

Volumen 13, número 1, 2022

MUNDO AMAZÓNICO

ISSN 2145-5074

Instituto Amazónico de Investigaciones,
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM

Leticia, Amazonas, Colombia | 2022



Instituto Amazónico
de Investigaciones IMANI

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 13, número 1, 2022

Mundo Amazónico es una revista semestral de libre acceso, con carácter transnacional y multidisciplinario. Acepta contribuciones originales e inéditas en español, inglés o portugués de autores de cualquier nacionalidad. Se dirige al público académico de investigadores y estudiosos, y busca también llegar a tomadores de decisiones, profesionales y comunidades locales. Mundo Amazónico es editada por dos instituciones académicas ubicadas en la cuenca amazónica que buscan crear lazos de comunicación de alcance regional: el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Dolly Montoya Castaño

Rectora

Germán Ignacio Ochoa

Director Sede Amazonia

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Sylvio Mário Puga Ferreira

Reitor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Diretor da EDUA

Editor

Edgar Bolívar-Urueta

Universidad Nacional de Colombia

Editores Invitados

Fávia Melo

Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

Fabio Candotti,

Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

Comité editorial

Carlos Machado Dias Jr.
PPGAS- Universidade Federal do

Amazonas, Brasil

Carlos Rodríguez

Fundación Tropenbos Colombia

Carlos Gilberto Zárate Botía

Universidad Nacional de Colombia

Eliana Jiménez

Universidad Nacional de Colombia

Gabriel Colorado

Universidad Nacional de Colombia

Germán Palacio

Instituto de Investigaciones Imani,
Universidad Nacional de Colombia

Gilton Mendes dos Santos

PPGAS- Universidade Federal do
Amazonas, Brasil

Juan Álvaro Echeverri

Universidad Nacional de Colombia

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Perú

Comité técnico

Gestora editorial

Ingri Gisela Camacho Triana

Corrección de estilo (portugués)

Sérgio Augusto Freire de Souza

EDUA-UFAM.

Corrección de estilo (español)

Paula Maldonado

Camilo Alejandro Vargas Pardo

Universidad Nacional de Colombia

Corrección de estilo (inglés)

Jeison Guillermo Medina Higuera

Universidad Nacional de Colombia

Comité científico

Carlos David Londoño

University of Regina, Canadá

Cástor Guisande González

Universidad de Vigo, España

Christian Gros

Institut des Hautes Études de

l'Amérique latine IHEAL, Francia

Elsa Gomez-Imbert

CNRS, Francia

Guillermo Rueda

Universidad Jorge Tadeo Lozano,

Colombia

Javier Lobón-Cerviá

Museo Nacional de Ciencias

Naturales, España

Jean Pierre Chaumeil

CNRS/IFEA, Francia

João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional, Universidade

Federal de Rio de Janeiro, Brasil

Jhon Charles Donato Rondón

Universidad Nacional de Colombia

Jon Landaburu

CNRS, Francia/Colombia

Ligia Stela Urrego

Universidad Nacional de Colombia,

Sede Medellín

Margarita Chaves

Instituto Colombiano de

Antropología e Historia ICANH

María Clara van der Hammen

Universidad Externado de Colombia

María Emilia Montes

Universidad Nacional de Colombia,

Sede Bogotá

Mauricio Sánchez

Universidad Nacional de Colombia,

Sede Medellín

Norbert Fenzl

Universidade Federal do Para, Brasil

Renato Monteiro Athias

Universidade de Pernambuco, Brasil

Roberto Pineda Camacho

Universidad Nacional de Colombia,

Sede Bogotá

Santiago Mora

St. Thomas University, Canadá

Stephen Hugh-Jones

Kings College, Cambridge, Reino

Unido

Suely Aparecida do Nascimento

Mascarenhas

Universidade Federal do Amazonas,

Brasil

Evaluadores pares

El Comité Editorial agradece a los evaluadores pares que contribuyeron en este número:

Ana Carla Bruno
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Brasil.
Bernardo Machado
Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
Camilo Torres Sánchez
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Carlos Freire
Universidade de São Paulo, Brasil.
Carlos Zarate Botía
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
Cintia Fiorotti
Secretaria do Estado de Educação do Paraná, Brasil.
Claudia Leonor López Garcés
Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil.
Danilo Paiva Ramos
Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Dolores Linares
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
Eric Cardin
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil.
Gabriel Cabrera Becerra
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
Germán Zuluaga
Centro de Estudios Médicos Interculturales, Colombia.
José Miguel Nieto Olivar
Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
Juan Álvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
Juan Camilo Cajigas Rotundo
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
Marco Alejandro Tobón Ocampo
Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
María Lois
Universidad Complutense de Madrid, España.
Maria Rossi
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Maria Virgínia Aguiar
Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil.
Mariana Galuch
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Michel Justamand
Universidade Federal de São Paulo, Brasil.
Patrícia Freitas
Universidade de São Paulo, Brasil.
Pedro Rapozo
Universidade do Estado do Amazonas, Brasil.
Silvana Nascimento
Universidade de São Paulo, Brasil.
Talita Lazarin Dal Bo
Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
Tania Yimara Martínez Forero
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por IMANI y PPGAS/UFAM: desde 2017
ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)

Dirección para correspondencia: Kilómetro 2 Vía Tarapacá, Leticia, Amazonas, Colombia.

