 1982, pela Lei nº 7.009¹³ criada pelo Presidente da República João Batista de Oliveira Figueiredo (Nogueira, 2014).

A população, de acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, contabilizava 8.940 habitantes¹⁴, dos quais 2.331 habitavam o município de Normandia. O grupo predominante era o dos Macuxi, mas, atualmente e por conta do casamento entre indígenas de outros grupos, existem pequenos números de Wapichana e Patamona, sendo que, estes últimos, têm um deslocamento recente a partir de 2014.

Normandia conta com duas escolas, sendo uma municipal e uma estadual - a Escola Castro Alves (que antes de ser uma escola municipal, oferecia o ensino fundamental e médio) e a Escola Mariano Vieira (cujo nome é em homenagem a um dos antigos moradores e foi construída na época do governo de

¹² O nome é do sítio era *Normandie* (pronunciada em francês) em homenagem ao fundador a cidade francesa com o mesmo nome, depois passou a ser denominada Normandia.

¹³ Esta mesma lei criou os Municípios de Bonfim, Alta Alegre, Mucajaí, São Luiz e São João do Baliza.

¹⁴ Não foram encontradas informações sobre o número de habitantes indígenas no município.

Neudo Campos, pelo projeto Modelo de Escola Padrão) que passou a funcionar no ano 2000. O município é responsável pelas outras escolas estaduais das comunidades que ministram ensinos infantil, fundamental e médio.

Após uma breve apresentação do local onde a etnografia foi realizada, apresentaremos o objetivo do artigo, que é analisar as relações de comadrio entre as mulheres indígenas e não indígenas no município acima descrito. O comadrio seria uma categoria adequada para entender essas relações, não enquanto uma relação necessariamente assimétrica, mas como uma forma de “familiarização” da convivência com a “Outra” mulher.

Nas próximas seções, buscaremos elucidar como ocorreu o projeto de aldeamento dos Macuxi no século XIX e o papel das ações missionárias no contexto local do Vale do Rio Branco com a resistência dos Macuxi na primeira fase do aldeamento. O intuito de abordar o compadrio cristão é perceber a sua repercussão nas relações de comadrio entre mulheres indígenas e não-indígenas. Posteriormente apresento a colonização do Rio Branco, focalizando nas estratégias dos fazendeiros de dominação para o uso e exploração de mão de obra indígena. Por fim, discorro sobre as relações de comadrio entre indígenas e não indígenas em Normandia.

O projeto de aldeamento e os Macuxi no século XIX

As relações de contato entre colonizadores e povos indígenas na região do Vale do Rio Branco promoveram transformações na organização social e política destes povos. Não apenas a do povo Macuxi, mas também dos outros povos indígenas que ali se encontravam no momento do contato. O processo de aldeamento, no final do século XVIII, na região do Rio Branco, ocorre simultaneamente com a construção do Forte São Joaquim em 1775. O objetivo da ocupação portuguesa era fixar os indígenas em torno do forte e, ao mesmo tempo, catequizá-los para torná-los “cristãos e civilizados”. Farage (1991) descreve que o processo de aldeamento dos indígenas da região foi desencadeado de modo rápido e eficaz, já que a mão de obra indígena foi amplamente utilizada na construção do forte. Andrello (2006) também reforça a exploração da mão de obra indígena no Rio Negro (AM) na época da colonização, como veremos nesta citação:

Extensas fronteiras e potencial econômico incerto são alguns dos temas centrais dessas histórias, mas a existência de um significativo contingente indígena na região talvez seja a característica mais fortemente comentada pelos viajantes e cronistas. Isso porque expandir ou consolidar a fronteira sempre política que envolveu fixar os índios em núcleos de colonização, e o recurso econômico menos incerto sempre foi sua mão de obra. (ANDRELLLO, 2006, p. 69).

Para a efetivação do aldeamento e para assegurar a posse do rio Branco, os portugueses fizeram com que vários grupos indígenas fossem aldeados, exceto os Macuxi que, em um primeiro momento, não constavam no registro dos aldeados, devido a sua resistência. Diniz (1972), Santilli (1989) e Farage (1994) comentam a catalogação da presença de dois grupos Macuxi apenas em 1786 e 1789, porém, esses grupos não se fixavam por muito tempo e logo voltavam para as aldeias de origem.

O contato definitivo entre os colonizadores e os Macuxi ocorreu com a expansão pecuária e a invasão de seus territórios. Esta história é marcada pelo uso da violência, e por mortes causadas por doenças trazidas pelos colonizadores que dizimaram vários povos que habitavam a região do vale do Rio Branco. Outra estratégia adotada pelos colonizadores, em relação os povos indígenas da região, foi o clientelismo¹⁵ além das relações de compadrio e adoção de crianças indígenas para exploração de sua mão de obra.

Em relação ao contexto histórico do contato entre os missionários e os fazendeiros, vale reforçar a disputa no controle da mão de obra indígena na região do rio Branco. A disputa ocorre quando os missionários encarregados de catequizar os indígenas da região começaram a sofrer hostilidades por parte dos fazendeiros, alegando que os monges estavam tomando os indígenas, impedindo os fazendeiros de terem acesso a essa mão de obra, tal como apontado por Cirino (2009).

A referência à exploração da mão de obra indígena sempre esteve presente na literatura da região amazônica. Desta maneira, tal como argumenta Farage (1986), visando à expansão de fronteira para assegurar os limites territoriais, os indígenas

¹⁵ Segundo Santilli (1989), eram mantidas as relações de contrato ao mesmo tempo em que apadrinhava crianças para morar nas fazendas para trabalharem. Neste ponto, o papel do chefe indígena foi fundamental nessas negociações políticas.

foram usados como “muralhas humanas” principalmente na região do Rio Branco. Achei pertinente realizar um resgate histórico, mesmo que breve para compreender melhor o uso atual da categoria comadre pelas mulheres indígenas Macuxi nas relações cotidianas com as mulheres não indígenas no Município de Normandia. A prática do compadrio, existente entre os indígenas e os não indígenas, tem como motivação ampliar os laços de aliança. Por parte do compadre Karaiwa ter com quem contar no período das eleições e para o compadre indígena ter o privilégio de trabalhar para o compadre não indígena, ou seja, “ter a proteção”. Mas não é o propósito deste artigo discorrer sobre estas relações; o que apresento aqui são relações classificadas como comadrio, uma relação bem peculiar entre as mulheres indígenas e as karawai’pas do município. Segue um mapa que representa a localização do município:

Figura 1 – Mapa do estado de Roraima



Fonte: Saúde em Tela, 2018¹⁶

Como discorrem Santilli (1989) e Diniz (1972), uma das estratégias da sociedade local muito usadas foi o apadrinhamento de criança indígenas (das etnias Wapichana, Macuxi, entre outras) com intuito de manter o indígena sobre

¹⁶ Disponível em: <https://ssaudeemtela.com.br/2018/06/24/roraima>

o seu domínio. Depois, ocorreram casamentos interétnicos entre brancos e indígenas que garantiram nuances particulares para o desenvolvimento da sociedade regional. A história do contato e a constituição dessas relações entre aqueles que colonizaram as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas ajudam a explicar as relações atuais dos Macuxi com a sociedade regional e local.

As relações de compadrio cristão entre missionários e os indígenas Macuxi no Rio Branco no século XIX

Farage (1991) nos situa acerca da situação dos indígenas em relação às disputas que ocorreram na atual fronteira entre Brasil e Guiana, entre portugueses e britânicos, por meio de relatos do naturalista R.H. Schomburgk. A alegação de Schomburgk atestava uma possível invasão da fronteira pelos portugueses. Com a ausência dos missionários, os indígenas estavam vulneráveis para a exploração por parte do Governo brasileiro, sendo necessário demarcar a fronteira entre o império brasileiro e a Guiana Inglesa.

A história do aldeamento do rio Branco, como destaca Farage (1991), acontecera posteriormente às reformas pombalinas, sendo o Forte São Joaquim uma construção de estratégia militar. Há relatos da presença dos primeiros missionários que circulavam pelo vale do Rio Branco, os Carmelitas¹⁷ que realizavam viagens esporádicas para a região, fazendo o trabalho de desobriga¹⁸ (Cf. Farage, 1991). Fontes indicam que foram construídos cinco aldeamentos: N. S. da Conceição (no Uraricoera); São Felipe (Tacutu); N.S. do Carmo (baixo rio Branco) e Santa Bárbara e Santa Isabel (rio Branco).

O vale do rio Branco era de difícil acesso, então os Carmelitas aproveitavam a estadia na região e procuravam batizar a maior quantidade de indivíduos que podiam ao

¹⁷ A autora reforça que não foram os Carmelitas que começaram a formação de aldeamento na região como foi relatado na história da região, corrigindo assim um erro. De certo era da jurisdição dos Carmelitas e este tinha a intenção de estender sua atuação na área, porém, isso não ocorreu, por causa da secularização dos missionários, tal como Farage (1991, p.129) argumenta.

¹⁸ O “desobriga” significava o cumprimento dos preceitos do catolicismo pelos Carmelitas, por meio da incursão da Igreja Católica a regiões de difícil acesso, praticando a catequese.

mesmo tempo em que celebravam missas. A informação dessa primeira fase do aldeamento indígena, com base nas fontes coletadas por Farage, sugere que 1780 indivíduos tenham sido batizados aproximadamente, sendo 700 crianças. Na segunda fase do aldeamento indígena, não há relação geral de números de batizados, apenas através dos nomes cristãos listados na lista batismal sabe-se que foram 289 indivíduos batizados.

A amostragem sugere que os missionários tinham como alvos as crianças, pois aos adultos cabia uma catequização prévia, isto é, só era possível o batismo quando o indígena demonstrava um pouco de noção de conhecimento cristão, segundo Farage.

Na concepção da Igreja Católica, o batismo configura um ponto importante, pois o sacramento do batizado de um indivíduo representa para a Igreja a sua entrada na cristandade. Neste sentido, a presença dos padrinhos é fundamental, pois são criados laços de parentesco entre os pais e os padrinhos através do rito do batismo e ao mesmo tempo a criança deixa de ser pagã. Não é o intuito aqui aprofundar a discussão em torno da religião católica, porém é pertinente situar o batismo, pois há relação com a dinâmica da história da colonização do Vale Amazônico. Especificamente os laços criados a partir do apadrinhamento de crianças indígenas usados pelos colonizadores como estratégia de dominação por meio do compadrio. Muitos missionários (Carmelitas, Jesuítas e Beneditinos) viajaram para a região amazônica, acompanhando militares portugueses no processo de aldeamento indígena, como afirmam Farage (1991) e Santilli (1989).

No Vale do Rio Branco, a missão destes era batizar um número significativo de indígenas para poder assegurar os limites territoriais do Estado Brasileiro na disputa com a Inglaterra, assim usados como “muralhas humanas” no tempo da colonização, conforme salienta Farage (1986). Esta fixação dos indígenas da região consistia na aplicação de um “conjunto de regras” que não consideravam a estrutura social dos povos habitantes do Rio Branco (Farage, 1991, p. 128). Para assegurar as fronteiras, os portugueses fizeram dos

povos indígenas “homens civis”, e “homens cristãos” como afirma a autora:

No bojo destas questões, marque-se inicialmente o caráter estratégico-militar da ocupação portuguesa do Branco, exemplo extremo do próprio caráter da colonização da Amazônia [...] Para além do interesse econômico que pudesse oferecer a região, tratava-se neste primeiro momento para os portugueses, de formar no rio branco uma barreira contra invasões ao Vale Amazônico, mas note-se, uma barreira humana; desta perspectiva, a submissão dos índios, como vimos, premissa fundamental no projeto colonizador português para a Amazônia como o todo, neste caso seria, mas do que nunca, um imperativo. (Farage, 1986, p. 264).

Nesta primeira fase, não houve presença do povo Macuxi nos aldeamentos, o que marca longa resistência em relação aos portugueses que só foram aldeados em 1789. Sobre esse processo, discorre Diniz (1972):

Embora os Makuxi sempre mostrassem retraídos a uma aproximação do Forte, nem sempre tiveram atitudes hostis. Em maio de 1784 o cabo Miguel Archanjo, chefiando uma escolta, esteve no rio Tacutu e foi bem recebido por aqueles indígenas. No mesmo ano Annanahy um “principal” dos Makuxi acompanhou uma escolta até a Fortaleza, onde recebeu presentes e por sua vez, prometeu que oportunamente desceria com sua gente. Mas a escolta foi buscá-los encontrou apenas duas casas vazias. (Diniz, 1972, p. 29).

Os povos indígenas em geral eram considerados como “selvagens” aos olhos dos colonizadores, precisavam ser “pacificados” e a Igreja se incumbiu de catequizar os indígenas. A catequização foi uma estratégia severa, pois as crianças indígenas eram castigadas, chicoteadas e proibidas de falar sua língua. Este impacto se reflete atualmente nas comunidades próximas a cidade de Boa Vista em que muitos soemnte falam o português.

Para Gomes (1991), os indígenas eram vistos pelos colonizadores como “selvagens”, “desprovidos de fé” e como “seres incapazes”. Então, a evangelização, o batismo e os nomes ocidentais os tornavam “cristãos” e, assim passavam a ser considerados “pessoas”. Não é de estranhar que muitos indígenas como os Macuxi, Taurepang e Wapichana tinham

nomes portugueses que foram registrados pelo etnógrafo Koch-Grunberg (2006) quando esteve visitando a região e conviveu entre os indígenas.

Os aldeamentos fracassaram por vários motivos; segundo Farage (1991), pelo não planejamento consistente, pela falta de recursos e a exploração da força da mão de obra indígena. Os indígenas que estavam no aldeamento foram enviados para trabalhar na extração de borracha no Alto Rio Negro (Farage, 1991). Outro ponto foi o uso da força da violência resultando em fuga em massa dos indígenas. Nova tentativa de aldeamento seria elaborada em 1784. Nessa etapa, permaneceram quatro aldeamentos, além da N.S. do Carmo, que não tinham aderido à revolta, são esses: São Felipe, São Martinho, Santa Maria e Nossa Senhora da Conceição. Esses tiveram uma duração curta, acabando de vez as tentativas do processo de aldeamento indígena no Rio Branco.

As relações de compadrio no caso indígena

As relações de compadrio entre os Macuxi antes do contato com a sociedade envolvente já é um extenso tema de pesquisa, porém, podemos nos basear em alguns autores que trazem importantes contribuições. Schiel (2018) ressalta sobre o interesse pelo estudo das relações de compadrio na antropologia que começa na Europa:

O compadrio é um tema clássico na antropologia da Europa mediterrânea, bem como naquela das extensões latinas do continente americano. Trata-se de assunto recorrente na etnologia indígena da Mesoamérica e da região andina da América do Sul, uma vez que nessas áreas etnográficas o fenômeno do compadrio adentrou as relações de parentesco indígenas de forma mais entranhada. Entretanto, o tema é virtualmente inexistente na etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Nessa grande área etnográfica, o compadrio não parece ter tido a penetração que teve nas outras áreas da América indígena. (Schiel, 2018, p. 89).

Lanna (2009) segue a mesma argumentação sobre o estudo do compadrio, quando afirma:

O compadrio não parece ter, no Brasil, a mesma presença consciente que tem em outras partes da América Latina, como no México, por exemplo, país em que se apresenta como uma verdadeira instituição. Isso não significa que não tenha importância no

Brasil, mas esta é, aqui, mais estrutural do que institucional e sua presença é mais inconsciente do que consciente. Como instituição, o compadrio está presente em várias partes do mundo latino e mediterrâneo e vem há décadas recebendo análises clássicas que serão simultaneamente recuperadas e criticadas aqui. Recuperadas, por representarem um momento importante da chamada “antropologia simbólica” e criticadas, pelo seu aspecto funcional. Essa conjunção entre análise simbólica e funcional – presente nas análises clássicas do compadrio feitas nas décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980 – parece atual e está focalizada em quase todos os autores mais influentes na sociologia deste século XXI, como Foucault e Bourdieu (Lanna, 2009, p.06).

Wolf (1990) argumenta acerca das relações construídas em torno do parentesco, as amizades e principalmente “patrono-cliente”. Ao analisar a unidade de parentesco dentro de uma sociedade complexa, ele a chama de grupo corporado, definindo um grupo que regula meios para defender o seu patrimônio e em prol dessa defesa se mantêm coalizados. O autor analisa de maneira funcional as relações que os grupos traçam quando o interesse está localizado em torno da terra. Os grupos selecionam aqueles que podem fazer parte das relações de parentesco e de afinidade. Lanna (2005), por sua vez, faz críticas justamente às análises funcionalistas das relações dos grupos pesquisados por outros autores, por serem realizadas de forma fragmentada, não permitindo voltar atenção às relações de parentesco, vistas como “meios para os fins utilitários” (Lanna, 2005, p. 45). Dessa forma:

Também se elucida que a desigualdade não é função de um objetivo, mas está presente, desde o início, na constituição mesma de qualquer laço social. Além de realidade psicológica, ela é constituída socialmente e, mais ainda, essa construção não se dá apenas a partir de domínios político econômicos. (Lanna, 2005, p. 45).

Diante destas colocações, o autor tem como proposta compreender o compadrio como uma série de trocas, o que permite observar como ele pode, “ao mesmo tempo, ser hierarquicamente englobado por relações político-econômicas e tornar-se uma relação fundante” (Lanna, 2005, p. 45). A proposta do autor pode se aproximar com as relações tecidas entre os missionários, a sociedade local e os indígenas da

região. A estratégia de compadrio foi uma relação hierárquica e violenta, pois por meio do compadrio, os compadres fazendeiros conseguiam manter domínio e exploração da mão-de-obra indígena, uma vez que o indígena não era remunerado pelo compadre (fazendeiro).

O compadrio cristão foi baseado em uma relação de troca, ou seja, a conquista pelos missionários da confiança e afinidade dos indígenas. Entre os fazendeiros e os Macuxi, havia um sentimento de gratidão pelo compadre que o “ajudava, mascarando uma relação de subordinação; o uso da mão de obra sem remuneração nas relações de compadrio apontava essa permissividade, como será explicado mais adiante. Ao nos deslocarmos para as comadres no contexto da pesquisa, não se trata de uma relação de subordinação, uma relação de hierarquia ou de troca, mas uma relação respeitosa marcada e afirmada pela diferença. Isto é, as mulheres não indígenas, na concepção da mulher Macuxi, são “estranhas”, não acreditam nas mesmas coisas que as mulheres Macuxi acreditam, ou seja, os espíritos não as atingem. Todavia, sempre ouvia a minha mãe chamar uma mulher não indígena de oma’pa. Durante o campo, tive a oportunidade de desvendar o significado-chamar uma *karaiwa’pa* de oma’pa se deve ao fato de ela ser “outra mulher”. Portanto, as mulheres não indígenas são classificadas como oma’pa, tal como será visto no próximo tópico.

As relações de comadrio entre as mulheres indígenas e não indígenas

As relações a partir da categoria comadre estão muito ligadas ao bom convívio entre mulheres distintas. O termo *comadre*, na concepção dessas mulheres indígenas, é utilizado para aproximar as mulheres não indígenas, por que nos relatos delas às *karawai’pa* são “outra gente”, outro tipo de mulher e por isso são diferentes de *nós*. As mulheres não indígenas são outras e não partilham a mesma visão das indígenas, essa diferença se expressa no corpo e na relação com a natureza. A menstruação não é vista como um período que requer cuidado, bem como os espíritos, os donos das florestas não causam mal, para elas, assim sendo consideradas *Oma’pa*

(bicho). A mulher que não faz parte do grupo é de certa forma uma “estranha”, “desconhecida”, por isso a necessidade de familiarizar por meio da categoria *comadre*, o que equivale à categoria nativa *eru*. Essa palavra designa cunhada, mas também têm outros significados, um deles seria transformar uma afim em parente, portanto torná-la familiar. Algumas distinções são pontuadas pelas mulheres Macuxi em relação às mulheres não indígenas: têm facilidade para adoecer, os corpos delas estão sempre doentes, por isso, sentem dores de cabeças, sentem “quenturas” no caso da menopausa. Isto porque não prepararam e nem cuidaram do corpo quando eram jovens.

Ao mesmo tempo por se encontrarem vivendo fora de suas comunidades de origem elas passam a ter contato com o mundo dos não indígenas. Ressalto o fato de estarmos assumindo o ponto de vista das mulheres mais idosas, consideradas as detentoras do conhecimento indígena e a partir delas as relações que estabelecidas com outras indígenas e não indígenas.

Achei pertinente fazer análise do termo *eru*, porque ele atua dentro da organização social de parentesco como termo classificatório, sendo usado para se referir à irmã do marido ou à esposa do irmão. No entanto, as mulheres Macuxi só usam o termo *eru* para se relacionar com as outras mulheres indígenas da mesma idade, seja do mesmo ou de outro grupo. Logo o termo *eru* seria equivalente ao termo *comadre* também utilizado pelas mulheres Macuxi para construir relações amigáveis com as mulheres não indígenas da mesma faixa etária. Rivière (2001) já apontava a idade como um fator importante para o estabelecimento de relações entre os indivíduos. Além disso, os jovens devem ter respeito pelos mais velhos, dadas as diferenças de nível genealógico e de idade.

O termo classificatório *eru* é usado para as mulheres de outro grupo, sendo uma forma de estreitar laços de afinidade com alguém distante, não parente. Seria similar ao caso dos Krahó analisado por Cunha (1978), enfatizando a importância do outro na relação da amizade:

Para o Krahó, de fato, o amigo formal é sempre conceptualmente o distante, o outro, o *ikhuanare*, não parente, muito embora haja casos de consanguíneos e afins portadores de nomes ligados por amizade formal, que pode ou não ser cultivada como tal (já que pode ser destruída pela simples inobservância da evitação) [...] Ora os estrangeiros são por definição os que fogem à estrutura os que nela estão privados de lugar, e assim os mais indicados para as relações prazenteiras. (Cunha, 1978, p. 85).

A presença de uma outra mulher, na “condição de estrangeira” é um elemento importante para as relações cordiais ou prazenteiras, como discorre Cunha (1978). Se os outros distantes não parentes são chamados de *tiron pemongon*, pelos Macuxi, logo a classificação social *eru* seria uma forma de estreitar uma relação prazenteira com uma mulher indígena de outro grupo. Já para as mulheres não indígenas, o termo usado na língua portuguesa seria comadre, equivalente, portanto, a *eru*. Nesse sentido, seria uma relação que permite uma certa intimidade e aproximação.

Dessa forma, as classificações e o emprego de cada categoria são usados no contexto da interação social, ou seja, a categoria ordenada, por exemplo: *manon* será sempre usada para se referir mulheres jovens independentemente se irmã ou não. Exemplo: uma tia chama a sobrinha de *manon*, essa sobrinha chamará as filhas de *manon*, as filhas chamam as suas filhas de *manon* assim sucessivamente. Uma mulher mais velha pode se referir a uma jovem como *manon*.

A comparação com a *karaiwa’pa* ocorre porque muitas se acostumam a comer e viver como os *karaiwa*, bem como adotam a vestimenta dos não indígenas, sendo essa aproximação quase inevitável no município de Normandia. Este estilo de vida que as mulheres Macuxi experimentam no município ao se aproximarem do estilo de vida dos não indígenas, também é vivido pelas mulheres Tukano quando estas se deslocam para a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

A transformação é resultado do processo do distanciamento do modo de viver da comunidade, participando das atividades sem coletividade. Isto é, na cidade tendem a se aproximarem do estilo de vida dos não indígenas, o que envolve o consumo de alimentos, até a realização de determinados trabalhos, principalmente empregadas domésticas, no caso das mulheres

Macuxi. A respeito dessa transformação, argumenta Lasmar (2005):

[...] As mudanças que ocorrem no modo de vida de uma pessoa são descritas como alterações corporais, produzidas pelas circunstâncias da vida que leva: o que come, o tipo de trabalho que realiza, com quem se casa e convive. [...] Assim, se o modo de vida de uma pessoa define suas formas de interação com os outros do mesmo modo que define quem são esses ‘outros’ com os quais ela vai interagir, ele produz um corpo específico. O caso das mulheres casadas com brancos é particularmente ilustrativo. Ao realizar essa associação conjugal, elas dão passo significativo na direção do modo branco de viver. A necessidade de cozinhar para o marido e a vontade manifesta de comer com ele faz que incorporem, em seu cotidiano, a dieta ocidental. Além disso, elas adotam um figurino cada vez mais parecido com as das mulheres brancas, e a roupa, neste contexto, pode ser vista como um instrumento de alteração do corpo [...] Mas ao contrário da cor da pele, dos traços do rosto e do aspecto dos cabelos, características transmitidas nos fluxos das gerações, as impressões corporais produzidas pela vida que se leva possuem um caráter reversível. (Lasmar, 2005, p. 93).

Como podemos observar, as mulheres Macuxi vivenciam experiências similares às das mulheres Tukano casadas com os não indígenas em São Gabriel da Cachoeira. As mulheres Macuxi casadas com os *Karaiwa* se distanciam um pouco dos costumes indígenas ao passar a consumir alimentos dos brancos. Mas, por outro lado, procuram meios para manter seus costumes e assim buscam outras indígenas que moram no município para obter os produtos nativos. Se não podem comer nas suas casas, vão visitar casas de outras mulheres indígenas com a finalidade de comer e conversar no idioma, ou seja, buscando reafirmar a sua condição indígena.

A percepção das mulheres Macuxi em relação às *karaiwa’pa* vai sendo construída pela experiência e contato principalmente a partir da relação de trabalho como empregadas domésticas. Então, o termo comadre em minha experiência de campo sempre foi usado por ambas.

Nesta situação, o uso do termo *comadre* não tem a ver com uma ligação batismal, mas como uma forma de estreitar relação com as mulheres não indígenas, portanto, uma “afinidade potencial”. Corroboro com o argumento de Viveiros de Castro (2014), a noção de afinidade ameríndia é o princípio de um mecanismo interno, pois partindo da ideia de que os vínculos

de parentesco são característicos de muitos povos indígenas amazônicos, isso levaria à formação de uma comunidade. Os que não são integrantes da comunidade, são outros: “muitos povos indígenas, que veem gente não-aparentada e membros de outros grupos como seres de escassa e dúbia humanidade. O exterior, nessa visão, seria pura negatividade, ausência de relação. A socialidade termina onde a sociabilidade acaba”. (Viveiros de Castro, 2014, p. 286).

O termo Eru pode ser usado pelas jovens desde que estas sejam cunhadas em potencial (exemplo dos primos cruzados bilaterais). Mas quando a eru é mais velha que a sua eru/cunhada, o emprego da categoria pode ser manipulado, como discorre Rivière (2001):

Quando o nível genealógico e a diferença de idade não coincidem exatamente, pode ser possível manipular as categorias, de tal modo que isso aconteça. Dessa maneira, a idade relativa determina frequentemente o relacionamento categórico e torna congruente a genealógicos e atitudes convencionais. Assim, pode-se dizer, num sentido muito lato, que embora o relacionamento entre as categorias seja especificadas em termo genealógicos, o conteúdo do relacionamento é altamente dependente da idade relativa daqueles que estão envolvidos e qualquer discrepância séria leva à reclassificação. É, portanto, apropriado dar ênfase no fator da idade. Não se deve, porém, deixar de notar nos estreitos limites da aldeia e, dados numerosos e laços genealógicos entre os habitantes, uma discrepância entre genealogia e idade não é uma ocorrência frequente. (Rivière, 2001, p. 84).

Quando o uso da categoria eru se aplica às mulheres indígenas de outro grupo, prevalece a mesma classificação da organização do parentesco, aquele que não é parente pode se tornar um afim. Eru pode ser empregado para uma mulher que você queira que seja sua cunhada, como exemplo o que ouvi conversando com algumas mulheres Macuxi: “*Eu posso chamar uma mulher indígena de eru como uma brincadeira, mas já querendo que ela seja esposa do meu irmão*”.(D. A. 43 anos, 17/07/2017).

As relações das mulheres Macuxi é nortedo pelo termo eru, tanto entre si, como para com as outras mulheres pertencentes a outro grupo (Wapichana ou Patamona), como já vimos. Quando estão entre si, falando sobre as comadres, elas usam o termo eru (para as comadres). Só quando vão falar na língua

portuguesa é que elas usam o termo comadre, o que nos leva a crer que o termo comadre seja uma palavra equivalente ao termo *eru*.

As mulheres jovens não indígenas jamais serão chamadas de comadre, muitas mulheres Macuxi usam o termo “maninha” ou chamam pelo nome. A meu ver, isso se aproxima da classificação da categoria nativa *manon*. O termo *Manon* tem outro significado, além de ser um termo classificatório para chamar uma pessoa jovem, significa dizer que a mulher é bonita.

Algumas mulheres Macuxi já trabalharam como empregadas domésticas na casa de algumas mulheres não indígenas. Então, as relações se mantêm mesmo que não sejam mais patroas ou empregadas, mas apenas como *comadres*.

Karaiwa, para elas, são pessoas, mas são também *omakon* porque não são afetados pelas entidades que os indígenas acreditam. As entrevistadas pontuam essas diferenças, salientando que, quando eram mais novas, obedeciam a tudo que suas mães ou suas avós falavam. Portanto, tomavam coisas amargas, tendo cuidado com a época em que menstruavam, isto é, seguiam as regras durante este período, como não ficarem descalças, não andarem no sol e não comerem doces. As comadres não representam perigo, como as mulheres de outro grupo indígena. Como observei a partir da fala das mulheres Macuxi, elas salientam bastante a forma de cuidado do corpo. O que implica compreender a necessidade da construção do corpo constantemente, inclusive para envelhecer sem adoecer. Outro aspecto que vale ressaltar em relação ao corpo, tal como no preparo do ritual da puberdade em que é fundamental a reclusão, a prática de resguardo também envolve restrições de alguns alimentos apontado por Tempesta (2004). O cuidado é importante porque a mãe é responsável de inciar a construção da criança em pessoa por meio do leito materno.

O termo comadre é usado em diferentes contextos, um deles seria para compor os laços de compadrio cristão compreendidos como ligação social que unem a família pai/compadre e mãe/comadre por meio do sacramento do batismo, tornando assim a família unida espiritualmente, por laços que expandem as redes de relações sociais do afilhado.

Sabendo que o uso da categoria compadre também possui ambiguidade, Schiel (2018) amplia o uso dessa noção, no intuito de estreitar relações com os estranhos:

Portanto, tal como a afinidade potencial, que é formulada a partir do parentesco e se projeta para fora do socius, o compadrio igualmente se projeta para o exterior, classificando virtualmente estranhos, pessoas não ligadas por laços de parentesco, àquele missivista que lhe remete o vocativo de “compadre” (Schiel, 2018, p. 196).

Silva (2017) ressalta que para o povo Chiquitano há várias formas de “fazer compadre” (no termo nativo), uma em especial está na escolha do padrinho e madrinha para uma criança que ao nascer requer cuidado dos familiares. Quando uma criança Chiquitano nasce, ela não possui nenhum nome, se encontra em uma condição de *tsauka*. O batismo e a nomeação fazem com que a criança se torne humana e tenha uma identidade. Além do compadre de batismo, há outra forma de fazer “compadre” que me chamou muito atenção, o que se aproxima das relações entre as mulheres Macuxi e as mulheres não indígenas - o compadrio de respeito. Como apontado por Silva (2017, p. 603):

O “compadre de respeito” ocorre entre duas pessoas que desejam se respeitar e evitar brigas entre si. O interessado convida outro para ser seu “compadre” e argumenta que este é o maior de todos os respeitos, cumprimentam-se tocando os ombros direitos, os ombros esquerdos e apertando as mãos; a partir desse momento, ambos seguirão as regras de respeito.

A noção de respeito é algo levado muito a sério pelas mulheres Macuxi assim como para o povo Chiquitano. As mulheres Macuxi explicam que o respeito com outras mulheres é fundamental, porque elas representam certo perigo (por serem pertencentes a outro grupo). No entanto, com as comadres o respeito é mantido, pois já vivem em uma cosmologia bem diferente daquela das mulheres indígenas, como aludi anteriormente.

Portanto, a categoria *comadre* usada pelas mulheres Macuxi envolve um jogo de aproximação e distanciamento dentro das perspectivas em torno da noção do ser mulher, da reputação moral em torno do saber fazer doméstico, das suas habilidades e do cuidado.

Do ponto de vista ocidental, os afazeres domésticos são vistos como algo entediante e como uma obrigação, mas as mulheres Macuxi, tal como ressalta Overing (1999), compreendem-nos como algo prazeroso similar aos Piaroa.

A partir da observação de campo com essas mulheres indígenas pude analisar estas relações, pensando na noção de *comadrio*. Primeiramente, a relações destas mulheres não envolve uma assimetria, mas um esforço por parte das mulheres Macuxi em fazer as não indígenas mais próximas, ou seja, torná-las familiares, quase parentes. Mesmo que se apresentem diferenças entre elas: mulheres distintas entre si no cuidado com o corpo, no consumo de alimentos, entre outros aspectos, mas que compartilham o cotidiano de viver no município.

Considerações Finais

O emprego dos termos *eru/comadre* pelas mulheres Macuxi para estreitar relações com as outras mulheres foram a porta de entrada para analisar as formas de diferenciação e aproximação entre mulheres indígenas e não indígenas. A presença da “Outra” é importante para a reprodução e a manutenção da vida cotidiana das mulheres Macuxi. Podemos também analisar que o contato trouxe, como argumenta Schiel (2018), uma justaposição de duas formas de institucionalização, isto é, os indígenas encontraram uma forma de traduzir, ao seu modo, as relações de compadrio ou comadrio. Este é caso da relação entre as mulheres Macuxi com as não indígenas. Observamos que os termos *eru* e *comadre* são usados com a mesma finalidade pelas mulheres Macuxi, ou seja, em um esforço constante de torna as outras, tanto as mulheres indígenas de outro grupo, como as *karaiwa’pas*, parentes por afinidade.

Porém, as relações entre as *erus* e as *comadres* possuem alguma distinção. O termo classificatório *eru* é usado tanto para se referir à mulher do irmão como também para se referir à irmã do marido. Porém, a categoria *eru* pode ser ampliada para as mulheres de outros grupos indígenas com a mesma faixa etária.

Assim, o fato de uma mulher chamar outra indígena de eru pode ser interpretado de duas formas. Na primeira, a condição dessa mulher como eru pode ser a de uma cunhada em potencial, sendo que a idade não influencia muito nessa relação, afinal a mulher chamada de eru pode ter a mesma idade ou ser mais velha. As relações entre as cunhadas/erus serão regradas por essa categoria. A segunda interpretação atribui o termo eru às outras mulheres indígenas de outro grupo e carrega um sentido de respeito mútuo.

Chamar a mulher não indígena de comadre se aproxima ao uso do termo eru. Já que em relação a esses dois termos estão em jogo tanto uma relação de respeito e esforço de fazer o não parente em afim, quanto uma questão de marcação das diferenças, sobretudo, entre as mulheres Macuxi. Semelhante ao que Lasmar (2005) relata sobre a presença das mulheres estrangeiras no grupo Tikuna do Alto Rio Negro, elas são fundamentais para a reprodução de pessoa e a reprodução da comunidade, sendo responsáveis pela manutenção do equilíbrio.

Para tentar compreender de forma analítica procurei associar a semelhança da palavra nativa eru usada pelas mulheres Macuxi nas relações sociais de afinidade com as mulheres da mesma etnia. As mulheres Macuxi não chamam todas as mulheres indígenas de eru, as jovens, por exemplo, são chamadas de manon, assim nem todas as mulheres não indígenas são comadres, pois as jovens não podem ser chamadas por essa classificação social.

Por outro lado, talvez o termo comadrio seja uma forma de produzir relações, como argumentam Schiel (2018) e Viveros de Castro (2014), tendo em vista que estes discorrem que é uma característica dos povos indígenas ajustar formas de se relacionar com outros que não pertencem ao coletivo, umas delas seria por meio de “domesticar” o outro, de torná-lo familiar, de torná-lo parente, seja com a intenção de chamar de cunhado, cunhada, primo, prima ou de amiga, sendo este o caso das mulheres Macuxi na relação com as karaiwa’pas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauretê**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

_____. Os Taurepang: Memória e profetismo no século XX. Dissertação de mestrado da Uni-camp. São Paulo, 1993.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangeli-zação dos Wapichana no século XX**. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi de Roraima: sua instalação na sociedade Nacional**. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marília (SP), 1972.

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

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. – Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS. 1991.

_____. **As Muralhas dos Sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Dissertação de Mestrado da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 1986.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco: Vol. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**. São Paulo: Editora, UNESP, 2006.

GOMES, Márcio. **Os Índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

LANNA, Marcos. A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade? God-parenthood's sacrificial structure: ontology of inequality? **Ciências Sociais Unisinos** 45(1):5-15, janeiro/abril 2009.

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

_____. Irmã índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro. **Mana (UCBD)**, v. 16, ano 2005.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica. **Revista Mana**. v.5 n. 1, p. 81-107, 1999.

ROSAS, Maria Otília de Lima.; NOGUEIRA, Damásio Douglas. **Normandia: O Município e os Pioneiros do Baixo Rio Maú**. Alrs; Extremo Norte Roraima, n.2483 – Normandia-RR, 2002.

RIVIÈRE, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo comparativo sobre a Organização Social Ameríndia**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SANTILLI, Paulo. Trabalho escravos e os brancos canibais: uma narrativa histórica Makuxi. Iti-nerários, **Araraquara**, n. 11, p. 97-124, 1997.

_____. **Os Macuxi: História e Política no século XX**. Dissertação de Mestrado da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 1989.

SILVA, Verone Cristina da. Fazendo compadre: relações de compadrio entre o povo indígena chiquitano. **Etnográfica** [Online], vol. 21 n. 3, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v21n3/v21n3a12.pdf>. Acesso em 21 de abril de 2019.

SCHIEL, Helena Moreira. Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul. **Revista Antropologia** (São

Paulo, Online) v. 61 n. 2: 187-207, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/148952>. Acesso em 21 de abril de 2019.

TEMPESTA, Geovana. **A produção continuada dos corpos.** Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. Dissertação de Mestrado - Campinas, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros En-saios de Antropologia.** São Paulo: Ubu Editora, 2014.

WOLF, Eric. Relaciones de Parentesco, de amistad y de Patornazgo en las Sociedades Complejas. Clásicos y Contemporáneos en Antropología, **CIESAS-UAM-UIA Antropología social de las sociedades complejas**, 1990.

As Rodas do Lavrado: convivência e resistência em tempos de retrocesso

*José Carlos Franco de Lima*¹⁹

*Lisiane Machado Aguiar*²⁰

*Mariá Batalha Carvalho Machado*²¹

Resumo

A intenção desse artigo é oferecer reflexões sobre vivências corporais em grupo enquanto potenciação emancipatória. Iniciamos problematizando o conceito de vivência e de corpo desenvolvidos nas Rodas do Lavrado, ação realizada no âmbito do Projeto de Extensão Apoio aos Refugiados em Roraima do Instituto de Antropologia/UFRR. As vivências fazem parte de agenciamentos micropolíticos, porém contínuas na construção de uma cultura baseada na integralidade da vida humana. O corpo é à base de nossa experiência relacional. Nossos corpos são organismos vivos que interagem com o ambiente. Discorreremos sobre a experiência com danças circulares, yoga e dinâmicas de percepções corporais utilizadas nas Rodas do Lavrado (2018-2020). Por fim, refletimos sobre a transformação social e a autogestão dentro do contexto de retrocesso político e da pandemia do novo coronavírus que estamos vivendo no Brasil.

Palavras-chave: antropologia do corpo, registro etnográfico, vivências.

¹⁹ Docente de antropologia da Universidade Federal de Roraima. Mestre em sociologia política PUC/SP, doutor em antropologia PUC/SP, Pós-doutorado em psicologia social UNESP. Facilitador em percepção corporal.

²⁰ Docente de comunicação da Universidade Federal de Roraima. Mestre em Comunicação Unisinos/RS, doutora em Comunicação e Informação UFRGS, Pós-doutorado em Letras CAPES PNPd UFRR. Instrutora de yoga.

²¹ Mestranda do Programa de Mestrado em Antropologia Social da UFRR, graduada em História pela UFRR, agente da Pastoral Universitária da Diocese de Roraima.

Introdução

O objetivo principal desse artigo é oferecer reflexões sobre vivências corporais em grupo enquanto potenciação emancipatória. Baseamo-nos na experiência das “Rodas do Lavrado” (2018-2020)²², cuja equipe de trabalho foi composta por José Carlos Franco de Lima (antropólogo), Lisiane Machado Aguiar (comunicadora), Inara do Nascimento Tavares (antropóloga), Oswaldo Abimael Betancourt Nunez (neurocirurgião), Maria Eugênia Hernández Yépez (educadora). A ação foi circunscrita no âmbito do Projeto de Extensão Apoio aos Refugiados em Roraima da UFRR. Este período coincide com o último ano do governo Temer e primeiro ano do governo Bolsonaro. O clima de medo diante da possibilidade da extrema direita tomar o executivo federal, em 2018, e o clima de suspense do que poderia acontecer em 2019 diante das primeiras medidas de contingenciamento do governo Bolsonaro, caracterizou o ambiente sociopolítico das Rodas do Lavrado. Ao promover ações afirmativas de coletividades autônomas resistimos às tendências autoritárias e disciplinadoras que dominaram a cena política no Brasil desde 2016. Iniciamos com a prática de danças circulares no primeiro semestre de 2018. No segundo semestre, incorporamos a percepção corporal. Em 2019, introduzimos a Yoga. Além de ser uma atividade de extensão universitária inserimos a atividade no programa da disciplina Antropologia do Corpo ofertada pelo Curso de graduação em Antropologia. Em 2020, encerramos as atividades da Roda do Lavrado devido a pandemia.

Queremos inicialmente apresentar o conceito de vivência com o qual trabalhamos na Roda do Lavrado. Vivências são momentos grupais nos quais buscamos sentir de forma consciente nosso corpo em movimentos integrativos: seus processos orgânicos, sua fluidez, suas interações com os outros e com o ambiente. São momentos para dedicarmos cuidados aos nossos corpos, possibilitarmos trocas afetivas e a conscientização dos movimentos corporais. As vivências são momentos de ruptura com a rotina diária. É um tempo

²² As práticas integrativas e complementares já são reconhecidas pelo Ministério da Saúde, por meio da Portaria Nº 849/2017.

dedicado a experienciar percepções distintas daqueles padrões usados cotidianamente.

Nossa intenção foi desenvolver, através das vivências, novos esquemas de percepção e movimentação corporal que pudessem ser incorporados ao nosso cotidiano. O que significa sair da zona de conforto de hábitos corporais restritivos para experimentar diferentes possibilidades. As intenções que estabelecemos nas vivências agenciaram um campo sinérgico que envolve ações e experimentações. Podemos definir nossos encontros como terapêuticos, meditativos, pedagógicos, políticos e recreativos numa visão de integração das dimensões sociais, físicas, emocionais e intelectuais dos participantes.

Para Guattari e Rolnik (2011), a vida de um indivíduo é, em si, uma singularidade. As dimensões socioculturais, físicas, emocionais e mentais compõem uma sinfonia rizomática. Nossas experiências cognitivas são construídas nas relações sociais e condicionam a interpretação dos acontecimentos existenciais. As representações socioculturais de tempo, de espaço e de significados que introjetamos ao longo de nossa vida; as produções de subjetividades configuradas em nossas relações afetivas; as estruturas intelectivas adquiridas em nossa vida social são alguns dos componentes desses esquemas cognitivos.

Nosso bem-estar é precioso. Ele é acompanhado pela auto aceitação e aceitação do outro. Aceitação, aqui, implica em sair da posição de controlador(a) para a posição de observador(a) e de experienciador(a). Deixamos que os acontecimentos corporais e relacionais se manifestem. E percebermos os fenômenos corporais e relacionais que se apresentaram. Autoimagem e alter-imagem se constituem nas relações sócio grupais. Somos organismos porosos e relacionais. Nesse sentido, autoestima e reconhecimento social caminharam juntos nas vivências. Perceber-se é sempre um processo relacional que envolve um reconhecimento mútuo. Por isso, a abertura emocional é fundamental para que as vivências nos tragam novos aprendizados. Vivências são encontros. Buscamos que o espaço grupal seja um espaço de acolhimento onde os (as) participantes se sintam à vontade para permitir que as emoções se manifestem. Nessa perspectiva, a construção

do conhecimento, escapa dos limites da racionalidade lógica experimental dominante no meio científico, pois abrimos espaços para as intuições e para as emoções. As vivências fazem parte de uma revolução silenciosa, porém contínua na construção de uma cultura do bem viver baseada na integralidade da vida humana. São uma forma de espalhar pelo mundo a notícia de que é possível cuidarmos do nosso corpo e cuidarmos uns dos outros (ou umas das outras).

O corpo é a base de nossa experiência relacional. Nossos corpos são organismos vivos que interagem de forma contínua com o ambiente. Quando falamos em ambiente incluímos o mundo imaginário, dimensões desconhecidas. Campos sólidos, líquidos, gasosos, eletromagnéticos, gravitacionais, vibracionais que, entre outros, compõem os ambientes do universo no qual vivemos. O corpo humano se configura nas interações socioambientais. As heranças genéticas e as interações entre os indivíduos e a natureza geram padrões somaticamente configurados. A configuração corporal é a forma pela qual percebemos o mundo e a nós mesmos(as). Os limites entre o ambiente interno e externo são tênues e porosos. Mas só é possível percebê-los, quando se trata de corpo físico.

O movimento de dentro para fora e de fora para dentro é uma constante da vida humana. A tal ponto que a identidade se constitui e se transforma num processo de comunicação permanente. Interpretamos o que vivemos através de representações simbólicas e esquemas de percepção. Somos seres interativos, uma vez que nos comunicamos com o meio circundante. Este trecho da canção *Serra do Luar* de Walter Franco usa da poesia para expressar essa condição de interatividade contínua do ser humano: “Viver é afinar um instrumento. De dentro pra fora, de fora pra dentro. A toda hora, a todo instante. De dentro pra fora, de fora pra dentro”²³

Perceber o corpo é de grande importância no decorrer das relações e processos sociais nos quais estamos envolvidos. O que sentimos se expressa em termos corporais. A indignação diante da opinião pública que aderiu ao discurso de ódio dos movimentos e partidos conservadores nos últimos anos nos atingia (ALMEIDA, 2019; SOLANO, 2019). Compreendemos

²³ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/walter-franco/388644/>

que as ameaças às quais estávamos submetidos (as) se refletiam em nossos corpos. E tínhamos consciência que propor práticas de libertação corporal era um ato de resistência à visão de adestramento do corpo presente em instituições militares e religiosas, entre as quais, muitas delas apoiaram a onda conservadora.

Compreendemos que as expressões espontâneas das emoções e o exercício da imaginação através da linguagem corporal foram algumas das intenções principais desse espaço de vivência grupal. O uso das palavras é a forma mais normatizada para revelarmos nossas posturas existenciais. As emoções compõem a comunicação humana tanto quanto os conceitos. Nesse sentido, o registro das vivências se aproxima da intuição poética, dando espaço para imprecisões e incertezas. Tanto o registro quanto o compartilhamento dos registros dão margem a releituras ou ressignificações.

Além da busca de novos caminhos para a emancipação, as reflexões a seguir são uma tentativa de construir balizamentos para uma etnografia de vivências. Pedimos aos participantes que fizessem relatos e registros de suas vivências. Uma questão desafiadora que se apresentou, para os participantes foi como registrar essas vivências grupais enquanto estes estavam imersos nelas. A documentação e registro das sensações experienciadas durante o processo das vivências grupais foi um procedimento adotado pelos participantes para a criação de registros pessoais das experiências. Para os facilitadores, o registro e documentação serviram para compor um material informativo para compartilhar ou divulgar as abordagens integrativas, para buscar reconhecimento das mesmas no âmbito acadêmico e para desenvolver a capacidade de etnografar vivências. Estamos aqui diante de um grande desafio, pois envolve experiências conceituais, poéticas, pessoais e grupais. Esse é um exercício de presença relacional. Mais que uma técnica, a etnografia das vivências é a arte de registrar e expressar biorelacionamentos.

Estar presente: vivenciar, registrar e compartilhar

A etnografia das vivências aqui proposta é um encontro. Se baseia nos princípios da pesquisa ação participante. Registramos, investigamos e refletimos fazendo parte da ação grupal. O que supõe estarmos disponíveis para percebermos o(a) outro(a). O direito ao bem-estar, à beleza e à construção de vínculos afetivos e espaços de diálogo compõe o horizonte utópico do campo relacional no qual nos movemos.

A pesquisa participativa acadêmica tem enfrentado dificuldades para combinar o tempo acadêmico com o tempo das organizações sociais. O universo acadêmico é permeado por cobranças e mecanismos de controle institucionais. Temos observado que os estudantes que participaram da Roda do Lavrado traziam expectativas condicionadas às experiências da rotina universitária. Participantes da comunidade que vieram para a Roda do Lavrado, geralmente, tinham expectativas prioritariamente voltadas ao bem-estar.

Cada atividade ou ação específica que surge nesse movimentar-se coletivo compõe uma sinfonia improvisada. Nesse campo se manifesta o que nos habita e atravessa, inclusive pesares, lamentos e dores. Portanto, os grandes temas perenes e pontuais presentes em nossa sociedade se manifestaram durante as vivências. Porém as formas como foram abordados ou “digeridos” nos momentos coletivos dependeu de cada situação. Nossa presença foi um deixar-se levar intervindo.

Um exemplo dessas manifestações ocorreu durante o segundo turno das eleições de 2018. Nossos encontros aconteciam no Malocão do Insikiran, um espaço aberto, ao lado de uma rua movimentada do campus universitário. Estávamos expostos num momento de avanço e manifestações de forças retrógradas e repressoras. A angústia e o medo se manifestaram nas práticas de danças circulares e de percepção corporal, bem como nas partilhas verbais depois das práticas. Propusemos um estado meditativo que consistiu na intensificação da percepção do “aqui e agora”, numa tentativa de suspender ou atenuar nossas representações significativas do mundo, ou até mesmo todo desejo de “fazer alguma coisa”. Propusemos também a interação entre os companheiros da

vivência um estado de atenção presente, o contrário de um estado dispersivo da consciência. Aqui nos detemos para levantar questionamentos acerca dos pressupostos teóricos, princípios, conceitos, valores e técnicas de observação e intervenção, como também sobre a ideia de uma consciência crítica que construímos na resistência às forças dominantes da sociedade contemporânea, permitimos que fossem colocados, reformulados ou abandonados quando necessário. Nos permitimos propor e improvisar diferentes procedimentos. A situação concreta nos guiou.

Assumir a transformação social como meta gerou a necessidade de elaborarmos uma análise crítica da conjuntura política, social e econômica. Como também uma necessidade de conhecermos os espaços institucionais e as abordagens com as quais estávamos trabalhando, inclusive identificando as relações micropolíticas de poder (FOUCAULT, 1981). Fez-se importante aqui compreendermos os movimentos culturais com os estávamos trabalhando: biodança, yoga, *selfhealing*, danças circulares, entre outros. Porém esses quadros hermenêutico-críticos devem ser atenuados durante as vivências a imersão apropriada em cada encontro das Rodas do Lavrado. Para a construção das reflexões, a partir dos registros, recorreremos aos quadros analíticos com os quais tínhamos afinidade.

As danças circulares como cuidado

Os primeiros encontros da Roda do Lavrado ocorreram para praticarmos danças circulares. Dançar juntos foi um movimento integrador de sentimentos, pensamentos e identidades, uma prática de cuidados consigo e com os (as) outros (as).

O movimento das Danças Circulares ou Danças Circulares Sagradas tem como precursor o bailarino e coreógrafo alemão Bernhard Wosien, que em 1976, sistematizou essa prática e experiência na comunidade de Findhorn (Escócia). No Brasil, o movimento das danças chegou em 1984, a partir da experiência de Carlos Solano, brasileiro que vivenciou essa experiência em Findhorn. Desde então, as danças circulares têm se difundido no Brasil, sendo reconhecidas como práticas integrativas em saúde pelo Ministério Federal da Saúde.

Observamos que as pessoas que chegavam para a roda, estudantes matriculados (as) ou pessoas da comunidade que viram o convite nas redes sociais, estavam curiosos (as) e tímidos (as). Eram comuns afirmações do tipo “não sei dançar” e “não tenho ritmo” e no decorrer das vivências, descobrir em si a potência de um corpo que dança. Essa descoberta muitas vezes foi compartilhada no momento final de partilha, onde expressávamos em palavras como foi à experiência.

Muitas vezes, as elaborações sobre sentimentos, emoções, e percepções de si apareciam em frases do tipo: “Estou mais feliz, mais animado” ou “tive dificuldade de movimentar mãos e joelhos”. Reconhecer o corpo e os movimentos, longe de ser uma afirmação de impossibilidade de expressão do dançar, era compreendido e colocado no lugar do cuidado de si. A sensação de cuidado e proteção emerge do coletivo que baila. Para Leonardo Boff (2013), o cuidado é uma atitude de relação amorosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade, pessoal, social e ambiental”. O cuidado está presente desde a preparação da roda que abrange desde a harmonia do espaço, a construção do centro da roda, a seleção de músicas e até a produção do convite para os (as) dançantes. Metaforicamente podemos dizer que o cuidado é a “mão aberta” que se estende para a carícia essencial, para o aperto das mãos, os dedos que se entrelaçam com outros para formar uma aliança de cooperação e união de forças.

O Malocão Cultural do Insikiran na UFRR é um espaço aberto, o que nos deixava muito visíveis para os transeuntes e para os carros que passavam pela rua. Em tempos políticos com nuances de inquisição, ficávamos um pouco desconfortáveis no começo. Mas depois entendemos que dançar no ambiente aberto era um gesto de afirmação da liberdade e da criatividade.

O centro de roda é um elemento muito importante para a dança circular. Essa representação pode ser um elemento simples no centro da roda, que ajuda o círculo a se alinhar coletivamente. Fizemos algumas experiências de centro: um cesto, que ao final guardava por escrito algumas impressões dos (das) bailantes sobre a vivência da roda; uma mandala pequena colorida; plantas e alimentos para compartilhar; objetos trazidos pelos(as) dançantes. Em algumas rodas

tivemos a experiência de crianças pequenas que atraídas para o centro da roda, viveram e nos propiciaram a experiência de um centro vivo energético.

As músicas e as frases coreográficas eram planejadas previamente pela focalizadora. A roda girava com uma média de 8 a 10 danças que variavam em sua execução conforme o grupo. Também havia mudanças demandadas pela energia do grupo ou mesmo a repetição de danças que exigiam mais atenção e presença. Nesse tipo de danças circulares que vivenciamos se dança de mãos dadas e os passos são iguais para todos os (as) participantes. Praticamente não há margem para improvisações individuais. A sinergia grupal toma conta dos (das) participantes. Arriscamos dizer que a identidade grupal suplantou a identidade individual.

Iniciávamos com uma sessão de percepção corporal que envolvia aquecimento e relaxamento das articulações e dos músculos. As primeiras danças eram voltadas à harmonização e ao despertar para o cuidado de si e dos(as) outros(as). Os mantras de energização de partes do corpo e danças envolvendo o elemento da água eram o foco dessas danças iniciais. Esse era o momento de conexão com o corpo para condução da roda no coletivo. Essas danças quase sempre eram compostas por passos individuais em roda, sem dar as mãos, buscando construir a presença do corpo individual para o círculo.

A harmonização coletiva inicial fluía a partir de danças de roda fechadas ou abertas, já com as mãos dadas. O exercício era dar as mãos na condução da energia - “uma mão dá, outra mão recebe” - era repetido coletivamente ou individualmente em vários momentos da roda. A troca de olhares, “olhos nos olhos”, também fazia parte desse momento. Esse compromisso de construir com as mãos dadas um campo harmônico, amigável e seguro, era rapidamente assumido pelos(as) dançantes. Quando chegava alguém na roda que não havia participado do momento inicial, logo era agregado (a) na construção coletiva a partir da harmonização do dar as mãos. Essa capacidade de incorporar um (a) novo (a) participante mantendo a fluência da roda era impressionante. Estávamos na contramão de uma sociedade marcada pela competitividade e pela rejeição e corporativismo sociais.

As danças de harmonização coletiva focavam nas danças dos povos. Danças gregas, ciganas, africanas, danças de roda brasileiras, e danças indígenas compunham esse espaço. Danças de casamento, danças de festas, danças rituais. Contar as histórias das danças e dos povos era um ato de honra aos (às) ancestrais da dança.

Nas danças de harmonização coletiva, as brincadeiras e danças de pares eram muito apreciadas na roda. Os (as) bailantes reagiam com muita alegria e leveza nas brincadeiras. Visivelmente experimentavam a descoberta do próprio corpo e dos movimentos, se permitiam correr, pular, saltar, agachar. Esse ponto é muito interessante. Observar que algumas pessoas chegavam com limitações (dores no joelho, pés, pouca flexibilidade) e no decorrer das danças, em especial nas brincadeiras, ficavam livres da limitação inicial. O grito, a gargalhada, as vozes em alto tom expressavam o despertar do corpo bailante e a derrota do medo.

As danças de pares e danças complexas, exigiam mais tempo e integração do grupo, porém resultavam em uma grande satisfação no aprendizado coletivo do dançar. Quando afirmamos danças complexas, nos referimos ao nível de passos, trocas de tempo, giros, que inicialmente geravam bloqueio no aprender. Nesse momento, expressões de “não conseguir, não dá certo” eram verbalizadas e facilmente capturadas por todos. Administrar os focos do grupo era essencial em nossas danças. Assim, as pessoas podiam ter mais confiança em si mesma e no outro na medida de compartilhar o que se sentia durante a dança. No início percebia-se nas partilhas o medo de falar, a vergonha escancarada no gaguejar da voz, a angústia, a dor, a felicidade, a empatia, o sentir.

Um ponto importante nessa experiência era manter a dança acontecendo, independente do seu grau de dificuldade e que o grupo mantivesse a fluidez. Os passos não eram aprendidos na demonstração e os ensaios exigiam a entrega para a condução do coletivo que harmoniza os sujeitos. A cooperação e união de forças ficavam evidentes nesses momentos de aprendizado coletivo. Um dos grandes desafios de trabalhar de forma cooperativada é o grupo encontrar sua cadência, em vez de recorrer ao focalizador como referência.

As danças de gratidão buscavam trazer a todos a energia de encerramento da vivência que continuava a reverberar nos corpos por muito tempo. Uma vez criado no corpo o registro da dança, dificilmente o corpo esquecerá as emoções, sentimentos, sentidos provocados no bailar. Para essas danças, passos simples e músicas cantadas, ajudavam na conexão. Retomando a afirmação de Boff (2013) sobre o cuidado, neste momento de encerramento “o cuidado é a mão aberta que se estende para a carícia essencial”. O corpo coletivo balançando levemente e respirando juntos. O silêncio, a troca de olhar. O beijo que circula a roda toda. Nesse momento, acontece a integralização da vivência, a afirmação da potência do afeto.

O momento final é o pulsar dos corpos com a terra, com a força gravitacional. O emocional está tranquilo, os pensamentos fluem, a sensibilidade está aguçada (RAMOS, 1998). A dança sagrada pode ser vista como uma técnica de meditação ativa e, portanto, de integração holística. Através do movimento se chega à conexão e à integralização das vivências.

Yoga e meditação

A Extensão Universitária é uma das funções sociais da Universidade, que tem por objetivo promover a cidadania e a melhoria das condições de vida da população. Somos também pesquisadores (as) sociais. Fazemos pesquisas engajadas que fomentam a emancipação social. Pesquisas sociais mescladas com apoio e atuação. Confiança, proximidade, envolvimento e compromisso fizeram parte do processo.

De acordo com os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)²⁴, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) e o último Atlas da Violência de 2018, Roraima aparece como o estado com o maior índice de homicídios contra mulheres, principalmente negras e indígenas.

Além disso, os relatórios da ONG Human Rights Watch (2017), apontam o estado “(...) como o mais letal para mulheres e meninas no Brasil”. Os números evidenciam o resultado

²⁴ Disponível no site oficial da instituição:<https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432>. Acesso em: 09 de setembro de 2020.

do acúmulo de opressões e violências que as mulheres negras e indígenas sofrem (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2018). O estudo também apresenta alto número de registros de estupros no Brasil. Em 2016, foram registrados nas polícias brasileiras 49.497 casos do crime, conforme informações disponibilizadas no 11º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Nesse mesmo ano, no Sistema Único de Saúde foram registrados 22.918 incidentes dessa natureza, o que representa aproximadamente a metade dos casos notificados à polícia. Para a pesquisa, a disparidade nos percentuais evidencia uma questão de conhecimento geral, em que as vítimas, em sua grande maioria, não reportam a qualquer autoridade o crime sofrido.

Ainda de acordo com o Atlas da Violência de 2018, em 2013 e 2014, Roraima apresentou taxas de 14,8 e 11,4 homicídios por 100 mil mulheres respectivamente, e com exceção de 2011, em todos os outros anos (2006-2016) a taxa foi superior à do território nacional. Por meio desse panorama e dos dados levantados propusemos trabalhar práticas de meditação e yoga nas Rodas do Lavrado voltadas para a potenciação do feminino. A maioria dos(as) participantes eram mulheres.

A yoga permite incorporar posturas, exercícios de respiração, concentração, relaxamento e meditação. O estado de consciência meditativa permite que tenhamos sinalizações sobre nossa vida pessoal e nossa vida em sociedade. Somos bombardeados(as) por uma infinidade de informações, que são, via de regra, manipuladas e que formatam nossas opiniões. Nesse sentido tentamos abrir espaço para a experiência, aqui entendida como algo que nos atravessa, irrepetível e imprevisível. Diferentes dos experimentos cujas variáveis são controláveis e cujas hipóteses são pré-definidas, “as experiências são a possibilidade de novos caminhos. A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (LARROSA, 2002, p. 21).

Abrimos espaços para nos experienciarmos como corpos biopolíticos participativos. Tendo a criatividade como estratégia política contra as estruturas patriarcalistas que se reproduzem tradicionalmente pelas heranças culturais das memórias, biológicas e imaginárias inspiradoras de

relações opressivas. A afirmação do feminino nas Rodas apareceu de forma intensa nas relações horizontes de troca e compartilhamento.

A organização dos espaços onde aconteceram as práticas de yoga também fazia parte desse processo de criação. Organizar o Centro de Referência aos Migrantes (antigo Malocão Cultural), depois de um dia de atendimento a migrantes, fazia parte do exercício de apropriação coletiva e uso compartilhado do espaço, movimento oposto à apropriação privada dos territórios comum na atualidade.

A maioria dos(as) componentes do grupo de 2019 teve poucos contatos com a yoga e outras práticas de meditação antes da Roda do Lavrado. Os momentos de meditação, segundo relatos dos participantes desse grupo, propiciaram serenidade. De acordo com Vishnudevananda (2011), a sabedoria antiga da Yoga apresenta cinco princípios básicos: *asanas* (posturas), *pranayamas* (respiração), relaxamento (meditação), energia dos alimentos (*ayurvêda*) e a filosofia do Yoga (teoria). Nas práticas todos esses princípios foram compartilhados com os participantes. Essas experiências ocorriam sempre com a prática e posteriormente fazíamos o compartilhamento teórico e a partilha do registro individual das vivências realizadas na semana anterior. E a partir de então incorporávamos as novas reflexões advindas dessas reuniões aos encontros posteriores.

As vivências de percepção corporal

Em 2018, a vivência de percepção corporal nas Rodas do Lavrado precedia as danças circulares. Em 2019, fizemos um revezamento: quarta-feira fazíamos yoga e na quarta-feira seguinte percepção corporal.

As vivências de percepção corporal nas Rodas do Lavrado envolveram exercícios de relaxamento de articulações, relaxamento muscular, respiração, dissociação de movimentos corporais, criação de movimentos corporais pouco usuais e toques conscientes. Exercícios visuais, cantos ao vivo e movimentos em duplas também compunham as dinâmicas de percepção corporal. Priorizamos dinâmicas grupais que estimulassem o olhar disponível, a escuta sensível e o toque consciente.

Nossa visão nos permite fazer a conexão com o ambiente. É um canal de ligação sensorial entre nosso interior e exterior. Ao nos conectarmos com nossa visão, nos conectamos com a luz e a obscuridade, com a natureza, com o ambiente físico e uns com os outros de maneiras fundamentais, simples e belas. Exercícios como correr de costas, olhar atentamente os detalhes, olhar ao longe e olhar de perto são exercícios que nos permitem desenvolver a habilidade de colocar nossa atenção nas imagens visuais que nos chegam. De acordo com Schneider (2012), os nossos sentidos nos ligam internamente uns aos (às) outros(as), com o nosso ambiente e com nós mesmos(as), mas talvez nenhum faça isso com mais intensidade do que o sentido da visão. Abordada por René Barbier (2007) a escuta sensível se orienta nessa mesma direção. Essa postura se aproxima do conceito de *poiesis* para a fenomenologia e do de não-ação para o Taoísmo. Esta escuta pressupõe um momento de observação e disponibilidade para a contemplação. À medida que vamos nos relacionando, mediados pelas ações culturais que acompanhamos ou desenvolvemos, vamos construindo laços e formando imagens uns dos (das) outros(as). À medida que nos deparamos com os desafios macrossociais presentes no cotidiano dos grupos, passamos a delinear quadros teóricos para compreender suas complexidades. Se permanecemos atentos(as) ao movimento da vida no cotidiano passamos a reelaborar esses quadros de referência. A escuta sensível apoia-se na empatia. O (a) pesquisador(a) deve aprender a sentir um universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para “compreender do interior” suas atitudes, seus comportamentos, sistemas de ideias, de valores, de símbolos e de mitos (BARBIER, 2007).

Os momentos de partilha verbal das experiências, que ocorriam geralmente após as práticas corporais em grupos, eram também momentos de escuta sensível. O que significava que a palavra do outro era respeitada na sua integralidade: forma e conteúdo. Esse momento de ser ouvido, é um momento de empatia. Foram vários os momentos de comoção coletiva, pois as vivências remetiam a estados de alegria, mas às vezes traziam à tona sofrimentos. Num dos encontros, três participantes que haviam perdido entes queridos compartilharam as suas experiências. Podíamos sentir o cuidado “à flor da pele”.

A escuta sensível compreende uma aceitação incondicional da manifestação do outro. Não envolve projeções de significados ou juízos de valor em relação aos discursos dos outros. Busca compreender sem aderir às opiniões ou se identificar com o que é enunciado ou praticado. Esse tipo de escuta é também um procedimento de comunicação do etnógrafo, que deve então, expor suas emoções, seu imaginário, suas perguntas e seus sentimentos mais profundos. Ele está presente. Inclusive ele pode deixar de trabalhar com um grupo se algumas condições se chocarem com seus valores ou com sua filosofia de vida.

Temos aqui uma aproximação das posturas meditativas do zen-budismo e taoísmo onde a mente deixa de lado a interpretação das coisas para somente estar presente sem julgá-las ou extrair dos acontecimentos, conclusões. Vivemos mergulhados na palavra e no silêncio. Essa tentativa de seguir o movimento geral da vida está longe de ser submissão. Ao contrário, é sentir os movimentos sociais, políticos, econômicos, ideológicos macros e micros para nos posicionarmos. Numa sociedade marcada pela “overdose” de informações e manipulação das opiniões, conseguir sentir para onde direcionar nossos pensamentos e ações, é um grande desafio.

Outro momento de escuta sensível se deu durante as danças circulares. As músicas utilizadas formaram o campo sonoro para vivências em grupo. Aqui escuta sensível significou um “deixar-se levar” pela música e pelas coreografias propostas. Saímos do binômio escuta-fala para o binômio escuta-dança-interação grupal.

Voltemos à questão da escuta sensível no processo de registro etnográfico. Estamos todos presos a esquemas de percepções ou quadro de representações simbólicas provindos de nossas famílias, de nossas classes sociais, de nossos ambientes de trabalho, de nossos amigos, de nossas religiões, enfim de nossa cultura. Os diversos papéis sociais e os *status* sociais que assumimos nas organizações sociais em que estamos inseridos condicionam nossa percepção dos mundos nos quais vivemos. Entendemos este assumir como introjetar esses papéis, ou seja, nos identificarmos com eles. Segundo Barbier (2007) passamos a definir quem

somos a partir do desempenho desses papéis. Mesmo com esses condicionamentos, é possível estarmos abertos a outros modos de existência.

Barbier (2007) designa que é preciso saber apreciar o “lugar” diferencial de cada um no campo das relações sociais para poder escutar sua palavra ou sua capacidade “criadora”. Antes de situar a pessoa no seu “lugar”, começamos por reconhecê-la na sua capacidade de pessoa complexa dotada de uma liberdade de uma imaginação criadora.

A psicanálise introduziu os conceitos de transferência e contratransferência na relação entre analista e analisando. Para esta abordagem, o paciente projeta angústias e desejos sobre a figura do psicanalista e, inversamente, o psicanalista projeta sobre o paciente seus desejos. Esse fenômeno também ocorre nas relações de trabalhos corporais em grupo. Pode acontecer que projetemos sobre os outros, as nossas expectativas, nossas frustrações ou nossas idealizações.

A escuta sensível não está assentada na interpretação dos fatos. Examinamos as ciências humanas, mas conscientes dos limites e incertezas contidos nesses conhecimentos. Nesse plano a escuta sensível é mais arte do que ciência, pois evita impor modelos interpretativos e impor modelos de referência. Isto seria, para Barbier (2007), um “silenciar diante do outro”.

A atribuição de sentido cabe num segundo momento. O etnógrafo dispõe de conhecimentos antro-po-sociais trazidos de sua experiência e leituras em ciências sociais que ele pode colocar à disposição do grupo, se este desejar.

O tato é recurso sensorial que utilizamos nas Rodas do Lavrado. Estende-se por toda superfície da pele. O tato nos fornece informações sobre temperatura, textura, volume, densidade e forma dos seres. Pressão, dor, prazer, temperatura, movimentos, fricção, espasmos, calafrios e o gozo são alguns dos elementos envolvidos com o tato. O tato nos permite tomar consciência do corpo.

O tato consciente é uma forma de desenvolver a consciência corporal de si, dos outros e dos objetos que compõe o ambiente. A construção de nossa imagem corporal está, em grande parte, condicionada ao tato consciente. O tato consciente também estimula a respiração, a circulação sanguínea e as sinapses nervosas. Estimular a percepção superficial e profunda da

pele também estimula o sistema imunológico e digestivo. O tato consciente é a base do contato consciente (DASCAL, 2008).

Pelo contato ultrapassamos os limites de nossos corpos. Interagimos. Pelo contato incluímos em nossa percepção o campo do espaço que nos rodeia. Ampliar essa capacidade nos permite aumentar nossa capacidade de comunicação. A atenção é dirigida intencionalmente para além dos limites do próprio corpo e consiste na troca ativa consigo mesmo, com os objetos, com as outras pessoas. É parte fundamental do que Dascal (2008) compreende como a “experiência do tato consciente” que é conexão criativa, podendo chegar a ser simbiótica. A exploração do eixo e dos centros de gravidade é parte fundamental da experiência do tato consciente, pois o contato se dá no movimento corporal.

O abraço é um exemplo desse perceber o outro e expor-se ao outro. A finalização das Rodas do Lavrado com a troca de abraços era um rito de confiança, proteção e encontro. Abraçar é se aproximar. Abraços acolhedores, completos, aconchegantes. Essa proximidade corporal nem sempre é possível, predisposições e interdições culturais muitas vezes são inviabilizam aproximações desse gênero. A incorporação do tocar no fazer etnográfico é um desafio que deve ser encarado com prudência, pois depende da disponibilidade do grupo com o qual se está trabalhando. Tocamos também objetos. As coisas têm vida social. Este exercício consiste em pegar as coisas e senti-las. Textura, peso, densidade. Prestar atenção também nas sensações que elas nos causam.

As coreografias e dinâmicas de grupo envolveram o tato combinado com ritmo e movimentos corporais. Uma das questões é como fazer o registro etnográfico desse tipo de experiência. Desenvolvemos uma metodologia na qual cada participante realizou o registro de suas vivências podendo este recorrer, preferencialmente, a linguagens do campo da arte. O momento da partilha implicava na seleção dos conteúdos e na possibilidade de incorporar reflexões: foram relatos de experiência enriquecidos com uma multiplicidade de pontos de vistas.

Considerações Finais

As Rodas do Lavrado foram uma ação orientada por três princípios estratégicos do ponto de vista político: autogestão e vida comunitária; transformação social como meta; potenciação e criação de beleza.

Concebemos comunidade como um estado de sinergia que se estabelece num grupo de seres humanos. Nesse estado formamos uma “comum-unidade” que cria ou se apropria do espaço onde está situada. Esse estado de unidade pode se dar no ciberespaço, no imaginário compartilhado ou num território, uma casa, centro cultural, rua, bairro ou região. Esse espaço de compartilhamento é também um espaço de decisões, de trocas e criações. Uma comunidade pode ser permanente, tendo uma rotina, espaços de reunião contínuos, objetivos, ritos e linguagens comuns. Mas também pode ser volátil e fugaz. Pode se formar pontualmente e se desfazer, como também pode se articular em rede com parceiros, institucionais ou informais. Por isso podemos falar de comunidades territoriais baseadas em bairros, mas também de comunidades terapêuticas, comunidades temáticas e comunidades virtuais.

Podemos afirmar que a autogestão acontece quando o poder de vivenciar de forma singular e coletiva uma experiência repousa sobre os participantes da ação sociocultural em andamento. Uma característica dos grupos autogestionários é a busca da gestão coletiva, das ações e dos espaços, baseada em relações horizontais. O que implica na relativização das diferenças funcionais, salariais, acadêmicas, etárias, sexuais ou étnico-raciais entre aqueles que pertencem à “comum-unidade”. As diferenças são reconhecidas e mantidas, mas a possibilidade de participar das decisões está ao alcance de todos membros. Delegar poderes a alguém para tomar decisões ou criar momentos de decisão consensual são estratégias viáveis, desde que haja comunhão emocional. Inclusive a passagem do papel de facilitadores ou focalizadores depende muito dessa comunhão emocional do grupo.

Compreendemos que nessas vivências relativizamos o poder do estado e o poder empresarial, ou seja, a autogestão. Porém levamos em conta as leis do mercado, o controle do

estado, a opinião pública e o momento político de retrocesso, mas como elementos que compunham o cenário do sistema de controle centralizado pelas instituições de poder. Não enquanto ditames aos quais tínhamos que “nos balizar”, mas enquanto introyções das quais sentíamos que tínhamos que nos libertar.

A emancipação tem a ver com a ocupação de espaços de possibilidades. Como potência e resistência cotidiana e fractal. Sua extensão e intensidade na contraposição às estratégias de controle sociais, baseadas na coerção ou cooptação dos desejos, são irregulares e dinâmicas. Nossos encontros foram de afirmação e resistência. Promovemos a ocupação de espaços físicos, virtuais, sociais e emocionais que haviam sido tomados. Todos os dias surgem milhares de pequenos e grandes espaços de resistência e criação na América Latina. E quando se acabam, mudam de forma ou se manifestam de outras maneiras.

As vivências do estado de comunidade e do estado de presença ocorrem condicionadas às estruturas políticas e econômicas geradas pelo capitalismo especulativo contemporâneo, com padrões hierarquizantes de distinção de idade, raça, etnia, religião, classe social, gênero, entre outros, que acabam por condicionar nossa percepção e nosso comportamento no correr das ações coletivas.

Quando falamos em resistência nos referimos às ações coletivas voltadas para a resistência contra a expansão e o aprofundamento das desigualdades sociais e processos de homogeneização cultural nas sociedades capitalistas contemporâneas. Queremos, portanto, gerar uma proposta teórico-metodológica para pesquisa e ação que busque estudar e potencializar formas de resistência e de criação que fortaleçam subjetividades “rebeldes”, e para que sejam sensíveis ao horror questionando criticamente a cotidianidade do capitalismo.

A transformação das relações sociais em vistas e uma convivência humana que passe pelo bem-estar e respeito ao conjunto de seres que interagem conosco, nos apresenta como constituído por muitas micro transformações cotidianas pessoais e coletivas. Em muitos lugares, atualmente, se vai tecendo esta rede de iniciativas transformadoras com enfoque libertário e autocrítico.

A visão crítica descortina as estruturas opressivas e seus agentes. A elaboração coletiva dessa visão crítica do mundo é em si uma ação transformadora no âmbito da racionalidade. Ela pode potencializar ações culturais transformadoras, seja no âmbito político, econômico, religioso ou artístico. Pode potencializar habilidades, competências e aptidões à nível pessoal e grupal, mas numa visão integradora da intuição, emoção e corporeidade o conhecimento crítico extrapola a racionalidade crítica.

Tomar consciência pode despertar potencialidades. Nesse sentido, o conceito-utopia *conscientização*, tão difundida nos anos 80 pela educação popular, ganha novo sentido quando relacionada aos pequenos atos do dia a dia; quando nos damos conta de como nos movemos e onde estão nossos bloqueios relacionando, assim, nossas posturas com nossas vidas. Dessa forma podemos ver onde se alojam nossos medos, dúvidas, dificuldades, alegrias e potencialidades. Realizando o que propôs Cedeño (2012) na obra *Psicologia comunitaria de lo cotidiano*: “uma união de razão, afetividade, corpo e desejo”.

Potência tem a ver com possibilidades de ação. Nossos encontros podem nos afetar de tal forma que tornamos ato a alegria e a criatividade. Todavia há encontros que desestruturam nossos corpos e nos abalam profundamente, que potencializam o sofrimento, mas que podem se mostrar como espaços de crescimento e diluição de “fantasmas” de grupos e comunidades. Enfim, apoiar iniciativas potencializadoras da beleza, alegria e justiça, em lugares marcados por diversos tipos de violência fez parte de nossas intenções estratégicas.

A beleza é uma projeção de nossos desejos e uma qualidade potencial dos seres. Pode ser encontrada inclusive na tristeza, na dor ou no sofrimento. Nós priorizamos a produção da beleza ligada à alegria, à leveza e à comunhão. Não se tratou de gerar um mundo fantasioso que ignora as opressões da sociedade onde vivemos. Tratou-se de potencializar dimensões do bem viver que estavam latentes, porém reprimidas, despercebidas ou esquecidas. O ingresso num estado de sinergia compartilhado onde o belo é experienciado sensorialmente como êxtase, sustenta as posturas, os postulados e a criatividade em relação à beleza.

As linguagens artísticas nos permitem experimentar, produzir e expressar o belo. Seja apreciando, seja criando. Abordamos e expressamos de forma metafórica a dimensão poética da vida. Isso apareceu de forma contundente nos registros e nos relatos de experiência. Abrir espaço para a expressão etnográfica das vivências em linguagens do campo da arte foi um procedimento metodológico que permitiu darmos um salto de qualidade em termos de compartilhamento de vivências. Serviu como uma forma de elaborar e expressar as experiências vividas.

A arte em sua dimensão poética deve ser capaz de converter o sofrimento em valor estético e propiciar a experiência do gozo estético. O contato com a beleza e, melhor ainda, a produção da beleza e alegria em nossas vidas, nos ajuda a dizer sim à vida e não aos horrores. Gerar beleza é gerar “bem viver”. O direito à beleza é também exercer a indignação de forma bela.

Vivemos em uma sociedade com fortes tendências ao individualismo e à espetacularização. Temos testemunhado a popularização das redes sociais que agora constituem grupos de relação no âmbito virtual em detrimento das vivências cooperativas em grupos presenciais. Esta também é a sociedade da incerteza: Um oceano de informações está acessível via internet, muitas vezes contraditórias. As identidades sociais e pessoais são postas em dúvida a todo momento. Diante desse quadro, as vivências colaborativas e criativas propostas nas Rodas do Lavrado foram experiências para lidar com o que é designado por Novelli (2015) como “*communitas*” em que caracteriza a experiência com a fluidez e a construção de convivências harmoniosas e criativas. Espaços para lidar com os mais diversos temas da existência humana. Espaços de resistência à repressão proposta pelos movimentos e “políticos” que se declaram defensores de um status quo estabelecido. Compreendemos que a coragem de vivenciar o belo, nas Rodas do Lavrado, transformou nossos medos contextuais em cuidados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. **Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira**. Novos estud. CEBRAP, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, Apr. 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002019000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 Out. 2020.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. Brasília; Rio de Janeiro: Ipea e FBSP, 2018.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação**. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.