Teléfono: +57-8-592-7996.

Correo electrónico: mundoamaz_let@unal.edu.co

Página web: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/index>

Índices, bases de datos y directorios

Emerging Sources Citation Index (ESCI) de Web of Science Core Collection, Google Scholar, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico REDIB, Academic Journals Data Base, Academic Research Premier (EBSCO), PROQUEST, Sucupira-CAPES, Directory of Open Access Journal DOAJ, Latindex, Sherpa Romeo (verde), WorldCat

Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Imagen de Portada: José Miguel Nieto Olivar

Impresión: Editorial JL Impresores SAS. Nit. 830000468-4. Calle 10 A N° 68 c 45 Bogotá, Colombia.

Impresa en papel Earth Pact 70 g., 300 ejemplares.

Publicación financiada por el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, con apoyo de la Editorial da Universidade do Amazonas EDUA.

 Se publica en los términos de una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 internacional.

Contenido

Regímenes de movilidad y presencia en la Amazonía urbana

- 8 FABIO MAGALHÃES CANDOTTI
FLÁVIA MELO
Para além da integração e do isolamento: mobilidades e presenças na Amazônia urbana
Beyond integration and isolation: mobilities and presences in urban Amazonia
Más allá de la integración y el aislamiento: movilidades y presencias en la Amazonia urbana
- 19 MARCELO DA SILVEIRA RODRIGUES
BR-319: Um espaço de colonialidade nas novas fronteiras amazônicas
BR-319: A coloniality space on the new Amazon frontiers
BR-319: Un espacio de colonialidad en las nuevas fronteras Amazónicas
- 51 DULCE MEIRE MORAIS
FLORINDA LIMA ORJUELA
NORMA LIMA ORJUELA
JOSÉ MIGUEL NIETO OLIVAR
Regimes de presença e mobilidade no noroeste amazônico: o caso tuyuka em São Gabriel da Cachoeira
Presence and mobility regimes in northwestern Amazon: the tuyuka case in São Gabriel da Cachoeira
Regímenes de presencia y movilidad en el noroeste amazónico: el caso tuyuka en São Gabriel da Cachoeira
- 78 DIANA MANRIQUE GARCÍA
Habitar y curar entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez
To dwell and to heal: tensions and (re) existences on the upper bank of the Iténez River
Habitar e curar: entre tensões e (re) existências na ribeira do rio Iténez

- 97 FABIANE VINENTE DOS SANTOS
RAFAELE QUEIROZ
Políticas públicas de salud y migración venezolana en la frontera amazónica bajo una perspectiva antropológica
Public health policies and Venezuelan migration on the Amazonian frontier under an anthropological perspective
Políticas públicas de salud y migración venezolana en la frontera amazónica desde una perspectiva antropológica
- 119 GEISE DE GÓES CANALEZ
JOSÉ JOAQUÍN CARVAJAL
JOSE LINDOMAR ALBUQUERQUE
PEDRO RAPOZO
RODRIGO REIS
A rede transfronteiriça para o enfrentamento da pandemia por COVID-19: diálogo sobre pesquisa e monitoramento da pan-demia desde a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru
The Covid-19 cross-frontier network: pandemic research and monitoring from the triple frontier between Brazil, Colombia, and Peru
La red transfronteriza COVID-19: Investigación y monitoreo de la pan-demia desde la triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú

Artículos de investigación

- 141 JARLIANE DA SILVA FERREIRA
ROSEMARA STAUB DE BARROS
CARMEN PINEDA NEBOT
Entre ríos y bosques: los desafíos de ser investigadora en comunidades amazónicas
Between Rivers and Forests: the challenges of being a researcher in amazon communities
Entre ríos e florestas: os desafios de ser pesquisadora em comunidades amazónicas

164 DAVID ENRIQUE FLOREZ-SALGADO

“Amanecer la palabra”, políticas lingüísticas para la vida

“Dawning the Word”, language politics for life

“Alvorecer a palavra”, políticas linguísticas para a vida

Reseñas

184 CARLOS SUÁREZ ÁLVAREZ

Palabra de remedio y otras historias de yagé

187 MARIO RIQUE FERNANDES

GUILHERME HENRIQUE SOARES

LUIZA MARIA FONSECA CÂMPERA

SILVIO SANCHES BARRETO

Cinema perspectivista: Resenha do Filme “A Fevre”

Perspectivist Cinema: Review of the Film “The fever”Cine

Perspectivista: Reseña de la película “La Fiebre”

Para além da integração e do isolamento: mobilidades e presenças na Amazônia urbana¹

Beyond integration and isolation: mobilities and presences in urban Amazonia

Más allá de la integración y el aislamiento: movilidades y presencias en la Amazonia urbana

Fabio Magalhães Candotti
Flávia Melo

Como citar: Candotti, F. M. e Melo, F. (2022). Para além da integração e do isolamento: mobilidades e presenças na Amazônia urbana. *Mundo Amazônico*, 13(1), 8-18. <https://doi.org/10.15446/ma.v13n1.101227>

A proposição do Dossiê **Regimes de presença e mobilidade na Amazônia Urbana** foi um desdobramento de projeto de pesquisa realizado no Brasil, entre 2016-2018, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq². Coordenada por Fabio Candotti, a equipe do projeto reuniu pesquisadores/as³ de instituições situadas na Amazônia e fora dela, envolvidos/as em debates sobre fronteiras, legalismos e ilegalismos, relações de gênero e cuidado, relações interétnicas, políticas públicas na Amazônia; e comprometidos, em suas próprias trajetórias, com deslocamentos e engajamentos de diferentes ordens no território amazônico.