BOFF, Leonardo. **O cuidado essencial: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade**. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação** - 19/2002. Campinas (SP): UNICAMP.

CEDEÑO, Alejandra Astrid Leon. **Psicología Comunitaria de lo cotidiano: arte y acción Psicosocial** em Londrina (Brasil). Searbruckin: Ed. Academica Española, 2012.

DASCAL, Mirian. **Eutonia: o saber do corpo**. São Paulo: Ed SENAC/SP, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1981.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 11ª. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

KELEMAN, Stanley. **Anatomia Emocional**. São Paulo (SP): Summus, 1992.

LIMA, José Carlos Franco de. **Convivência, Beleza e Resistência: Princípios para uma etnografia comunitária do**

cotidiano. Manaus, IV Encontro Brasileira de Pesquisa em Cultura, 09 a 11 de novembro de 2016.

NOVELLI, Guilherme. Contato Improvisação em São Paulo: Flow e Communitas na Experiência Urbana. **Ponto Urbe - Revista de Antropologia Urbana da USP**, 16/2015.

RAMOS, Renata. **Danças circulares sagradas: uma proposta de educação e cura.** São Paulo: TRIOM Faculdade Anhembi Morumbi, 1998.

SCHHNEIDER, Meir. **Saúde visual por toda a vida.** São Paulo (SP), Cultrix, 2012.

SEQUEIRA, Alexandre. **Entre a Lapinha da Serra e o Mata Capim.** Belo Horizonte (MG): Universidade Federal de Minas - Escola de Belas Artes, 2010.

SOLANO, Esther. A bolsonarização do Brasil. In: **Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje.** 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, v.1, p. 307-322.

VISHNUDEVANANDA, Swami. **O livro de Yoga completo e ilustrado.** Porto Alegre (RS): Mosca, 2011.

Os Wapichana e o saneamento básico: resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malachacheta

Karol Stefany Oliveira Rabelo²⁵

Edson Damas da Silveira²⁶

Resumo

O cenário atual do mundo globalizado é caracterizado pelo crescimento demográfico acelerado, aumento da produção de bens e o incentivo ao consumo desenfreado. Estes aspectos do desenvolvimento econômico colocam em perigo as condições humana e ambiental. Tudo que é adquirido pelo homem e se torna dispensável ou inútil é considerado lixo e, por vezes, descartado de maneira inadequada, quando deveria ser destinado ao serviço de coleta pública. A coleta de lixo, que é dimensão do saneamento básico, constitui-se como direito humano, que envolve a necessidade de buscar caminhos em direção ao desenvolvimento sustentável e à garantia da saúde do homem e do meio ambiente. O lançamento e o acondicionamento indevido de resíduos contribuem significativamente para o surgimento de fatores de risco à saúde humana, especialmente nos locais e regiões onde as condições sanitárias são precárias, como é o caso da Comunidade Indígena Malachacheta, localizada Terra Indígena Malacacheta no município do Cantá, interior do estado de Roraima. A comunidade tem sofrido com o acúmulo de lixo, reflexo da má gestão dos recursos disponíveis e da inexistência da prestação dos serviços de coleta de lixo na região. A pesquisa de campo mostrou que os resíduos produzidos na Comunidade são predominantemente lançados ao ar livre, queimados, enterrados ou são convertidos em alimentação para os animais domésticos ou de produção. Foram encontrados muitos produtos adquiridos na área urbana de Boa Vista, bem como matérias orgânicas que perderam utilidade e foram descartados de maneira inadequada. Considerando

²⁵ Mestre em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania. Especializanda em Direito Público na Universidade Estadual de Roraima - UERR.

²⁶ Procurador de Justiça em Roraima. Pós Doutor em Direitos Humanos. Mestre e Doutor em Direito. Mestre em Antropologia.

que trata-se de caso específico e tendo em vista os impactos ambientais encontrados, as ações mitigadoras propostas devem ser desenvolvidas pela Comunidade, em conjunto com os órgãos competentes e responsáveis, para que atendam as suas especificidades de maneira eficaz, sem esquecer das características locais, culturais, sociais e ambientais da região. Nesse sentido, sugeriu-se o desenvolvimento de ações sustentáveis para a disposição dos resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malacacheta, com a participação da Prefeitura Municipal do Cantá, para a coleta adequada e o seu encaminhamento ao aterro sanitário de Boa Vista ou à associações e cooperativas de coleta e reciclagem de resíduos.

Palavras-chave: Comunidade Indígena Malacacheta; Gerenciamento de resíduos sólidos; Direitos Humanos; Direitos Indígenas.

Saneamento Básico

O cenário mundial atual é caracterizado pela produção acelerada de bens e o consumo crescente de recursos naturais. Estes dois fatores colocam em perigo as condições sociais, culturais, econômicas, ambientais e de saúde, bem como contribuem para o aumento da produção de resíduos.

Estamos habituados a descartar tudo aquilo que se torna “velho”, “antiquado”, “inútil” ou que não pode ser aproveitado dentro das possibilidades do homem. Por vezes, esses produtos e bens que passam a ser considerado lixo, são descartados de maneira inadequada, quando deveriam ser destinados ao serviço de coleta pública.

O lançamento e o acondicionamento indevido de resíduos contribuem de forma significativa para o agravamento de riscos à saúde humana, especialmente nos locais propensos à proliferação de vetores de diversas doenças, onde as condições sanitárias são precárias.

Ao contrário do que se pode pensar, o aumento na produção de lixo não tem demonstrado ser somente um problema dos grandes centros urbanos, mas também das áreas rurais, como as comunidades tradicionais ou originárias, a exemplo do que ocorre nas regiões em que vivem os povos indígenas, como é

o caso da Comunidade Indígena Malacacheta, localizada no município do Cantá, no estado de Roraima, objeto da presente pesquisa.

A destinação do lixo no meio rural geralmente é realizada de maneira incorreta, uma vez que estas regiões são menos povoadas e, portanto, caracterizadas pela deficiência na prestação dos serviços públicos de limpeza e saneamento básico.

Geralmente as ações de saneamento básico são voltadas às áreas urbanas, deixando as áreas rurais literalmente abandonadas, sendo possível notar o “desprezo” pelo campo e especialmente dos territórios indígenas. Isto é, ainda, um sinal de que as políticas públicas do país deixam de atender, de maneira igualitária, a todos, ferindo valiosos princípios constantes na Constituição federal vigente.

A Comunidade Indígena Malacacheta tem sofrido com problemas ambientais, que podem ser considerados reflexos da má gestão dos recursos naturais e da ausência da prestação do serviço público de coleta de lixo.

O tratamento de resíduos sólidos é fator importante para a conservação e preservação ambiental, garantia de saúde e bem-estar para os indivíduos, desenvolvimento sustentável e segurança ambiental. Sob esta ótica, questiona-se: Como tem sido descartados os resíduos produzidos na Comunidade Indígena Malacacheta?

Assim, tem-se como objetivos estudar o perfil de descarte da Comunidade e verificar que aspectos contribuem para o aumento e o descarte incorreto dos resíduos sólidos produzidos por seus habitantes.

Utilizou-se a metodologia do estudo de caso combinada com a pesquisa de campo, bem como com os procedimentos da pesquisa bibliográfica, documental e da pesquisa-ação, realizada a partir da visitação in loco.

Os Wapichana e a Destinação do Lixo

O desenvolvimento econômico e a globalização têm influência direta sobre os aspectos sociais, ambientais e econômicas de uma sociedade. Desta forma, podem contribuir significativamente para o crescimento do consumismo desenfreado e, conseqüentemente, para a produção e acumulação de resíduos. E questionamo-nos: o que fazer com todo o lixo que produzimos? Quem é responsável por recolhê-lo e destiná-lo?

Falar sobre resíduos e sua destinação é, também, discutir sobre o saneamento básico. O conceito de Saneamento Básico no Brasil, de acordo com a Lei nº 11.445/2007, que estabelece diretrizes nacionais para o saneamento básico, compreende quatro importantes serviços públicos: abastecimento de água; esgotamento sanitário; drenagem e manejo das águas pluviais; e limpeza urbana e manejo de resíduos sólidos.

Segundo Carcará, Silva e Moita Neto (2019):

O saneamento básico é entendido como a gestão ou o controle dos fatores físicos que podem exercer efeitos nocivos aos seres humanos, prejudicando, portanto, o seu bem-estar físico, mental e social. Quando o acesso ao saneamento ou à infraestrutura em si é inadequado, impactos negativos são experimentados pela população (Carcará; Silva; Moita Neto, 2019, p. 495).

O desafio é grande, pois, a prestação destes serviços que, como o nome já diz, são básicos, é um meio para garantia de princípios fundamentais, como a dignidade humana, e provoca impacto direto no desenvolvimento humano. Questões como a do aumento da incidência de doenças e a degradação ambiental podem estar diretamente relacionados à inexistência de coleta de resíduos.

A manutenção dos serviços de saneamento envolve, pelo menos, quatro dimensões: a ambiental, a social, a da governança e a econômica. Sob esta ótica e tendo em vista a abrangência do tema, o *Centre on Housing Rights and Evictions* (COHRE, 2008, p. 5) destaca que o reconhecimento do saneamento como um direito humano é fundamental para que os Estados possam garantir o acesso a ele, particularmente quando se trata de indivíduos vulneráveis e marginalizados.

Relativamente ao meio ambiente, ou seja, à dimensão ambiental do saneamento básico, defende-se sua difusidade porque é um bem jurídico que interessa a todos, indistintamente, sendo comum seu uso pelo povo e também necessário à sadia qualidade de vida de toda a humanidade. É um direito fundamental no sentido de que, sem ele, a pessoa humana não se realiza plenamente; é dizer, a vida na terra depende, para sua integralidade, entre outros fatores, da proteção do meio ambiente com todos os seus conseqüências (SILVEIRA, 2010, pp. 131-132).

Assim, a garantia de ambientes saudáveis, por exemplo, constitui-se também como a garantia da saúde e da dignidade humana. A Constituição Federal é bastante clara em seu art. 225 no que se refere ao compromisso que o Poder Público e a coletividade, conjuntamente, devem ter ao defender e preservar o meio ambiente, para as presentes e futuras gerações.

A partir dessa compreensão, podemos concluir que a coleta de resíduos, portanto, sendo parte do saneamento básico, constitui-se como meio de garantia da dignidade humana, da saúde e da vida dos indivíduos, devendo tanto o estado quanto a própria população, enredar esforços para a proteção e manutenção de um meio ambiente equilibrado e saudável.

Saneamento básico nas áreas rurais

É possível notar que o serviço de coleta de lixo é frequentemente realizado nas áreas urbanas, onde há maior concentração de pessoas e, por consequência, maior produção de lixo. O mesmo não ocorre nas áreas rurais, onde a quantidade de pessoas tende a reduzir no decorrer das décadas.

Embora exista uma evidente migração de pessoas das áreas rurais para as áreas urbanas, aquelas apresentam diversas fontes potenciais de geração de resíduos sólidos. De acordo com o Plano Nacional de Resíduos Sólidos do Ministério Público do Meio Ambiente (2012):

Além do esgoto e lixo domiciliares, incluem-se os resíduos da construção civil, embalagens de agrotóxicos e fertilizantes, esterco de animais, insumos veterinários, entre outros, dependendo das atividades realizadas em suas dependências. Mesmo sendo

diversificado, nota-se que a composição do RSD [resíduo sólido domiciliar] rural é cada vez mais semelhante ao resíduo urbano, devido, muitas vezes, à proximidade das comunidades rurais a centros urbanos, além de hábitos e bens de consumo contemporâneos inseridos por toda a sociedade. O RSD rural era composto essencialmente por restos orgânicos, mas atualmente, verifica-se um volume crescente de frascos, sacos plásticos, pilhas, pneus, lâmpadas, aparelhos eletroeletrônicos, etc., que se acumulam ou se espalham ao longo das propriedades rurais (MMA, 2012, p. 43).

Isso significa que as áreas rurais, ainda que tenham populações reduzidas, sofrem influência direta do crescimento demográfico, da urbanização e do consumismo, no que tange à produção de resíduos sólidos. No que se refere à área rural, a autora Kageyama (2004) assim se posiciona:

A discussão sobre a definição de rural é praticamente inesgotável, mas parece haver um certo consenso sobre os seguintes pontos: a) rural não é sinônimo de agrícola e nem tem exclusividade sobre este; b) o rural é multissetorial (pluriatividade) e multifuncional (funções produtiva, ambiental, ecológica, social); c) as áreas rurais têm densidade populacional relativamente baixa; d) não há um isolamento absoluto entre os espaços rurais e as áreas urbanas. Redes mercantis, sociais e institucionais se estabelecem entre o rural e as cidades e vilas adjacentes (KAGEYAMA, 2004, p. 382).

Apesar de a urbanização e o consumismo contribuírem para o aparecimento e agravamento de problemas ambientais, inclusive nas áreas rurais, os sistemas de saneamento, coleta e disposição de resíduos sólidos nesses locais ainda carecem de um olhar mais atento e sistêmico para a aplicação de técnicas de gerenciamento.

Lixo nas comunidades indígenas de Roraima

A palavra lixo deriva do termo latim *lix*, que significa “cinza”. No dicionário, ela é definida como sujeira, imundície, coisa ou coisas inúteis, velhas, sem valor. Lixo, na linguagem técnica, é sinônimo de resíduos sólidos e compreende os materiais descartados pelas atividades humanas (RODRIGUES; CAVINATTO, 2003, p. 6).

Na sociedade tradicional indígena, não existia lixo, pois os resíduos encontrados nesses ambientes eram facilmente destruídos ou decompostos pela natureza. As comunidades tradicionais indígenas criaram uma relação harmoniosa com a natureza, aliado ao vasto conhecimento e maneira diferente de usá-la e manejá-la, eles utilizam os recursos que a natureza os oferece de forma sustentável, pois a usam para a sua subsistência (CORNÉLIO et al, 2019, p. 576).

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou em Roraima um “Levantamento etnoambiental das terras indígenas do complexo Macuxi-Wapixana”, por meio do qual explica que,

A relação dos povos indígenas com o meio ambiente não é uma relação somente material e econômica, mas é também espiritual. As comunidades indígenas, a terra, as plantas, os animais, as águas e seus seres são parte ativa (e não inanimada) nas relações entre os entes que os “modernos” separam como sendo representantes da cultura ou da natureza, com uma visão dicotômica. Ou seja, formam um contínuo essencial para a construção da pessoa e das sociedades indígenas (FUNAI et al, 2008, p. 45-46).

Ao tratar da destinação do lixo no meio rural, Roversi (2013) menciona que:

[...] estas regiões são menos povoadas e, portanto, caracterizadas por deficiências nos serviços públicos de limpeza e saneamento. Assim, como nas áreas urbanas, a geração de resíduos em áreas rurais cresce com o passar dos anos e, em sua maioria estes não passam por manejo ou tratamento (ROVERSI, 2013, p. 31).

De acordo com o Panorama do Saneamento Rural no Brasil, publicado em 2017 no site da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), “em termos de destino de resíduos sólidos, a região Norte está entre as que têm uma situação sanitária mais precária, apresentando maior percentual de domicílios sem atendimento”, sendo que nas áreas rurais há um número bastante elevado de domicílios em situação de déficit, no que se refere à prestação do serviço público de coleta.

Segundo o documento, cerca de 82% dos domicílios rurais não possuem cobertura de serviços de manejo de resíduos sólidos, 14% dos domicílios enterram o seu lixo, e apenas cerca

de 4% tem os seus resíduos coletados direta ou indiretamente pelo serviço de limpeza.

O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), explica que:

Tradicionalmente, os resíduos sólidos produzidos nas propriedades rurais são “tratados” e dispostos nos próprios domicílios: a fração orgânica é utilizada para alimentar animais ou disposta diretamente no solo, onde se degrada naturalmente. Ao mesmo tempo, a parte não orgânica, que era gerada em pequena quantidade, era reaproveitada e transformada em utensílios domésticos. O acesso aos bens industrializados, entretanto, vem aumentando e, conseqüentemente, também vem crescendo a presença de resíduos não orgânicos nos resíduos rurais. Nesse sentido, a participação de produtos que geram resíduos perigosos – como baterias, lâmpadas fluorescentes, embalagens de produtos químicos etc. – também se vem ampliando (IPEA, 2012, p. 15-16).

A notícia de que comunidades indígenas têm passado por problemas ambientais que surgem em razão do acúmulo do lixo não é recente. Estudos realizados pela FUNAI, por meio do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia (PPTAL) mostram que mudanças étnicas e comportamentais tem influenciado no modo de viver das comunidades e conseqüentemente nos resíduos que são gerados:

[...] há problemas de âmbito local, ou internos às comunidades, como o lixo gerado pelos moradores, cuja solução depende principalmente da conscientização e empenho dos membros da comunidade, com o apoio de suas instituições, como a escola, entre outras, e possivelmente algum apoio externo no sentido de fornecer materiais didáticos ou treinamentos sobre o assunto. [...] há o lixão da vila Pacaraima, invasora da Terra Indígenas São Marcos, que ameaça com poluição das cabeceiras do Rio Miang, rio que também passa pela TI Raposa Serra do Sol. [...] há descarte de lixo por transeuntes ou vilas que atingem as TIs Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada. [...] Um problema emergente da nova configuração socioambiental interna das terras indígenas é a produção e descarte de lixo, criando um problema ambiental semelhante ao que é visto em áreas urbanas, sendo agravante a ausência de algum serviço municipal de coleta. O problema do lixo foi citado por lideranças, mas encontramos uma maior preocupação com este problema entre os professores e agentes de saúde. Tem havido várias iniciativas no âmbito escolar, no sentido de montar

projetos para dar um tratamento e destino adequado ao lixo nas aldeias. esses projetos, no entanto, enfrentam dificuldades, as quais são representativas dos obstáculos à gestão ambiental nas terras indígenas. (FUNAI et al, 2008, p. 151-158)

Conforme tem ocorrido em áreas urbanas, na área rural o crescimento populacional e o desenvolvimento socioeconômico podem representar o aparecimento gradativo de problemas ambientais. A respeito disto, comentou Dilson Ingaricó em seu Trabalho de Conclusão de Curso (2008), que:

[...] observa-se um aumento populacional das comunidades indígenas e, como consequência, a diminuição da caça e pesca em suas regiões. Com isso, a produção agrícola é insuficiente e muitas vezes inconstante por falta de acompanhamento técnico. Além disso, a chegada do plástico sem a preocupação de orientar os indígenas sobre seu destino tem provocado o acúmulo de recipientes dentro dos rios onde as famílias pegam água (INGARICÓ, 2008).

E não somente isso. De acordo com estudo realizado pela FUNAI (2008),

Em muitos casos, a prática da caça nas áreas indígenas está sendo gradativamente abandonada devido a fatores socioambientais, sendo uma das várias transformações que as comunidades indígenas vêm sofrendo em relação a seu modo de vida tradicional. No caso dos assalariados, como professores, atendentes de enfermagem e laboratoristas, estes têm diminuído as atividades de caça por falta de tempo e por contarem com recursos para aquisição de alimentos [...] tem havido uma substituição da carne de caça por outras fontes de proteína animal, como gado e outras criações, como suínos e aves, além da carne em conserva [...] Há vários motivos para este abandono: as mudanças gerais nas atividades de subsistência e organização social, as mudanças nas formas de locomoção, com os deslocamentos a pé sendo substituídos por transporte automotivo [...] o processo de intensificação do contato dos índios com a sociedade envolvente trouxe mudanças significativas na agricultura praticada por estes grupos. Da agricultura de subsistência passou-se para a produção de excedentes para comercialização, de uma economia auto-suficiente para a dependência de tecnologias e insumos, incluindo a introdução de novas espécies vegetais (FUNAI, 2008, p. 55-65).

Diante deste cenário, a preservação de recursos naturais tem se tornado cada vez mais importante, pois significa a garantia da integridade do patrimônio indígena, a melhoria

da qualidade de vida e proteção à saúde da população, respeitando as peculiaridades e singularidades etnoculturais das comunidades.

Nessa perspectiva, passaremos a tratar especificamente sobre as questões ambientais da Comunidade Indígena Malacacheta, bem como apresentar os resultados e discussões da pesquisa de campo realizada.

Resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malacacheta

A Terra Indígena da Malacacheta localiza-se no município do Cantá, a Sudeste do Estado de Roraima, a aproximadamente 38 km de distância da capital Boa Vista, tendo sido delimitada em 21 de maio de 1982 e homologada em 05 de janeiro de 1996, por meio da Portaria FUNAI nº 1.227/E.

Segundo o site Terras Indígenas²⁷ a TI Malacacheta ocupa um território de aproximadamente 29.000 ha. O tipo de vegetação predominante na região também é a savana, no entanto, ocorrem também vegetações de maior porte, onde desenvolvem agricultura. Além disso, verifica-se a existência de pastos para criação de gado, destinado tanto ao consumo próprio, quanto à comercialização.

Dentro da Terra Indígena Malacacheta inserem-se, atualmente, duas comunidades, a saber: a Jacaminzinho, cujo Tuxaua é o indígena Carlos Alberto e a Malacacheta, objeto do presente estudo, cujo Tuxaua é o indígena José Ailton. De acordo com Cirino (2020):

As primeiras informações sobre a aldeia Malacacheta datam da década de 1880 trazidas por Coudreau (1887), etnógrafo que permaneceu por quase um ano, acometido de febre, entre os Wapixana da aldeia “Maracachite”. Essa experiência levou o etnógrafo a elaborar o trabalho mais significativo sobre o grupo. Ele descreve a “Maracachite” constituída de dois agrupamentos de casas, distantes 8km uma da outra, às quais os indígenas denominavam de nova e velha “Maracachite”: uma a leste do igarapé do Surrão e a outra às margens do igarapé do Cuaul, afluente do rio Cuit Auau (Quitauau) e afluente do rio Branco, na região da Serra da Lua (CIRINO, 2020, p. 189).

²⁷ A informação poderá ser consultada por meio do link <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3751#direitos>.

A sede da Comunidade Indígena Malacacheta encontra-se ao norte da área delimitada no Mapa 1, nas coordenadas geográficas de 02°40'11''N e 60°27'21''W, e segundo os autores Vale Junior, Schaefer e Costa (2007, p. 405), "caracteriza-se como uma área de elevada biodiversidade".

Mapa 1 - Mapa ampliado da TI Malacacheta.



Fonte: Fundação Estadual do Meio Ambiente - FEMACT. Data da imagem: 07/04/2008.

No principal agrupamento de estruturas feitas pelos integrantes da comunidade, o que pode ser chamado de sede, encontram-se instalados um posto de saúde, uma escola pública estadual, um malocão comunitário (grande salão para a realização de festas e reuniões) conhecido como Centro Comunitário Tuxaua Constantino Viana Pereira, uma casa conhecida pelo comércio de produtos, igrejas católica e evangélica, e a casa de vários moradores.

A Comunidade Indígena Malacacheta, segundo Vale Junior, Schaefer e Costa (2007),

[...]possui ocupação tradicional predominante Uapixana (Wapishana/Wapixana), mas com cerca de dez por cento de índios Makuxis, que passaram a viver na comunidade após casamentos interétnicos. Segundo os registros históricos, os Uapixana ocupam a região do entorno da Serra da Lua há pelo menos três séculos (VALE JUNIOR; SCHAEFER; COSTA, 2007, p. 406).

No que se refere aos Wapixana, Cirino (2020) explica:

Grupo de filiação aruak, os Wapixana habitam de forma predominante a região da Serra da Lua, etnoregião situada no interior dos municípios do Cantá e Bonfim, nas proximidades do rio Tacutu. Do lado da República Cooperativista da Guiana, eles se concentram nas proximidades do rio Rupununi. Os Wapixana ainda habitam a região do Amajari, Baixo Cotingo e do Surumu. Nessas áreas, a incidência de comunidades mistas (Wapixana/Macuxi) é maior. A densidade demográfica da área em questão (Cantá/Bonfim) gira em torno de 5.200 índios (idem) (CIRINO, 2020, p. 183).

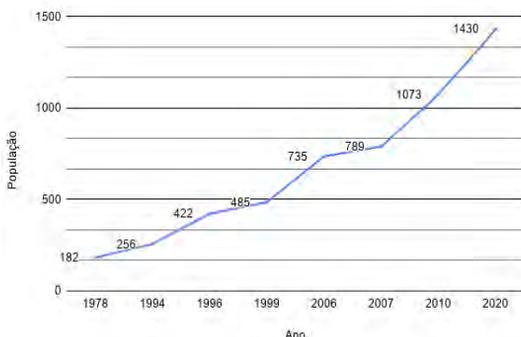
Por constituírem a segunda maior parte da população indígena do estado, os Wapixana se organizaram politicamente no decorrer dos anos e tem grande participação e representatividade na criação e implementação de políticas públicas para indígenas em Roraima.

A Comunidade Indígena Malacacheta tem passado continuamente por diversas mudanças, as quais contribuíram, ainda que indiretamente, para o seu crescimento populacional, desenvolvimento socioeconômico e adaptação cultural.

No que tange à sua demografia, por exemplo, é interessante ressaltar que, assim como ocorre o aumento gradativo da população urbana, também ocorre na Comunidade Indígena Malacacheta, onde é possível verificar crescimento populacional acelerado (Gráfico 1).

Tivemos acesso ao último censo demográfico realizado pela população que compõe a Comunidade, cujos dados são periodicamente atualizados pelos próprios indígenas para serem repassados ao CIR. A população tem crescimento significativo, tendo sido o maior período de aumento populacional o intervalo entre os anos de 1994 e 1996, quando a população cresceu 39,34%. Atualmente a Comunidade é formada por 230 famílias, compostas por 1430 indivíduos.

Gráfico 1 - Crescimento demográfico da Comunidade Indígena Malacacheta.



Fonte: Elaborado pela autora com base em dados informados pelo Tuxaua José Ailton, em consulta ao CIRINO (2008, p. 223) e ao site www.terrasindigenas.org.br.

A partir dos dados apresentados acima podemos observar, também, que nos últimos 46 anos a população da comunidade cresceu 685,71%, um número impressionante para uma comunidade indígena.

Diversos fatores podem ter contribuído para esse crescimento. A respeito disto, os autores Pereira e Barbosa (2019, p. 3) esclarecem que:

Entre os fatores que podem explicar esse crescimento, destaca-se o aumento da capacidade de resistência dessas populações às doenças, com a contribuição de ações de saúde voltadas para as populações indígenas, diminuindo, portanto, as taxas de mortalidades e, principalmente, o fortalecimento da identidade cultural indígena com o processo de demarcação das terras indígenas, onde a organização social desses povos, que baseia-se na coletividade e no conceito de grandes famílias, fez com que cada vez mais as famílias crescessem dentro de seus próprios territórios já demarcados (PEREIRA; BARBOSA, 2019, p. 3).

Ao tratar das consequências do crescimento populacional na comunidade, dois apontamentos interessantes foram feitos por Cirino (2020): o primeiro refere-se aos deslocamentos de “parentes” vindos da Guiana à Comunidade e o segundo dos aspectos negativos da demarcação em “ilhas”, ou descontínua, de terras indígenas em Roraima.

Como podemos apreender o crescimento demográfico da população da TI Malacacheta tem crescido significativamente nas últimas duas décadas, situação semelhante com as TIs Tabalascada e Canaunim. Nesse diapasão, é pertinente a observação de Baines (2011) sobre a inversão do processo de deslocamento dos indígenas Wapixana da Guiana para o lado brasileiro, agora em decorrência das políticas públicas na área de educação e saúde, a partir dos últimos quinze anos no Brasil [...] Não resta dúvida que o total de habitantes da TI Malacacheta superou os limites de sustentabilidade do seu “território”, sob as condições tradicionais de uso da terra e demais recursos naturais. Toda a população se sustenta basicamente de roças numa reduzida faixa de mata secundária, já extremamente degradada, assim como uma reduzida área de pasto, inviabilizando o crescimento da atividade pecuarista comunal e familiar; [...] O que estamos querendo aqui discutir é a situação colocada para os Wapixana pelo Estado Brasileiro (FUNAI) quando demarcou seus territórios em “ilhas”, destruindo a dinâmica de um trânsito livre, tanto internamente como transfronteiriço. Essas TIs, por sua vez, não têm condições de absorver famílias indígenas que se deslocam do outro lado da fronteira, em razão do confinamento e da crescente densidade demográfica que eles vêm experimentando, conforme já demonstramos. O que se vê é um “estado de necessidade”, de sobrevivência quando se impede a entrada de parentes vindos do lado guianense (CIRINO, 2020, pp. 191-193).

O aumento populacional, a reorganização socioeconômica e pequenas outras mudanças ocorridas na agricultura familiar, na comercialização de produtos produzidos localmente, na implementação de projetos educacionais e de saúde, bem como na inserção da religiosidade no dia a dia da Comunidade Indígena Malacacheta, transformaram o modo como estes indígenas se relacionam com o meio em que vivem.

O aumento populacional tem relação intrínseca com o maior investimento na agropecuária, uma vez que mais pessoas precisam se alimentar. Acerca disto, os autores Cirino, Frank e Cavalcante (2008) indicam que:

O uso extensivo das faixas de mata constitui somente o mais sério dos problemas ambientais atuais da Malacacheta. Pressionados pelo crescimento demográfico, os agricultores da Malacacheta aumentam as suas áreas em produção e diminuem, progressivamente, o tempo entre dois períodos produtivos na mesma área. O resultado disso é, por um lado, a diminuição da produtividade por hectares, aspectos não percebidos pelos Wapixana, e, por outro lado, a incipiente invasão (claramente indesejável) das matas ao sul do Quitauaú,

principalmente de uma estrada que marca o limite oriental da TI, por parte de pais de famílias Wapichana, em busca de novas terras (CIRINO; FRANK; CAVALCANTE, 2008, p. 39).

Em sua obra “A boa nova na língua indígena”, o autor Cirino (2008, p. 222) explica que “A Malacacheta é uma das malocas que mais tem experimentado mudanças nessa região [Serra da Lua]”. A afirmação do autor provavelmente se dá em razão da observação das mudanças trazidas à comunidade em função de diversos fatores, dentre os quais destacam-se:

- A implantação de projetos para resgate da cultura indígena;
- A instalação de uma escola com professores especialmente contratados para trabalhar com alunos indígenas;
- O escoamento da mercadoria produzida para o mercado de Boa Vista;
- A instalação de posto de saúde;
- As visitas periódicas de missionários indigenistas que buscavam evangelizar a comunidade desde a década de 90.

Na escola, por exemplo, de acordo com o CIR (2014, p. 49): “a maioria dos alunos não falam a língua Wapichana, devido à proximidade da cidade de Boa Vista e aos impactos dos meios de comunicação como televisão, rádio, entre outros”.

As casas encontradas na comunidade são construídas, em sua maioria, em estilo indígena, feitas de adobe e palha (Fotografia 1), mas há também a mescla dos dois mundos: algumas casas, por exemplo, são constituídas em parte por itens de marcenaria, encontradas em áreas urbanas, e em parte por materiais utilizados tradicionalmente pelos povos indígenas (Fotografia 2).

Apesar de utilizarem conhecimentos tradicionais para construir suas residências, é possível encontrar casas construídas totalmente de alvenaria, com a utilização de tecnologias como telhas de amianto, cimento queimado no piso e cercas com ripas de madeira para dar segurança ao local (Fotografia 3).

Fotografia 1 - Moradia tradicional.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Fotografia 2 - Moradia de palha e alvenaria.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Fotografia 3 - Moradia de alvenaria.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Outro apontamento interessante refere-se à criação de “bairros” dentro da comunidade. A Malacacheta possui 7 bairros, conforme determinado pelos próprios indígenas, cujas nomações seguem

uma lógica derivada de aspectos geográficos.

Segundo o levantamento realizado, são identificados como: 1) Centro; 2) Lago do Pato, por situar-se em uma área de lagos de mesmo nome; 3) Rabicho, cuja denominação é alusiva ao igarapé homônimo a ele adjacente; 4) Bacabal, assim nomeado por estar situado em uma área em que nascem muitos bacabazeiros; 5) Mirixi, por ser uma região com grande densidade da vegetação com mesmo nome; 6) Gavião, por situar-se no perímetro próximo ao igarapé do Gavião; 7) Jenipapo, cuja designação advém de um jenipapeiro que compõe um cinturão verde em torno do bairro.

De acordo com Lima (2018, p. 38), essas mudanças de organização espacial “sugerem a expansão e o reordenamento espacial da aldeia ainda que de modo acanhado e, de outro, [...] presumem o crescimento demográfico do povo Wapichana”.

Há, ainda, o consumo de ferramentas e produtos da área urbana que pode se dar em razão da proximidade da Comunidade Indígena Malacacheta com a capital, Boa Vista, que permite que ocorra o deslocamento dos indígenas que vão em busca de utensílios, alimentos, trabalho ou para visitarem parentes e amigos.

Para compreender melhor a atual realidade da Comunidade, deslocamo-nos até lá em 10 de janeiro de 2020, e fomos recebidos pelo Tuxaua Ailton na 1ª Reunião Comunitária, realizada no Malocão, com a participação de toda a Comunidade. Participaram da visita a pesquisadora Karol Rabelo, o Prof. Dr. Edson Damas (Procurador do MPERR) e o Prof. Carlos Cirino (Antropólogo), que se deslocaram à Malacacheta para compreender a situação dos resíduos sólidos ali produzidos.

Durante a visita, um dos fatos interessantes que chamou bastante atenção foi a discussão entre os integrantes da comunidade sobre a nova empresa de transporte de passageiros e bagagens ao município de Boa Vista, que passaria a ser realizado de segunda a sexta-feira, saindo da Malacacheta às 7 horas e retornando às 14 horas, podendo

ser levados ou trazidos alimentos, materiais de construção, móveis, ranchos e outras compras diversas. Esta negociação confirma a hipótese de que muitos resíduos são levados à Comunidade em razão da sua proximidade com a capital Boa Vista.

Esse fluxo de deslocamento faz com que os integrantes da comunidade aumentem as suas rendas com a venda da produção própria, bem como enseja o consumismo, que acarreta a produção descontrolada de resíduos de todo tipo.

Em meados de 2004, o autor Cirino, em pesquisa realizada na TI Malacacheta já apontava que os problemas com os resíduos eram sérios e percebidos pelos integrantes da região:

[...] o lixo é um dos grandes problemas apontados pela comunidade. O aumento populacional e o crescente aumento dos produtos industrializados (garrafas de plásticos, vidros, latas, utensílios descartáveis, entre outros) se acumulam nos arredores da aldeia (CIRINO, 2004, p. 36).

Em 2014 o CIR realizou o etnomapeamento da Terra Indígena Malacacheta, em conjunto com os habitantes locais. Esta pesquisa foi desenvolvida por Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas (ATAIs), que vivem na Comunidade Indígena Malacacheta, que receberam treinamento em metodologias e técnicas de pesquisa social colaborativa. Assim, produziu-se um estudo de caso abordando as percepções locais dos moradores:

O mapeamento mostra a situação atual da nossa terra Malacacheta. No mapa, as estradas que passam dentro da área estão destacadas em amarelo. Em azul, estão marcados os rios, igarapés e lagos. São poucos os lagos existentes dentro da área, mas, quando enchem, dão muitos peixes. As serras estão indicadas em alaranjado. Com pontos vermelhos, foram sinalizadas as áreas onde se encontra madeira. E de marrom, as áreas de roças. As áreas de mata virgem, que nunca foi derrubada, estão destacadas com a cor verde. Enquanto as áreas de pesca foram marcadas com desenhos de peixes. Os campos de buritizais estão em azul escuro. E o símbolo de uma árvore indica as áreas de capoeira. Podem ser localizadas, ainda, as fazendas que estão situadas ao redor das TIs, além das áreas de acácias, bem próximas. Localizamos os pastos que estão perto dos grandes açudes. Os agrotóxicos usados nos açudes poluem as cabeceiras dos rios que passam dentro da área da comunidade. Quanto aos pontos

em que estão acontecendo invasões, também estão mapeados. Assim como as casas da comunidade, os cemitérios e as áreas sagradas. O mapa mostra problemas como o desmatamento nas nascentes e poluições. E inclui as áreas preservadas de lavrado, os buritizaís, as madeiras e as plantas nativas. Muitas áreas preservadas estão sendo invadidas por queimadas, provocando extinção de algumas plantas. Antes, havia uma grande variedade de espécies que podiam ser destinadas para a caça e a pesca. Colocamos antas e veados para situar as áreas de caça, e em cor violeta, registramos os pontos de açaizal. Algumas dessas espécies estão desaparecendo, devido ao crescimento da população e aumento das queimadas e desmatamentos, que ocorrem nas áreas que fazem limites com a área da comunidade. Vivemos em uma terra demarcada e homologada. Junto com as lideranças, fazemos reuniões mensais para discutir a situação dos moradores dentro da comunidade. As estradas estão precárias e precisam melhorar. As beiras das estradas que entram na área estão com muito lixo, que é jogado pelas pessoas que vem da cidade (CIR, 2014, p. 54).

Pode-se notar a noção, por parte dos habitantes da Comunidade, de que a degradação ambiental existe e que gera impacto negativo tanto na fauna, quanto na flora, podendo ser percebido o desaparecimento de diversas espécies.

No que se refere especificamente à destinação dada aos resíduos sólidos encontrados e produzidos na comunidade, segundo Cirino (2004)

Uma alternativa criada pelos índios foi a perfuração de um grande buraco a cerca de alguns quilômetros do centro da aldeia que serviria como uma espécie de lixeira. No entanto, não foi possível estabelecer uma política de coleta sistemática do lixo e o problema persiste, a espera de outra solução. (CIRINO, 2004, p.36)

Atualmente, essa produção excessiva de lixo, preocupa bastante os moradores. Uma das reclamações feitas pelos moradores foi a de que a Prefeitura nunca fez a coleta de lixo e que a própria comunidade teve que alugar, em 2019, um caminhão pertencente a morador vizinho para transportar os resíduos à cidade de Boa Vista. Foram os próprios integrantes da comunidade que recolheram e despejaram o lixo no veículo, sem os devidos equipamentos de proteção.

Em busca de mais informações, o grupo, acompanhado por alguns moradores da Comunidade, se dirigiu aos locais de depósito coletivo de lixo. O primeiro local visitado foi

a Escola Estadual Sizenando Diniz, na qual encontramos resíduos descartados nos corredores e em buracos feitos no chão utilizados como depósitos (Fotografias 4 e 5).

Fotografia 4 - Corredor interno da Escola Estadual Sizenando Diniz.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Fotografia 5 - Ponto de depósito de resíduos na lateral da Escola Estadual Sizenando Diniz.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

O segundo local visitado foi uma residência particular, conhecida por ser o ponto de comércio local, onde podem ser comprados diversos produtos vindos de Boa Vista. Nesta casa, além dos buracos feitos no chão para depósito

de resíduos (Fotografia 6), encontramos também pontos de queima (Fotografia 7). Segundo relatos do morador, é comum que cada um queime semanalmente o lixo que produz na própria casa.

Fotografia 6 - Buraco para depósito de lixo.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Fotografia 7 - Resíduos queimados no solo.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

No “comércio” foram encontradas algumas lixeiras, no entanto, não são utilizados adequadamente e, embora a residência possua lixeira para seleção de resíduos metálicos, nesta é depositado todo tipo de matéria, sem a realização de

qualquer triagem. Chama atenção, ainda, o fato de existir lixeira na entrada e, ainda assim, o lixo ser depositado do lado de fora, no chão.

Fotografia 8 - Lixeira inutilizada.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

Fotografia 9 - Lixeira para metais



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020.

O terceiro local visitado é conhecido pela Comunidade como lixão. Chegando lá identificamos um buraco (Fotografias 10 a 13) que, segundo relatado por morador, foi feito há cerca de 15 anos pela Prefeitura do Cantá, a aproximadamente 195 metros do Igarapé do Porco, que encosta no Igarapé do Gavião e deságua no Rio Quitauaú, e a 2,1 quilômetros do centro da Comunidade:

Fotografia 10 - Lixão.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 12 - Imagem aproximada do lixão.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 11 - Coleta de resíduos.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 13 - Imagem aproximada do lixão.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

O buraco tem aproximadamente de 10 metros quadrados, diâmetro de 3,5 metros e profundidade de aproximadamente 3 metros. Foram encontrados e coletados resíduos sólidos variados como vidros, metais, papéis, plásticos e outros.

Uma particularidade do local é que, pelo fato de estar próximo do Igarapé, o aglomerado de lixo que se decompõe tende a produzir chorume, que escoar através do lençol freático e alcança rios e lagos conectados entre si.

Ao final da visita, foram encontrados muitos materiais sólidos espalhados pelas margens do Rio Quitauaú, conforme pode ser verificado nas imagens abaixo:

Fotografia 14 - Material têxtil.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 15 - Material plástico.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 16 - Material metálico.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Fotografia 14 - Material têxtil.



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Estes objetos foram depositados em diversas partes, nas pedras que ficam dentro do rio, no chão e entre as árvores. Segundo o Sr. Vanderlei, morador local, as pessoas que passam por ali nos momentos de lazer não se preocupam em recolher os resíduos que são levados e nem em recolhê-los com certa frequência. Em razão disto eles acabam se decompondo no local ou são ingeridos pelos animais.

É importante destacar que os moradores afirmaram que têm o conhecimento de que o despejo de resíduos no solo, principalmente perto de lagos e igarapés, pode causar risco de agravo à saúde e à qualidade de suas vidas.

Resultados e discussões

De modo geral, pôde-se observar que tanto na sede da Comunidade (nas áreas de convivência) como nos locais mais afastados é comum o despejo dos resíduos sólidos diretamente no solo, em buracos, ou a sua queima constante nas propriedades privadas. As sobras de alimento das famílias, por vezes são armazenadas em recipientes plásticos e destinadas à alimentação de animais domésticos e/ou de produção.

É possível notar a presença do consumismo e da falta de cuidados com o destino dos resíduos resultantes do uso excessivo de materiais de várias origens. Para a Comunidade, enterrar os produtos e recursos naturais, é a alternativa mais cômoda e econômica embora tenham dado sinais de que sabem que os referidos procedimentos causam graves danos à população e ao meio ambiente.

O destino final dos resíduos sólidos, é um grave problema, sendo possível notar que o uso de produtos industrializados (garrafas de plástico e vidro, latas, utensílios descartáveis, entre outros) colabora para o agravamento, uma vez que não há o serviço de coleta de lixo e estes vão se acumulando em diversos locais. Além disso, notamos que quase não há lixeiras para a acomodação dos resíduos e inexistente estrutura local, tanto na Comunidade quanto na Prefeitura do Cantá, para a prestação de serviços de saneamento e coleta.

Quadro 1 - Matérias e objetos encontrados na amostra.

Tipo de Matéria	Descrição
Orgânico	<ul style="list-style-type: none"> • Cascas de frutas; • Frutos secos; • Sementes secas; • Folhas secas; • Carvão; • Sabugo de milho; • Pedacos de ossos • Restos de alimentos • Adubo/Terra • Galhos • Pedacos de madeira não identificados
Metais	<ul style="list-style-type: none"> • Aerossóis • Latas de bebida • Enlatados • Bailarina de processo/Clipe • Pedacos de objetos não identificados
Pilhas	<ul style="list-style-type: none"> • Pilha AAA
Papel/Papelão	<ul style="list-style-type: none"> • Livros • Outros materiais didáticos • Documentos • Papel higiênico • Guardanapos • Papel A4
Plástico	<ul style="list-style-type: none"> • Embalagens diversas • Vasilhas • Sacolas de supermercados • Sacos de lixo • Sacos de fibra • Pedacos de cadeiras da sala de aula • Absorvente • Objetos descartáveis (copos, pratos, talheres) • Luva cirúrgica • Desodorantes • Brinquedos

Vidro	<ul style="list-style-type: none"> • Garrafas de bebidas • Pedacos das Janelas da escola
Têxtil	<ul style="list-style-type: none"> • Roupas • Pedacos não identificados
Borracha	<ul style="list-style-type: none"> • Chinelos • Sandálias

Fonte: Dados coletados pela pesquisadora, 2020.

Vale ressaltar que determinados resíduos encontrados na comunidade pesquisada, como metais, pilhas, vidros, plásticos, entre outros, ainda que em menor quantidade, demoram meses e, às vezes, décadas para se decompor. Vejamos:

Quadro 2: Tempo de decomposição de resíduos sólidos.

Material	Tempo de decomposição
Papel	De 3 a 6 meses
Panos	De 6 meses a 1 ano
Madeira pintada	Mais de 13 anos
Metal	Mais de 100 anos
Pilhas e baterias	De 100 meses a 500 anos
Alumínio	Mais de 200 anos
Plástico	Mais de 400 anos
Vidro	Mais de 1.000 anos
Borracha	Indeterminado

Fonte: MMA (s/ ano, p. 118)

A descarga irregular de lixo produz um ambiente adequado à proliferação de vetores, causando grande desconforto e malefícios à saúde da população, além do mau cheiro e da poluição visual (HIGINO, 2014, p. 13). Para Godecke et al (2012):

Entre os principais malefícios decorrentes das destinações finais inadequadas dos RSU estão aqueles que afetam a população de entorno dos locais de deposição dos resíduos sólidos e outros, relativos à saúde humana, poluição ambiental e ao clima. Decorrentes da localização estão o mau cheiro e a depleção paisagística, que resultam em redução no bem-estar das pessoas e na desvalorização dos imóveis de entorno. A saúde humana é impactada pelas doenças transmitidas pelos micro e macrovetores que proliferam nos lixões; pelos malefícios resultantes da absorção de metais pesados provenientes do descarte de lixo eletrônico,

pilhas, baterias, lâmpadas fluorescentes, etc; e aquelas decorrentes da poluição do ar, proveniente de partícula dos e gases cancerígenos emitidos nas incinerações dos resíduos; e ainda pela falta de água e alimentos, decorrentes da redução na capacidade dos recursos naturais em disponibilizar serviços ecossistêmicos. A atmosfera também é impactada pela concentração de gases provenientes da decomposição da matéria orgânica presente no lixo, que agravam o aquecimento do planeta (GODECKE et al, 2012, p. 1705).

O lançamento indevido de resíduos sólidos e sua permanência no local por longos períodos contribuem de forma significativa com o agravamento de riscos à saúde humana, especialmente pelo fato de que os pontos de lançamento a céu aberto, os quintais, calçadas, vias públicas e terrenos baldios se caracterizam pela precariedade de suas condições sanitárias e propensão à proliferação de vetores de doenças infecciosas e zoonoses (SILVA JUNIOR, 2011).

Podem surgir, além destes, outros problemas como o acúmulo de sujeira, a obstrução de pontos de escoamento de água, alagamentos e inundações em períodos de chuva, além de causar prejuízos ao turismo local.

Cabe, ainda, destacar que efluentes líquidos e gasosos são produzidos a partir da degradação da matéria orgânica e lixiviação²⁸ de outros contaminantes presentes na massa de resíduo disposta. A gestão inadequada destes resíduos e de seus efluentes pode provocar a poluição do solo, do ar e de recursos hídricos. (BACELAR, 2010, p. 2)

Impactos negativos como estes já estão sendo sentidos pelos habitantes da Comunidade Indígena Malacacheta. Como dito anteriormente, os indígenas demonstram há anos, através de seus relatos, a percepção dos malefícios do despejo incorreto do lixo.

Em uma tentativa para resolução do problema, foi protocolado pelo representante jovem indígena e Vereador do Cantá, Sr. Roberlândio, demanda junto ao Ministério Público

²⁸ Segundo a NBR 8849/1985, o lixiviado, também denominado chorume, pode ser definido como líquido percolado resultante da decomposição de substâncias contidas nos resíduos sólidos, tendo como características: cor escura, mau cheiro, elevada concentração de amônia e DBO. Na maioria dos aterros sanitários o lixiviado sofre ainda interferências de fontes externas, tais como: sistemas de drenagem superficial, precipitação atmosférica, evapotranspiração, existência de lençol freático e de nascentes, recirculação dos líquidos gerados, umidade, vegetação, dentre outras (BACELAR, 2010, p. 44). Deslocamento ou arraste, por meio líquido, de certas substâncias contidas nos resíduos sólidos urbanos (ABNT, 1985).

de Roraima, com o intuito de mostrar às autoridades públicas que o problema tem se tornado insuportável e que, grande parte da responsabilidade de sua ocorrência é a ausência da prestação do serviço público de coleta de lixo pela Prefeitura do Município do Cantá.

Espera-se que ao instigar o Estado, seja celebrado Termo de Ajuste de Conduta para que os resíduos sejam recolhidos e destinados corretamente, além de que sejam realizados investimentos na educação ambiental e mobilização da Comunidade.

Reflexões Finais

A geração de resíduos sólidos é um dos principais responsáveis pela crise ambiental, impulsionada sobretudo pelo consumo, pela urbanização e pelo crescimento populacional, e embora não tenha sido dada atenção à problemática que ocorre também em comunidades rurais e indígenas, as consequências socioambientais da geração e descarte inadequado de resíduos sólidos traz graves prejuízos.

Por estar bastante próxima da capital do estado de Roraima, a Comunidade Indígena Malacacheta foi uma das primeiras a manter contato com não-indígenas, o que vem causando diversas mudanças na região, dentre elas o acúmulo de resíduos em pontos e regiões utilizadas de maneira coletiva pelos integrantes da Comunidade.

É sabido que o descarte irregular de resíduos produz um ambiente adequado à proliferação de vetores de doenças, causando grande perigo, desconforto e malefícios à saúde da população indígena e não-indígena, além do mau cheiro, da poluição visual e da degradação ambiental que podem afetar solo, ar e água.

A realização da pesquisa de campo concluiu que na Comunidade Indígena Malacacheta os resíduos sólidos mais frequentes são o orgânico, seguido pelo plástico, vidro, papel/papelão, matéria têxtil, metais, borrachas e pilhas, nesta ordem.

Além disso, verificou-se também que os resíduos são predominantemente lançados ao ar livre, queimados, enterrados ou são convertidos em alimentação para os animais domésticos ou de produção.

Considerando que se trata de caso específico e tendo em vista os possíveis impactos ambientais e sociais apontados, verifica-se a necessidade de desenvolvimento de ações mitigadoras desenvolvidas pela Comunidade Indígena Malacacheta, em conjunto com os órgãos competentes e responsáveis, para que atendam as suas especificidades de maneira eficaz, sem esquecer das características locais, culturais, sociais e ambientais da região.

Sugere-se, portanto, que sejam implantadas ações sustentáveis para a disposição dos resíduos sólidos na Comunidade Indígena Malacacheta, com a participação da Prefeitura Municipal do Cantá, para a coleta adequada e o seu encaminhamento ao aterro sanitário de Boa Vista ou à associações e cooperativas de coleta e reciclagem de resíduos.

Além disso, destaca-se que as ações de mobilização dos moradores da região são fundamentais para a transformação do modo de pensar e agir frente aos problemas ambientais, sugerindo-se, ainda, que sejam desenvolvidos trabalhos voltados à educação ambiental para incentivo ao desenvolvimento sustentável.

Ressalta-se que as ações criadas em parceria devem ser revistas e reanalisadas esporadicamente, visto que a composição gravimétrica tende a mudar conforme a sociedade se transforma. Essa atualização permitirá que os procedimentos sejam sempre readequados, servindo de maneira eficiente para a Comunidade.

O manejo dos resíduos sólidos está diretamente relacionado ao saneamento, à saúde pública e dos ecossistemas, ao desenvolvimento sustentável e, principalmente, à garantia de direitos humanos.

Estabelecer meios que possibilitem a prestação dos serviços de coleta propicia a manutenção de ambientes saudáveis, que poderão permanecer viáveis para desfrute tanto da geração presente, quanto das futuras. A destinação correta do lixo produzido, bem como o investimento em saneamento básico, especialmente em áreas rurais, é meio para a garantia de direitos humanos.

Por fim, embora a pesquisa não tenha esgotado o tema, espera-se que as informações sobre a destinação dos resíduos sólidos no meio rural e em áreas indígenas, contribuam com a melhoria da qualidade de vida destes povos, a preservação dos recursos naturais e o desenvolvimento sustentável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARCARA, Maria do Socorro Monteiro; SILVA, Elaine Aparecida da; MOITA NETO, José Machado. Saneamento básico como dignidade humana: entre o mínimo existencial e a reserva do possível. In: **Engenharia Sanitária e Ambiental**. vol. 24, nº 3, Rio de Janeiro: 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s1413-41522019183905>>. Acesso em 15 jan. 2020.

CENTRE ON HOUSING RIGHTS AND EVICTIONS (COHRE). *Sanitation: A human rights imperative*. Genebra: COHRE, 2008.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. A **“boa nova” na língua indígena**: contornos da evangelização dos Wapishana no século XX. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho; FRANK, Erwin; CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. Nossa Terra: As relações etnoambientais dos índios Wapishana na Terra Indígena da Malacacheta/Roraima. In: **Revista do Núcleo Histórico Socioambiental - NUHSA**. Vol. 1, nº 2. Roraima: Editora UFRR, 2008.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR). *Amazad Pana'adinhan*: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas: região da Serra da Lua – RR / Conselho Indígena de Roraima; Orgs.: OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; VALE, Sineia Bezerra do. – Boa Vista : CIR, 2014.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Deslocamento dos índios Wapixana na fronteira da República Cooperativista da Guiana e do Brasil: impacto nas terras indígenas da região da Serra da Lua/RR. In: **Povos Tradicionais III: fronteiras e geopolítica na América Latina - uma proposta para a Amazônia** Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2020, pp. 183-198.

CORNÉLIO, Ilda; MOURA, Gabriela Silva; STOFFEL, Janete; MUELBERT, Betina. Estudo dos resíduos sólidos domésticos da terra indígena Rio das Cobras no município de Nova Laranjeiras, PR. In: **Revista Eletrônica Interações**, Vol. 20 N. 2 :

Abr/Jun de 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.20435/inter.v0i0.1698>>. Acesso: 19 ago. 2019.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI); PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA (PPTAL); COOPERAÇÃO TÉCNICA ALEMÃ - *DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT* (GTZ). (Orgs). **Levantamento etnoambiental das terras indígenas do complexo Macuxi-Wapixana:** Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moscow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada/ Miller, Roberto Pritchard et al. Brasília: PPTAL, 2008. 192 pp.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). **Panorama do Saneamento Rural no Brasil.** Publicado em 24 de julho de 2017. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br/panorama-do-saneamento-rural-no-brasil#wrapper>>. Acesso: 19 ago. 2019.

GODECKE, Marcos Vinicius; FIGUEIREDO, João Alcione.; NAIME, Roberto H. O consumismo e a geração de resíduos sólidos urbanos no Brasil. In: **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental.** Vol. 8, N. 8, p. 1700-1712. São Paulo: 2012. Disponível em: <<https://www.tratamentodeagua.com.br/artigo/o-consumismo-e-a-geracao-de-residuos-solidos-urbanos-no-brasil/>>. Acesso: 03 fev. 2020.

HIGINO, Carolina Castro. **Proposta de instalação de sistema de gerenciamento de resíduos sólidos da aldeia Fulni-ô.** Dissertação de Mestrado submetida ao Corpo Docente da Escola de Química da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/9507615-Universidade-federal-do-rio-de-janeiro-carolina-castro-borges-higino.html>>. Acesso: 01 ago. 2019.

INGARICÓ, Dilson Domente. **Saúde e nutrição nas comunidades indígenas:** uma breve reflexão. Trabalho de Conclusão de Curso na Licenciatura Intercultural/Ciências da Natureza, Insikiran. Boa Vista: UFRR, 2008.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Diagnóstico dos resíduos sólidos urbanos** - Relatório de Pesquisa. Brasília, 2012.

KAGEYAMA, Angela. Desenvolvimento Rural: Conceito e Medida. In: **Cadernos de Ciência e Tecnologia - CC&T**. Vol. 21, nº 3 - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA, set./dez. 2004. pp. 379-408. Disponível em: <<https://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/issue/view/254>>. Acesso: 05 fev. 2020.

LIMA, Fabio de Sousa. **Formas de nomeação pessoal Wapichana na aldeia Malacacheta**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Boa Vista: UFRR, 2018.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA). **Lixo**. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/secex_consumo/_arquivos/8%20-%20mcs_lixo.pdf>. Acesso: 15 jan. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO MEIO AMBIENTE (MMA). **Plano Nacional de Resíduos Sólidos**. Coord. SOARES, Ronaldo Hipólito; VELOSO, Zilda Maria Faria; TAKASHI, Saburo; ASSUNÇÃO, Moacir. Brasília: MMA, 2012. Disponível em: <https://sinir.gov.br/images/sinir/Arquivos_diversos_do_portal/PNRS_Revisao_Decreto_280812.pdf>. Acesso: 11 fev. 2020.

PEREIRA, Sérgio; BARBOSA, Ariosmar M. **Impactos dos resíduos sólidos nas comunidades indígenas de Roraima**. Artigo apresentado na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Disponível em: <<https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNDoiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjM6Ijg0OCi7fSI7czoxOiJoljtzOjMyOiJmYjAxYmVhYTk1NzUyZmI2MDY1YWl0NDIxYTUxM2QxZiI7fQ%3D%3D>>. Acesso: 19 ago. 2019.

RODRIGUES, Francisco Luiz; CAVINATTO, Vilma Maria. **Lixo: de onde vem? para onde vai?** 2 ed. Reform. São Paulo: Moderna, 2003.

ROVERSI, Clério André. **Destinação dos resíduos sólidos no meio rural**. Monografia (Pós Graduação em Gestão Ambiental em Municípios), Universidade Tecnológica Federal do Paraná - UTFPR. Paraná, 2013. Disponível em: <http://repositorio.roca.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/4600/1/MD_GAMUNI_2014_2_77.pdf>. Acesso: 19 ago. 2019.

SILVA JUNIOR, José Maria da. Aspectos jurídicos da disposição irregular de resíduos sólidos e impactos à saúde. In: *Revista Jus Navigandi*, ano 16, N. 2961, 10 ago. Teresina: 2011. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/19735>>. Acesso: 2 ago. 2019.

SILVEIRA, Edson Damas. **Meio ambiente, terras indígenas e defesa nacional: direitos fundamentais em tensão nas fronteiras da Amazônia brasileira**. Curitiba: Juruá, 2010.

VALE JUNIOR, José Frutuoso do; SCHAEFER, Carlos Ernesto; COSTA, José Augusto Vieira. Etnopedologia e transferência de conhecimento: diálogos entre os saberes indígena e técnico na Terra Indígena Malacacheta, Roraima. In: **Revista Brasileira de Ciência do Solo**, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcs/v31n2/a23v31n2.pdf>>. Acesso: 26 abr. 2019.

Performance, poética e política em contexto intercultural: reflexões sobre um discurso yanomami no Conselho Distrital de Saúde Indígena

Marcos Antonio Pellegrini²⁹

Resumo

A participação indígena em arenas públicas nacionais e globais tem destacado o caráter emergente da cultura e da identidade étnica e ampliado também os limites de seu mundo discursivo ou dialógico. No Brasil, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, seguindo os princípios das Leis Orgânicas da Saúde, institucionaliza a participação comunitária com a criação dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena como instâncias colegiadas de controle social e cria novas situações de diálogo intercultural. Neste contexto, este trabalho trata do esforço dos Yanomami em comunicar-se com os não-índios partindo de suas próprias preocupações sobre o falar, e das estratégias utilizadas na ação política em um contexto que extrapola sua própria sociedade. Utilizando conceitos construídos inicialmente no campo da etnografia da fala e desenvolvidos pelos autores que se dedicaram ao estudo da performance, apresenta uma reflexão sobre um evento da fala num encontro formal e institucionalizado entre representantes indígenas, missionários, autoridades e profissionais de saúde, situação que propicia a reflexão sobre a disputa de significados e identidades.

Palavras-chave: Performance. Política. Identidade. Yanomami.

Sobre falar e fazer, não simplesmente falar

A reflexão aqui proposta, desenvolvida a partir de minha tese de doutorado elaborada no âmbito do PPGAS/UFSC sob orientação de Esther Jean Langdon (PELLEGRINI, 2008) é dedicada aos novos contextos de interlocução entre Yanomamis e não-índios criados pela Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena, (BRASIL, 2000) considerando-os como espaços de ação política onde são construídos e negociados significados, identidades e autoridades. Vai seguir

²⁹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRR. Versão revista e ampliada de trabalho originalmente apresentado no GT Antropologia e Políticas Públicas da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

a abordagem de autores que se preocuparam com a análise da performance, definida por Bauman (1986, p. 3) como “um modo de comunicação, uma maneira de falar, cuja essência está em assumir a responsabilidade perante uma audiência para demonstrar uma habilidade comunicativa, destacando os meios [a forma] de como esta será cumprida, acima e além de seu conteúdo referencial”.

Bauman (1977) nota que a fala, quando performada, é marcada pela utilização de códigos e fórmulas especiais; elementos paralinguísticos (pausas, entonações, andamento, destaques, posição, movimentação e outros usos da voz e do corpo); linguagem figurada (emprego de metáforas); paralelismos (repetições com variações sistemáticas, apontadas por Jakobson como critério empírico da “função poética”); apelo à tradição (para assumir a competência), ou, às vezes, negação da própria competência. A performance se daria na inter-relação de recursos e competências individuais num contexto particular, pelo seu próprio caráter emergente. Seria um exercício reflexivo e criativo da competência a ser avaliado pela audiência (BAUMAN, 1986, p.7).

Bauman e Briggs (1990) criticarão mais tarde o uso do conceito de performance apenas como uma fórmula para analisar habilidades comunicativas em eventos separados da vida cotidiana, reificando ora o texto, ora o contexto e ora a performatividade. Avaliam que, os estudos que enfocam a performance como unidades de análise, carecem de buscar a história dos eventos da fala, ou seja, a ligação entre os eventos de uma série, e apontam para uma mudança da abordagem dos contextos para a contextualização. Esta abordagem valoriza a capacidade metacomunicativa ou metapragmática da linguagem, considerando as ideias de Bateson e Goffman para quem o contexto comunicativo não seria ditado pelo ambiente físico e social, mas emergente das negociações entre os participantes em interação, estes, reflexivamente avaliariam o discurso incorporando na estrutura e significado do próprio texto, competência comunicativa, a história pessoal e a identidade dos interlocutores. (Ibid., p. 68).

Bauman e Briggs consideram o processo de entextualização próprio da performance que, por destacar a função poética onde o próprio ato de falar é colocado em relevo, incorpora o contexto ao texto, permitindo que este carregue elementos de sua história. No processo de entextualização está em jogo a capacidade reflexiva do discurso que faz dele próprio seu objeto, como se observa nos eventos performáticos.

A entextualização permite que um texto possa ser descontextualizado e recontextualizado. Descontextualização e recontextualização são dois aspectos de um mesmo processo, dependem da existência de um novo contexto, para que a performance (transformada em texto) possa ser recontextualizada. Este processo estaria relacionado tanto com o exercício como com a produção de poder social:

[...] we may recognize differential access to texts, differential legitimacy in claims to and use of texts, differential competence in the use of texts, and differential values attaching to various types of texts. All these elements, let us emphasize, are culturally constructed, socially constituted, and sustained by ideologies, and they accordingly may vary cross-culturally. None of these factors is a social or cultural given, for each may be subject to negotiation as part of the process of entextualization, decentering, and recentering (Ibid., p. 76).

Esta abordagem, que busca o entendimento do que liga os textos, aparece como campo de estudo promissor na etnografia da fala, onde questões ligadas ao acesso, legitimidade, competência e valor, dão suporte à construção e assunção de autoridade (Ibid., p. 79). Ela permitiria também suprir o problema da falta de ligação entre o uso localizado da linguagem e contextos sociais mais amplos, e entre os diversos modos de falar (ou gêneros de fala). Aqui o interesse se desloca para a capacidade do discurso tanto em representar como em regular novos discursos. Bauman e Briggs (2000) denominaram estas práticas como metadiscursivas. As práticas metadiscursivas conformariam os processos de produção e recepção dos discursos, afetando quem é autorizado a falar, a ouvir e em quais situações.

Kroskity (2000) também destaca a importância dos fatores contextuais na formação das ideologias de linguagem, que não seriam culturalmente dadas, mas emergentes da experiência de fatores sociais, culturais e econômicos, representando os interesses de um determinado grupo e definindo as qualidades morais e estéticas que seriam valorizadas. Para ele, ideologias de linguagem devem ser concebidas como múltiplas devido às próprias divisões sociais (classes, gênero, elites, gerações) e podem ser percebidas de modo diferente entre os membros dos grupos que as partilham segundo suas próprias experiências:

Language users' ideology bridge their sociocultural experience and their linguistic and discursive resources by constituting those linguistic and discursive forms as indexically tied to features of their sociocultural experience. These users, in constructing language ideologies, are selective both in the features of linguistic and social that they do distinguish and in the linkages between systems that they construct. (KROSKRITY, 2000, p. 21).

Estas concepções sobre ideologias de linguagem são convergentes com outros autores que acolhem a natureza dialógica da linguagem e da cultura, consideradas como fenômenos emergentes da interação, como Mannheim e Tedlock (1995, p. 8) que também apontam a presença da dialogicidade no fazer etnográfico onde nem o indivíduo, nem a coletividade devem ser encarados como unidades básicas, mas as próprias subjetividades que constituiriam uma constelação de vozes. A tarefa principal da etnografia seria identificar as condições sociais das emergências de formas linguísticas e culturais e sua distribuição entre os falantes.

Estas ideias constituem ferramentas analíticas para esta reflexão, que ao examinar as preocupações dos Yanomami³⁰ com o falar em situações que envolvem os não-índios, busca destacar os aspectos referentes a à emergência da cultura, à construção de identidades e subjetividades, vistas também como atos comunicativos.

Nas próximas páginas procurar-se-á situar um discurso de um representante Yanomami ocorrido por ocasião de uma reunião do Distrito Sanitário Yanomami e Ye'kuana³¹ no mês de março de 2006. (O discurso, que aqui está recontextualizado, será transcrito integralmente. Este fato acarretou no volumoso número de páginas que estão contidas no presente artigo).

Falar para resolver conflitos: reunião em tempo de crise

³⁰ Os Yanomami vivem em uma extensa região localizada no maciço das Guianas compreendida entre os formadores da bacia do Alto Orinoco e principais afluentes da margem esquerda do rio Negro e margem direita do rio Branco. São cerca de trinta mil pessoas (dados de 2006) falantes das quatro línguas da família yanomami que, de acordo com a classificação de Ramirez (1994, p. 24-36), agrupam 14 dialetos com número de falantes que variam de sessenta até aproximadamente cinco mil.

³¹ Os Ye'kuana (também conhecidos como Maiongong e Makiritare) no Brasil são formados por cerca de 300 pessoas que vivem em grande proximidade geográfica com os Yanomami na região de Auaris e Alto Uraricoera. Neste trabalho a denominação oficial "Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana" será muitas vezes substituída por Distrito Sanitário Yanomami, utilizada na região.

O Conselho Distrital de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana era composto por 32 conselheiros. A metade deste número era formada por representantes indígenas (apenas um deles é Ye'kuana) procedentes de diversas regiões dos estados de Roraima e Amazonas que são escolhidos pelo conjunto de comunidades das regiões que representam. Muitos deles são líderes de grupos locais (*pata thë*) e outros, com participação mais recente, são escolhidos por falarem um pouco de português (onde se incluem professores, agentes de saúde e estudantes). A outra metade é composta por representantes de órgãos governamentais (Fundação Nacional de Saúde, Fundação Nacional do Índio, Secretarias Estadual e Municipal de Saúde e Exército Brasileiro), organizações da sociedade civil que prestam serviços relacionados à saúde (Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário, Fundação Universitária de Brasília (Fubra) e Comissão Pró-Yanomami), missões religiosas (Diocese de Roraima, Missão Novas Tribos do Brasil, Missão Evangélica da Amazônia) e representantes dos trabalhadores de saúde conforme diretrizes da Política Nacional de Saúde e da *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas* (Ministério da Saúde, 2000). Ainda que constituído oficialmente em 2000, pode-se dizer que a origem da configuração de participantes indígenas no conselho teve início durante a 2ª Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas em 1993, uma das primeiras oportunidades de reuniões entre Yanomami e não-índios, precedida apenas pela Assembleia Yanomami realizada no Demini nos últimos anos da década de 1980.

Nas reuniões são faladas as quatro línguas da família linguística yanomami (com distintos graus de inteligibilidade mútua) e o português, sendo a grande maioria dos participantes monolíngue. Cada discurso dos Yanomami é seguido por uma “tradução”, que às vezes parece resumir um longo pronunciamento, o que é justificado pelo estilo “repetitivo” do discurso indígena. Os discursos dos brancos, por sua vez, frequentemente exigem longas explicações de termos técnicos, conceitos e definições que muitas vezes permanecem incompreendidos e continuam sendo discutidos e comentados. Essas traduções são feitas tanto por alguns Yanomami como também por missionários, alguns funcionários da Funai, trabalhadores de saúde e antropólogos. Muitas vezes, os intérpretes colaboram entre si, destacando

alguns pontos e esclarecendo dúvidas. Alguns dos Yanomami fazem seus discursos em português e em uma das línguas da família yanomami.

Em março de 2006, uma reunião de caráter extraordinário (as reuniões ordinárias devem acontecer semestralmente) foi convocada motivada pela crise no funcionamento dos serviços de saúde. Os profissionais de saúde contratados pela Fundação Universitária de Brasília estavam há vários meses sem receber salário e não tinham condições de permanecer trabalhando na Terra Indígena. Em algumas situações os Yanomami, ao notar que chegavam aeronaves para retirar os funcionários sem trazer os que deveriam substituí-los, não permitiam a saída das mesmas, o que só vinha a acontecer após tensas negociações com as chefias da Funasa e a permanência de alguns funcionários a contragosto.

Esta crise na prestação de serviços já acontecia há alguns meses. O início da prestação de serviços da Fubra no Distrito Sanitário Yanomami ocorrera num período também crítico quando o Governo Federal editou, em 2004, duas portarias que restringiam a autonomia das organizações que prestavam serviço de atenção à saúde indígena em todo o país. No caso do Distrito Sanitário Yanomami, a Urihi-Saúde Yanomami resolveu não continuar a parceria com a Fundação Nacional de Saúde diante das restrições impostas e sua saída foi motivo de grande preocupação entre os Yanomami que já haviam passado por experiências negativas quando a Funasa era a única responsável pela execução das ações. As críticas à atuação da Funasa e da Fubra e a comparação com o tempo em que a Urihi era responsável pela prestação dos serviços era tema constante nas reuniões do conselho por parte de alguns conselheiros indígenas e representantes das organizações não-governamentais.

O atraso no repasse de recursos da Funasa para a Fubra (e para várias organizações na mesma situação em todo o Brasil) tinha se tornado rotina desde o segundo semestre de 2005, e seus efeitos já eram perceptíveis na qualidade dos serviços de saúde prestados e na situação de saúde da população que já sofria com o aumento dos casos de malária em algumas regiões. O assunto já tinha motivado a paralisação e a manifestação pública de funcionários em frente ao prédio da Funasa e tinha sido discutido em duas reuniões do Conselho Distrital de Saúde (em setembro e novembro de 2005) e na Conferência de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami em janeiro de 2006, sendo que em todas estas ocasiões os Yanomami já tinham demonstrado seu descontentamento

com a situação, chegando a ocupar o prédio da Funasa em Boa Vista em novembro de 2005. A repercussão das manifestações indígenas que haviam ocorrido em duas ocasiões fez com que a Funasa se apressasse em repassar os recursos. Peri Xirixana foi um dos principais protagonistas destes eventos tendo, ele mesmo, expulsado o coordenador regional da Funasa de seu gabinete.

Estes antecedentes traziam a expectativa, por parte dos funcionários da Funasa e da Fubra, de que mais uma vez a questão fosse resolvida com a manifestação dos Yanomami. A direção da Funasa, especialmente seu coordenador regional em Roraima, negociava com a fundação de apoio da Universidade Federal de Roraima, a Fundação Ajuri, o estabelecimento de uma parceira para viabilizar a prestação dos serviços de saúde enquanto divulgava que a Fundação Universitária de Brasília, fundação de apoio da Universidade de Brasília, teria algumas pendências na prestação de contas sobre os recursos referentes ao convênio cujo plano de trabalho vinha executando desde julho de 2004³².

Os dias que antecederam a reunião foram marcados pela mobilização dos funcionários reivindicando o pagamento de salários atrasados e melhoria definitiva das condições de trabalho. O coordenador regional da Funasa, ao mesmo tempo que discutia o provável convênio com a Fundação Ajuri, se desdobrava em agradamentos ao jovem Yanomami presidente do Conselho Distrital de Saúde que tinha o carro oficial do coordenador à sua disposição para circular com acompanhantes de pacientes internados na Casa do Índio pela cidade para fazer pequenas compras, comunicar-se pelo rádio instalado na sede da Funasa com seus parentes que estavam nas aldeias ou simplesmente passear.

No primeiro dia da reunião, além dos conselheiros (indígenas e representantes da Funasa, organizações não governamentais, missões religiosas e organizações indígenas, a maioria deles participantes das reuniões desde as suas primeiras ocorrências), a audiência estava ampliada com a presença de mais de cem profissionais de saúde portando faixas e cartazes apresentando suas reivindicações, professores Yanomami que estavam na cidade para um curso de formação,

³² Conferir notícias na Folha de Boa Vista, março de 2006 (Disponíveis no site da Comissão Pró-Yanomami em www.proyanomami.org.br .

vários representantes das instituições prestadoras de serviços (além dos conselheiros oficialmente indicados) e repórteres da imprensa local. Dois representantes da Ajuri estavam presentes, convidados pelo coordenador regional da Funasa diante da expectativa da assinatura do convênio com a sua organização.

Havia um grande mal-estar entre os profissionais de saúde e dirigentes da Funasa e da Fubra. Estes não se encontravam presentes no início da reunião. Na abertura, o presidente do Conselho, um jovem Yanomami com certo domínio do português, repreendeu duramente os profissionais de saúde que supostamente não queriam trabalhar em área indígena, que eram preguiçosos e que só queriam estar na cidade andando de carro, bebendo e mantendo relações sexuais. Surpreendentemente não manifestou nenhum apoio às reivindicações dos funcionários, como fizera em outras reuniões, não considerando o fato de que eles estavam com salários atrasados por três meses e não permaneciam em área indígena por não dispor de dinheiro sequer para aquisição de alimentos para consumo enquanto estivessem lá. O encerramento do convênio com a Universidade de Brasília e assinatura de um novo convênio com a Ajuri foi colocado como o principal ponto a ser discutido.

Após os discursos de alguns conselheiros que manifestaram sua preocupação com a ausência de profissionais de saúde em sua região e descrever os casos de doenças que aconteciam no momento, que eram vertidos ao português por um intérprete não-indígena, Peri, como conselheiro representante das aldeias da região do Alto Rio Mucajaí onde vive, se manifesta em português.

O discurso foi gravado e está transcrito abaixo, procurando seguir o contorno entonacional e as pausas para delimitar as linhas e as estrofes (ou parágrafos). Os deslocamentos à direita correspondem a um pronunciamento mais rápido e mais fraco, correspondendo normalmente a citações diretas de outros discursos. Os eventuais negritos destacam alguns dos aspectos tomados em conta na análise.

O pronunciamento durou aproximadamente vinte minutos e está aqui intercalado por comentários meus nas notas de rodapé. Estas, neste caso, são utilizadas de uma forma que extrapola seu uso normal nos trabalhos acadêmicos

e muitas delas deveriam estar inseridas no corpo do texto. Optei por este uso excessivo procurando não sacrificar, com interrupções demasiadas, a forma e o conteúdo do discurso.

“Não é isso que eu vou dizer”: a força retórica do discurso objetificado

Peri inicia falando em *yanomamë*, comunicando que vai falar em português para que os brancos entendam bem o que ele está pensando. Eu comecei a gravar alguns minutos depois. Ele falou em pé, segurando um microfone com uma das mãos, quase sem se movimentar. Sua fala é forte, pausada, em tom conciliatório.

.....

Hoje nós viemos discutir
o caso da nossa saúde.

Nós viemos, o caso da nossa saúde,
mas eu mesmo não vou falar
muito da nossa saúde.

porque lá, lá mesmo, não
está tendo descontrolé
[de doenças].

Lá teve reunião do conselho local
com toda a população da
maloca do Raxasi,
Warimahikoko,

Krokonautheri, Porapei...³³

Tá?

Na verdade,
quando eu cheguei
aqui em Boa Vista
eu sei que,
eu entendi que...
que tal de...

-como é que é o nome do homem?³⁴

[pergunta a alguém da audiência]

tal de Funasa?... Ajuri?

³³ Comunidades da região do Alto Mucajái.

³⁴ Na minha opinião ele sabe muito bem o “nome do homem” da Funasa, ele vai nomeá-lo adiante. Da Ajuri ele não conhecia ninguém mesmo.

Eu queria saber

se a Funasa que está chamando

e a Ajuri quer assumir.

É isso que eu queria saber.³⁵

³⁵ Esta pergunta será retomada e reformulada várias vezes durante o discurso, diz respeito ao agente da mudança proposta: afinal é a Funasa ou a Ajuri quem quer mudar? Esta questão, aparentemente retórica, parece se referir a uma dúvida real se considerarmos o campo semântico do verbo yanomami (naka-) que em português pode ser vertido tanto como chamar ou pedir. Além disso, as construções com a utilização deste verbo em yanomami são bastante complicadas por envolver tanto o aspecto da ergatividade como a polissemia do termo em português. Daí ser preciso deixar claro quem chamou (ou pediu) quem, quem se fez chamar, quem pediu para chamar, etc.. Conforme o Dicionário de LIZOT (sd): “naka- vb. trans. nakaai, incoativo: chamar alguém, dizer a alguém para vir, pedir, solicitar alguém ou alguma coisa; convidar; pedir alguma coisa, solicitar, requerer [nakai, dur. fazer várias vezes, rogar ; nakamamou: se fazer chamar; nakarei, perf. nakataai ou nakotaai, it. ; nakayou, recíproco: se chamar um e outro [...]. nakapou: ter sido convidado, ter sido requisitado.[...]”.

**Quando vocês começar
a falar pra nós
também
a palavra tem que ficar claro.
Tá?** ³⁶

E por que nós...
Eu sei
você sabem que eu participo muito
das reuniões do conselho distrital.
Conselho distrital sobre
a situação crítica
do que nunca foi resolvido.
Tem dois casos.

Que primeiro,
quem entrou na nossa
terra foi a Funai.
Primeiro a Funai
trabalhou de saúde.
A Funai **não trabalhou
direito** e a saúde...
Tomou conta da saúde [a
Funai] e da educação
também,
e da vigilância da área também
e demarcação[da Terra Indígena].
Tinha os três casos.

Aí, depois, assumiu Funasa
para tomar conta da saúde nossa.

³⁶ Pode-se dizer que este início do discurso procura definir o assunto que vai ser tratado, e as regras dessa conversa com os brancos: “quando vocês começarem a falar para nós também tem que ficar claro, tá?”.

Na época da invasão da
área nossa, Yanomami
por causa do minério.
Aí morreu muito meus parentes,
nesse caso eu conheci a Funasa.
Eu conheci a Funasa,
aí eu fui contratado também,
**trabalhando junto com
os funcionários.**
Aí eu estudei
observando o trabalho
da Funasa nas áreas.
E foi assim.
E quando eu me acostumei,
entrei nas reuniões do
conselho distrital,
e na luta também,
e até hoje estou continuando
ainda aqui.

Depois é que entrou a Urihi.
Também eu não vou dizer
que **trabalhou** bem, bem,
bem a Urihi não.
Tá?

Eu não vou dizer:
“Não, a Funasa não trabalhou bem
direito
A Fubra não trabalhou bem direito
A Urihi trabalhou bem melhor.”
Não.
Eu não posso dizer assim.

Eu quero que o esclarecimento
por causa de Ajuri.
Isso eu quero perguntar pra vocês,
para a Fubra e para a Funasa.

Eu queria saber se a Fubra vai ficar chamando

e a Ajuri quer entrar para tomar conta a nossa saúde.

Isso que eu queria saber.³⁷

Porque aqui tem **caso de cinco...**
que já tem o... tem (...)
já tem ..tem....