O investimento na categoria analítica “regimes de presença e de mobilidade” buscava nos distanciar de um certo “nacionalismo metodológico” (Wimmer e Glick Schiller, 2002) e nos dedicar mais à compreensão de formas de controle,

Fabio Magalhães Candotti. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas, UFAM. Coordena o grupo de pesquisa Ilhargas – Cidades, Políticas e Saberes na Amazônia. E-mail: fmcandotti@gmail.com
Flávia Melo. Professora e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). E-mail: flaviamelo@ufam.edu.br

de produções de fronteiras e alteridades muito particulares. Por isso, muitos de nós, envolvidos nessa abordagem, perseguimos os desdobramentos de uma perspectiva que percebe as “margens” do Estado como espaços de “criatividade” e onde aparecem “formas alternativas de ação política e econômica” (Das e Poole, 2008). Tratava-se, ainda, de (re)conhecer a “Amazônia” além das discursividades que a produzem como uma região natural, isolada e inabitada. Quiçá, como um “complexo urbano e transfronteiriço”, expressão com a qual temos buscado descrever essa “região” “por meio de uma trama de relações, genealogias, tensões e trânsitos de pessoas, objetos e afetos” (Melo, 2020, p. 121).

Em artigo publicado em 2002, Wimmer e Glick Schiller realizaram uma minuciosa revisão da história das ciências humanas e demonstraram as diferentes maneiras como a sociologia, a antropologia, a geografia, a história, a economia e as relações internacionais colaboraram nos processos de construção de nações e estados-nações, nas suas definições de cidadania e nas políticas de controle das mobilidades transnacionais (Wimmer e Glick Schiller, 2002). Na Amazônia, isso impõe uma indagação teórica e política, feita há décadas pelas ciências humanas, sobre continuidades e descontinuidades coloniais/pós-coloniais (Balandier, 2014; Stocking Jr., 1991; Quijano, 1992; Rivera-Cusicanqui, 2010; Kilomba, 2019) e colonialismos internos (González Casanova, 2006; Cesarino, 2017). Trata-se de uma questão que sugere atenção a processos contemporâneos que podem estar relacionados a um certo “regionalismo metodológico” ou um “amazonismo”⁴ de nossas ciências quando se encontram diante da Amazônia (Candotti, no prelo). Processos que, também, parecem centrais para compreender não só as distintas formas assumidas pelos estados-nações e pela própria região, como as diferenciações generificadas, racializadas e etnicizadas, implícitas ou evidentes, dos corpos que habitam e se movem entre cidades, vilas, comunidades e aldeias (Melo, 2018; Melo e Olivar, 2019; Melo, 2020).

Como afirmávamos quando propusemos este dossiê, ainda em 2019, nas últimas duas décadas, no Brasil, tomou forma um novo campo interdisciplinar de estudos sobre mobilidades e fronteiras na Amazônia. Afastando-se parcialmente das análises sobre as frentes de expansão dos anos 1970 e 80 (Godfrey, 1988; Martins, 1997; Velho, 2009), esse campo seguiu, em grande medida, a pauta hegemônica e global dos estudos sobre fronteiras nacionais que emergiu com o fim da Guerra Fria e ganhou força após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA. Nessa pauta, foram iluminados deslocamentos transnacionais tidos como problemáticos do ponto de vista de estados-nações e de outras agências de governo das populações, como aqueles implicados no “tráfico de drogas”, no “contrabando” de mercadorias, no “tráfico de pessoas”, na “imigração ilegal”, na “clandestinidade” e na “fuga de cérebros”. Na Amazônia, a nova geração de pesquisas sobre fronteiras e mobilidades conectou essa pauta global a preocupações com a “integração” da Pan-Amazônia e o “desenvolvimento regional”, dando ênfase a novas “migrações” transnacionais

(Machado, 2000; Becker, 2005; Rodrigues, 2006; Aragón, 2009; Silva, 2011; Castro e Hazeu, 2013; Machado *et al.*, 2014; Jakob, 2015; Oliveira, 2016).

Esses estudos tiveram, sem dúvida, o mérito de tornar visível a vida social de cidades ainda pouco pesquisadas, bem como a vida de coletivos socialmente estigmatizados. Contudo, em meio a uma série de indícios de um novo processo de endurecimento de políticas securitárias de fronteira na América do Sul – agudizado nos anos mais recentes – buscávamos nos aproximar de outra perspectiva teórica, metodológica e epistemológica. Nesse sentido, aliamo-nos aos esforços analíticos que problematizavam o que Jose Miguel Olivari, Flávia Melo e Patrícia Rosa (2015) chamaram de “regimes de presença e mobilidade”, um conceito inspirado em uma outra geração recente de estudos sobre mobilidade e fronteira (Grimson, 2003; Zárate-Botía, 2008; Albuquerque, 2010; Glick Schiller e Salazar, 2013; Piscitelli, 2013) cujos impactos se fizeram sentir em outras coletâneas e dossiês publicados no Brasil (Piscitelli, Assis e Olivari, 2011; Colognese e Cardin, 2014; Albuquerque e Olivari, 2015; Paiva, Albuquerque e Cardin, 2018; Olivari e Passamani, 2019).