³⁷ O tema do discurso passa a ser a reunião e é apresentado um outro tipo de refrão, “eu não vou dizer” que, a exemplo de “eu queria saber”, vão pontuar o pronunciamento. Ele cita o teor de um discurso que foi bastante ouvido nas reuniões do Conselho Distrital desde a saída da Urihi como prestadora de serviços de saúde em 2004. O discurso é citado, precedido de um “não vou dizer”, mas mesmo assim sem nenhum julgamento quanto à veracidade da informação. Na verdade, ele manifesta sua preocupação com o que está acontecendo agora, nessa reunião: “eu queria saber se a Fubra vai ficar chamando/ e a Ajuri quer entrar para tomar conta da nossa saúde”. Nota-se que esta pergunta nesta repetição troca a “Funasa que está chamando” do início deste discurso por a “Fubra vai ficar chamando,” reforçando minha suspeita sobre a questão relativa à ergatividade.

tem organização, não, não...
associação dos parentes do CIR³⁸

**eles sabem trabalhar igual
vocês [de] brancos**

tem Diocese de Roraima,
tem CCPY,
e tem a SECOYA.

E Yanomami quer trabalhar
também como
os parentes do CIR.

E qual que é melhor?

Qual que vai dirigir bem
a nossa saúde?

Para mim,

eu não vou dizer também, que
se Ajuri entrar.

³⁸ CIR – Conselho Indígena de Roraima, organização indígena que executa as ações de atenção básica à saúde no Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima. Ele cita as outras organizações que já tiveram ou mantêm convênios com a Funasa para prestação de serviços de saúde: Diocese de Roraima, Comissão Pró-Yanomami (CCPY), Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA) e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário (IBDS) que será lembrado adiante.(ver primeira seção deste capítulo).

Ah, tá:
Ajuri, você assume
e dirige bem nossa saúde
e nós vamos apoiar também
e aí vira recurso.

Não. Eu não vou falar isso não.

Tá?

Quando eu estou acostumando,
participando, discutindo
nas reuniões distrital,
e na reunião da conferência,
eu sei que não resolve nada.

Eu não vou dizer...

por isso que eu vou dizer não.

Tá?

Se o CIR concordar para tomar...
é melhor, pra nos ajudar.
O CIR se quer, se concorda
para tomar conta da
nossa saúde.

É isso que nós queremos saber.

E nós queremos saber
também se Diocese quer
assumir, tomar conta
da nossa saúde.

E nós queria saber se a
CCPY quer assumir,
tomar conta da nossa saúde.

Nós queria também saber
se a SECOYA quer
tomar conta da nossa saúde.
Eu quero saber também se
SECOYA, não... IBDS
se o IBDS quer assumir
para tomar conta da
nossa saúde.

Isso que eu quero saber.³⁹

Porque tem os parentes...
tem vocês brancos
que conhece pouco nossa saúde.

Eu venho aqui resolver trabalho.

“Tem funcionário
que não é bom,
tem outro chefe
que não é bom
e tem outro bom,
e tem outro que interessa
trabalhar pra nós.”

Isso que eu conheço.

Eu não vou dizer também que:

“Não
a Fubra não é bom,
que o funcionário da Fubra é
preguiçoso,
que só fica dormindo.”

Eu não posso dizer isso.

³⁹ Neste trecho são apresentados outros participantes e são consultados sobre seu interesse em “assumir, tomar conta da nossa saúde” e sutilmente se manifesta a opinião de que seria melhor que o Conselho Indígena de Roraima assumisse, mas é destacada a importância de um determinado consenso, e as instituições representadas são citadas uma a uma. Aparece também uma dúvida: “organização? associação?”

Até hoje, por enquanto,
eu mesmo estou observando
o trabalho da
MEVA,
no Alto Mucajáí.

Eu,

**eu não vou dizer também
que a MEVA é**

ruim,

porque a MEVA tem
dinheiro dos pastor.

Eu não vou dizer também.

Por que vocês são igual, tá?

Vocês são igual.

Agora nós, yanomami,
que é mesmo diferente
a nossa cultura.

Vocês brancos não conhecem
bem direito a nossa vida na área.

É bem diferente

O Hokosikë [nome yanomami do

Missionário Carlo

Zacquini] conhece

o Bruce [Albert, antropólogo]...

A Fatinha [funcionária

da Funasa, chefe do

Distrito] conhece menos

e a gente puxa muito

ela na reunião de

controle social.

O Moisés [antropólogo]

conheceu os nossos

parentes na área dos xamatari .

Tá?

E hoje a gente, nós estamos aqui,

nós fomos convidados

para esta reunião

para discutir assunto de

saúde...Funasa Ajuri

Tá?

Quando os parentes falaram:

“Pára,

nós queremos saber

primeiro o

trabalho da Ajuri,

se a Ajuri está

trabalhando bem,

a gente vai abrir a porta.”

Não, não é assim.

Assim nós estamos brincando.

Assim a gente está brincando com

brinquedo, com carrinho.

Hoje a gente não quer brincar mais.

O que é que falta aqui?

A Fubra falta respeitar nós

no conselho distrital.

Tá?

Hoje a gente não só veio

falar aqui por causa de

falta de dinheiro.

A gente fala depois quando

se vocês, se a Ajuri... tem?

-Tem gente da Ajuri aqui?

Para a gente olhar a cara dele?

[Representante da Ajuri se levanta.]

-É você, é?

-Ahn.

-Tá.

Por enquanto hoje a gente

vai falar para os

conselheiros

para eles lembrar muito

bem a experiência,

com razão,

para falar direito.

Nós Yanomami,

já fomos muito enganado,

eu não vou dizer que

a Fubra está me enganando.
Não é só isso, tá?

Vocês sabem
o que é que tem...
como vocês trabalham?!
Como é o trabalho de escritório?!
Cadê o escritório da Funasa?
Não vai transferir não?
Vai trabalhar direto no
prédio do governo
federal?
Será que está atrapalhando
por que está
trabalhando no prédio
do governo federal?
Por que não está tendo o
escritório mesmo da
Funasa?⁴⁰
Isso, na minha ideia,
eu penso muito,
se tem escritório da Funasa,
talvez vai melhorar.
Talvez.
Eu não vou dizer que,
se que o funcionário for
mesmo da Funasa,

⁴⁰ Ele se refere a uma discussão entre a administração da Fubra e da Funasa sobre a localização do escritório da Fubra em Boa Vista, que funcionava no prédio da Funasa.

se tendo (concurso?) vai melhorar.⁴¹
Não.
Eu não vou dizer assim não.

Aí.
porque nós estamos
só descarregando
só problemas
só por causa de rolo.
só de reclamação como
essa aqui, nesse reunião
sem resolver nada.

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

⁴¹ A terceirização da contratação de profissionais para prestação de serviços de atenção à saúde indígena (por meio de convênios) tem sido criticada tanto por alguns representantes do movimento indígena, algumas organizações indigenistas (Conselho Indigenista Missionário, por exemplo) como por sindicatos, servidores públicos da Funai e da Funasa e pelo Ministério Público Federal. A realização de concurso público para contratação de funcionários para atenção à saúde Yanomami na década de 1990, no entanto, não se mostrou a mais adequada para o empreendimento sem mecanismos ou incentivos da fixação dos profissionais na Terra Indígena pois estes migraram tanto para as capitais da região (Boa Vista e Manaus) como do Sul, Sudeste e Nordeste contribuindo com a desestruturação dos serviços de saúde..

não é só falando,
pedindo dinheiro,
chamando [de] preguiçoso
chamando os
funcionários que não
trabalham direito,
que dorme muito.

**Não, né? Não vou dizer,
que é muita vergonha.**⁴²

O que é que está faltando?

Falta a Fubra

falta respeitar nós conselheiros.

A Fubra tem que respeitar

nós conselheiros

yanomami.

Tem que respeitar. Tá?

De enganar.

A Fubra não pode enganar nós, tá?

Falar que esconderam

o dinheiro não.

Vocês sabem:

nós não mexemos
nada de papelada
não mexemos em dinheiro
nós não sabemos contar
como é que é dinheiro
como é que funciona.

Nós não sabemos.

Nós só sabemos comer

bacaba e matar paca.

E matar anta.

E arrancar minhoca

para pescar.

⁴² Descarregando problemas, reclamando, só falando sem resolver nada, pedindo dinheiro, chamando de preguiçoso, chamando de incompetentes, de dorminhocos. Parece que estão sendo nomeados atos de fala: reclamar, pedir, acusar, causar problemas com as palavras.

É assim que nós vivemos...

E o trabalho na roça

Eu só sei isso.

Vocês não:

tem tanta papelada,

tem tanta ata,

e tem que digitar

computador.

É muito trabalho.

Vocês fazem o trabalho de vocês

entre vocês discutem

sobre o recurso.

Tá?

Isso que eu quero saber daqui.

**Isso que seu estou pedindo para
falar de verdade, pra vocês.**⁴³

-Quem é o chefe da Fubra aqui?

Outro caso também,

hoje a gente está falando aqui,

como estar falando para ninguém.

⁴³ Sinceridade e respeito são alguns princípios éticos reivindicados nas regras das conversas e nas relações. Mentir, enganar são ações atribuídas aos brancos nessas relações (Ver também KELLY, 2003). A vida dos Yanomami não afetaria os brancos (caçar, pescar, plantar roça, "arrancar minhoca", "só isso" - exagera na simplicidade e falta de poder) Os brancos, ao contrário, têm o poder da papelada, da ata, do computador (toda a parafernália da escrita) e do dinheiro: "entre vocês discutem sobre o recurso". É um apelo a moralidade do "não deixar sofrer" que orienta a relação entre co-residentes e aliados que parece confirmar as observações de Alés (2000a), e Kelly (2003). A aplicação destes princípios em relação ao uso do dinheiro (que deveria ser utilizado para "diminuir o sofrimento") são os tópicos da parte mais dramática e final do discurso (trecho que segue), com perguntas dirigidas à audiência.

Tá brincando.
Tá brincando.
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe que assumiu, o RT?
Por que ele não esperou
essa reunião,
para ele ver a gente?
Acho que ele fugiu porque
a gente só fica
brigando com ele?
Não, não pode ser assim não.
Nós não vamos comer ele, sabe?
Pensa que tá certo?⁴⁴

Vocês esclarecem
e quando a Funasa e a Ajuri
têm que estar aqui na mesa,
explicando para a gente
e como é que vai ser.
E pensar que não sabe o
que é saúde ainda?
Tudo bem.
Aí nós vamos conversar,
vocês entre vocês
vocês representantes do
Conselho Distrital

Talvez hoje
a gente não pode abrir não
não abrir a porta
Ele tem que conhecer bem
a cara do parente:
suja,
cagada,
mijada,
como é que os

⁴⁴ Este trecho, além de ser interpretado em referência ao assassinato de um inimigo (e mostrar que é mesmo “brigando” e não “brincando”), soa como uma ironia sobre as ideias dos brancos sobre os Yanomami.

Yanomami vivem.
E nós temos que conhecer também,
nós temos que pegar
a voz dele claro
também.

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,
vou trabalhar,
vou cuidar bem
vou [inaudível]
eu não vou **trabalhar**
como a Fubra
eu não vou trabalhar
como a Funasa
e não vou trabalhar
como a Urihi
eu não vou trabalhar
como a Funai.”

Não, por enquanto,
nessa voz a gente não
acredita mais.

Que as doenças
estão lá esperando remédio.
O que é que falta nas áreas?
Cadê laboratório
para o funcionário enfermeira,
o médico, o técnico que
for trabalhar lá?

Para curar yanomami
lá, cadê o curação
(tratamento) lá?
Por que é que só está tendo
curação lá na Casa
do Índio?

Será que não tem dinheiro não?
Dinheiro demora para

chegar, mas ele chega
**Por que que não aproveita
quando chega
dinheiro aqui?**
Não aproveita,
porque não está tendo ambulatório?
porque nós **somos feios?**
**Nós somos fedorentos,
nós somos imundos?**⁴⁵
Não, não pode ser.
Tem que ter ambulatório
lá na área para os
funcionários **trabalhar bem.**
Cadê o funcionário que
está trabalhando bem
lá?
Por que é que a Fubra
manda funcionário sem
rancho, sem nada?
Sem material também,
e hoje está mais difícil, por quê?
Para onde foi esse dinheiro?
Se outra empresa mudar...
será que vai mudar com a Ajuri?

Não vai mudar não.
Vai continuar a mesma coisa.
Por isso a gente não vai
abrir a porta muito
cedo.

Aqui não tem nem quinze
Yanomami, não.
Estão lá os outros

⁴⁵ Talvez apelo mais dramático ao preconceito e à moral do "não deixar sofrer" que é estendido também aos funcionários, que também sofrem, que não conseguem trabalhar. O "sofrimento dos funcionários" será retomado abaixo. (É notável esse paralelismo temático, quase pedagógico, de sucessivas aproximações dos temas ao longo do discurso.)

o conselho local... os
conselhos locais,
tem os suplentes, tem os tuxauas,
tem as conselheiras local também
Chega lá a gente vai passar
tudinho para todo
mundo.
A gente vai fazer assim...
Tá?
Na verdade hoje eu não vou dizer
que a Ajuri quer **trabalhar**
bem direito, não.
A gente não conhece ela ainda,
não está digitado, não
está assinado.
Primeiro tem que conversar
bem direitinho,
sentado.
Nós temos que viajar
também em Brasília, para
conversar lá.⁴⁶
Hoje vocês, funcionários
da Fubra, estão aqui,
né?

**Vocês estão chorando por
causa do dinheiro,**
eu sei que aqui na cidade é difícil,
vocês têm o direito de
chorar mesmo.

⁴⁶ Destaca que não se pode tomar uma decisão precipitadamente ("abrir a porta" para que a Ajuri assumisse a atenção à saúde). A conversa atual tem desdobramentos tanto nos conselhos locais e nas aldeias como em Brasília onde seriam escritas e assinadas. É uma explicação para os brancos sobre os Yanomami, que não podem tomar uma decisão sem consultar um grupo de numerosas pessoas e também um esclarecimento aos Yanomami sobre os brancos, que também não podem tomar localmente as decisões, o que seria feito por um número restrito de pessoas em Brasília.

Nós Yanomami não,
nós Yanomami lá,
está tudo bem:
 pescando,
 caçando ,
 limpando roça.
E comendo beiju,
 farinha,
 tapioca,
 banana assada,
 madura,
 tomando caribé de banana,
 chupando cana.

Nós estamos tudo bem.

É verdade.

**Porque é que vocês
estão chorando?**

Por que o chefe de vocês.

que não trabalhou
direito para vocês.

A Ajuri não vai ser igual não será?
Vai mudar?

Não vai mudar nada.⁴⁷

Ajuri, se assumir,
vai começar brigar gente de novo.
Se começar brigar gente de novo,
o que é que a gente vai pensar?

**-Não briga com isso não,
a gente não tem o
que fazer do dinheiro.**

Por que a gente quer a saúde.
Tem que ter material de raio x,
tem que ter dentista, médico.

E para examinar todos,
ter atendimento de
qualidade nas áreas.

Tá andando hoje o

⁴⁷ São reconhecidos os problemas dos funcionários que não recebem os salários, a vida na cidade é difícil sem dinheiro em comparação com os Yanomami vivendo da caça, da pesca e da agricultura.

médico da Fubra?
Tá andando por aí será?
Será que se a Ajuri assumir
ele vai construir os postos?

Não sei.
Nem não vai ter.

**Cadê o dinheiro que ia
construir os poços?**

Alto Mucajáí, Alto
Catrimani , Waikás,
Aikama?

E cadê?

**Para onde é que foi esse
dinheiro de novo?**

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?
Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Só promessa, promessa, promessa:
ninguém faz nada!

**Como é que a Funasa
vai melhorar?**

Como é que a Fubra vai melhorar?

Com [ininteligível] não
vai melhorar nada.

**Ou vocês pensam que
vai melhorar?**

**Eu não penso que vai
melhorar nada.**

**Isso eu estou achando
muito difícil.**

Tá?

**Isso que eu queria
perguntar pra vocês, tá?**

E amanhã eu queria falar
mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

*Inaha ya pihi kuu...[assim
que eu penso...]*

Peri encerra seu discurso propondo o encaminhamento da reunião (falando em yanomami aos Yanomami) dizendo que é melhor os brancos falarem, explicarem primeiro o que estão pensando. Foi calorosamente aplaudido ao final: aos não-índios chamou a atenção do “não vou dizer e já dizendo”; um Yanomami a meu lado comentou que Peri “não tem vergonha (medo) de falar com os brancos”.

É preciso notar que Peri termina seu discurso sugerindo uma mudança na ordem nas falas da reunião, uma vez que nas reuniões do conselho, normalmente os Yanomami falam primeiro e somente após todos eles terem falado os brancos falam.

A chefe do distrito trocou algumas palavras com os demais componentes da mesa e sugeriu um intervalo para o cafezinho.

Falar para organizar o mundo

Os discursos indígenas dirigidos aos brancos e em eventos organizados por estes chamou a atenção dos antropólogos desde o seu surgimento no Brasil, ainda durante a ditadura militar no final da década de 1970. Ramos (1990) observa que a questão indígena se tornou um dos assuntos possíveis de serem discutidos sem atrair a censura e a repressão policial, e passou a reunir plateias de brancos solidários que tinham nessas situações um ambiente propício para destilar também suas frustrações contra o regime. Ela encontra nestas falas políticas os indícios das expectativas, pontos de vista, trajetórias de vida e opções políticas que poderiam contribuir na compreensão dos “processos que dão lugar à carreira de um ‘índio interétnico’” (RAMOS, 1990, p. 119) e destaca o esforço retórico adotado pelos índios que apelam para certos símbolos pelos quais procuram sensibilizar audiências específicas. O que estaria em jogo nesse gênero específico de discurso não seriam os símbolos em si, mas o uso que é feito deles e a plateia aos quais são dirigidos, objetivando um efeito ou uma cadeia de efeitos sequenciais (Ibid., p. 140).

Entre os Waiãpi, Gallois (2000) também nota a construção de um gênero oral particular, a “fala para os brancos”, um “discurso-ação” que revela tanto as transformações da consciência histórica e construção de uma autoimagem

quanto um quadro de possíveis intervenções sobre as relações de contato sobre as quais o discurso procura interferir. O conjunto de discursos analisado por Gallois são dirigidos (pessoalmente, ou por meio de gravações) a uma distinta plateia de autoridades: chefes da Funai, do governo, ou dos garimpeiros.

O discurso que deu origem a este trabalho é dirigido a uma audiência bem diferente da dos discursos analisados por Ramos (cidadãos solidários contra o regime ditatorial) e Gallois (autoridades sobre as quais se procura intervir diretamente, muitas vezes por meio de ameaças). Estamos aqui num espaço institucionalizado pelo Estado – espaço que ainda está em fase de consolidação após um movimento de mobilização de aliados, denúncias, protestos e ameaças que influenciaram tanto na aprovação da Constituição Federal de 1988 quanto na formulação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – que tem no conselho distrital de saúde uma epítome da cidadania indígena onde supostamente os conselheiros, índios e não-índios, têm o mesmo direito à voz e voto.

A audiência, entretanto, é marcada pela heterogeneidade. Ainda que possa ser distinguida grosseiramente como paritária entre índios (usuários dos serviços de saúde) e brancos (prestadores de serviços), possui, em cada um desses setores, representantes com diversos graus de participação e compreensão de ambas as línguas: entre os Yanomami desde alguns que não entendem praticamente nada de português até estudantes e alguns líderes que têm uma compreensão e fluência razoável; entre os brancos desde missionários que falam yanomami fluentemente a representantes de instituições ou suplentes que participam pela primeira vez. Peri demonstra seu conhecimento desta situação, tanto pela retrospectiva histórica que faz dos serviços de saúde, desde a época em que era prestado pela Funai, quanto pela nomeação das organizações que depois se ocuparam desta tarefa, e dos poucos brancos que conhecem como vivem os Yanomami (antropólogos, missionários, a chefe do distrito). Em outras palavras, ele incorpora o contexto ao texto.

Os Yanomami costumam denominar os discursos feitos aos brancos como hereamu, o discurso matinal dos líderes locais. No discurso de Peri podem ser notadas algumas das

características deste gênero da fala tais como as frases curtas ao ritmo de cada expiração, os paralelismos, as perguntas como estratégia retórica, o apelo à ética e aos bons costumes. Este discurso é híbrido, composto de uma forma de falar própria dos Yanomami e um código (a língua) e um conteúdo dirigido aos brancos e lembra uma sequência de diálogos cerimoniais envolvidos nas festas e funerais: se refere ao convite e aos motivos da reunião (*hiimu*); apresenta a si mesmo e nomeia os demais participantes (*matoto hiimu*); atualiza notícias ao recontextualizar discursos que foram feitos em outras ocasiões e faz acusações (*wayamu*), faz uma apresentação de pedidos ou reivindicação de direitos (*yaimu*)⁴⁸. Nele podemos destacar várias características da performance notadas por Bauman (1977, 1986) e Briggs (BAUMAN e BRIGGS, 1990). Na análise que se segue, procuro destacar tanto a aparente sequência de diálogos cerimoniais quanto os aspectos da performance notados por estes autores (que estarão sublinhados).

O início do discurso é feito em yanomamë num volume de voz mais baixo dirigido aos Yanomami. Provavelmente ele não tinha a intenção de ostentar um sinal diacrítico de identidade étnica como é notado em muitos discursos indígenas para uma audiência composta de não-índios (GRAHAM, 2002), uma vez que todo os presentes conhecem os Yanomami e o orador, mas para indicar o modo como ia falar (*keying*) à parcela yanomami da audiência.

Peri, ao assumir a competência e autoridade, alinha sua história pessoal com a organização dos serviços de atenção à saúde yanomami sob responsabilidade da Funai, da Funasa, da Urihi, da Fubra. Ele diz estar “acostumado” a participar deste tipo de reunião e demonstra conhecimento sobre a história das instituições.

Segue nomeando outros participantes da reunião para a qual foram convidados, “para discutir o caso da nossa saúde”, e faz um apelo a todos “para falar claro”. Além da indicação de como será seu discurso e sua procedência (nomeando os grupos do alto Mucajaí dos quais ele é representante, onde fez reuniões e em nome dos quais fala), a nomeação das

⁴⁸ Para maior compreensão sobre os diferentes modos de falar, contextos e emissores yanomami, além das próprias reflexões de Davi Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2015), ver também Albert (1985), Lizot (1984), Alés (2000), Carrera Rubio (2003), Pellegrini (2008), Kelly Luciani (2017).

diversas organizações de brancos participantes faz lembrar uma saudação cerimonial (*hiimu*) enquanto contextualiza seu próprio discurso.

Em seguida, apresenta notícias com citações de discursos, com uma evidencialidade “negativa” onde não destaca nem o autor nem a ocasião (mas que a grande maioria da audiência sabe muito bem quem e quando falou, sendo que alguns dos autores dos discursos citados estavam presentes). São citações anunciadas por um “não vou dizer” e ao mesmo tempo recordando e reiterando o que foi dito; uma montagem de fragmentos de diversos outros discursos correntes e conhecidos: conversas, fofocas, suspeitas, mentiras, visões equivocadas e preconceituosas sobre os índios. É dito o que se promete não dizer: o feio, o vergonhoso. Funciona como uma troca de notícias, *wayamu*, ainda que sem as respostas formais; articula várias vozes e opiniões, recontextualiza o que já foi dito sobre um tema: a crise do serviço de saúde e mudanças nas instituições que os prestam, as visões preconceituosas dos brancos sobre os Yanomami. As mudanças nas instituições responsáveis, ele reafirma até o final do discurso, não significam melhora no serviço de saúde. Na verdade, não haveria mudanças já que os brancos seriam iguais, em meio a suas contas, papeladas, computadores, coisas que os Yanomami desconhecem.

Na parte final do discurso em meio a um apelo moral sobre a relação com o dinheiro, que faz falta na construção de poços e unidades de saúde resolutivas, equipamentos, medicamentos e outros insumos que permitissem o tratamento adequado dos pacientes em Terra Indígena (em Boa Vista os pacientes sofrem), ele faz uma solicitação destes serviços (*yaimu*). Ele também reafirma sua competência e coragem de falar ao denunciar o preconceito dos brancos, nomear o coordenador regional e indagar sobre a aplicação dos recursos financeiros destinados à assistência à saúde.

O silêncio dos participantes durante todo o discurso (o que não é comum neste tipo de reunião onde é grande a audiência e costumam ser frequentes as conversas paralelas) como os aplausos e comentários ao seu término mostram a avaliação positiva por parte da audiência. O silêncio também demonstra a participação expectativa da audiência sobre o que ia ser dito (ou “não ser dito”), uma das qualidades da performance

apontadas por Langdon (2007) que destaca a experiência dos participantes como um de seus fatores constitutivos. A tensão de alguns membros da audiência, especialmente de dirigentes da Funasa e administradores da Fubra, era evidente: eles provavelmente temiam até onde poderia ir o “eu não vou dizer” de Peri⁴⁹. Ficaram obviamente aliviados por ele não ter dito tudo que poderia.

Os profissionais de saúde se sentiram recompensados pela explicitação das críticas ao “chefe que não trabalhou direito” o que encararam como uma manifestação de solidariedade. A expressão “eu não vou dizer” passou a ser um bordão utilizado entre eles para tratar de eventos negativos: “eu não vou dizer que a malária está fora de controle”, “eu não vou dizer que o dinheiro sumiu”, “eu não vou dizer que está impossível trabalhar sem as mínimas condições”, “eu não vou dizer que o Ministério Público está de olho”. O discurso de Peri foi um evento que continuou sendo comentado por muito tempo e influenciou seu modo de falar. Seu autor tornou-se uma figura mais popular dentro desse pequeno grupo de pessoas. Tanto entre os brancos quanto entre os Yanomami ele ganhou mais prestígio e autoridade.

A heterogeneidade da audiência evidencia alguns dos aspectos para os quais Mannheim e Tedlock (1995, p. 13) chamaram a atenção ao destacar a propriedade emergente da performance, concebida como um evento socialmente engajado e construído pela ação de todos os participantes, especialmente ao considerá-los que são socialmente posicionados, que possuem histórias específicas de interação entre si e que pode haver mudança de seu poder e autoridade durante o evento. O discurso de Peri fortaleceu a posição dos funcionários e provocou constrangimento aos entre dirigentes da Funasa e de outras instituições.

Este não é um discurso comum entre os Yanomami neste tipo de reunião, quando normalmente tratam dos problemas mais pontuais que acontecem em suas comunidades: casos de doenças, problemas nas relações com funcionários e outras

⁴⁹ Note-se que o então coordenador regional da Funasa e seus principais assistentes foram presos pela Polícia Federal, durante a Operação Metástase em outubro de 2007, acusados de desvio de 34 milhões de reais destinados aos serviços de atenção à saúde indígena. Ver notícias da Folha de Boa Vista disponíveis no *website* da Comissão Pró-Yanomami: www.ccpy.org.br.

ocorrências regionais como presença de garimpeiros ou outros tipos de invasores. Peri tenta construir um “nós Yanomami” a partir de diversos “eus” (que ele estrategicamente não diz quem é). É um discurso que manifesta a subjetividade, a consciência étnica e trata também das relações entre as pessoas, entre os grupos étnicos e classes sociais (“o chefe de vocês”).

Peri inicia com um “eu” autorreferencial (e autobiográfico), que assume a autoridade para falar (Supra), e apaga-se aos poucos (“eu não vou dizer”) tornando-se porta-voz de um discurso sem autor, ligando (ou recontextualizando), com uma espécie de evidencialidade negativa, discursos proferidos por outras pessoas em outras circunstâncias, paradoxalmente afirmando-os falando exatamente o já dito mas sem dizer quem disse.

Dizendo que não vai dizer, além de reafirmar o já dito e evitar conflitos com quem disse, Peri também chama a atenção para a autenticidade e, principalmente pela autoridade de seu próprio discurso. Ele sabe que os discursos indígenas muitas vezes são desqualificados sob a acusação de que estão apenas repetindo o que alguns brancos sugeriram que fosse dito. Discursos que afirmam as qualidades ou defeitos de algumas pessoas ou instituições sempre levantam esta suspeita, ele sabe muito bem disso. Em diversas reuniões anteriores ele já tinha manifestado que fala o que pensa “com sua própria cabeça”, que não está simplesmente repetindo o que lhe foi sugerido que dissesse. Por isso, provavelmente, ele não vai dizer que a Urihi trabalhou bem, nem que a Ajuri vai trabalhar direito ou acusar os funcionários.

Ao recontextualizar outros discursos ele contextualiza o evento atual tanto em relação aos eventos anteriores quanto às mudanças das organizações responsáveis pelos serviços de saúde. Ele não vai tratar de problemas específicos de sua comunidade, de organizações particulares ou de acusações pessoais, mas insere estes temas num contexto político mais abrangente.

Este aspecto fica mais evidente pela mudança do uso pronominal num segundo momento do discurso quando passa a fazer perguntas em nome de um “nós yanomami” (“que é mesmo diferente a nossa cultura”) para um “vocês” (brancos,

que “são iguais”). E segue definindo esse “nós” (“a gente”) que fala sério, que não quer brincar, que já foi enganado, que não conhece “como vocês trabalham”. É notável que, dentre outras comparações entre “nós” e “vocês”, Peri dá voz também aos brancos expressando como estes provavelmente julgam o que os Yanomami falam nas reuniões.

Aí.

por que nós estamos

só descarregando só problemas

só por causa de rolo.

só de reclamação como essa aqui, nesse reunião

sem resolver nada.

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

não é só falando,

pedindo dinheiro,

chamando [de] preguiçoso

chamando os funcionários que não trabalham direito,

que dorme muito.

Não, né?

Não vou dizer, que é muita vergonha.

Define também um “ele”, ainda um desconhecido, destacando o que possivelmente ouviu dizer sobre os Yanomami e possivelmente o que vai falar (onde faz a imitação, notada acima, da fala enrolada de um branco “genérico”, desconhecido).

Ele tem que conhecer bem

a cara do parente:

suja,

cagada,

mijada,

como é que os Yanomami vivem.

E nós temos que conhecer também, nós temos que pegar

a voz dele claro também.

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,

vou trabalhar,

vou cuidar bem

vou [inaudível]

eu não vou trabalhar como a Fubra

eu não vou trabalhar como a Funasa

e não vou trabalhar como a Urihi

eu não vou trabalhar como a Funai.”

Não, por enquanto,

nessa voz a gente não acredita mais.

“Ele” pode ser também um chefe, que vai ser nomeado (no começo do discurso ele não falou o nome), um inimigo medroso que foge do diálogo:

Outro caso também,

hoje a gente tá falando aqui,

como estar falando para ninguém.

Tá brincando.

Tá brincando.

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe que assumiu, o RT?

Porque ele não esperou essa reunião,

para ele ver a gente?

Acho que ele fugiu porque a gente só fica brigando com ele?

Não, não pode ser assim não.

Nós não vamos comer ele, sabe?

Pensa que tá certo?

O discurso passa a ser dirigido a “você funcionários”, falando do chefe (“ele”):

Porque é que vocês estão chorando?

Porquê o chefe de vocês que não trabalhou direito para vocês.

Sugere o possível descaminho do dinheiro e nomeia novamente o “chefe”.

Cadê o dinheiro que ia construir os poços?

Alto Mucajá, Alto Catrimani I, Waikás, Aikama?

E cadê?

Para onde é que foi esse dinheiro de novo?

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?

Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Estas passagens mostram a relação entre modos incorretos de falar e agir: a negação do diálogo ou uma fala estereotipada, quase incompreensível e enganosa e a negação do dinheiro para pagar a construção dos poços (também dos equipamentos

e dos insumos e equipamentos para o serviço de saúde) que deveriam servir a todos os Yanomami. O chefe encarna o Fantasma mitológico (Poreawë), que não fala direito e não dá nada, símbolo antitético do ideal da socialidade yanomami constituída sobre a habilidade de falar bem e a generosidade.

Ao final do discurso, o uso pronominal da primeira pessoa é feito tanto para assumir publicamente as suspeitas sobre a administração do dinheiro destinado ao investimento e custeio das ações de saúde quanto para manifestar o pessimismo diante da situação.

Eu não penso que vai melhorar nada.

Isso eu estou achando muito difícil.

Tá?

Isso que eu queria perguntar pra vocês, tá?

E amanhã eu queria falar mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

Assim, Peri delimita identidades: nós (Yanomami), vocês funcionários (que estão sofrendo e com os quais somos solidários) e eles (os chefes que não trabalham direito, medrosos, e deixam nós e vocês sofrerem). Ao mesmo tempo demonstra sua coragem, qualidade valorizada pelos Yanomami (waitheri), e atitude ética contra o sofrimento de seus parentes, aspecto fundamental da moral yanomami (Cf. ALÈS, 2000). Demonstra também sua competência em falar a língua dos brancos, não como os brancos, mas como Yanomami: ele fala com clareza, fala a verdade sobre o que viu, não engana. Estas seriam qualidades ausentes das falas dos brancos e ele faz um apelo para que falem também da maneira correta.

Este discurso manifesta as relações do sujeito com a língua e com a história e um processo de construção e legitimação de concepções de linguagem que pode ser entendido como uma ideologia de linguagem, e que de uma maneira mais sutil também estabelece e distingue as identidades do falante e da audiência. Irvine e Gal (1999, p 36-38) notam três processos semióticos de ideologização da linguagem envolvidos na diferenciação linguística: iconização, recursividade fractal e apagamento. Ainda que este trabalho não trate da

diferenciação linguística, penso que estes processos podem ser identificados quanto ao uso da linguagem na situação aqui tratada. Segundo estas autoras a iconização seria um dos processos mais frequentemente observados. O processo de iconicidade liga características linguísticas a determinados grupos sociais expressando-as por um signo, por exemplo, o discurso franco e claro dos pobres e o discurso enfeitado das elites (ver WOOLARD, 1998, p.19). Entre os Yanomami, o canto xamânico é comparado a um caminho (SMILJANIC, 1999, p. 144, nota 9). A analogia entre as qualidades dos caminhos e outras formas de falar também são comuns: são frequentes as referências à fala reta (xariri) dos que falam bem, à fala torta (toroko) de quem não fala direito, à fala impenetrável (paimi) que se manifesta no discurso ininteligível e na língua dos brancos. No discurso de Peri a iconicidade se dá de forma implícita ou indireta: ao pedir para que os brancos falem “claro”, está implícito que estes não costumam falar com clareza; ao citar a provável fala dos brancos (falando baixo, rápido, com a língua entre os dentes e palavras ininteligíveis), utiliza-se do recurso da citação para demonstrar a fala torta, enrolada e ininteligível dos brancos.

Esta mesma citação também pode ser entendida como um exemplo de recursividade fractal, que segundo Irvine e Gal (1999), envolve a projeção de um nível de oposição em outro nível, por exemplo, uma oposição dentro do grupo pode ser projetada numa oposição entre grupos. Revela inicialmente uma oposição entre brancos e Yanomami, e por se tratar da citação da fala de um suposto chefe projeta uma oposição entre chefes e funcionários com os quais ele se alia na continuação de seu discurso: os funcionários estão sofrendo e não trabalham bem porque o chefe deles não trabalhou direito.

Esta mesma fala genérica e repetitiva dos brancos (“eu vou trabalhar bem, eu não vou trabalhar como fulano, eu não vou trabalhar como o fulano”) anula a diferença entre seus porta-vozes ou chefes (aliás, Peri fala diretamente que “vocês são iguais”) e ilustra um terceiro processo de ideologização que seria o apagamento (Erasure), que deixa invisível algumas atividades ou pessoas. No discurso apresentado, este processo pode ser notado também na supressão do sujeito das citações introduzidas com o “eu não vou dizer”. São os que

possivelmente serão considerados inautênticos, repetições do que fora sugerido, fofocas acusações, promessas falsas. “Eu não vou dizer, que é muita vergonha”, é a frase que encerra as acusações contra os funcionários.

Peri tanto distingue os usos diferentes do falar entre os brancos e Yanomami, reforçando as diferentes identidades e ideologias de linguagem, como procura ser um exemplo da maneira correta de falar, distinguindo a si mesmo e reafirmando sua autoridade, autenticidade e competência ao demonstrar conhecimento.

Este conhecimento é relativo tanto às reuniões anteriores, quanto ao que os brancos pensam e falam sobre os Yanomami e, ainda que ele negue textualmente, ao “trabalho” dos brancos. O trabalho é um tema que permeia praticamente todo o discurso em torno do qual se organiza uma discussão ética, moral e de estabelecimento de identidades.

Peri, tenta com seu falar, organizar o mundo e nele situar-se.

Fala, autorrepresentação e representatividade no contexto interétnico

As situações de contato interétnico têm despertado entre os antropólogos a atenção para temas relacionados com a autorrepresentação, construção de identidades e etnicidade. Diversos artigos sobre o tema podem ser encontrados nas coletâneas organizadas por Urban e Sherzer (1991), Albert e Ramos (2000) e Warren e Jackson (2002). Alguns autores têm notado o desenvolvimento de novas percepções e consciências da cultura, constituição de novas formas de organizações supralocais e designação de novas autoridades políticas. (HENDRICKS, 1991; TURNER, 1991; MORIN, 1992; TINOCO, 2000; OAKDALE, 2004 e 2005).

Warren e Jackson (2002) notam os vários modelos de autorrepresentação e estratégias que os líderes indígenas mobilizam frente às políticas estatais em cada situação específica e destacam a dupla face destes modelos, colocando aos analistas a necessidade de examinar as maneiras pelas quais as comunidades representam a vida social, a mídia, a política e a hermenêutica do autoconhecimento que são criadas tanto

para o consumo interno quanto para negociações em contextos regionais ou transnacionais, bem como a própria questão da representatividade – que envolve a discussão sobre quem representa quem e quem colabora com quem – e como esta dimensão é debatida num processo político contínuo. Caberia à etnografia especificar como a cultura emerge nas relações complexas entre o local e o global nas situações particulares e as consequências dessa dinâmica cultural para as estruturas locais de poder, a divisão de trabalho e os engajamentos com o mundo envolvente (Ibid., p. 14).

Estes autores notam que no âmbito do movimento indígena, muitas vezes, uma visão essencialista de cultura é mobilizada, tanto por parte dos representantes indígenas, para demonstrar sua autenticidade, ~~como~~ quanto por parte de seus críticos para provar o contrário. Esta tática essencialista envolve também o empréstimo da terminologia antropológica, especialmente o conceito de cultura, numa acepção que já foi abandonada pela antropologia.

Para Conklin (1997), o contato interétnico coloca em questão a “autenticidade” da cultura, e faz com que a “cultura autêntica” seja concebida pelos índios a partir de um ponto de vista ocidental, quando eles próprios reificam imagens exóticas num enquadramento que não coincide, necessariamente, com a visão que eles têm de si e do mundo.

Albert (2000) considera que a autorrepresentação dos atores interétnicos é construída pelo cruzamento da imagem que se tem do outro e da própria imagem refletida no outro. Ele trata do processo de reinvenção cultural e redefinição de identidades desencadeado pelo contato que seria, num primeiro momento, orientado para dentro, numa indagação sobre a identidade dos brancos e uma reflexão sobre si; e, num segundo momento, haveria uma inversão desta reflexividade cultural, tornando-se uma objetivação/revisão para fora do próprio sistema de valores como cultura que se dá num diálogo agonístico com os brancos e na incorporação/reversão do discurso indigenista (ALBERT, 2000). Ele nota uma reviravolta na perspectiva yanomami de pensar o contato interétnico entre as narrativas dos seus primeiros episódios até o discurso de um líder indígena no início da década de 1990 quando é abandonada uma simbolização

etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como subumanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da identificação étnica e os modelos brancos da ‘indianidade’. Tratar-se-ia, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico da alteridade a um discurso político sobre a etnicidade (2000). O sucesso do discurso indígena seria determinado pela articulação de um conhecimento da própria cultura e um conhecimento sobre o outro, hipótese que veio a ser comprovada com o impacto da publicação de *A queda do céu* (KOPENAWA e ALBERT, 2015), a mensagem de um xamã yanomami resultante de um “pacto etnográfico” duradouro entre o xamã e o antropólogo, que atinge não somente milhares de leitores nas diversas línguas nas quais foi impressa como também o próprio pensar e fazer antropológico. (GIOBELLINA BRUMANA, 2019).