Esse conceito tem nos direcionado a esforços etnográficos e micropolíticos que colocam em evidência os próprios dispositivos de governo, no sentido de conjuntos heterogêneos de agências e agenciamentos, estatais e não estatais, que buscam conduzir as condutas de outrem (Foucault, 2004). Ou seja, estudos que analisam o governo – espetacular ou ordinário – dos corpos e das populações, a constituição das alteridades e das desigualdades, a criminalização e o cuidado humanitário de suas mobilidades e presenças (Albuquerque e Paiva, 2015; Olivari, 2015, 2017; Melo, 2018, 2020; Melo e Olivari, 2019; Paiva, 2019, 2015; Candotti, Melo e Siqueira, 2017). Assim, interessamo-nos mais em conhecer os diferentes modos de habitar e de fazer essas fronteiras, em meio a relações de poder nas quais essas diferenças são suscitadas, negociadas e contornadas. Acreditamos que, por essa via, temos apreendido práticas e processos de “fronteirização” nem sempre localizados nas proximidades dos limites nacionais (Grimson, 2003; Albuquerque, 2010; Lois, 2014). Práticas e processos que se cruzam com a produção de outras fronteiras espaciais, como a fronteira regional amazônica, e que podem acompanhar outras marcações de origem, como os “colonos” e “imigrantes” na Amazônia colombiana (Chaves, 2002) e os “nordestinos” e “estrangeiros” na Amazônia brasileira (Candotti, no prelo; Melo, 2020). É dando a devida atenção a essas práticas e processos de fronteirização que podemos ver, para além das mobilidades, um mundo de relações fronteiriças que embaralham, torcem, ignoram e diversificam, de maneiras mais ou menos imperceptíveis, as rígidas delimitações espaciais, legais, econômicas, morais e identitárias de que se valem os dispositivos de governo (Olivari, 2018; Nascimento, 2018).

Esse mundo de relações, fluxos e trocas fronteiriças que tensionam a rigidez dos dispositivos de governo ficou ainda mais explícito quando fomos

arrebatados, nos primeiros meses de 2020, pela “chegada” da pandemia da covid-19 ao Brasil e, em particular dramaticidade e gravidade, ao Amazonas. Naquela ocasião, análises apressadas e superficiais prenunciavam o retardamento do advento do novo coronavírus ao território amazônico, este presumido, uma vez mais, como isolado e pouco acessado pelos circuitos aéreos e o – suposto – incipiente trânsito internacional (principalmente se comparado aos aeroportos de metrópoles nacionais como São Paulo). Como argumentamos antes, o nacionalismo rechaçado em nossa perspectiva metodológica é componente indissociável da concepção e da gestão de políticas públicas. Afinal, estas são engrenagens dos dispositivos de governo que produzem, ou melhor, performam incessantemente a nação (e a região) e uma série de diferenças sempre excludentes (Butler, 1990).

A despeito das previsões equivocadas, o registro da primeira morte provocada por covid-19 no Amazonas ocorreu concomitante a outras registradas no restante do país, e ao reconhecimento da transmissão comunitária no interior do estado. Os incipientes e morosos esforços de controle sanitário no Aeroporto Internacional Eduardo Gomes (em Manaus/AM) se demonstraram impotentes e atestaram a invalidez de seus pressupostos. No rastro da célebre expansão virulenta vimos relevados deslocamentos densos, frequentes e nada recentes através da extensa malha hidrográfica que conecta pessoas e bens por toda a Amazônia, dentro e fora dos limites nacionais. A trajetória de difusão do vírus pelas calhas dos rios amazônicos e a chegada da pandemia às mais distantes comunidades exibiu a nulidade do há muito naturalizado “isolamento” amazônico; desnudou a precariedade da saúde pública e de muitas outras políticas que deveriam garantir os mínimos sociais; exibiu com virulência literal os equívocos de oposições rígidas como aldeia e cidade; e potencializou as desigualdades interseccionadas por marcadores sociais de gênero, raça/etnia, nacionalidade, dentre outros.

A pandemia impactou, inclusive, a feitura deste dossiê e retardou a sua publicação por quase dois anos. Primeiro, pela emergência sanitária, julgamos prioritário que o espaço de reflexão da Revista Mundo Amazônico fosse ocupado por análises produzidas sob o impacto do vivido. Essas reflexões podem ser apreciadas nos números anteriores da revista em dossiês dedicados exclusivamente ao tema⁵. Em janeiro de 2021, quando esperávamos alguma estabilidade e creímos no arrefecimento do vírus, embora e ainda sem acesso à vacina, fomos arrebatados por nova onda de covid-19 e a crise de oxigênio na cidade de Manaus, onde nós, editor e editora, vivemos. Além da massiva contaminação e das incertezas inerentes, experimentamos o adoecimento e o luto coletivo. Naquele período, faltavam condições emocionais para conclusão da tarefa que agora acabamos.

Finalmente, apresentamos este dossiê com uma coletânea que em processo de produção e reflexão é fruto do seu tempo, das condições disponíveis e da trajetória heterogênea do campo de estudos a que nos dedicamos. O conjunto

de textos apresentados a seguir é composto por sete artigos e uma resenha, produzidos por pesquisadores que, como nós, e em sua maioria, habitam e se movimentam no território amazônico. Para além das contribuições compartilhadas conosco e de seus objetos de estudo; seus deslocamentos – de outras cidades para a Amazônia, da capital para o interior, ou entre pequenas cidades, vilas e comunidades – e seus engajamentos com os mais diferentes agentes sociais são meio para a compreensão de relações elaboradas nos/ pelos movimentos de pesquisadores e pesquisadoras na Amazônia. Ou seja, suas próprias trajetórias nos sugerem caminhos de reflexão sobre regimes de presença e de mobilidades. Quanto aos artigos reunidos no dossiê, são exemplares do itinerário teórico-metodológico que rememoramos antes, pois cada um deles se alia a diferentes perspectivas para abordar as mobilidades e o território produzido como Amazônia.

Em “*BR-319: Um espaço de colonialidade nas novas fronteiras amazônicas*”, Marcelo da Silveira Rodrigues dialoga com as análises sobre as frentes de expansão para compreender o que denomina de novas estratégias e linguagens capitalistas e modernizantes na Amazônia. O autor recorre ao estudo de um projeto de repavimentação da rodovia BR-319, especialmente em duas comunidades do eixo da estrada, Vila de Realidade e a Comunidade de São Sebastião do Igapó Açu, partindo da compreensão da BR-319 como um espaço de fronteira, acepção cunhada Martins (1997). O recurso à literatura decolonial permite ao autor identificar em projetos como esses os processos de colonialidade definidos por Quijano (1992).

O artigo escrito por Dulce Mendes Moraes, Florinda Lima Orjuela, Norma Lima Orjuela e José Miguel Nieto, “*Regimes de presença e mobilidade no noroeste amazônico: o caso Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira*”, propõe reflexão sobre regimes de presença e mobilidade a partir da atenção etnográfica à trajetória de uma família extensa de origem étnica Tuyuka, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro, (AM, Brasil). Esses regimes colocam em relação tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais, e relações entre terras indígenas, comunidades de diversas escalas e a cidade.

Diana Manrique García nos apresenta o trabalho “*Habitar y curar: entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez*”, no qual faz uma abordagem etnográfica da complexidade relacional presente nos territórios amazônicos, onde os percursos de cuidado e cura se relacionam à presença de instituições religiosas. Essas marcas fazem parte de um legado missionário da Igreja Católica, principalmente de jesuítas e franciscanos, além de retratarem disputas espirituais e tensões entre os atores envolvidos.

“*Políticas públicas de saúde e migração venezuelana na fronteira amazônica de uma perspectiva antropológica*”, escrito por Fabiane Vinente dos Santos e Rafaële

Queiroz, explora continuidades, rupturas e efeitos da Lei No. 13.445/2017 no Estado do Amazonas no que se refere às respostas do Brasil ao fluxo migratório dos venezuelanos, investigando os processos de formulação de políticas públicas relacionadas a estes imigrantes, com foco no campo da saúde.

A entrevista “*A Rede Transfronteiriça Covid-19: pesquisa e monitoramento da pandemia desde a Tríplice Fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru*” descreve um processo de articulação e colaboração efetiva entre pesquisadores e instituições universitárias nos três países que formam a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. O seu objetivo foi sistematizar informações, pesquisar, monitorar e divulgar resultados sobre a pandemia de forma conjunta, e pensar essas localidades e municípios fronteiriços como uma única região transfronteiriça. Essa perspectiva rompe com o nacionalismo metodológico e coloca uma série de desafios para a sistematização conjunta informação que se evidenciaram na produção dos boletins de covid-19 na região. A entrevista foi realizada por Lindomar Albuquerque com Geise de Góes Canalez, José Joaquín Carvajal, Pedro Rapozo e Rodrigo Reis.

O último texto, “*Cinema perspectivista*”, consiste na resenha do filme “A febre”, uma ficção cujo enredo acompanha o cotidiano de Justino, um indígena que vive na cidade de Manaus e trabalha como segurança em um porto local. Sua filha, Vanessa, técnica de enfermagem é aprovada em Medicina, na Universidade de Brasília. O roteiro exibe, em diálogos multilíngues o cotidiano dessa família, as inseguranças da jovem e o acometimento súbito de uma febre. Os autores e a autora (Mario Rique Fernandes, Guilherme Henrique Soares, Luiza Maria Fonseca Câmpera e Silvio Sanches Barreto) enfatizam, dentre outros aspectos, os encontros e desencontros de “mundos” a que indígenas estão sujeitos ao experimentar o trânsito e a vida nas cidades.