A construção da autorrepresentação não seria um simples jogo de espelhos, como também nota Gallois (2000), pois se dá paralelamente à revisão da imagem do branco, sendo variáveis os pontos de referência e também as imagens resultantes. A análise de Gallois contempla um corpus de 60 discursos coletados entre 1977 e 1992 que permitem observar as mudanças retóricas (passando da acusação à ameaça à afirmação de autossuficiência) de acordo com a situação do contato e os aspectos pelos quais os Waiãpi destacam e definem para fora os elementos de seu modo de ser que consideram mais ameaçados pelo contato interétnico. Tal retórica, que constitui o que Gallois chama de “discurso-ação” evidenciaria menos uma explicação que uma estratégia social e cultural da produção de uma imagem e representariam uma forma ativa de resistência (Ibid., p.221). Por não apresentar os discursos analisados, o destaque de Gallois se dá mais sobre os temas mobilizados do que sobre a retórica propriamente dita.

Graham (2002) nota que diante de audiências nacionais ou internacionais os representantes indígenas tomam decisões estratégicas, não somente sobre o que vão dizer, mas também sobre a melhor forma de o fazer, conscientes das questões relativas à autenticidade e autoridade, levantadas pelos críticos do movimento indígena que veem na utilização da língua,

temas, símbolos ou formas de falar ocidentais uma forma de “contaminação” cultural ou submissão a uma espécie de ventriloquia exercida por ativistas estrangeiros que usariam representantes indígenas especialmente criados para cumprir suas próprias agendas políticas. Ainda que estas atribuições de inautenticidade sejam muitas vezes feitas no âmbito das disputas entre os não-índios que utilizam como argumentos os discursos indígenas, como na controvérsia sobre Davi Yanomami que Graham (2002) toma como exemplo, ela nota que estas críticas repercutem tanto pela expectativa de pureza e autenticidade dos ocidentais sobre os índios, quanto pela ideologia linguística ocidental que vê, na língua, um dos principais aspectos da identidade.

Nas situações em que se dirigem a estas audiências mais amplas, o dilema dos representantes indígenas se dá entre a valorização da função semântico referencial ou da função pragmática da linguagem quando, se optarem pelo uso da língua nativa, diminuem o papel da função referencial e valorizam a função pragmática indicando sua identidade diferenciada. Os índios, segundo Graham, quando usam a língua dos brancos, procuram equilibrar estas funções, utilizando-se de outros sinais dêiticos de identidade, tais como referências míticas e cosmológicas, ícones da natureza e da espiritualidade ou estilos oratórios e retóricos próprios, criando formas híbridas de discurso. Graham (2002) nota nestes discursos o que Silverstein (1998) denominou de “segunda ordem de indexicalidade”, (SILVERSTEIN, 1998, p. 128-130) ou seja, o processo pelo qual os signos adquirem um novo significado indexical, que era apenas latente em seu contexto anterior, ao serem recontextualizados. Assim, por exemplo, um modo de falar que indica o pertencimento a um determinado grupo (indexicalidade de primeira ordem) em um contexto em que os participantes são membros do grupo, passa a indicar uma essência do grupo, ou sua identidade, quando utilizado fora dele (indexicalidade de segunda ordem), processo que é permeado por ideologias de linguagem (SILVERSTEIN, 1998).

O discurso de Peri, ainda que tenha em sua construção os indícios de sua identidade como Yanomami, demonstra principalmente sua autoridade para tratar do conteúdo referencial da mensagem, demonstrando seu conhecimento

sobre a prestação de serviços de saúde. Ele utiliza tanto o estilo oratório para indicar sua identidade quanto a referência ao agir (especialmente ao trabalho), preocupações (principalmente a dos brancos acerca do dinheiro) e valores atribuídos ao uso decoroso da linguagem que os diferenciam dos brancos (que falam de forma ininteligível, enganam, mentem). Ao recontextualizar as falas de outros Yanomami e dos brancos ele está indexando seu conhecimento dos antecedentes históricos da reunião e da complexidade da situação envolvendo diversos atores, e *faz isso* o faz de uma forma em que a dialogicidade é explícita nas citações diretas, emoldurando-as com um “eu não vou dizer” e ao mesmo tempo citando os problemas que geralmente são levantados pelos conselheiros Yanomami: as promessas feitas e não cumpridas por parte dos não-índios, os problemas internos da Funasa e da relação desta com suas conveniadas. Assim ele revela as diversas perspectivas e procura estabelecer sua autoridade e legitimidade como representante indígena e conselheiro de saúde, destacando, além de seu conhecimento da situação, suas qualidades de bom orador, e suas concepções e valores sobre os usos da linguagem.

Dar atenção aos valores relacionados com o falar e ao estabelecimento de diálogo com o “outro” entre os povos indígenas oferece uma oportunidade de refletir sobre o esvaziamento do valor da palavra e da narrativa no nosso mundo de informações questionáveis e de *fake-news*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentations de la maladie système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Paris: Editora Université de Paris X, Nanterre, 1985.

Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (ed.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora da Unesp, 2000a. p. 9-21.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

ALÈS, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (ed.) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London e New York: Routledge, 2000. p. 133-151.

BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Massachusetts: Newbury House, 1977.

_____. **Story, performance and event: contextual studies of oral narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. *Poetics and performance as critical perspectives on language and social life*. *Annual Review of Anthropology*, 1990.

_____. *Language philosophy as language ideology: John Locke and Johann Gottfried Herder*. In: KROSKRITY, Paul V. (ed.) *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 2000, p. 139-204.

BRASIL. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, 2000.

CARRERA RUBIO, Javier. *The fertility of words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia). University of Saint Andrews, 2003.

CONKLIN, Beth. Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, vol. 24, n.4, p.711-737, 1997.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (ed.) **Pacificando o branco: cosmologias**

do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2000

GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. A queda do céu: um *pas-de-deux* entre um xamã e um antropólogo. **Ponto Urbe** [Online], 25 | 2019, posto online no dia 25 dezembro, 2019. Consultado a 14 dezembro 2020. URL: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/7544>>; DOI: <<https://doi.org/10.4000/pontourbe.7544>>

GRAHAM, Laura. *How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere.* In: WARREN, Kay; JACKSON, Jean (eds.) **Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America.** Austin: University of Texas Press, 2002.

HENDRICKS, Janet Wall. *Symbolic Counter hegemony among the Ecuadorian Shuar.* In:

URBAN, Greg; SHERZER, Joel (ed.) **Nation States and Indians in Latin America.** Austin: University of Texas Press, 1991.

IRVINE, Judith; GAL, Susan. *Language ideologies e linguistic differentiation.* In:

KROSKRITY, Paul (ed.). **Regimes of language: ideologies, politics and identities.** Santa Fé: School of American Research Press, 1999.

KELLY LUCIANI, Jose Antonio. *Relations within the Health System among the Yanomai in the Upper Orinoco, Venezuela.* Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, 2003.

_____. *On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency.* **Journal de la Société des américanistes** [En ligne], 103-1 | 2017, mis en ligne le 15 juin 2017, consulté le 14 décembre 2020. URL: <<http://journals.openedition.org/jsa/14892>>; DOI: <<https://doi.org/10.4000/jsa.14892>>

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KROSKRITY, Paul. Regimenting Language. In: *Regimes of Language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fé: School of American Research Press. 2000.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. Trabalho apresentado na Mesa Redonda **Performance, drama e ritual - a formação de um campo e a experiência contemporânea**. 31º. Encontro Anual da ANPOCS, 2007.

LIZOT, Jacques. *Dictionnaire encyclopédique de la langue yãnomãmi*. Arquivo não publicado. S/d.

_____. *Words in the night: The ceremonial dialogue - one expression of peaceful relationships among the Yanomami*. In: SPONSEL, Leslie; GREGOR, Thomas (ed.) **The Anthropology of peace and nonviolence**. Boulder/London: Lynne Rienner, 1994.

MANNHEIM, Bruce; TEDLOCK, Dennis. Introdução. In: (ed.). *The dialogic emergence of culture*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1995, p. 1-32

MORIN, François. *Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le context politique et religieux des années 60-70*. *Journal de la Société des Américanistes*. vol LXXVIII, n. II, p 95-112, 1992.

PELLEGRINI, Marcos Antonio. **Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

OAKDALE, Suzane. *The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayabi political discourse*. *American Ethnologist*. vol. 31, n. 1, p 60-75, 2004.

_____. **I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

RAMIREZ, Henri. *Le parler yanomami des Xamatauteri*. Tese (Doutorado em Linguística) – Université d’Aix-en-Provence, 1994.

RAMOS, Alcida R. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. **Anuário Antropológico /87**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 117-143.

SILVERSTEIN, Michael. *The uses and utility of ideology: a commentary*. In: SCHIEFFELIN, Bambi B., WOOLARD, Kathryn A., KROSKRITY, Paul V. (ed.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 123-145.

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

TINOCO, Silvia Lopes da Silva Macedo. Aprendendo novas formas de representação política: as inter-relações entre cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho APINA. **Cadernos de Campo**. n.10, p.87-96, 2000.

TURNER, Terence. *Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*. In: STOCKING, George (ed.). *Colonial situations*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

URBAN, Greg; SHERZER, Joel. *Nations States and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991.

WARREN, Kay; JACKSON, Jean. *Indigenous Movements, self representations and the State in Latin América*. Austin: University of Texas Press, 2002.

WOOLARD, Kathryn. *Language ideology as a field of inquiry*. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (ed.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

Racismo à francesa: *Bósch Négres, Créoles* e o contexto da “invenção” de grupos étnicos no Baixo Oiapoque

Ramiro Esdras Carneiro Batista⁵⁰

Jane Felipe Beltrão⁵¹

Resumo: Discute-se dados históricos e percepções etnográficas sobre as relações étnico raciais entre diferentes povos afro-guianenses, que compõem as atuais territorialidades multiétnicas desde a região do Cabo Orange, nas margens franco e brasileira do Baixo rio Oiapoque. A partir da etnicidade elaborada em termos próprios pelo Povo *Saramaka* da comunidade de *Tampak*, busca-se articular a literatura etno-histórica às narrativas apresentadas por pessoas etnicamente diferenciadas, buscando princípios e pressupostos que informem acerca do processo de criação de novas unidades étnicas na região, como produto da guerra contra o escravismo colonizador de base franco-holandesa e luso-brasileira.

Palavras-chave: Povo *Saramaka*; Baixo rio Oiapoque; Racismo; Colonialismo.

Os grupos étnicos-raciais no Baixo Oiapoque

Do ponto de vista historiográfico, a diáspora africana produzida em função do comércio transatlântico propõe um fenômeno mundial “único em termos de número, extensão geográfica e econômica”, conforme considera Valter Silvério (2013, p. 39). A estimativa, talvez ainda subestimada, dá conta de pelo menos 22 milhões de africanos compulsoriamente deslocados para diferentes partes do mundo, entre os anos de 1500 e 1890.⁵² Esse deslocamento humano sem precedentes

⁵⁰ Antropólogo, pedagogo, professor assistente do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e colaborador no grupo de pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio na Amazônia (UFPA/CNPq). E-mail: jjesdras@bol.com.br.

⁵¹ Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente colaboradora do Programa de Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. E-mail: janebeltrao@gmail.com.

⁵² Para uma visão alargada dos números da diáspora, consultar: SILVÉRIO, Valter Roberto. Síntese da Coleção História Geral da África: século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCar, 2013, p. 39-44.

conhecidos devastou a dinâmica demográfica de extensas áreas do continente africano, produzindo o esvaziamento que produziu efeitos sociais nos diferentes arranjos sociológicos em processo, além de inaugurar a formação de distintas nações e grupos étnicos em outros lugares do Novo Mundo, a partir da reivindicação de ascendência e unidade africanas (ANDREWS, 2014).

No continente americano, a diáspora africana produz desdobramentos idiossincráticos com a formação de verdadeiros “Estados negros”⁵³ (SILVÉRIO, 2013, p. 49), a exemplo de Palmares no Brasil; da República Independente do Haiti⁵⁴ no Caribe antilhano; dos Garífunas⁵⁵ em Belize, na Guatemala, em Honduras e, ainda, o surgimento do país *Saramaka*⁵⁶ na antiga Guiana holandesa (PRICE, 2014), esse último evento, será alvo de nossas preocupações.

Muito se gastou em tinta no Brasil dos séculos XIX e XX, tentando recompor a “originalidade” e “pureza” dos povos africanos em seus itinerários diaspóricos, sobretudo a partir do diálogo com a memória dos “africanos em extinção” ainda sobreviventes do tráfico negreiro, considerado ilegal somente a partir da segunda metade do período oitocentista. (RODRIGUES, 1976, p. 11) Mais que saber se de maioria Banto, Congo ou Guiné, classificações que muito serviram para estabelecer “critérios científicos da inferioridade da raça negra”, explicitando o quanto eram pessoas supostamente “fetichist[as], brutais, submissas [...] ou mais própri[a]s para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar” (RODRIGUES, 1976, p. 05-20), interessa-nos entender a agência e as estratégias de recomposição étnica que permitiram a luta contra a

⁵³ O termo “Estado” aqui mencionado trata da formação de territórios africanizados e politicamente autônomos, com defesas organizadas a partir da combinação de lideranças guerreiras e religiosas, que recorreram principalmente as matrizes Vodú, Obeah e Islã, acionadas na produção da unidade afro-americana. Sobre o assunto consultar: SILVÉRIO, Valtér Roberto. **Síntese da Coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Brasília, UNESCO/MÉC/UFSCar, 2013.

⁵⁴ Primeira nação do mundo a abolir a escravidão, por volta do ano 1800, a partir da revolução empreendida pelos escravizados da possessão francesa de Saint Domingues, ocasião em que se fundou a República Independente do Haiti. Sobre a discussão, conferir: ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina - 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCar, 2015, p. 45.

⁵⁵ Sobre o deslocamento compulsório dos garífunas no Caribe, consultar: GONZÁLES, Nancie. *Peregrinos del Caribe: etnogénesis y etnohistória de los garífunas*. Tegucigalpa: Ed. Guaymuras, 2008.

⁵⁶ As categorias étnico-raciais originárias de línguas faladas no Baixo Oiapoque, são grafadas em itálico - sem flexão de gênero, número e grau - por não serem vocábulos pertencentes a língua portuguesa.

escravidão, protagonizada por africanos, afro-americanos⁵⁷ e, no caso específico do Baixo Oiapoque, contando quase sempre com o envolvimento de aliados ou desafetos de diferentes povos indígenas. (PRICE, 2014; BENOÏT, 2019)

Parafraseando Andrews (2014), postula-se que para o atual caso da fronteira euro-americana do Baixo rio Oiapoque inquirir em que medida a diáspora africana produziu uma América Afro-indígena, ora escamoteada pela fronteira franco-brasileira, é nosso interesse. Sobretudo, considerando que a movimentação nas fronteiras, produziu também o deslocamento compulsório de povos indígenas.

Portanto, nossa preocupação volta-se para os grupos étnicos que emergem do interior do escravismo forjado pelo sistema de plantation praticado na faixa costeira guianense, organização econômica que Achille Mbembe considera como a mais “emblemática e paradoxal [figura] do estado de exceção” (MBEMBE, 2018, p. 27) imposta a seres humanos. Nesta medida, o homem Saramaka com quem se dialoga em nosso cotidiano etnográfico é descendente direto daqueles africanos escravizados que sofreram a tripla perda: “de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”. (MBEMBE, 2018, p. 27)

Os *Saramaka*⁵⁸ são um grupo étnico afro-guianense que habita desde as regiões florestais da República do Suriname (antiga Guiana Holandesa), até as fronteiras costeiras da Guyane (antiga Guiana Francesa) com o Brasil. Formados a partir do tráfico negreiro e diferentes eventos guerreiros, revoltas e fugas, principalmente nos séculos XVII e XVIII, pelejando em princípio contra judeus portugueses estabelecidos na faixa costeira guianense, e depois contra qualquer agente ou governante que se apresentasse, foram denominados bósch-négre/buchinengue ainda no século

⁵⁷ Observando a literatura de Stuart Hall relativa às dificuldades de lidar com termos genéricos como “afro-caribenho” e “afro-guianense”, que dizem pouco ou nada dos autoreferentes étnicos, empresta-se a reflexão do autor para quem o termo “afro”, assim substantivado, remete a pessoas e grupos diaspóricos nas américas que, experimentando perdas e ganhos no processo histórico de reterritorialização, demonstram vontade de construir e/ou negociar novas “africanidade[s].” Conferir: HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2013, p. 48-49.

⁵⁸ Na língua *Saramaka* o etnônimo é registrado como *Saamaka*, com a supressão da consoante “R”. No presente trabalho utiliza-se a forma escrita tal como registrada na literatura etnológica de língua portuguesa. Richard Price lembra que o povo conhecido “[c]omo *Saramaka* [mudou] seu etnônimo para *Saamaka* em 2010, a fim de aproximar a forma escrita do nome à sua pronúncia”. PRICE, Richard. 2014. “Vizinhos difíceis: marrons e índios no Suriname”. In: *Revista Ilha*. No. 1, Vol. 16, p. 203-224: p. 220. De forma análoga, registramos *Marron* e *Marronage* com a grafia utilizada para o Caribe francófono e a Guiana Francesa.

XVII (LAVAL, 2016), a partir de processo de reterritorialização realizado em termos próprios, no interior da Amazônia caribenho-guianense.

No caso em tela, consta que unidos em torno de um líder guerreiro (gaa'man, ou ghãmun) – título honorífico que será analisado mais adiante – pelo menos seis grupos afro-guianenses arrancaram das mãos dos holandeses sua liberdade, oficialmente em 1762, portanto décadas antes da Revolução Haitiana, isto depois de infringirem severas baixas ao sistema de plantation da costa de Paramaribo por meio de guerra generalizada, resistindo a preação escravocrata no interior da floresta, por aproximadamente cem anos (DORIGNY; GAINOT, 2017). Tratam-se, portanto, de unidades étnicas forjadas na ladjé⁵⁹ (guerra) anti-escravocrata e descolonizadora, ou dito em termos próprios: na Marronage Afro-guianense⁶⁰. Uma vez autolibertos, os Saramaka participaram da abertura dos rios que viabilizaram a corrida do ouro no Oiapoque do século XIX, por serem considerados exímios fabricantes e condutores de canoas adequadas aos rios encachoeirados da região. No Baixo rio Oiapoque, limítrofes a fronteira brasileira, parecem ter se estabelecido definitivamente por volta de 1900.⁶¹

Pela descrição, percebe-se que o Racismo “[...] é massacrante [...] e engendrado por relações de poder que oprimem, fundamentadas em diferenças, as quais são tomadas como desigualdades, que alimentam preconceitos

⁵⁹ Sinonímia para guerra em língua *Créole*.

⁶⁰ Utilizamos-nos do termo Afro-guianense no presente texto em conformidade com seu uso na região do Baixo Oiapoque, para referir pessoas de distintos pertencimentos étnicos e nacionais que guardam em comum a presumida origem africana que se reterritorializou em toda a região das guianas. Portanto, Afro-guianense aqui não remete a nenhuma nacionalidade (*Guyane* ou *Guiana*), mas a uma identidade pan-guianense que se define para habitantes de ampla região entre o norte do rio Amazonas e o leste do rio Orinoco.

⁶¹ Conforme Pauline Laval (2016) e Waddy Benoît (2019), os *Saramaka* conquistaram o monopólio do transporte ribeirinho no rio Oiapoque a partir de 1900, e do rio *Approuage* a partir de 1920, sendo suas canoas de madeira tão excelentes e flexíveis que, posteriormente, foram alvo de aquisição pelo exército brasileiro. Sobre o assunto consultar: LAVAL, Pauline. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado apresentada ao Muséum National d’Histoire Naturelle, Paris. 2016. Disponível em <www.researchgate.net/publication/316921079_captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock> Acesso em 23 de julho de 2019; e BENOÎT, Waddy Manny Cambi (Povo Saramaká). Entrevistas e narrativas recolhidas por Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município de Oiapoque, Amapá, Brasil, 2019.

e discriminações [...]” (BELTRÃO, 2018). Os colonizadores partem do pressuposto que existem humanos superiores e humanos inferiores, no caso os afrodescendentes e os povos indígenas no Baixo Oiapoque, nem humanos seriam/são considerados. Os sucessivos ataques racistas, além de produzirem conflitos, indiretamente, desencadeiam reações e agências dos massacrados.

Os fios dos conflitos

Os *négre* da *Guyane* são pessoas deslocadas compulsoriamente, o fato marca profundamente as narrativas indígenas da região do Baixo rio Oiapoque, visto que a existência de transplantados da Costa Atlântica africana. Constitui-se o objetivo do presente artigo discutir: (1) o processo de relações étnico-raciais entre distintos povos africanos a partir do tráfico humano; (2) a instituição, de perspectiva própria, como se nativos fossem; (3) a invenção, da perspectiva colonial, relativa ao grupo étnico afro-guianense *Saramaka* relativa à diversidade interna; e (4) compreender os conflitos do ponto de vista daqueles que vivenciaram/vivenciam as disputas étnico-raciais.

A partir da abordagem etnográfica, procura-se comparar as narrativas regionais de orientação colonizadora sobre os denominados *bosch-négre* (negros da floresta) na *Guyane*, com a autodenominação e História narrada em termos próprios, pelo afro-guianense, como Waddy-Many Camby Benoît, nosso principal interlocutor.

Do lado brasileiro da fronteira, os termos usados para designar afro-guianenses de maneira genérica é *bushinenguê*, quilombola ou *saramaká*. De maneira análoga, na margem francesa do rio Oiapoque, usa-se o *saramaka* ou seu correspondente genérico, o *créole*⁶². No caso da antiga

⁶² Não parece haver dúvida de que a palavra é um “afrancesamento” do étimo hispânico *criollo*, que originalmente designa os brancos nascidos nas colônias espanholas. Para aprofundamento da discussão, consultar: MONSMA, Karl. “A História comparativa dos negros da América Latina e dos países que eles ajudaram a construir” In: ANDRÉWS, George Reid. **América Afro-latina - 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCAR, 2014. p. 15-28. Para o caso da fronteira franco-brasileira atual a palavra *créole*, além de nomear a língua geral afro-indígena do Oiapoque, designa pessoas de origem africana, como problematiza-se em relação a díade *saramaka/créole* enquanto aparente formação de subdivisões no interior das africanidades.

Guiana Holandesa (atual República do Suriname), o termo *bosch-nègre* é empregado como sinônimo de marrom – negro foragido ou negro da selva – conforme nos ensinou Yermollay Caripoune (2018). Não obstante a designação historicamente constituída, os jovens afro-surinameses de distintas etnias têm rejeitado tais categorias por considerarem-nas pejorativas, preferindo serem chamados de *marrons*⁶³ (ELS, 2019).

No caso do município brasileiro de Oiapoque, a presença afrodescendente é forte a ponto de engendrar histórias locais que indicam como primeiro morador e, portanto, o fundador do sítio, Emille Martinique, um homem negro das ilhas do Caribe, provavelmente da Martinica. A mítica figura do negro Emille é historicizada por Waddy Benoît (2018), que afirma ser ele oriundo do norte da ilha da Martinica (atual Fort de France), que chega ao Baixo Oiapoque fugindo da erupção vulcânica da Montaigne Pelée (Montanha Pelada), que devastou o mais rico porto francês no Caribe, em princípios do século XX (PIERRÉ-OLIVIER, 2016), soterrando de cinza a colônia de Saint-Pierre.⁶⁴ Segundo Benoît (2018), o nome do martiniquense é Emille Boston e o mesmo chegou ao Oiapoque por volta de 1902.

Aparentemente, as “belas mulheres negras, de largas ancas e dentes perfeitos” (ZAGHETTO, 2019, p. 146); a proverbial força física e as práticas religiosas de homens negros que lembravam o Vodum haitiano; bem como o contínuo fluxo de crioulos francófonos reconhecidos como exímios artesãos e garimpeiros, forjou no imaginário urbano oiapoqueense a noção de que os africanos – e não os indígenas – seriam os

⁶³ *Marron* advém da designação *cimarrón*, utilizada por colonizadores espanhóis para referir tanto o gado, quanto os índios bravos que se refugiavam em montanhas. Ao resistir à escravidão no interior da floresta, distintos povos africanos formaram a *marronage* guianense. *Marronage*, no caso, parece propor uma antítese à *crioulagem*, por tratar-se da manutenção de uma alteridade radical que rejeitou a proximidade e a sujeição aos “brancos”, baseada em suposto afeto e aliança que caracterizou a relação entre escravistas e escravizados nas faixas litorâneas das guianas. Para ampliar a compreensão do assunto, conferir: DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas da Escravidão – da antiguidade até nossos dias**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2017.

⁶⁴ Há narrativas pré-coloniais e evidências históricas das atividades do vulcão *Pelée* nas Antilhas. Na presente narrativa, Waddy Benoît (2018) refere-se a grande erupção de 1902 que matou entre trinta e quarenta mil pessoas na ilha da Martinica. Deste evento geológico, supostamente teriam sobrevivido apenas duas pessoas negras, trancafiadas em uma cela da prisão local, fato que permite supor auxiliou as narrativas em torno do negro Emille, um dos supostos sobreviventes da hecatombe, que atravessou o mar do Caribe e refugiou-se no Oiapoque, e no destino assumiu a condição de garimpeiro livre.

verdadeiros nativos/donos do território. Pressupõe-se que a desqualificação de povos indígenas em contraponto aos afrodescendentes coloca-os em disputa pela terra uns contra os outros, afastando, em tese, as disputas afrodescendentes versus colonizadores e povos indígenas versus colonizadores, deixando os colonizadores livres para estabelecerem as alianças mais convenientes.

A descrição racializada desses corpos de origem africana, há um só tempo, bonitos e produtivos (GÓMEZ, 2012), remontam ao escravismo historicamente praticado em larga escala em todo território guianense. A francofonia aqui reportada não trata propriamente da língua francesa, mas da base lexical dessa língua europeia que no período escravagista do século XVIII, teria conectado as línguas africanas, ameríndias e francesa, originando a atual língua Créole, na versão afro-guianense; e o Kheuól, na versão indígena (LAVAL, 2016). No caso, se supõe que a francofonia é estratégia política colonial, conveniente a possibilidade de submissão e controle.

Em termos da História oficial, ainda hoje ensinada nas escolas, se considera que a exploração de pessoas de matriz africana, escravizadas em colônias francesas, aí inclusa a colônia guianense, estendeu-se até 1794, quando, influenciada pela Revolução Francesa de 1789, a França declara sua primeira abolição da escravidão (DORIGNY; GAINOT, 2017) para o período. Estima-se que à época das 15 mil pessoas que habitavam a Guiana Francesa, aproximadamente 12 mil pessoas eram escravos de origem africana (ZAGHETTO, 2019). Essa breve abolição revogada por Napoleão Bonaparte, alguns anos depois, promoveu o declínio das plantations da então produtiva colônia guianense,⁶⁵ açoitada por um sem número de revoltas e conseqüente expulsões e assassinatos de seus

⁶⁵O rico mercado cafeeiro da América do Sul iniciou-se pela exploração escravocrata de base africana por holandeses no Suriname e, posteriormente, franceses na Guyane, só chegando ao Brasil secundariamente a partir do tráfico de mudas e sementes da planta árabe. Digno de nota também é o excelente tabaco da região guianense, que em boa parte do período colonial teve seus charutos e derivados mais valorizados no mercado transatlântico que os de origem cubana. Sobre o comércio no Caribe: consultar: VISIGALLI, Égle Barone; SARGE, Kristen. *La Montagne d'Argent - Un site remarquable de Guyane (Ouanary)*. Matoury: Ibis Rouge Editions, 2011; e ZAGHETTO, Sonia. **Histórias de Oiapoque - com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort**. Brasília: Annabel Lee, 2019.

antigos mestres e senhores, alguns dos quais refugiaram-se em Belém do Grão Pará, província do Brasil. (ZAGUETTO, 2019)

Em termos históricos locais, a revogação realizada pelo imperador francês é atribuída pela memória *Saramaka* aos caprichos da “linda crioula” Josephine De Bournais, que não se conformando com a ida de seus servos e “agindo como uma fera doida”, teria convencido seu amante Napoleão Bonaparte a revogar a abolição, segundo Waddy Benoît (2018), o que de fato ocorreu foi o reestabelecimento da escravidão e do tráfico negreiro, em maio de 1802 (DORIGNY; GAINOT, 2017), instituindo-se então a fama desta mulher crioula como traidora do povo para sempre.

Conforme considera Sonia Zaghetto (2019), com as revoltas ocorridas nas guianas, a maioria dos ex-escravizados optou por se embrenhar nas matas⁶⁶ e construir seus projetos de liberdade e autonomia, não esperando pela revogação da ensaiada abolição. Evento que fez da Guiana, dita francesa, uma rota de mocambos para o qual afluíam fugitivos de origem africana tanto do Caribe, quanto da costa paraense brasileira. A ensaiada liberdade proposta pelo ideário da Revolução Francesa só teria efeitos mais permanentes nas colônias caribenhas a partir da queda de Napoleão Bonaparte em 1815 e depois do boicote inglês ao tráfico negreiro em 1834. A Inglaterra, a França e, posteriormente, o Brasil envidaram esforços para a abolição da escravidão, criando *corpus* de leis, ao passo que a Holanda sempre ignorou esse tipo de movimento, conforme sugerem Dorigny e Gainot (2017).

As ocorrências fazem da Guiana Francesa, aí inclusos seus territórios contestados com o Brasil, o *locus* de liberdade a ser buscada tanto pelas pessoas escravizadas, quanto por africanos libertos, que no Brasil eram indesejados pela insegurança que causavam no interior do império, sobretudo após a malograda revolta dos Malês⁶⁷, em 1835. Provavelmente, o movimento

⁶⁶ Dos silêncios em torno de temas como o suicídio nas narrativas de meu interlocutor, que analisamos a seguir, depreende-se que diante da necessidade de romper com o sistema de *plantation*, planejou-se: (1) a guerra de rebelião e destruição generalizada (*ladjê*), com ou sem ajuda de guerreiros indígenas; (2) a evasão para a floresta; e mesmo (3) os eventos extremos como o suicídio.

⁶⁷ Sobre o assunto, consultar: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros, Estrangeiros - os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985; e PEREIRA, Maria do Rosário Alves. “Luís Carlos de Santana” In: Duarte, Eduardo de Assis (Org.) **Literatura e Afrodescendência no Brasil** antologia crítica. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2011. p. 348-361.

histórico de colonização, a escravidão, a guerra, a abolição, e a recondução ao cativeiro produzem as condições para a produção da etnicidade saramaka e, conseqüentemente, da atual língua *Créole* no Baixo Oiapoque. O enfrentamento conflituoso favorece a demarcação de territórios e pertenças étnicas.

Note-se que o título de Ghāmūn⁶⁸ é o mesmo usado pelos povos indígenas do Baixo Oiapoque (Karipuna e Galibi-Marworno) para referir-se aos líderes e aos velhos. A palavra designa a qualidade de pessoa grande ou notável na língua *Créole/Kheuól*, mas conforme Waddy Benoît (2018) entre seu povo o *Gaa'man* designa, além de uma pessoa honorável, o líder espiritual da comunidade, que vem a ser um grande narrador, descrição que coincide, em alguma medida, com a figura dos “homens-memória” apontados por Le Goff (2003), personalidades que guardam consigo a possibilidade de rememorar os códigos da tradição ordenando os fatos que podem “manter a coesão do grupo” a partir de uma memória coletiva que se apresenta como “reconstrução generativa” constantemente reificada (LE GOFF, 2003, p. 425). Na verdade, a credibilidade da narrativa é conferida pela importância e honorabilidade do narrador.

Entre os *Saramaka* de *Tampak* há ainda termos para designar a liderança política interna, o *Báxia*; enquanto o líder para representação externa, o *Capitaine*; e finalmente o *Xamã (medicine-man)* que é o mesmo *Ghāmūn* ou *Gaa'man*, um tipo de líder maior, restando evidente que tais funções não se misturam. Digno de nota ainda é a assertiva de Waddy Benoît (2018) que, de maneira peremptória, afirmou que a “verdadeira” História *Saramaka* precisa ser contada, para que ele e seus irmãos finalmente “tenham paz” (BENOÎT, 2018). Afirmação que nos permite pressupor que há entre os afrodescendentes a permanente necessidade de “libertar os antepassados recalçados” que Roger Bastide percebeu na produção literária afro-brasileira (PEREIRA, 2011, p. 354) e que nosso interlocutor considera primordial, pois olvidar os antepassados é não ter paz.

⁶⁸ Como vimos apontando, *Ghāmūn*, *Gaa'man*, e *Ganmã* são variações da mesma palavra e referem-se ao mesmo título honorífico usado por indígenas e afro-guianenses no Baixo Oiapoque.

Entre os lugares de memória, vale ressaltar a importância da Cachoeira do *Cafezóca*, que delimita a fronteira física entre o Brasil e a França, a montante do Oiapoque. A cachoeira, também, é conhecida como *Gran Roche* ou *Marripá*, local onde o governo brasileiro, atualmente, planeja construir uma usina hidrelétrica (SAINT LOUIS, 2007). Consta da memória *Saramaka* que agentes escravistas franceses e holandeses teriam chegado a um acordo e enviado um grupo de batedores do povo (afro-guianense) *D'júká* para caçar os refugiados do povo Boni, aldeados na *Cafezóca*, conforme refere Waddy Benoît (2018). Nesta cachoeira, os líderes *Boni/Alukú* lutaram contra os *D'júká* e os *Wajãpi*. No conflito morreram muitas pessoas tanto entre o povo *Boni*, quanto entre os *Wajãpi*,⁶⁹ fato ocorrido por volta de 1830.

A narrativa demonstra que alianças e dissonâncias afro-indígenas mudavam constantemente, mediante a ação dos agentes coloniais de distintas nações (PRICE, 2014). Anos depois, no mesmo sítio, refugiados negros da Revolta da Cabanagem foram acolhidos e incorporados pelos *négre* remanescentes no Baixo Oiapoque, como registra Waddy Benoît (2018). O interlocutor externou o desejo de romper o histórico silêncio em torno do lugar de memória que seu povo chama de *Cafezóca*, a casa onde se torrava o café.

Digno de registro é o fato de Waddy Benoît (2019) ter buscado a justiça francesa no sentido de requisitar o direito de usar seu nome africano, visto que havia sido registrado civilmente com outro nome, fato comum na História da Guiana Francesa, outrora dirigido como política de Estado às populações autóctones, os registros que apagam as referências étnico-raciais é uma das práticas que produz o afrancesamento mencionado por Tiouka e Ferrarini (2017). Depois de um processo judicial, finalmente Benoît pôde ter em seu registro civil o nome de seus ancestrais: pai, avô e tio-avô, respectivamente, conforme preconiza a etiqueta *Saramaka* trazida, segundo ele, da África. Aparentemente, entre os *Saramaka* de *Tampak*, acredita-se que os filhos devem deter o nome de ancestrais, pois os mesmos reencarnam naquele que usa os nomes, sendo que o jovem portador ganha, por sua vez, a força e as habilidades de seus antepassados, como indica

⁶⁹ Conforme Waddy Benoît (2018), no mesmo conflito teria morrido o último dos grandes xamãs *Wajãpi* do passado, conhecido como *Wananiká*.

Waddy Benoît (2019). Aparentemente, trata-se de perpetuar a memória dos antepassados, a partir do uso de seus nomes, afinal, para Le Goff (2003) a nomação traz o pertencimento ao cotidiano.

*Nou ladjé à kont l'esklavaj*⁷⁰: os Saramaka na Guiana Francesa, segundo o filho do Ghâmun Waddy

É sabido que a Costa Atlântico-guianense que os portugueses denominaram Cabo do Norte e os holandeses de Cabo *Orange* foi densamente povoada no passado pré-colonial por distintos povos indígenas, principalmente de matriz *Aruak* e *Carib*. A produção da terra arrasada, deserta e hostil proporcionada pelas guerras de implantação das bases coloniais europeias nessa região (BATISTA, 2019) e o conseqüente morticínio do indígena *cimarroon* que se seguiu, é compensado, do ponto de vista europeu, ainda em meados do século XVII, quando em 1650 a Companhia da França Equinocial faz aportar cinco navios com colonos franceses e “250 *esclaves noirs*” na ilha de Caiena (DUBOIS; NOGARA, 1978). O tráfico de seres humanos cria outra modalidade específica de conflito, paralela à guerra pelas terras guianenses, a *ladjé négre* (Guerra dos negros) voltada contra o regime escravista, como informou Benoît (2019).

O tráfico de seres humanos de origem africana no decurso de séculos fez dos afro-guianenses a população de maior representatividade política no território francês da atualidade (*Guyane*). Mesmo não sendo possível precisar a demografia afro-guianense em função da legislação francesa proibir a realização de censo com recorte étnico⁷¹, podemos inferir o peso político desse segmento populacional com base na prevalência de sua ocupação em postos na administração pública. Laval considera que “a lei francesa é baseada no universalismo republicano que exclui todo o particularismo regional ou étnico”, o que invisibiliza os créoles e torna “difícil obter uma estimativa [populacional]” (LAVAL, 2016, p. 70).

⁷⁰ A tradução para a expressão proferida em língua *créole* seria “nossa guerra é contra a escravidão” (Benoît, 2019)

⁷¹ Achille Mbembe afirma que no republicanismo francês “[a] coleta de estatísticas étnicas é proibida por lei, e qualquer veleidade de programas de discriminação positiva é depreciada”. Conferir: MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. p. 140.

Em suma, nas colônias atuais, eufemisticamente tratadas como France d’Outre-mer, todos são supostamente franceses, embora no caso da Guyane, indígenas e afrodescendentes tenham constantemente reivindicado status étnico diferenciado, bem como territórios próprios. Demandas que – segundo o advogado *Galibi-Kalinã* Alexis Tiouka (2019) – são cotidianamente ignoradas pelo governo metropolitano. Disto parece resultar que não obstante o aporte demográfico e sua prevalência em postos chave da administração pública, o tratamento e o reconhecimento dos franceses metropolitanos sobre a população afrodescendente aponta para muitos equívocos, quando confrontada com a autodenominação dos mesmos.

Para pensar a tensão entre grupos étnicos de ascendência africana em *Guyane*, então propostas por nosso interlocutor Waddy Benoît convêm indicar a existência de uma “burguesia *créole* de Caiena” (ZAGHETTO, 2019, p. 69) ainda em fins do século XIX, que aponta para as relações ditas raciais de subalternidade entre os primeiros e os franceses (RICARDO, 1983). Principalmente a partir da abolição e conseqüentemente a produção de uma classe urbana de ex-escravizados, é preciso pressupor um sistema de convivência e cooperação baseada no paternalismo escravocrata, em que também se pode inferir uma resistência por mimetismo (MONSMA, 2014). Como lembra Laval, para o caso da antiga Guiana Francesa, “o status de escravos liberados não é homogêneo” (2016, p. 69), é preciso considerar, também que a renovação do sistema colonial embasada na díade alforria/abolição engendra um sujeito dado à dependência e às “lealdades pessoais”, pois nesse sistema, não se emerge livre da escravidão. (CARNEIRO DA CUNHA, 1985, p. 11)

É a resistência passiva e/ou jogo de alianças dos africanos “liberados” da ilha de Caiena que parece instituir a atual divisão entre *Créoles* e *Saramaka*, para o caso do percebido no Baixo Oiapoque. Ainda sobre estes *Créoles* de Caiena, consta que os mesmos teriam derramado lágrimas pela saída dos agentes brasileiros⁷² da ilha, deixando atônitos os representantes da

⁷² Evento que aponta para o histórico de invasão da ilha por Portugal em 1809, e a conseqüente administração luso-brasileira que se seguiu pelos prepostos de Dom João VI por aproximadamente uma década, em retaliação a invasão napoleônica da península ibérica. Conferir: SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano:** religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém, PA: Ed. UFPA, 2012.

colônia europeia. Evento que nos permite postular que uma percebida “lusofonia” no interior dos atuais Saramaka e nos estudos da língua *Créole/Kheuól* necessita ser exaustivamente investigada, em termos de linguística antropológica.⁷³

Em princípio, cumpre problematizar a existência de divergências internas entre os afrodescendentes na Guiana Francesa⁷⁴ atual, que apontam para o recorte urbano/rural: aqui a categoria *créoles* (crioulos) não parece tratar de africanos mestiços como a designação poderia levar a supor, mas antes refere-se os afro-guianenses destribalizados das cidades ou, em termos próprios, dos *négre* “que não resistiram a escravidão” junto aos da floresta (BENOÎT, 2019). Não obstante a mesma suposta ascendência, os *Saramaka* se afirmam os negros da floresta, atualmente ocupantes de zonas periurbanas ou florestais do território francês, a que chamaríamos no Brasil de quilombolas. Na ótica de nosso interlocutor, os da floresta tem “carinho pelo Brasil” enquanto “os crioulos” da cidade seriam supostamente avessos a ocupação brasileira e aliados dos agentes coloniais franceses.