Esse conjunto de textos, construídos sobre uma base bastante heterogênea de temas e abordagens teórico-metodológicas, nos ajudam a refletir sobre a dinâmica e uma parte da história do pensamento social sobre e na Amazônia, e os modos como este tem se dedicado a estudar formas de presença e de mobilidades em regimes os mais diversos. Neles, reaparecem temas inescapáveis à compreensão da Amazônia: grandes projetos desenvolvimentistas, expansão capitalista, colonialismo, missão cristã, relações interétnicas, urbanização, sistemas de crença e cura, múltiplas ontologias etc. Essas questões se atualizam diante da atenção a acontecimentos atuais, como o deslocamento de habitantes da Venezuela para países vizinhos (a chamada “migração venezuelana”), a intensificação da mobilidade de pessoas indígenas entre fronteiras nacionais, o reconhecimento público da presença dessas mesmas pessoas em grandes cidades, e os impactos da pavimentação de estradas na vida de comunidades. Acontecimentos que se tornaram ainda mais dramáticos no contexto da pandemia de Covid-19, dadas as emergências sanitárias e as limitações estruturantes das políticas públicas, principalmente

em regiões de fronteira. Essas, e muitas outras questões não abordadas neste dossiê, sinalizam os desafios inerentes a esse campo de investigação necessariamente interdisciplinar, heterogêneo e em processo de constituição.

Notas

¹ Este trabalho é resultado de pesquisas realizadas pelos autores com recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas e da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas.

² Projeto Regimes de mobilidade espacial na Amazônia urbana. Edital Universal CNPq, 2015.

³ Nos referimos a Jose Miguel Nieto Olivar (CPAS/FSP/USP), Luiz Fabio Silva Paiva (LEV/UFC), Lindomar Albuquerque (Liminar/UNIFESP) e Silvana Nascimento (NAU/FFLCH/USP) a quem agradecemos a duradoura parceria e amizade.

⁴ Nos referimos aqui a um dispositivo de saber semelhante ao “orientalismo” (Said, 1978).

⁵ Ver volume 11 (n.º 2) e volume 12 (n.º 1) da Mundo Amazônico.

Referências

- ALBUQUERQUE, J. L. C. (2010). A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai. *São Paulo: Annablume*, 97-122.
- ALBUQUERQUE, J. L., e Paiva, L. F. S. (2015). Entre nações e legislações: algumas práticas de “legalidade” e “ilegalidade” na tríplice fronteira amazônica (Brasil, Colômbia, Peru). *Revista Ambivalências*, 3(5), 115-148. <https://doi.org/10.21665/2318-3888.v3n5p115-148>
- ARAGÓN VACA, L. E. (2009). *Migração internacional na pan-Amazônia*. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA.
- BALANDIER, G. (2014). A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, 25(1), 33-58.
- BECKER, B. K. (2005). Geopolítica da amazônia. *Estudos avançados*, 19(53), 71-86. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100005>
- BROWDER, J.O., e Godfrey, B.J. (2006). Cidades da floresta: urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia Brasileira. Da UFAM.
- CANDOTTI, F. M. (2017). *Sobre linhas de segmentação “amazônicas”: dispositivos de saber e movimento*. Seminário Permanente Gênero e Territórios de Fronteira. Mesa, 4.

- CANDOTTI, F. M. (2018). Regimes de mobilidade, branquitude e colonialismo através da “Amazônia”. 56º Congreso Internacional de Americanistas, Simpósio 12/49. Régimenes de movilidad, exilios, migraciones, turismos. Salamanca.
- CANDOTTI, F. M.; Melo Da Cunha, Flávia; Siqueira, Ítalo L. (2017). *A grande narrativa do Norte: considerações na fronteira entre crime e Estado*. In: MALLART, Fabio; GODOI, Rafael. BR 111: a rota das prisões brasileiras. São Paulo: Veneta/Le Monde Diplomatique.
- CANDOTTI, F. M., Melo Da Cunha, F., e Siqueira, I. L. (2017). *A grande narrativa do Norte: considerações na fronteira entre crime e Estado*. BR, 111, 35-47.
- CASTRO, E., e Hazeu, M. (2012). Cidades, fronteiras transnacionais e migração na Pan-Amazônia. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, 12(2), 17-43. <https://doi.org/10.29327/233099.12.2-1>
- CESARINO, L. (2017). Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. *Ilha Revista de Antropologia*, 19(2), 073-105. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p73>
- CASANOVA, P. G. (2006). Colonialismo interno (uma redefinição). BORON, Aa; Amado, J.; González (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 395-420.
- CHAVES CHAMORRO, M. (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana. *Revista colombiana de Antropología*, 38, 189-216. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1261>
- CARDIN, E. G., e COLOGNESE, S. A. (Eds.). (2014). As ciências sociais nas fronteiras: teorias e metodologias de pesquisa (pp. 43-59). Editora Gráfica JB.
- DA SILVA, P. R. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. *Revista do Direito Público*, 15(2), 219-221.
- GLICK SCHILLER, N., and Salazar, N. B. (2013). Regimes of mobility across the globe. *Journal of ethnic and migration studies*, 39(2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- GODFREY, B. J. (1988). Frentes de expansão na Amazônia: uma perspectiva geográfico-histórica. *Geosul*, 3(6), 7-19.
- GRIMSON, A. (2003). *Los procesos de fronterización: fujos, redes e historicidad*. García, Clara Inés (comp.), Fronteras. Territorios y metáforas, Medellín, Ed. Hombre Nuevo, 15-33.

- JAKOB, A. A. E. (2015). A migração internacional recente na Amazônia brasileira. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 23(45), 249-271. <https://doi.org/10.1590/1980-8585250319880004513>
- KÖVEKER, D. (2006). *Michel Foucault, Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-78), Paris: Gallimard/Seuil (Collection «Hautes Études»), 2004, 435 p. Eurostudia, 2(2).
- LOIS, M. (2014). *Apuntes sobre los márgenes: fronteras, fronterizaciones, órdenes socioterritoriales*. As ciências sociais nas fronteiras. Teorias e metodologias de pesquisa, coordenado por Eric Gustavo Cardin y Silvio Antônio Cognese, 239-261.
- MACHADO, L. O. (2000). Limites e fronteiras: da alta diplomacia aos circuitos da ilegalidade. *Revista território*, 8, 9-29.
- MARTINS, J.S. (1997). *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.
- MELO, F. (2020). Cadastrar, incluir e proteger: as malhas da assistência social na fronteira Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2020.tde-19042021-132559>
- MELO, F. (2018). Pena e perigo no governo da fronteira: considerações para uma análise generificada da fronteira amazônica de Brasil, Peru e Colômbia. *Revista de Ciências Sociais: RCS*, 49(3), 201-242.
- MELO, F., e Olivar, J. M. N. (2019). O ordinário e o espetáculo no governo da fronteira Normatividades de gênero em Tabatinga. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34. <https://doi.org/10.1590/3410116/2019>
- NASH, M. (1990). Review of *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity; Homophobia: A Weapon of Sexism*, by J. Butler and S. Pharr. *Hypatia*, 5(3), 171–175.
- NIETO OLIVAR, J. M. (2018). Género, dinero y fronteras amazónicas: la “prostitución” en la ciudad transfronteriza de Brasil, Colombia y Perú. *Cadernos pagu*.
- NASCIMENTO, S. D. S. (2018). Desire-cities: a transgender ethnography in the urban boundaries. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 15(1). <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a501>
- OSORIO MACHADO, L., Parente Ribeiro, L., e do Rego Monteiro, L. C. (2014). Geopolítica fragmentada: interações transfronteiriças entre o Acre (BR), o Peru e a Bolívia. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 23(2), 15-30. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v23n2.43367>

- OLIVAR, J. M. N., e Passamani, G. (2019). Apresentação: Corpos, fronteiras, gênero e sexualidade. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 11(1), 474-485.
- OLIVAR, J. M. N., Cunha, F. M., e Rosa, P. C. (2015). Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: o caso da ‘migração peruana na Amazônia brasileira’. *Revista TOMO*, 26, 123-163. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i0.4405>
- OLIVAR, J. M. N. (2015). Performatividades governamentais de fronteira: a produção do Estado e da fronteira através das políticas de tráfico de pessoas na Amazônia brasileira. *Revista Ambivalências*, 3(5), 149-182. <https://doi.org/10.21665/2318-3888.v3n5p149-182>
- OLIVEIRA, M.M.D. (2014). Dinâmicas Migratórias na Amazônia Contemporânea.
- PAIVA, L. F. S. (2018). As dinâmicas do mercado ilegal de cocaína na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34. <https://doi.org/10.1590/349902/2019>
- PAIVA, L. F. S. (2015). Nas margens do Estado-nação: as falas da violência na tríplice fronteira amazônica. *Revista TOMO*. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i0.4651>
- PAIVA, L.F.S., Albuquerque, J.L. e Cardin, E. (2018). A fronteira como campo de pesquisa (apresentação de dossiê). *Revista de Ciências Sociais*, 49(3).
- PISCITELLI, A. (2013). Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. EdUERJ.
- PISCITELLI, A. (2011). Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil (pp. 537-582). G. de Oliveira Assis, e J. M. N. Olivari (Eds.). Campinas: UNICAMP.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta limón.
- RODRIGUES, F. (2006). Migração transfronteiriça na Venezuela. *Estudos avançados*, 20(57), 197-207. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142006000200015>
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SILVA, S. A. D. (2011). Migração internacional recente no amazonas: o caso dos Hispano-americanos. *Contexto Internacional*, 33(1), 155-177. <https://doi.org/10.1590/S0102-85292011000100007>

- STOCKING, G. W. (Ed.). (1991). Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge (Vol. 7). Univ of Wisconsin Press.
- VELHO, O. G. (2009). *A extração livre*. In: Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais
- VELHO, O. G. (2009). *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Centro Edelstein, <https://doi.org/10.7476/9788599662915>
- WIMMER, A., e Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global networks*, 2(4), 301-334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- ZÁRATE BOTÍA, C. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).