Premissa que nos permite alguma apropriação de um generalismo proposto por Andrews, para o que ele chamou de América Afro-Latina: a de que as pessoas negras que ascenderam à classe média geralmente o fizeram por meio de empregos públicos, ascensão social esta que, em geral, os teriam levado a “rejeitar manifestações culturais com raízes africanas e os modos de vida e sociabilidade dos negros pobres” (ANDREWS, 2014, p. 25).

Por consequência, os *Saramaka* seriam os donos da palavra, nas relações interétnicas atuais, por terem se insurgido explicitamente e durante toda a História contra a escravidão; por sua vez, os *Créole* da cidade, integrados ao modo ocidental de viver em *Guyane* adotam uma postura condescendente com os da floresta, quando nas reivindicações dos últimos junto ao poder público francês. Nesse sentido, *Créole* ou *Crioulo*

⁷³ A título de exemplo, os *Saramaka* do Baixo Oiapoque utilizam a palavra “*muyé*” para designar pessoas do sexo feminino. Aparentemente, o vocábulo não guarda nenhuma origem etimológica com as línguas francesa ou como o *Saramaka* antigo, estando muito próxima da palavra mulher, em português

⁷⁴ A personalidade jurídica “Guiana Francesa” foi extinta em 1946, ocasião em que a França cria o 45º departamento “Ultramarino” da *Guyane*, o que supostamente daria ao lugar o *status* de entre federado, ou *France en outre-mer*. Não obstante, a nomenclatura colonizadora utilizada tanto pelos guianenses quanto por agentes públicos franceses até a atualidade, corresponde a antiga nomenclatura.

seria o franco-guianense que, reconhecidamente portador de origem africana, “saiu do padrão” e abandonou os valores étnicos raciais (BENOÎT, 2019), tratando-se, portanto, de sujeito colonizado que, na literatura de Mia Couto (2006), é classificado como o “assimilado”, no caso da África lusófona. Richard Price é ainda mais contundente, ao afirmar que os *Saramaka* “insistem que as pessoas da cidade [...] embora sejam na maioria, como eles próprios, descendentes de africanos escravizados – não merecem nenhuma confiança em qualquer circunstância” (PRICE, 1999, p. 205). A dissonância vai longe e talvez só endogenamente possa ser equacionada, mas é fato que os escravizados africanos da *Guyane* na intimidade do “lar senhorial” também resistiram a seu modo, recorrendo inclusive a estratégias para enfraquecer e “minar” a energia e a saúde de seus senhores. (SANTANA, 1995, p. 26)

Nosso interlocutor insistiu em propor que a divisão interna atual não é urbana/rural mas se dá principalmente em função da organização social dos grupos. No entanto, é possível postular que há uma distinção espacial implícita que “comporta dois modos de vida distintos” (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 21), sendo que o espaço comunitário do interior é discursivamente apontado como o do exercício pleno das alteridades africanas. Benoît (2019) lembra que nas comunidades *Saramaka* do interior “não impera o machismo”. Afeitos a matrilinearidade,⁷⁵ neste interior seriam “as mulheres e os *Ghãmun* os donos da palavra”, sendo que os homens permanecem calados no âmbito da atuação pública, de forma que “não há bate-boca”. Dessa maneira “as mulheres mandam porque só elas falam” seguindo a regra da *Mamã-Gadú* (Deusa-mãe), concluindo que enquanto na comunidade *Saramaka* “os homens respeitam as mulheres”, entre os *Creóles*, o homem “é o chefe da família” por ter aderido a etiqueta ocidental. (BENOÎT, 2019) Cumpre lembrar

⁷⁵ Laval também observou que entre os *Saramaka* “[os] direitos sucessórios, [a] sucessão política, religiosa e identidade seguem uma transmissão matrilinear” sendo que a divisão entre “[c]lãs e linhagens [seguem] esta lógica”. Consultar para uma maior compreensão do tema: LAVAL, Pauline. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado apresentada ao Muséum National d’Histoire Naturelle, Paris, 2016. p. 69. Disponível em <www.researchgate.net/publication/316921079_captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock> Acesso em 23 de julho de 2019.

que essa descrição da organização familiar dos *Saramaka* do Baixo Oiapoque indicada por Waddy Benoît (2019) é coerente com a tradição *Bosch nègre* do interior do Suriname, onde a “linhagem familiar vem da *Beni*”, a barriga materna. (VAN ELS, 2019)

Da perspectiva da História em termos próprios, Benoît (2018) nos contou que a forma *Saramaka* de reproduzi-la é “no banquinho”, ampliando a observação do interlocutor, referimos que o ato ou rito de transmissão geracional de africanos e indígenas guarda muitas convergências especialmente porque a tradição é passada em meio a conversas sem hora para encerrar, durante as quais as autoridades são ouvidas e os presentes aprendem.

Segundo Benoît (2018), as principais diferenças estariam na língua utilizada e principalmente no fato de que o *Saramaka* se senta em um banquinho diminuto de madeira, sempre de frente para a fogueira, esquentando os pés; enquanto no rito indígena de atualização do jovem com relação a sua História, não há o banquinho de madeira e eles – os *Wajãpi* – sentam-se sempre de costas para o fogo, de modo a aquecer os dorsais. Métodos mnemônicos que fazem pensar na reminiscência como algo intrinsecamente ligado ao corpo físico e a iniciação: a memória/reminiscência como um dom de iniciados. (LE GOFF, 2013)

Tendo estudado faculdade de Letras em uma universidade francesa na Martinica, nosso interlocutor segredou (com algum constrangimento) que resistiu enquanto pode a “sentar no banquinho *Saramaka*” e quando constrangido a fazê-lo por seus pares, foi a contragosto e em função da morte de seu genitor. Segundo Benoît (2019), ele mesmo teria discutido e resistido ao seu tio-avô que o iniciou na História *Saramaka*.⁷⁶ Ocorre que por ter estudado e na época “querer evoluir” em relação aos ritos tradicionais, não quis se submeter ao ato iniciático de “sentar-se no banquinho” (BENOÎT, 2019). Conflito que nos induz a pensar na premissa de Frantz Fanon com respeito ao sujeito colonizado, que em suas possibilidades

⁷⁶ Price considerou que o conhecimento a respeito desse passado remoto entre este povo é sobremaneira “circunscrito, restrito e guardado”, sendo que sua narração prenuncia a “verdadeira” raiz *Saramaka*. Conferir: PRICE, Richard. *First-Time: the historical vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002; e PRICE, Richard. 2014. **Vizinhos difíceis: marrons e índios no Suriname**. In: Revista Ilha. N0. 1, Vol. 16, 1983. p. 203-224.

de escolha diante da cultura europeia e o seu próprio sistema mundo, titubeia, pois “o problema da colonização comporta [não] apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (FANON, 2008, p. 84).

Waddy Benoît resumiu a história da chegada de seu povo às margens do rio Oiapoque⁷⁷, a partir do que apreendeu de seu tio-avó ao narrar a tradição no banquinho, em uma comunidade *Saramaka* no interior da floresta surinamesa:

[...] a História de meu povo é narrada no banquinho e começa sempre com a descida do navio [...] começa sempre com a descida do tumbeiro [...]. Em 1900 chegaram 300 homens *Saramaka* a *Tampak* [nome afrancesado]. No final dos anos 800 morava na prainha [do rio Oiapoque] um comerciante chinês chamado *Tan-Pak*. Os Tukuyene [grupo indígena aruak (?)] também estavam em *Tampak* [...]. Houve um acordo da “rainha” holandesa com o “rei” francês para trazer trabalhadores para cá, pois tinham necessidade de fabricantes de canoas na fronteira francesa. Houve por parte do governo colonial franco um “afrancesamento” dos nomes dos 300 homens fortes (robustos) que foram mandados para cá. Eles chegaram de *Kalembê* [tanga tradicional] e foram tratados como selvagens [...] eles foram muito segregados na sociedade franco-guianense. Os 300 homens negros foram distribuídos entre os rios Oiapoque, *Maná*, *Aprouage* e *Sinamari* para trabalhar na exploração de ouro, madeira para canoas e pau-rosa (para perfume) [...]. Esses homens tinham muita saudade do Suriname e não lhes foi permitido trazer as famílias, as namoradas. Aqui eles tinham que namorar à noite, as escondidas, com as mulheres locais, pois as pessoas tinham vergonha de namorar um daqueles seres selvagens da floresta [...] (BENOÎT, 2019)

Ao apontar que a narração da História *Saramaka* começa sempre na descida do navio em terras guianenses, demonstra que os *Ghãmun*, senhores da memória afro-guianense, são também os senhores do esquecimento. Como considera Le Goff, “os esquecimentos e os silêncios [são] reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2013, p. 390). Desta maneira, pode-se postular que algumas memórias da vida em África tenham sido silenciadas, em termos próprios, por não contribuírem para

⁷⁷ Não obstante a insistência em referenciar o território florestal surinamês como o “originário” de seu povo, a narrativa de Benoît demonstra que a etnicidade *Saramaka* percorre distintos caminhos no Oiapoque franco-luso-brasileiro, a partir de uma reterritorialização realizada em sobreposição a uma antiga ocupação de chino-guianenses.

a necessária unidade afrodescendente em terras americanas, daí a dimensão ideológica da díade memória/esquecimento. Esse principiar da História a partir da descida do navio, indica também o laço de solidariedade engendrado entre pessoas escravizadas – a exemplo dos *malungos* da Costa brasileira – a partir da “irmandade de sofrimento” (CARNEIRO DA CUNHA, 1985, p. 25), que se constituía como estratégia de sobrevivência quando da travessia atlântica no interior dos navios negreiros, o que pode oferecer algum entendimento sobre a divisão interna entre os africanos na América guianense, narrada a seguir.

Outro importante esquecimento da História – este de viés oficial – foi proposto pelo Muchê Waddy (pai de Waddy Benoît), com respeito a comemoração da data da abolição da escravidão em territórios franceses. Segundo Benoît (2019), seu genitor não admitia que os filhos participassem das comemorações porque para ele “não houve abolição nenhuma, nós fugimos e nos libertamos [...] ninguém libertou a gente”. Um posicionamento do velho Waddy que contrapõe a “ideologia da alforria” sempre assentada em uma visão passiva com respeito ao colonizador escravocrata, que lembra “o paternalismo que Gilberto Freire descreveu para a forma brasileira de escravismo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1985, p. 11). Essa parece ser a versão Histórica autônoma constituída pelos que não aceitaram a pecha de “negro crioulistado”, versão que indica a estrutura da etnicidade Saramaka no Baixo Oiapoque.

Por outro lado, a mudança compulsória dos nomes próprios e o conseqüente pertencimento nacional dos trezentos homens negros deslocados pelo acordo entre as potências europeias, constante da narrativa, é estratégia comum entre agentes coloniais, pois “a ordem é rebaixar os habitantes do território [...] para justificar que o colono os trate como bestas de carga”. (SARTRE, 1968, p. 09, sic) Desumanização que fundamenta o etnocídio que promove a liquidação de línguas, nomes e marcadores culturais que somente serão expressos pelas pessoas escravizadas em nível de intimidade familiar e/ou no interior da floresta. Para entender o suposto acordo entre os colonizadores franceses e holandeses – inimigos históricos

entre si – que promoveram um segundo deslocamento dos *Bosch négre* ao interior guianense, é preciso continuar a trabalhar a narrativa de Benoît (2019):

Os grupos afro-guianenses no interior do Suriname e na costa da Guiana Francesa não são somente *Saramaka*. “*Saramaka*” é o nome que os agentes holandeses deram aos negros que foram os primeiros a se insurgir⁷⁸ contra eles [...] os *Saramaka* encarnam uma hierarquia no interior dos africanos na Guiana, são os homens de guerra, foram os primeiros a se insurgir⁷⁹ contra os agentes coloniais [...] A divisão tradicional permanece até hoje no interior de nosso povo. Os resistentes chamados de *Saramaka* são negros lusófonos [...] lusófonos porque os judeus portugueses venderam os negros para os judeus holandeses do Surinão [Suriname]. Sabemos pouco de nossas origens em África porque na nossa forma de contar, a História começa sempre da descida do tumbeiro [...] então o que os colonizadores chamam de *Saramaka* é a junção de nossas etnias: os *Alukú* [denominados em território francês de *Boni*], que tem lideranças francesas [...] Esses *Alukú* foram os primeiros a propor a fundação de uma República dentro do Suriname; os *Kwenti* são matrilineares e também propuseram uma república no Suriname; depois temos os *Pamaká*; os *D’juká*; e os *Mataway*⁸⁰ [...] *Aluká*, *D’juká*, *Kwenti*, *Pamaká* e *Mataway* são anglófonos e vem do Daomé e da Costa do Marfim. Eles foram vendidos por escravistas de língua inglesa. Os líderes *Saramaka* são os únicos lusófonos. Há uma língua geral entre os seis grupos de negros chamada *Sranantongo* que só nós usamos [...] o Créole é a língua para falarmos com os de fora. Antigamente não era permitido, mas hoje se admitem casamentos interétnicos entre os que são chamados de ‘*Samaraka*’ [...]. (BENOÎT, 2019)

⁷⁸ Pressionados pelo movimento descolonizador protagonizado pela junção de etnias africanas em séculos de história, os agentes holandeses, além de deslocarem os “homens de guerra” *Saramaka* em diferentes oportunidades para território francês, supostamente “doaram” o interior do Suriname para ser o “país do *Saramaka*”, florestas onde atualmente vivem mais de 50 mil afro-surinameses de distintos grupos étnicos, (BENOÎT, 2019). Trata-se exatamente do mesmo interior florestal onde o interlocutor foi iniciado na História *Saramaka* por seu tio-avô.

⁷⁹ Pressionados pelo movimento descolonizador protagonizado pela junção de etnias africanas em séculos de história, os agentes holandeses, além de deslocarem os “homens de guerra” *Saramaka* em diferentes oportunidades para território francês, supostamente “doaram” o interior do Suriname para ser o “país do *Saramaka*”, florestas onde atualmente vivem mais de 50 mil afro-surinameses de distintos grupos étnicos, (BENOÎT, 2019). Trata-se exatamente do mesmo interior florestal onde o interlocutor foi iniciado na História *Saramaka* por seu tio-avô.

⁸⁰ Grupo também conhecido como “escravos do machado”, a partir da designação dos agentes colonizadores. Conferir: PRICE, Richard. Vizinhos difíceis: marrons e índios no Suriname. In: Revista Ilha. N0. 1, Vol. 16, 2014. p. 203-224.

O relato aponta para questões históricas pertinentes para pensar a divisão de parte do escudo guianense em sua atual configuração humana e geopolítica. A desterritorialização de africanos versus a (re)territorialização em terras guianenses, engendrada por seus sujeitos históricos, não se forja simplesmente a partir da memória silenciada da vida na África, mas sobretudo a partir de uma tradição (re)inventada. Tradição que se renova e se consolida em meio e a partir da *ladjé* (guerra) contra a escravidão.

Observa-se que Tradição inventada é categoria tomada de Eric Hobsbawm que utiliza o termo de forma ampla entendendo-o como “[...] um conjunto de práticas, normalmente regulada por regras tácitas ou abertamente aceitas” - caso dos africanos transplantados para o Baixo Oiapoque - “[...] tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição [...]” (HOBSBAWM, 1977, p. 09) como fazem as autoridades que narram a tradição dos *saramaka*, “o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM, 1977, p. 09) como testemunham as narrativas de Waddy Benoît (2019).

Os fatos narrados nos permitem problematizar os equívocos a respeito das generalizações do agente colonizador sobre africanos e afro-guianenses, afirmando que os mesmos podem ser tomados como intencionais, no sentido de que o pacto colonial pretende eliminar os marcadores culturais, a hierarquia interna e conseqüentemente a unidade política das pessoas negras. O deslocamento compulsório de trezentos “homens robustos” do território holandês para o francês não parece estribado em uma suposta cooperação entre as nações colonizadoras, mas antes na tentativa de enfraquecer a unidade afro-surinamesa que propunha, além da abolição irrestrita, a descolonização do território, o que de fato aconteceu não obstante o deslocamento dos homens de guerra. O relato demonstra ainda que o maior entreposto escravagista da região costeira guianense supostamente se encontrava nas mãos dos traficantes judeus, estabelecidos no Suriname, o que explica a ocupação do interior, supostamente francês, por pessoas escravizadas, “fugitivas” do cativo holandês. Considerando os conflitos locais, fomentados pelos estrangeiros europeus que articulavam alianças de acordo com os seus interesses políticos, permitem identificar uma

(re)invenção da tradição, dada a plasticidade e a dinâmica dos acontecimentos que exige, dos negros, performances diferenciadas de acordo com o inimigo a ser enfrentado.

Outra estratégia utilizada pelos escravistas holandeses que é referida pela memória *Saramaka* é a troca de escravos fugidos e recapturados na Guiana Holandesa por outros africanos escravizados do entreposto holandês em Pernambuco/Brasil. A prática agrega ao conflito inter e intra étnico a contribuição da lusofonia, que parece fomentar as disputas entre os negros no interior. O ato de separar as pessoas de seus núcleos domésticos, pais, mães, filhos/as e companheiras/as, conforme o relato de Benoît (2018), é mais uma nuance da crueldade do agente escravagista que não considera o escravizado humano (MBEMBE, 2018). Por sua vez, o testemunho de que as divisões internas e as normas de organização social e parentesco prevalecem após séculos de brutalidade e tentativa de nacionalização de distintas unidades étnico raciais, informa que o empreendimento colonial está, via de regra, fadado a sua antítese, a descolonização, proposta em termos nativos.

Em relação ao segundo testemunho, cumpre repensar a questão dos negros tidos como lusófonos. Benoît (2019) atribui a percebida lusofonia no interior de seu povo a uma causa remota, qual seja, a língua aprendida com os traficantes judeus-portugueses⁸¹ em algum momento da era colonial. Historicamente a língua portuguesa foi eleita língua franca em boa parte da Costa africana em função do tráfico negreiro, notadamente na região do Daomé (CARNEIRO DA CUNHA, 1985), mas é preciso acrescentar, ainda, o fluxo de pessoas escravizadas, fugitivas das fazendas do Grão-Pará, em direção ao contestado franco-brasileiro e a antiga Guiana Francesa supostamente abolicionista, dos quais o Quilombo do *Cunani* é o exemplo mais emblemático. A meio caminho entre as fazendas paraenses e a atual *Guyane*, a região do Contestado oiapoquense experimentou um fluxo de pessoas negras fugidas da escravidão em terras brasileiras, a ponto de a documentação de época demonstrar repetidas reclamações

⁸¹ Traficantes cujos descendentes lusófonos ainda vivem no Suriname, conforme nos disse Iric Biervliet (2019). Segundo nosso interlocutor surinamês, estes judeus escravistas que falavam português vieram da ilha da Madeira para se instalar na costa de Paramaribo, no período colonial.

do governo provincial do Grão-Pará com relação ao grande número de escravos brasileiros engajados em trabalho assalariado nos arredores de Caiena. (ZAGUETTO, 2019)

É fato que em 1885, Benito Trajano e Raimundo Nonato, dois homens negros analfabetos, fugidos da propriedade da família Galvão em Curuçá/PA, declararam fundada a República do *Cunani*⁸², hasteando a bandeira francesa na porta de seus casebres. A República, de duração efêmera, foi amplamente divulgada em jornais europeus da época e guarda principalmente o registro da rota de fuga para Caiena, engajando um contingente desconhecido de “negros lusófonos” do Grão-Pará naquela que seria a futura “burguesia *Créole*” da ilha de Caiena (ZAGUETTO, 2019, p. 66), além de entregar mais uma provável contribuição para a etnicidade *Saramaka* a partir do acolhimento dos fugitivos, na rota do Baixo Oiapoque.

Colonização escravocrata versus etnicidade Saramaka

O discurso sobre a existência de uma cultura musical *Créole*, afirmada sobretudo por acadêmicos e músicos afro-guianenses na atualidade, traz mais elementos para pensar a(s) etnicidade(s) em curso. É sabido que as manifestações musicais são um aspecto importante da resistência ao escravismo, que preconiza a dissolução da humanidade das pessoas, tornando-as objeto de seus senhores. Conforme considera Achille Mbembe, o escravizado é capaz de resistir a sua objetificação ao “demonstrar as capacidades polimorficas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro” (MBEMBE, 2018, p. 30). As culturas musicais e as religiosidades diaspóricas, em princípio não legais porque rejeitadas pelos colonizadores e classificadas como supostamente bárbaras, primitivas e criminosas, tornam-se paulatinamente “símbolos essenciais de identidade e cultura nacional” em diferentes países da

⁸² Iniciativa apoiada, inclusive financeiramente, pelo cônsul francês estabelecido em Belém, senhor Prosper Chaton, que por razões geopolíticas teria prometido “liberdade e proteção da França a todos os fugitivos que viviam no Cunani”, em meio ao contestado do Amapá. (ZAGHETTO, 2019, p. 65) Em termos “oficiais”, a França “negou qualquer ligação ou apoio à iniciativa”. (ZAGUETTO, 2019, p. 72). Consultar: ZAGHETTO, Sonia. Histórias de Oiapoque – com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort. Brasília: Annabel Lee, 2019.

latino América, a exemplo do samba no Brasil; da rumba em Cuba; do candombe e da milonga na Argentina, dentre outros exemplos⁸³ (ANDREWS, 2014, p. 35). Processo que também parece ter ocorrido na *Guyane*, a julgar pelos estudos atuais sobre o sincretismo e a produção de diferenças da música *Créole*.

Conforme demonstra a pesquisa da etnomusicóloga Marie-Françoise Pindard, a tríade colonização-escravidão-abolição, engendrou o que hoje se denomina de música *Créole* das Guianas (PINDARD, 2019). Segundo a autora, o ritmo teria origem na “música proibida” dos *Bosh nègre* (negros da floresta), ao tempo em que incorporava outros elementos linguísticos e etnomusicais. Das evidências linguísticas, Pindard destaca os cantos crioulos, nos quais constatou a existência de palavras em francês, idiomas africanos e ameríndios, afora elementos da língua inglesa. Para além dos vocábulos, muitas onomatopeias de origem africana, e cantos de trabalho e de festa também de origem africana. Quanto as evidências de cultura material, a autora destaca em sua pesquisa o uso do “Le Grajé⁸⁴” tambor que talvez seja o instrumento mais representativo da cultura *créole* na atualidade.

Outro estudioso da cultura afro-guianense, o pedagogo Émile Lanou (2019), defende a existência de um “*Jazz made in Guyane*”, mesmo admitindo que o ritmo somente chega a Guiana Francesa a partir da permanência de soldados americanos, após 1944, portanto, no contexto da Segunda Guerra Mundial (2019). Lanou (2019) defende o entendimento de que há um “Jazz guianense” em função da cultura crioula da *Guyane* ter se apropriado do Jazz norte-americano, e sincretizado-o com o tambor (*Sanpula*) de origem *Galibi-Kalinã*. Para Lanou (2019), mantendo diálogo entre as matrizes africana, ameríndia e norte-americana, que se expressa a

⁸³ Para as religiões africanas que conquistam milhões de adeptos, sobretudo no século XX, o autor menciona a Santería, o Candomblé e a Umbanda, respectivamente. Sobre o assunto, consultar ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina - 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

⁸⁴ Le Grajé designa, na língua *créole*, tanto o tambor, quanto uma cobra venenosa. A aproximação permite pensar em uma metáfora especial, o tambor/cobra ou a cobra/tambor, quando cobra impõe respeito e ao mesmo tempo protege, quando tambor transforma e reinventa a tradição que agencia a sua identidade e pertença. As serpentes possuem abrigo especial no sistema mitológico ameríndio e africano e talvez os sistemas guardados por autoridades da tradição tenham sido a chave dos movimentos de agência de negros.

partir dos músicos afro-guianenses. Para a etnicidade em permanente movimento, portanto, há o engendramento de uma cultura musical específica, associada a resistência dos negros.

Isso posto, podemos, a partir da segunda narrativa de Waddy Benoît, depreender que a etnicidade em curso dos *Saramaka* do Baixo Oiapoque, bem como a população Créole da Guyane, são uma “invenção” do contexto colonial-escravocrata empreendido em territórios da Amazônia caribenha e, conseqüentemente, resistência de distintos grupos e pessoas, principalmente de origem africana, traficados a partir de entrepostos nas antigas guianas holandesa e francesa. Como demonstra o trabalho de Jean-Pierre Dozon (2017), com respeito a etnia *Bete* da Costa do Marfim, esta (a unidade étnica) é sobretudo um produto da colonização e, no caso, da intervenção colonizadora francesa na regulação do processo de deslocamento compulsório que interfere nos territórios dos povos indígenas e na busca de territorialização pelos povos africanos transplantados pela diáspora. Portanto, os conflitos são luta permanente pelo reconhecimento de pertenças diferenciadas.

Por analogia, e a partir do testemunho de um homem *Saramaka*, podemos inferir que no caso da porção do território guianense dominado pelos franceses, os *négre* não existem enquanto unidade étnica tradicional – no sentido de originária – são categoria étnico racial que emerge de processo histórico específico e formulada a partir de uma designação dos agentes coloniais em direção às lideranças africanas da *ladjé* (guerra). De fato, é “a consciência étnica, cristalizada em torno de uma oposição e de uma visão política mediatizada pelos pertencimentos tribais e aldeões” (DOZON, 2017, p. 114). O movimento parece reificar a ascendência africana remota e promover o “ajuntamento político” de grupos afro-guianenses, sob o comando do que Waddy Benoît (2019) chama em sua narrativa de guerreiros lusófonos.

Em suma, a formação dos grupos étnicos não parece guardar nada parecido a um sentimento de raça ou nacionalidade, esta última, quase sempre fruto de diversidades humanas cimentadas pela mão de ferro de bandeiras e estados imperialistas. Pode-se supor que “não podemos transpor a

etnia e, sobretudo, o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade para o referencial pré-colonial” (DOZON, 2017, p. 93).

É plausível acrescer ao referencial colonial e escravocrata da guiana franco-brasileira que o processo de pertinência étnica não pode ser considerado causa, mas, antes, um dos muitos efeitos da ação colonizadora.

No caso das fronteiras Oiapoque/Caiena, o difuso processo de formação dos grupos étnicos parece em franco andamento, como querem demonstrar as atuais dinâmicas de alianças matrimoniais, de militância política e dos acordos interétnicos. Desta maneira, os *Saramaka* da floresta ou a cultura *créole* urbanizada foram instituídos como movimentos de resistência/sobrevivência/reação ao racismo franco-europeu, constituído a partir da tríade colonização-guerra-abolicionismo que produz as marcas indelévels da História de distintos grupos humanos na região.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina - 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

BELTRÃO, Jane Felipe. Racismo e enfrentamento. In: **Beira do Rio**. Ano XXXII, N. 144, p. 4, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros, Estrangeiros - os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

CAVLAK, Iuri. **O Extremo Norte da América do Sul: A Guiana Inglesa e o Suriname no século XIX**. In: *Faces da História*. No. 01. São Paulo, p. 96-114, 2015. Disponível em <<http://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/download/194/187/>>. Acesso em: 26.jul. 2019.

COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas da Escravidão** - da antiguidade até nossos dias. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

DOZON, Jean-Pierre. "Os betes: uma criação colonial" In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (orgs.). **No centro da Etnia**. Etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

DUBOIS, Etienne; NOGARA, Régis P. *Guyane: Amazonie Francaise*. Boulogne: Editions Delroisse, 1978.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GÓMEZ, Mariana Daniela. *Bestias de Carga, Amazonas y Libertinas Sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del gran chaco*. In: SACCHI, Ángela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27 Reunião Brasileira de Antropologia"** (p. 28-49). Rio de Janeiro, Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

GONZÁLES, Nancie. *Peregrinos del Caribe: etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa: Ed. Guaymuras, 2008.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1997.

LANOU, Emille. "*Jazz made in Guyane*". Conferência proferida durante o Festival International Brasil-Guyana no Instituto Federal do Amapá - Campus Avançado de Oiapoque, em jul. 2019. Oiapoque. Brasil. (Comunicação oral)

LAVAL, Pauline. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado apresentada ao Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris, 2016. Disponível em www.researchgate.net/publication/316921079_

captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock>. Acesso em: 23 jul. 2019.

LE GOFF, Jaques. **História & Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: Edições, 2018.

_____. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MONSMA, Karl. A História comparativa dos negros da América Latina e dos países que eles ajudaram a construir In: ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina - 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCAR, 2014. p. 15-28.

PEREIRA, Maria do Rosário Alves. “Luís Carlos de Santana” In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.) **Literatura e Afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011. p. 348-361.

PIERRE-OLIVIER, Jay. 1902: *L’Éruption de La Montagne Pelée* In: *Une saison en Guyane*. Cayenne: Atelier Aymara, 2016. p. 54-55.

PINDARD, Marie-Françoise. “**Ritmos Crioulos tradicionais da Guiana Francesa**”. Conferência proferida durante o Festival Internacional Brasil-Guyana no Instituto Federal do Amapá - Campus Avançado de Oiapoque, em jul. 2019. Oiapoque. Brasil. (Comunicação oral)

PRICE, Richard. *First-Time: the historical vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

_____. “Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações.” In **Revista Afro-Ásia**, No. 23, Salvador: Ed. UFB, 1999.

_____. Vizinhas difíceis: marrons e índios no Suriname. In: **Revista Ilha**. No. 1, Vol. 16, 2014. p. 203-224.

RICARDO, Carlos Alberto (Org.) **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI, 1983.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27 Reunião Brasileira de Antropologia"** (p. 15-27). Rio de Janeiro: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

SAINT LOUIS, Frédéric. *Oyapock, le fleuve partagé*. Département de la Guyane: BCI Communication, 2007.

SANTANA, Luís Carlos de. **A noite dos cristais**. São Paulo: Editora 34, 1999.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. p. 03-21.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da Coleção História Geral da África: Século XVI ao Século XX**. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCar, 2013.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos**. Belém, PA: Ed. UFPA, 2012.

TIOUKA, Alexis; FERRARINI, Hélène. *Petir Guerrier Pour La Paix*. Matoury: Ibis Rouge Editions, 2017.

TIOUKA, Alexis. **O movimento indígena franco-guianense**. Palestra proferida durante o III Colóquio de Literatura Amapaense e Literatura de Fronteira, promovido pela Universidade Federal do Amapá - Campus Binacional do Oiapoque, Oiapoque. Brasil, 2019.

VAN ELS, Rudi. **Amazônia Caribenha**. Proferido durante o 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina. Universidade de Brasília (UnB). Brasília/DF. Brasil, 2019.

VISIGALLI, Egle; SARGE, Kristen. *La Montagne d'Argent* – Un site remarquable de Guyane (Ouanary). Matoury: Ibis Rouge Editions, 2011.

ZAGHETTO, Sonia. **Histórias de Oiapoque** – com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort. Brasília: Annabel Lee, 2019.

Fontes orais

BENOÎT, Waddy Manny Cambi (Povo Saramaká). **Entrevistas e narrativas concedidas a Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município de Oiapoque, Amapá, Brasil, 2019.**

BIERLIET, Iric. (Surinamês de Paramaribo). **Entrevista concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista, no município de Oiapoque/AP, Brasil, 2019.**

CARIPOUNE, Yermollay (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos, Povo Karipuna). **Entrevistas concedidas a Ramiro Esdras Carneiro Batista, no município de Oiapoque/AP, Brasil, 2018/2019.**

Quem segura a mão Warao? Conexões entre saúde e mobilidade em um estado de emergência sanitária

*Dassuem Nogueira*⁸⁵

Escrevo esse texto como exercício de caracterização do campo de pesquisa de doutorado que venho desenvolvendo junto a famílias do povo indígena Warao⁸⁶, migrantes e refugiadas venezuelanas que, desde 2014, se deslocam até a fronteira terrestre com o Brasil e empreendem um processo de interiorização espontânea⁸⁷ país adentro em busca de boas condições de vida. Parto da minha experiência como antropóloga na equipe de assistência social que atendia famílias Warao no município de Santarém, no oeste do Pará, em 2018, desde quando me esforço para acompanhar presencial e virtualmente suas histórias.

Como pesquisadora formada em torno das questões da antropologia da saúde, pretendo compreender como essas famílias atendem a seus acometimentos de saúde no contexto da alta mobilidade e ampla dispersão territorial que vêm empreendendo mesmo em meio à pandemia; sobre suas próprias concepções de saúde, adoecimento e cura; e sobre como tem sido sua relação com atenção à saúde dispendida.

Pretendo com isso conseguir discutir teorias e conceitos pertencentes ao domínio da interculturalidade, intermedicalidade, pluralismo médico, sistemas e modelos médicos. E espero que um dia os resultados dessa pesquisa contribuam para que os Warao, no Brasil, tenham acesso a um serviço de saúde que considere suas especificidades étnicas e de mobilidade.

Inevitavelmente, tais perguntas tocam o contexto de pandemia de Covid-19 que vivemos, especialmente porque as infecções respiratórias são caras para os Warao desde a Venezuela. Mas é necessário lembrarmos que a instauração

⁸⁵ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM).

⁸⁶ Os Warao são um povo indígena que vive há, pelo menos, 8.000 anos na região do delta do rio Orinoco, hoje, parte do território da Venezuela.

⁸⁷ Os Warao não são contemplados pelo Programa de Interiorização dos venezuelanos não indígenas implementado pelo governo federal.

do estado de emergência sanitária pela pandemia de Covid-19 não cria um estado completamente novo de problemas no âmbito da saúde. A pandemia exacerba dificuldades das esferas locais do Estado em encontrar soluções para problemas de acolhimento anteriores, dentre os quais, garantir o acesso a um serviço de saúde adequado e culturalmente sensível. O que, por sua vez, é a expressão da inexistência de uma política migratória nacional para indígenas migrantes e refugiados e se alinha à pauta da necessidade de uma política de saúde nacional para indígenas em contexto de cidade.

Por onde andam os Warao

Na década de 1920, a empreitada civilizatória capuchinha introduziu na região do delta do rio Orinoco o cultivo do *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*), uma espécie de tubérculo, que gradativamente foi substituindo a fécula de buriti (*yuruma*) na dieta do grupo. Esse momento marca o início do processo de transição entre uma economia extrativista baseada na dinâmica dos buritizais para uma economia agrícola, baseada no cultivo de *ocumo chino*. Os indígenas passaram a cultivar pequenos roçados próprios, ao mesmo tempo em que trabalhavam nas plantações das missões e na produção de arroz de agricultores não indígenas. Isso provocou tanto a transformação do padrão de assentamento dos Warao quanto introduziu a dependência monetária.

Mais tarde, na década de 1960, o barramento do rio Mañamo, para construção de uma estrada-dique com o objetivo de desenvolver a região, teve um impacto ambiental desastroso no território Warao. Nessa ocasião, estabeleceu-se uma nova onda de deslocamentos até as pequenas cidades da região em busca de dinheiro para se sustentarem; inicialmente por meio da venda de artesanatos e trabalhos temporários e, posteriormente, com a prática de pedir trocados em espaços públicos, tais como ruas e mercados.

Com o passar dos anos, diante dos impactos provocados pelo avanço dos grandes empreendimentos estatais e privados sobre seus territórios, com a expansão agrícola e da pesca predatória, os Warao passaram a deslocar-se para cidades maiores e por mais tempo, muitas vezes, fixando-se. Os relatos de sua chegada à capital venezuelana, Caracas, datam da década de 1990.

A recente crise política e econômica na Venezuela, fez com que algumas famílias Warao seguissem com o fluxo de migração dos não indígenas para o Brasil. Os primeiros reportes de sua chegada na fronteira de Roraima são de 2014, com a vinda de grupos mais numerosos a partir de 2016. Em 2019, os Warao alcançaram cidades de todas as regiões do Brasil. Em 2020, estima-se que cerca de 5 mil indígenas dessa etnia estejam no país⁸⁸, de uma população total estimada em 49 mil pessoas⁸⁹.

Os Warao, em sua ampla maioria, têm no Brasil o *status* jurídico de refugiados em razão de grave e generalizada situação de violação dos direitos humanos no país de origem, o que lhes assegura direitos e deveres iguais aos dos nacionais. Por outro lado, existem outros diplomas legais que asseguram que seus modos de vida como povos indígenas sejam respeitados, dos quais se destacam a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

No entanto, embora exista amparo legal, a regulamentação sobre como e por quais competências suas especificidades étnicas e de mobilidade serão efetivamente atendidas é até o momento inexistente a nível nacional. Na ponta dos serviços públicos, a execução das políticas tem dependido e variado segundo as articulações locais entre entes do Estado e sociedade civil e, em alguns casos, das agências da Organização das Nações Unidas (ONU), que atuam com maior corpo nas capitais do norte, Boa Vista (RR), Manaus (AM) e Belém (PA).

No âmbito dos estudos de migração, há o entendimento de que países como o Brasil, que não são destino preferencial dos grandes fluxos migratórios mundiais e que possuem políticas de entrada mais abertas, mas que, não produzem meios para que essas pessoas sejam de fato acolhidas, tais como criação de políticas públicas e destinação orçamentária para executá-las, produzem estados de precarização das condições de vida similares aos países que possuem políticas de entrada

⁸⁸ Segundo levantamento feito pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), de maio de 2020, há 4.261 indígenas Warao no Brasil, com indícios de subnotificações (ACNUR, 2020a).

⁸⁹ O último censo da Venezuela em 2011 contabilizou 48.771 (Venezuela, 2011), mas o Ministério do Poder Popular de la Salud têm estimado uma população atual de 49 mil pessoas.

restritivas. Essa premissa é válida para pensar a situação dos Warao no Brasil porque a ausência de uma política migratória nacional para indígenas migrantes e refugiados, ou mesmo a efetiva adequação das políticas existentes, reproduz o estado de precariedade de suas condições concretas de existência com consequências diretas sobre sua saúde, justamente, os motivos pelos quais eles vêm buscar refúgio.

É imprescindível considerar o mundo social e político da mobilidade Warao na Venezuela e no Brasil para ampliar a compreensão da causalidade dos problemas de saúde que os acometem. Assim evitamos culpabilizá-los por seus problemas e retirar a responsabilidade do Estado na produção de condições que proporcione corpos sadios, ou ainda acionar uma versão estereotipada de sua cultura, omitindo o papel que as relações sociais, econômicas e de poder têm na produção de problemas de saúde.

Saúde e mobilidade

Os Warao que estão no Brasil vieram em busca, sobretudo, de alimentos, cada vez mais escassos no país vizinho por conta do desabastecimento e da hiperinflação. Mas também buscam oportunidades de trabalho e moradia digna, saúde e educação, em suma, boas condições de vida. Aqueles que estão no Brasil, além de manterem o próprio sustento, buscam auxiliar os que ficaram na Venezuela, principalmente com dinheiro, remédios, roupas e bens. Ao mesmo tempo, organizam-se para trazê-los ou buscá-los, oportunidade em que também se abastecem de artesanatos para vender, casam-se, realizam tratamentos de saúde e trazem remédios próprios de seus saberes médicos.

A manutenção das relações de troca e afeto com a comunidade de origem, nas cidades venezuelanas ou nos *caños*⁹⁰ do Delta, faz com que sejam comuns idas e vindas à Venezuela, pelo menos até antes do fechamento parcial da fronteira terrestre em 18 de fevereiro de 2020, em razão da pandemia de Covid-19. No mesmo sentido, realizam idas e vindas entre as cidades brasileiras, pelo que se pode observar, mesmo em meio à pandemia.

⁹⁰ Caño é a denominação para os pequenos rios do interflúvio que compõem a paisagem deltaica e também é o modo como se referem às comunidades de origem.

A manutenção das relações de troca e afeto também se dá via tecnologias de comunicação, por celular, *WhatsApp* e, alguns, por redes sociais. Por essas vias, familiares localizados em diferentes pontos no Brasil e na Venezuela compõem redes virtuais transfronteiriças por onde mantêm relações, trocam informações e em casos de necessidade, se ajudam de todas as formas.

Dentre as motivações para a alta mobilidade, merece destaque as frustrações que decorrem do modo como o acolhimento vem sendo realizado, posto que suas expectativas de boas condições de vida não são correspondidas, como aponta Pedro Moutinho (2020). O modelo de abrigamento, quando existe, costuma ser centralizado, concentrando famílias de diferentes origens no território originário, com variadas trajetórias no contexto histórico Warao, incluindo variações linguísticas⁹¹.

Tal configuração costuma gerar conflitos, ainda mais quando os abrigos também se destinam a *criollos*⁹² venezuelanos e/ou a brasileiros encaminhados pela proteção especial do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Tal situação costuma provocar um novo deslocamento ou a saída do abrigamento para viverem em espaços públicos ou alugar moradias de baixo custo, nas quais reúnem muitas pessoas.

Existem reportes de famílias que se movimentavam pelas cidades sem chamar atenção do poder público local, dado o desgaste de experiências anteriores, se fazendo notar apenas quando procuraram ajuda de sua rede de apoio em situações extremas, como grave dificuldade, adoecimento ou morte.

Há ainda casos de descumprimento dos regramentos internos dos abrigos, construídos sem considerar o direito de consulta prévia, livre e informada, que culminam em desligamentos comumente permeados por desgastes e/ou conflitos. No contexto da pandemia, também observamos que algumas famílias saíram dos abrigos para viver em moradias alugadas após recebimento do auxílio emergencial.

De todo modo, tanto o abrigamento inadequado quanto os diferentes contextos do não abrigamento produzem forte insalubridade porque, respectivamente, ou aglomeram

⁹¹ Os Warao são falantes de língua materna isolada, mas possuem variantes que decorrem do contato antigo com povos de tronco aruak e carib.

⁹² *Criollo* é a denominação venezuelana para os não indígenas descendentes dos brancos colonizadores espanhóis.

famílias numerosas em abrigos quase sempre com problemas estruturais e sanitários, ou lotam moradias pequenas e de baixo custo que possuem problemas semelhantes.

Dados compilados por Marlise Rosa (2020) em sua tese de doutorado sobre os modos de gestão da mobilidade Warao, dão conta de que existe uma prevalência de 43% de mortes por doenças respiratórias, de um total de 83 mortes contabilizadas de janeiro de 2017 a maio de 2020, entre pneumonia, tuberculose e Covid-19. Entre as mortes por doenças respiratórias, quase metade é de crianças em torno dos 5 anos de idade.

Outro aspecto que pouco se leva em consideração até o momento é o estresse que a vida em espaços lotados e com problemas estruturais e acesso à alimentação inadequada ou insuficiente provocam nas famílias Warao. É possível supor que tal contexto esteja relacionado com o aumento dos casos de violência contra mulheres e crianças, uso problemático de álcool e entorpecentes, e ao menos um caso de tentativa de suicídio em 2018.

A relação com o serviço de saúde ofertado

Com exceção da Operação Acolhida em Roraima, que tem tido parceria com dois Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) para atendimento de saúde regular aos Warao, o acesso à saúde nas demais cidades se dá pela malha comum do Sistema Único de Saúde (SUS), ou seja, pela unidade da atenção primária de referência do local onde são acolhidos ou das moradias que alugam.

Há ainda as equipes de Consultório na Rua, serviço especializado em atender população em situação homônima, que são acionadas quando os Warao encontram-se acampados em espaços públicos. Mas isso apenas quando essas equipes existem como parte do equipamento do serviço de saúde, o que não é comum em cidades de pequeno porte. Nessa situação, e em muitos outros, a sociedade civil costuma movimentar-se para encaminhá-los aos serviços de saúde.

Ressalto que os Warao, além de serem indígenas e conceberem por outra chave explicativa os seus acometimentos físicos, são também refugiados de um país diferente. Isso implica que a operacionalidade do serviço de saúde é diferente

no país de origem. Portanto, o acesso à saúde que prescinde o conhecimento mínimo sobre seu fluxo é absolutamente inédito para eles no Brasil. Desse modo, quando uma família Warao recorre ao serviço ou é encaminhada pelas equipes de acolhimento, não está claro o papel e a operacionalidade de cada unidade de referência.

Soma-se a isso as dificuldades com o idioma no país acolhedor. Os Warao falam língua materna e tem o espanhol como sua segunda língua, com variados graus de fluência e alfabetização. Atualmente, alguns dos que estão no Brasil há mais tempo, começam a falar português, mas ainda enfrentando dificuldades na comunicação.

Portanto, a experiência com nossa atenção à saúde pode ser bastante confusa. É notável que mesmo nos procedimentos mais simples, como uma consulta médica, os Warao sentem-se mais seguros quando acompanhados por um brasileiro ou brasileira em quem confiam, pois têm muitas dúvidas quanto aos protocolos de atendimento e tratamentos.

É, mesmo quando acompanhados por brasileiros, de sua rede de apoio ou membros das equipes de acolhimento, são comuns os episódios de discriminação nos momentos em que os Warao buscam os serviços de saúde. Tais episódios vão de olhares e comentários recriminatórios até a recusa ao atendimento, tanto por parte dos demais usuários quanto de funcionários. Frequentemente, partem do questionamento da obrigatoriedade de atendê-los considerando que, por serem venezuelanos, não deveriam onerar o serviço no Brasil e/ou que, por serem indígenas, deveriam ser atendidos no âmbito da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Tais afirmativas ignoram, para dizer o mínimo, a diretriz do acesso universal ao SUS.

Existe ainda um conflito recorrente na relação entre os Warao e o serviço de saúde a que tem acesso: a resistência à hospitalização e à adesão a tratamentos biomédicos. Tais situações são comuns em contexto de povos indígenas porque o saber que orchestra esses sistemas médicos é o xamanismo. Segundo aponta a literatura antropológica sobre o tema na Venezuela, as doenças ou episódios de mal estar no corpo estão potencialmente ligadas à dimensão cosmológica, onde é possível que a ação de especialistas xamânicos lancem

espíritos-substância igualmente especializados causando doença ou episódios de mal estar. Portanto, para saber se o acometimento do corpo é de fato um evento cosmológico, de qual tipo ele é e a qual especialista xamã o acometido deverá recorrer, implica primeiramente a consulta a um desses especialistas (SØRHAUG, 2006 apud MOUTINHO, 2020; ROSA, 2020).

Os Warao traduzem tais especialistas xamânicos de maneira genérica como *brujo*, e, aparentemente, *daño* é a expressão genérica usada para os acometimentos no corpo causados por espíritos-substância. Há ainda uma outra expressão, *mal de ojo*, cuja equivalência com *daño* precisa ser averiguada (ROSA, 2020). Aparentemente, o *daño* pode ocorrer em função de conflitos de ordem social entre os Warao, quando um *brujo* lança um *daño* contra alguém ou revida o *daño* lançado por um xamã adversário.

O saber biomédico que orchestra a atenção à saúde oferecida, embora não seja descartada sua eficiência no processo de resolução de um problema, não costuma ser a primeira linha de diagnóstico, de tratamentos e de intervenções. Sendo assim, quando é necessária a intervenção hospitalar ou a adesão a tratamentos, é possível que exista resistência, já que o corpo Warao será manipulado por outras lógicas e ficará possivelmente apartado da ação específica que é compreendida como necessária para aquele caso.

Algumas considerações

Esforcei-me para desenhar em poucas linhas que, antes mesmo do atual estado de emergência sanitária, os Warao no Brasil já enfrentavam um conjunto próprio de emergências que derivam, mais uma vez, da falta de uma ação coordenada nacionalmente para atendê-los e da necessidade de atenção diferenciada à saúde para indígenas que vivem em contexto de cidade. O serviço oferecido tem sido o que é possível e não o que seria adequado, a relação com o serviço de saúde é permeada por experiências traumáticas e os Warao são lidos pelos diferentes atores envolvidos no acolhimento como “difíceis de lidar”.

Quando o estado de emergência sanitária provocado pela pandemia de Covid-19 se instaurou, já não existia uma articulação nacional para o acolhimento das famílias Warao e, as estratégias de enfrentamento e contenção do novo coronavírus ficaram igualmente a cargo das redes locais, variando segundo suas possibilidades, e não sendo possível precisar os impactos da pandemia sobre essa população, especialmente pela falta de testes. A compilação de informações mais abrangente a esse respeito foi realizada por Pedro Moutinho (2020) e por Marlise Rosa (2020), antropólogos que têm acompanhado os Warao desde 2017 e com eles e em torno deles mantêm ampla rede de comunicação. Os dados dão conta de que houve sete mortes confirmadas entre os Warao e três mortes suspeitas de Covid-19 em todo o Brasil até julho de 2020.

Sobre o modo como os Warao vêm pensando a pandemia, creio que é cedo para dizer algo. Os Warao acompanharam o avanço do estado de emergência sanitária no Brasil e na Venezuela pelos meios de comunicação, através de informações passadas pelos atores do acolhimento, sociedade civil e pelas suas próprias vivências desse momento. Estão, como nós, “no meio de um furacão”, e o saber produzido em torno da Covid-19 está se construindo a partir das trocas de diferentes experiências que estão vivenciando.

Insisto em dizer que os Warao não são um público impossível de lidar. A relação muitas vezes confusa e conflituosa em torno da saúde, surge da inadequação do serviço oferecido. Quando bem orientados e, sobretudo, respeitados como mandantes da própria saúde, tem se demonstrado ser possível encontrar soluções.

Por fim, pretendo desenvolver minha pesquisa de campo na cidade de Manaus, mas considero imprescindível também pensar os Warao a partir das comunidades transfronteiriças que formam, pois suas experiências com adoecimentos e resoluções de problemas também são construídas e compartilhadas em comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR. Atividades, População Indígena, maio de 2020. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2020/07/Relat%C3%B3rio-de-Atividades-do-ACNUR-Popula%C3%A7%C3%B5es-Ind%C3%Adgenas-Maio-de-2020.pdf>> Acesso: 01 de novembro de 2020.

MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico N° 1127/2020** – DPA/CNP/SPPEA. Ministério Público Federal (MPF), 2020.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA**. Tese (Pós-Graduação em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

VENEZUELA. Instituto Nacional de Estadística. Censo 2011. Resultados: población indígena, 2011. Disponível em: <<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>> Acesso: 01 de novembro de 2020.

Conflitos e mobilizações sociais na BR-163 paraense: continuidades e excepcionalidades

*Renata Barbosa Lacerda*⁹³

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é, na verdade, a regra geral.
Walter Benjamin

A região da BR-163

Como o desmatamento ilegal, as queimadas e os ataques contra agências de fiscalização ambiental na Amazônia podem ser vistos como atos justos, de reivindicação de direitos ou até heroicos? Acompanhando a região da rodovia BR-163 (Cuiabá-Santarém) desde 2013, essa é uma questão com que me deparava a cada ida a Novo Progresso (Sudoeste Paraense) na pesquisa de mestrado (Lacerda, 2015) e de doutorado, ainda em andamento.

Inicialmente estava interessada no avanço da produção de soja no município e na história local. À semelhança da BR-163 mato-grossense conhecida pelo “agronegócio”, a memória regional valorizava aqueles reconhecidos como pioneiros em termos de ocupação dos supostos vazios demográficos, formação de cidades e inovação tecnológica na agropecuária (Heredia; Palmeira; Leite, 2010; Almeida, 2013). Inaugurada em 1976 como parte do Programa de Integração Nacional do governo militar, essa rodovia foi o caminho de chegada das famílias que acreditaram na promessa de progresso àquelas que integrassem a Amazônia à nação, protegendo-a de sua alegada internacionalização.

Na memória materializada em livros, fotografias, edifícios e nomes de lugares, famílias sulistas teceram sua identidade como colonos que permaneceram e fundaram comunidades apesar do que definem como abandono do governo e da estrada. O trecho paraense da BR-163 se tornou praticamente intrafegável a partir dos anos 1980, com a saída do Exército que a construiu, dificultando ainda mais as condições de

⁹³ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ). Participante do Núcleo de Estudos sobre Amazônia Contemporânea (NUAMA) e Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). E-mail: relacer@hotmail.com.

vida e de produção agrícola. Por isso, os pioneiros foram celebrados por terem se sacrificado para colonizar a região, em especial quando souberam converter as movimentações de pessoas e recursos dos garimpos e da exploração de madeira no desenvolvimento do comércio, da pecuária e das cidades⁹⁴.

Antiambientalismo, mobilizações e alianças

Em nossas conversas, autodenominados produtores rurais e empresários costumavam reiterar que as chamadas vocações econômicas regionais seriam o gado bovino, o ouro e a madeira. A expansão da área de soja, milho e arroz era uma expectativa alimentada desde que a pavimentação da BR-163 voltou ao horizonte de possibilidades nos anos 2000; apesar de frustrada pela moratória da soja, retomou o crescimento em 2016. Sem que eu mencionasse a questão ambiental, repetiam que, por ter dominado o governo federal e estadual, o *ambientalismo* os impediria de seguir essas vocações. Para eles, o marco da ambientalização se deu a partir de 2004, quando o governo Lula implementou o Plano BR-163 Sustentável, que intensificou a fiscalização ambiental e criou territórios ambientalmente diferenciados, como o assentamento PDS Terra Nossa e a Floresta Nacional (Flona) do Jamanxim.

Em 2013, produtores rurais e garimpeiros que se retratavam como atingidos pela Flona se uniram a pequenos agricultores do Terra Nossa em um bloqueio da BR-163 para defender a flexibilização da gestão ambiental, a redução da unidade de conservação e a regularização do assentamento. Como constatei, apesar de parecerem ocupar lugares sociais antagônicos e não aderirem necessariamente ao antiambientalismo, esses agentes desiguais se aliavam em algumas circunstâncias para pressionarem o governo federal a atender suas demandas específicas. Essas alianças eram fabricadas por valores e emoções partilhados em memórias

⁹⁴ Pioneiro é um termo carregado de disputas. Tendo os sulistas como referência, podia ou não abarcar nordestinos, paraenses, mulheres e não-brancos. De todo modo, o pioneirismo era vinculado à expectativa de colonização com a abertura da estrada. Manuela Cordeiro (2015) observou processo semelhante ao analisar os pioneiros que chegaram a Ariquemes (Rondônia) com os projetos de colonização do governo militar e a BR-29, hoje BR-364.

que responsabilizavam agentes governamentais por sofrimentos comuns.

Protestos como esse são menosprezados pela crítica ambiental, a qual reproduziu a imagem de Amazônia pela natureza exuberante, esvaziando-a de sua diversidade social e do jogo de relações sociais e políticas que gera danos ambientais, de acordo com Alfredo Wagner de Almeida (2008). Por um lado, tendeu a tratar todos os chamados criminosos ambientais com o mesmo peso de denúncia, independentemente das suas posições sociais. Por outro lado, quando incorporada à crítica social, descreveu camponeses e fazendeiros, ou posseiros e grileiros, como agentes situados em lados necessariamente opostos. Assim, pesquisadores e ativistas geralmente ignoraram suas alianças por considerá-las moralmente condenáveis, como indicou Jeremy Campbell (2015). Quando observadas, foram enquadradas como manipulação dos dominantes, o que não explicava as motivações das mobilizações, conforme propus em Lacerda (2019). Portanto, seguindo a linha argumentativa de Paula Lacerda (2014), as mobilizações sociais se revelaram um objeto oportuno para observar temas como conflitos socioambientais na Amazônia a partir de ângulos muitas vezes silenciados pela crítica ambiental, imersa em imaginários coloniais que reificam classificações sobre essa região, seus problemas e sujeitos, como mostrou Telma Bemerguy (2019).

Movimentos, voto e fogo

Os autodenominados produtores rurais do município não constituíam um grupo homogêneo. Havia disputas entre segmentos que achavam moralmente justificável ou excessivo realizar desmatamento ilegal e ações coletivas abertamente contrárias à fiscalização ambiental e áreas protegidas. Entre essas ações se destacaram os seis bloqueios da rodovia Cuiabá-Santarém desde 2003, que paralisaram o trânsito de caminhões do “agronegócio” para Santarém. Além disso, dezenas de produtores rurais ocuparam a sede do Ibama em 2011, quando acorrentaram o helicóptero da autarquia contra o embargo de gado irregular.

Para uns, essas medidas consideradas drásticas eram justificadas pelas injustiças do governo *ambientalizado*. Para outros, haveria formas mais eficazes para produzir acordos benéficos para a sociedade local, o que envolvia negociações com autoridades como ministros, diretores das autarquias e parlamentares. Os primeiros, mais associados a grileiros e desmatadores – tratados por progressenses como heróis que enfrentaram *ambientalistas* – e ao sindicato rural vinculado à Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), por vezes foram acusados pelos segundos de andarem na contramão da história. Porém, ambos segmentos concordavam quanto ao imperativo do crescimento das vocações econômicas. Ainda que com discordâncias internas ao setor, as modalidades de ação de menor ou maior enfrentamento ao longo do tempo, chamadas de movimentos, compuseram a linguagem dos conflitos sociais na interlocução com instâncias estatais nessa região.

Em 2017, por exemplo, produtores rurais e empresários do “Movimento MP 756 Mudança Já!” aliaram viagens ao Congresso Nacional em Brasília com três bloqueios da BR-163 em fevereiro, abril e julho demandando a redução das áreas protegidas através de alterações nas medidas provisórias (MP) 756 e 758 assinadas por Michel Temer em 2016. Embora vitoriosos no Legislativo, ressentiram a pressão internacional *ambientalista*, que teria forçado Temer a vetar as alterações do texto. A MP 756, que mudava parcialmente o tamanho e categorização da Flona do Jamanxim, se tornou projeto de lei, mas não teve andamento.

Naquele ano, eu havia observado em campo muitos carros com adesivos de Jair Bolsonaro, na época deputado federal, a quem as lideranças do movimento da MP 756 conheceram nas viagens a Brasília. Mais de um ano depois, a duas semanas das eleições gerais de 2018, progressenses organizaram uma carreata em seu apoio, que orgulhosamente contaram que teve participação de mil pessoas. Além disso, estamparam um outdoor elogioso ao candidato à presidência. O resultado das urnas ilustra o grau de consenso no município em favor da redução do governo *ambientalizado* igualmente criticado pelo candidato: 72,75% dos eleitores votou em Bolsonaro no primeiro turno; 78,18% no segundo turno.

No ano seguinte, em adesão às respostas antiambientalistas do presidente à pressão internacional contra o aumento das taxas de desmatamento na Amazônia, produtores rurais e empresários organizaram via WhatsApp o “dia do fogo” nos dias 10 e 11 de agosto de 2019. Esse episódio – orquestrado longe dos olhos da opinião pública, ao contrário dos bloqueios de rodovia – foi antecipado dias antes pelo jornal local Folha do Progresso, criado e mantido por um pioneiro sulista que antagoniza há décadas com ambos os segmentos de produtores rurais, tanto o do sindicato rural da CNA quanto aquele que prefere negociar com agentes institucionais. O acontecimento, confirmado pelos instrumentos de detecção de queimadas, gerou repercussão internacional contrária ao presidente, que culpabilizou os antagonistas dos protagonistas do “dia do fogo”: *ambientalistas*. Com as investigações da Polícia Civil e Federal e o posterior reconhecimento do evento como crime pelo governo federal sob pressão internacional, representantes progressenses negaram esse evento na imprensa. Alegaram que queimadas ocorreriam todo ano no período de seca – omitindo que os picos de queimada ocorreram justamente nos dias anunciados pelo Folha do Progresso.

Crise e oportunidade

Quando eu voltava ao Sudeste e frequentava eventos científicos, tinha dificuldades de explicar o que observava em campo para audiências que me eram familiares. Com essas, compartilhava uma concepção de história da qual emanava nosso assombro de que ainda desmatavam, matavam e falavam abertamente sobre a necessidade de desmatar em nome do progresso. Para um imaginado “nós”, nosso curso histórico se afastaria dessa relação predatória com a natureza. Para parte “deles”, em suas diferenças e desigualdades, o mito do pioneirismo continuava movendo esperanças de permanência da máxima “dono é quem desmata”, evocada ao reiterarem que, até os anos 1990, o órgão de gestão fundiária exigia o desmate de metade da área para sua regularização (Torres; Doblas; Alarcon, 2017).

Como Walter Benjamin (1994 [1940]) tinha alertado para o assombro de seu tempo perante o fascismo, estamos em alguma medida reproduzindo uma concepção de história

progressiva, embora cada um com seus ideais e imagens de futuro conflitantes. O momento político que vivemos hoje no Brasil, sobretudo desde o golpe da presidenta Dilma Rousseff, colocou problemas a essa historicidade do progresso. “Nós” vivenciamos esse momento como uma crise. Já aqueles que condenamos pelo desmatamento recorde na Amazônia parecem interpretá-lo como momento excepcional de renovação de suas esperanças. Isto é, uma oportunidade de seguirem com práticas que atualizam narrativas do passado, sustentadas por princípios de fundação de seus mundos (Zigon, 2018) como no caso do mito do pioneirismo.

Questões e dilemas

Como eventos críticos descontínuos do passado, que impactaram biografias particulares, são transformados em textos sociais contemporâneos que justificam o emprego da violência? Essa formulação de Veena Das (1995) é pertinente para interrogar pontos que tenho observado. Primeiramente, como o discurso oral e escrito produziu uma história compartilhada de sofrimentos, sacrifícios e crises⁹⁵ com a qual justificaram em maior ou menor grau ações como os bloqueios de rodovia? Como sua indignação e justificação encontraram limites ao serem interpelados a falarem sobre violências e eventos como o “dia do fogo”, que foi negado por agentes geralmente à frente dos protestos, como a diretoria do sindicato rural? O impeachment em 2016 provocou uma percepção de excepcionalidade pelo discurso militante, vista como brecha para transgredir moralidades da comunidade imaginada? Como dão continuidade ao nacionalismo dos projetos de colonização ao associarem o *ambientalismo* aos estrangeiros que se apropriaram da riqueza do país? Como isso foi experienciado em termos de cruzamentos de questões locais, regionais, nacionais e globais? Como meu trabalho pode oferecer outras narrativas censuradas ou deixadas de lado na metanarrativa dessa comunidade imaginada, como a

⁹⁵ Há uma concepção relativamente compartilhada na região de uma crise iniciada com o governo Lula e o Plano BR-163 Sustentável. Ver Karina Tarca (2014) para um caso semelhante no distrito de Cachoeira da Serra. Tratei da percepção de crise como mudança das regulamentações ambientais e fundiárias em Lacerda (2019).

presença de lideranças que, por defenderem pautas associadas ao *ambientalismo*, são ameaçadas de morte?

Uma das indicações da vivência do período iniciado com o impeachment de Dilma Rousseff como excepcional foi o assassinato em 2018 de dois assentados do PDS Terra Nossa – cuja disputa pela redefinição ou consolidação se estende há mais de uma década –, bem como de Aluísio Sampaio (Alenquer), liderança de agricultores familiares com atuação desde o início dos anos 2000 na região. Até 2017, os conflitos que perpassavam o assentamento tinham se manifestado em ameaças, destruição de casas, bens e roças, bem como agressões corporais contra determinados assentados que se posicionavam abertamente contra grandes produtores e empresários interessados na área para criação de gado, extração de madeira e de ouro. Em 2018, ao retomar meus contatos e voltar a campo, percebi que a forma com que silenciavam e falavam sobre os conflitos expressava novas tonalidades de violência e de intensificação do desmatamento e da concentração de lotes por meio da grilagem. Isso foi agravado pela dificuldade de obtenção de apoios durante o governo de Jair Bolsonaro, o qual vem atacando políticas não só ambientais e de redistribuição fundiária, como de proteção de defensores(as) de direitos humanos e ativistas socioambientais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Antropologia dos Arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Luciana S. **Gaúchos, festas e negócios: o agronegócio da soja no Meio-norte Matogrossense**. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Departamento de Sociologia e de Antropologia Cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios**

sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BEMERGUY, Telma de S. Antropologia em qual cidade? Ou por que a “Amazônia” não é lugar de “antropologia urbana”. **Ponto Urbe**, v. 24, p. 1-20, jun. 2019.

CAMPBELL, Jeremy. *Conjuring property: speculation and environmental futures in the Brazilian Amazon*. Seattle: University of Washington Press, 2015.

CORDEIRO, Manuela S. S. **A casa a rodar: projetos e pioneirismo na Amazônia Ocidental**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

DAS, Veena. *Critical events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

HEREDIA, Beatriz Maria A. de; PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sérgio Pereira. Sociedade e Economia do “Agronegócio” no Brasil. **RBCS**, v. 25, n. 74, p. 159-196, out. 2010.

LACERDA, Paula (Org.). **Mobilização social na Amazônia: a ‘luta’ por justiça e por educação**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

LACERDA, Renata. Brigar junto contra o governo: alianças e disputas na implantação de um plano de desenvolvimento sustentável. **RBCS**, v. 34, n. 100, p.1-19, fev. 2019.

_____. **Fazer movimentos: mobilidade, família e Estado no Sudoeste Paraense**. Dissertação (Mestrado em Sociologia com ênfase em Antropologia). Departamento de Sociologia e de Antropologia Cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

TARCA, Karina Andréa. **“Entre tempos bons e ruins”. Processos de expansão e fechamento na fronteira amazônica: o caso de Cachoeira da Serra no sul do Pará**. Dissertação

(Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

TORRES, Maurício; DOBLAS, Juan; ALARCON, Daniela Fernandes. **Dono é quem desmata. Conexões entre grilagem e desmatamento no Sudoeste Paraense.** São Paulo: Urutu-branco; Altamira: Instituto Agrônomo da Amazônia, 2017.

ZIGON, Jarrett. Hope and Waiting in Post-Soviet Moscow. In: JANEJA, Manpreet; BANDAK, Andreas. (Org.). *Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty.* London: Bloomsbury, 2018.

Caminhos antigos e lugares por vir: engajamentos contemporâneos dos Dâw com o território

João Vitor Fontanelli Santos⁹⁶

Ao dia 19 de março de 2020, abrigados do sol pela varanda do Cartório de Registros de São Gabriel da Cachoeira/AM, um pequeno grupo dâw e eu aguardávamos pacientemente o atendimento para o registro de nascimento de Jéssica, recém-nascida e a mais nova integrante da família de Bosco, seu avô. Lá fora, carros de som e informativos pregados na entrada de estabelecimentos públicos noticiavam o fechamento prévio de seus serviços, a prazo indeterminado, em razão do novo vírus que chegava a São Gabriel. Sentados sob o parapeito do cartório, Bosco e eu intercalávamos uma conversa sobre traduções da língua dâw, os sintomas do vírus, os roubos de motores e canoas que transtornavam o sono dos moradores da comunidade dâw, os sinais dos tempos. “Ontem os anjos tocaram as trombetas na China”, a certa altura me disse Bosco, entre goles d’água e a espera de ser chamado pelo escrivão.

O mês de janeiro de 2020 transcorreu para muitos(as) Dâw (etnia da família linguística Naduhup⁹⁷) nos acampamentos em ilhas e igarapés na região do Médio Rio Negro. Trata-se de um período de férias coletivas, quando as crianças não estão frequentando as aulas e os pais estão dispensados dos afazeres comunitários; uma dentre tantas outras oportunidades arranjadas pelos Dâw para viajar para seus pequenos sítios e acampamentos de caça, atividade que envolve diversas pessoas em suas “turmas” (formadas por parentes e/ou cunhados). É esse também o *jeito do Dâw*, como dizem quando se deslocam em pequenos grupos, com suas canoas ou a pé por caminhos (*dâw tuuw*) abertos nas matas interfluviais dos rios

⁹⁶ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) e integrante do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).

⁹⁷ A região do Alto e Médio Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, é formada por uma população majoritariamente indígena, distribuída entre mais de 20 etnias pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Arawak e Naduhup. Os Dâw, junto aos Nadëb, Yuhupdeh e Hudp’äh, compõem a família linguística Naduhup (Epps & Stenzel, 2013).

Negro e Curicuriari, para pescar, caçar, perfazer os caminhos e lugares por onde andaram e viveram seus ancestrais.

Em fevereiro, quando as viagens em grupo diminuía e as atividades comunitárias eram retomadas, uma série de eventos se concatenavam na vida cotidiana de Waruá, a comunidade dos Dâw, localizada em frente a cidade de São Gabriel da Cachoeira. A Funai e o Exército Brasileiro realizavam reuniões constantes com moradores da comunidade, buscando ouvir relatos sobre roubos recentes de canoas e motores “à rabetá” nos portos de Waruá, bem como sobre invasões noturnas – não se sabia, porém, se realizadas pelos ladrões das canoas, por narcotraficantes suspeitos de transitar na região, ou outras pessoas. Não obstante, a presença do espírito (*mâúç*) de um jovem da comunidade, vítima de homicídio ainda nesse período, completava um somatório de tensões provocadas por agências vindas “de fora”. Tal quadro, que os próprios Dâw disseram ser atípico, desarticulava a comunidade como um todo, algo informado por “pânicos noturnos” em que famílias inteiras, por precaução ou medo, mudavam-se para dormir próximas à casa do capitão ou de outros parentes. Além disso, tal situação resultava no contingenciamento das atividades dos homens, que passavam as noites em vigília à procura de invasores – o que os impedia de sair para pescar e caçar –, bem como no contingenciamento das atividades das mulheres e crianças, que evitaram as idas à roça, mesmo durante o dia.

Esses são alguns aspectos dos eventos que se desenrolavam no cotidiano da única comunidade do povo Dâw, antes da chegada da Covid-19. Realizei minha pesquisa de campo entre janeiro e a segunda metade de março de 2020, tendo interrompido a mesma em razão da pandemia. Nos meses que se sucederam, o vírus chegou à Waruá (e a outras tantas comunidades indígenas da região). Aferiu-se ali, pela aplicação de 26 testes realizados ao final de maio, o resultado positivo para doença em 14 pessoas, configurando uma “Emergência de Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN)” de acordo com o “Plano de Contingência Nacional da Sesai” (Brasil, 2020)⁹⁸. Muitos homens e mulheres, jovens

⁹⁸ Importante dizer que quase a totalidade da população dos Dâw habita uma única comunidade – nesse aspecto, diferente da configuração comunitária das demais etnias indígenas do Rio Negro, que se espalham por diversos sítios e comunidades – o que se somava, nesse período, às atenções voltadas aos Dâw.

e idosos(as) dâw alegaram ter sido acometidos(as) pelos sintomas da doença, ainda que nenhum óbito tenha ocorrido em Waruá. Algo que, para aqueles com quem conversei pelo celular, se justificava pelo largo uso de *plantas medicinais* e *chás caseiros*, durante esse período. Outras pessoas mencionaram o ipadu (substância derivada da mistura das cinzas de embaúba com a torra de folhas de coca), ou ainda a vontade divina, as razões pelas quais não teria ocorrido óbitos por coronavírus na comunidade dâw.

Não obstante, uma Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI) localizada dentro de Waruá, realizava parcialmente os atendimentos, de acordo com os Dâw, uma vez que os funcionários se encontravam ora de licença por terem contraído a Covid-19, ora por estarem atendendo em outras comunidades e sítios da região⁹⁹. Nesse contexto, tomados pela eminência da pandemia de um vírus até então desconhecido, mas presentificado por sintomas e notícias de mortes diárias anunciadas em redes e boletins epidemiológicos que circulavam via whatsapp, os Dâw recorreram, para além dos *chás e remédios caseiros*, ao refúgio nas casas de farinha, sítios e acampamentos localizados em seu território tradicional – e mesmo após a notícia da transmissão do vírus em Waruá –, como uma forma de proteção.

Em meio a esses acontecimentos, os Dâw se engajavam em um projeto (ainda em curso) de realização e documentação da abertura de caminhos (*dâw tuuw*) e lugares de habitação (nĩr xoot), contando com o apoio de pesquisadores(as) não-indígenas (entre os quais o presente pesquisador) mas que, no entanto, não estiveram presentes em sua execução. Tal projeto, pensado como ação educacional, patrimonial e de proteção territorial dos Dâw, convergia com diálogos das lideranças dessa etnia no âmbito do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da TI Médio Rio Negro I, realizado

⁹⁹ A UBSI Waruá possui, em seu quadro técnico, um médico e alguns técnicos de enfermagem, e atende além de Waruá, outras 78 localidades no Médio e Alto rio Negro. Um Comitê de Crise foi estabelecido pela prefeitura municipal junto a órgãos federais, estaduais e diversas ONG's indígenas e não-indígenas para realizar a adequação necessária aos equipamentos de saúde em São Gabriel da Cachoeira ante a pandemia (ver Radler & Handam, 2020), havendo, porém, uma série de dificuldades, impedimentos e omissões do Estado na implementação de medidas sanitárias nessa região (ver Ramos, 2020a, 2020b).

pela Funai junto a organizações indígenas, não-indígenas e comunidades que habitam nessa Terra Indígena. Nesse âmbito, os Dâw sinalizavam a necessidade de (re)abrir caminhos e espaços de habitação em lugares outrora ocupados pelos antigos, buscando assim propiciar, além da salvaguarda dos mesmos para as futuras gerações, uma solução para o aumento demográfico de sua população bem como melhores condições de acesso às suas áreas de manejo, algo pensado e deliberado coletivamente pelas pessoas dessa etnia.

A presença do coronavírus em Waruá, somada às tensões vindas “de fora”, tem redimensionado todas essas ações coletivas levadas a efeito no território dâw. O cenário de pandemia parece, assim, ter (re)colocado ou mesmo intensificado, para essas pessoas, a primazia de práticas tradicionais de cuidado, da composição de corpos e grupos saudáveis (algo de suma importância aos Dâw e que não se inicia com a pandemia) e uma série de outras questões que trazem para o primeiro plano sua continuidade física e social¹⁰⁰.

O jeito de ser dos Dâw, nessa perspectiva, tem se apresentado como o próprio plano pelo qual se alinham práticas e saberes relacionados ao território e a seu manejo adequado, por meio do qual se revelaram, até onde pude notar, “saídas de emergência” diante de catástrofes não mais anunciadas, mas que agora se presentificam (ver Stengers, 2018). Esse modo de vida, no entanto, não se faz por si só, nem sem a interlocução e os (des)encontros conceituais e pragmáticos com modos de vida de Outros (não-indígenas e indígenas de outras etnias, seres não-humanos, divindade, etc). *O continuum* da experiência dos Dâw passa, portanto, por diferentes modos de vida, interpondo-se a agências humanas e não-humanas as mais diversas. A retomada das habitações no território ancestral envolve, da mesma maneira, estratégias coletivas entre os diferentes grupos e famílias dâw; alianças com não-indígenas (autoridades, pesquisadores); relações com

¹⁰⁰ Importante dizer que os anciãos e anciãs dâw experienciaram epidemias de sarampo e outras doenças no passado, em diferentes momentos. Doenças endêmicas na região, como o é a malária, são também experienciadas periodicamente, recebendo tratamentos diversos pelos Dâw, de *remédios de buúy* (“brancos”) a *remédios do mato*.

comunidades e sítios vizinhos, com “donos” de animais (*curupira*) e de lugares na mata (*xaay dee'*), e uma série de negociações e composições que a presente pesquisa, ainda em andamento, busca observar.

Essa pesquisa se volta, em linhas gerais, para as formas como o povo Dâw se coloca e pensa sobre seu contexto, isto é, a vida em comunidade (e próxima à cidade) e a (re) abertura de caminhos e lugares de habitação, o que se sucede em meio a catástrofes e resiliências presentificadas no curso dos dias para essas pessoas. Trata-se de uma pesquisa que tem como ponto de partida, portanto, o “território”, mas que busca se aproximar de categorias e práticas que excedem a semântica em boa medida jurisdicional dessa categoria, observando então a composição com o mundo e seus agentes humanos e não-humanos. Nesse sentido, para Lewandowski e Otero dos Santos (2019), a dimensão se coloca como um meio mais aproximado ao campo que se pretende investigar, voltado para os significados suscitados através do território e informados *pela experiência de meus interlocutores. Os caminhos (dâw tuuw)* e lugares de habitação (*nîr xoót*, “lugar de se viver”, “comunidade”) se afiguram, ainda, como elementos diacríticos da “cultura dâw” – as aspas, aqui, são atribuídas à conhecida formulação de Carneiro da Cunha (2009) – e que mediante seu registro e documentação, compõem modos de ação e transmissão de saberes dos antigos às novas gerações.

Soma-se a este enfoque, a experiência trazida pela pandemia de coronavírus e as reflexões subseqüentes que isso tem gerado para os Dâw. Experiências pretéritas (e traumáticas) com epidemias de sarampo e outras doenças trazidas de fora, bem como o tratamento (tradicional assim como secular) de doenças endêmicas que recorrentemente assolam a comunidade, misturam-se à escatologia cristã e ao evangelismo advindos da aliança com missionários nos anos 1980; uma das formas mobilizadas por uma parcela significativa dos Dâw para tratar essas questões. A desvinculação dos padrões da piaçava e de suas dívidas, e a condução à fixação em comunidade, operacionalizadas

pelos missionários, foram acatadas pelos Dâw após décadas de violência e exploração no trabalho compulsório com os patrões, o que quase exterminou sua população; em razão disso, os Dâw passam então a aderir ao evangelismo.

Nesse âmbito, práticas como benzimentos de nascimento e cura, o consumo ritual de *ipadu* e o lugar do xamã, entre outras práticas e especialidades, foram eclipsadas por atividades e cultos evangélicos, mas que, ao longo do tempo, tornam-se matéria de reflexão e (re)elaboração por parte das pessoas dessa etnia. Assim, os Dâw têm lidado com todas essas questões não somente pela chave da “tradição”, como também pela “tradução” de sistemas distintos e, à primeira vista, incompatíveis, estando esta pesquisa, assim, interessada em investigar como se dão as articulações e complementações pragmáticas e conceituais sobre sistemas de conhecimento e crença diversos. O “fim do mundo”, postulado nesse contexto pela escatologia cristã e experienciado por ameaças de vírus e agentes vindos de fora, é “adiado” – para trazer à luz as reflexões de Ailton Krenak (2019) – pelos lugares por vir, por caminhos traçados pelos antigos e pelas novas gerações Dâw crescendo em Waruá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). **Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (Covid-19) em Povos Indígenas**. Brasília, 2020.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

EPPS, Patience; STENZEL, Kristine. **Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio FUNAI, 2013.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEWANDOWSKI, Andressa; OTERO DOS SANTOS, Júlia. Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização. In: **Ilha. Revista de Antropologia**. v.21, n.1, p. 6-20, 2019.

RADLER, Juliana; HANDAM, Ana Amélia, **Rio Negro combate Covid-19 com cooperação entre autoridades e sociedade civil**, Instituto Socioambiental (ISA), 2020.

RAMOS, Danilo P. Crimes contra a humanidade indígena: Covid-19 e povos indígenas no Amazonas e Alto Rio Negro. In: **Mortos e Mortes da Covid-19: saberes, instituições e regulações**, v. 1, n. Especial, 2020, p. 9-15, maio, 2020a.

_____. Política e morte: Estado de emergência e omissões em saúde indígena no Amazonas e Alto Rio Negro. In: PACHECO, Rafael. **Fica na aldeia, parente: povos indígenas e a pandemia de covid-19**. Centro de Estudos Ameríndios (CestA), São Paulo: Editora Primata, 2020b.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

"Na inspiração e no desenvolvimento do seu projeto etnográfico e teórico, a coletânea Antropologias no extremo norte vai além de uma mera contribuição adicional à variada gama de livros sobre o norte do Brasil e a Amazônia lançados nos últimos anos. Ela representa uma joia da antropologia brasileira produzida na/desde a Amazônia brasileira que, por sua vez, articula-se com as Guianas. O livro se empenha na formulação de questões antropológicas a partir de situações particulares, complexas, em múltiplas escalas territoriais e sócio-culturais, sem generalizações, regionalismos e exotismos. A qualidade e a extensão das investigações etnográficas, historiográficas e a acuidade conceitual que se observa no exame das questões investigadas fazem ímpar este livro na produção antropológica brasileira recente".

*Handerson Joseph,
Professor do Departamento de Antropologia e
do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(UFRGS)*