BR-319: Um espaço de colonialidade nas novas fronteiras amazônicas

BR-319: A coloniality space on the new Amazon frontiers

BR-319: Un espacio de colonialidad en las nuevas fronteras Amazónicas

Marcelo da Silveira Rodrigues

Artigo de investigação

Dossier: Regimes de mobilidade e presença na Amazônia urbana

Editor: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-04-16 **Devolvido para revisões:** 2021-10-05 **Data de aceitação:** 2021-10-29

Como citar este artigo: Rodrigues, M.S., (2022). BR-319: Um espaço de colonialidade nas novas fronteiras amazônicas. *Mundo Amazônico*, 13(2), 19-50. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95095>

Resumo

O presente artigo, visa por meio da utilização de conceitos e categorias sociológicas, compreender como a região amazônica é um *locus* de ação da lógica capitalista/modernizante há décadas e como isso se faz presente ainda hoje a partir do uso de novas estratégias e linguagens, na tentativa de escamotear as reais intenções e resultados advindos destas ações. Nesse sentido, a observação da atual condição do projeto/processo de repavimentação da estrada que liga Manaus a Porto Velho, a BR-319, se mostra um espaço privilegiado no sentido da compreensão e dos resultados dessas ações. Para tanto, a abordagem metodológica é teórica e qualitativa. Assim, primeiro o artigo se debruça sobre dois conceitos sociológicos centrais para tal empreitada. Por meio dos escritos de José de Souza Martins busca-se, demonstrar como a BR-319 pode ser entendida como um clássico espaço de *fronteira*. Já Anibal Quijano nos ajuda a compreender os processos de *colonialidade* expressos nesses projetos modernizantes. Passada a compreensão conceitual, o artigo se utiliza de dados secundários sobre a estrada, desde artigos jornalísticos, científicos, documentos dentre outros para, numa articulação entre a condição histórica e contemporânea de duas comunidades do eixo da estrada - Vila de Realidade e a Comunidade de São Sebastião do Igapó Açu. Esse esforço serve para demonstrar como certas condições históricas e sociais, mesmo que atualizadas para as demandas discursivas atuais, se mantêm e se reproduzem na realidade amazônica brasileira contemporânea.

Palavras-chave: BR-319; Amazônia; Fronteira; Colonialidade; Desenvolvimento.

Marcelo da Silveira Rodrigues. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas - SEDUC. Verde Perto Educação marcelorodrigues.cso@gmail.com

Abstract

With the use of sociological concepts and categories, this article aims to understand how the Amazon region has been a *locus* of the capitalist/modernizing logic actions for decades so far, and how these are still present today through the use of new strategies and terms to try to conceal the real intentions and results of these actions. In this sense, the examination of the current condition of repaving project/process of BR-319, the road that connects Manaus to Porto Velho, is a privileged object to understand these actions and their results. The methodological approach is theoretical and qualitative. And the article is structured first focused on two central sociological concepts for such task. Through José de Souza Martins writing's, - it seeks to demonstrate how this road can be understood as a classical *frontier* space. And Anibal Quijano helps to understand the *coloniality* process expressed in these modernizing projects. After the conceptual understanding, the article takes secondary data about the road, from journalistic and scientific articles, official documents, and other kinds, to make an articulation between the historical and contemporary condition of two communities along the road axis – Vila de Realidade and Comunidade de São Sebastião do Igapó Açu. This whole effort serves to demonstrate how certain historical and social conditions, even if updated to the current discursive demands, are maintained and reproduced in the contemporary Brazilian Amazonian reality.

Keywords: BR-319; Amazon; Frontier; Coloniality; Development.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo, mediante el uso de conceptos y categorías sociológicas, comprender cómo la región amazónica ha sido un *locus* de acción de la lógica capitalista/modernizadora durante décadas, y cómo sigue presente en la actualidad mediante el uso de nuevas estrategias y lenguajes en un intento por ocultar las verdaderas intenciones y resultados de estas acciones. En este sentido, la observación del estado actual del proyecto/proceso de repavimentación de la carretera que une Manaus con Porto Velho, la BR-319, es un espacio privilegiado en el sentido de comprensión de los resultados de estas acciones. Por tanto, el enfoque metodológico es teórico y cualitativo. En primera instancia, el artículo se centra en dos conceptos sociológicos centrales para tal empeño. A través de los escritos de José de Souza Martins buscamos demostrar cómo la BR-319 puede entenderse como un espacio clásico de *frontera*. Anibal Quijano, en cambio, nos ayuda a comprender los procesos de *colonialidad* expresados en estos proyectos modernizadores. Posteriormente, el artículo utiliza datos secundarios sobre la carretera, desde artículos periodísticos y científicos, documentos, entre otros, hasta una articulación entre la condición histórica y contemporánea de dos comunidades a lo largo del camino: Vila de Realidade y la Comunidad de São Sebastião do Igapó Açu. Este esfuerzo sirve para demostrar cómo ciertas condiciones históricas y sociales, aunque actualizadas a las demandas discursivas actuales, se mantienen y reproducen en la realidad amazónica brasileña contemporánea.

Palabras clave: BR-319; Amazonia; Frontera; Colonialidad; Desarrollo.

As propostas de desenvolvimento pensadas ou implementadas na região Amazônica são há algumas décadas temas de discussões que vão muito além do seu próprio espaço e dos respectivos territórios nacionais. Isto se dá pelos mais diversos interesses, sejam econômicos, sociais, ambientais dentre outros e nas mais diversas instâncias, locais, regionais e/ou globais. Dessa maneira, a transformação do espaço amazônico por meio de obras e projetos capitalista/modernizantes como estradas, hidrelétricas, ferrovias e outros geram consequências das mais plurais e amplas do que as percebidas em seu entorno imediato.

Neste sentido, o artigo pretende discutir algumas dessas consequências do projeto/processo de construção e reconstrução da BR-319 (Figura, 1). Principalmente, a nova forma de apropriação da cultura, da produção e das formas de vida feita pelo capital no atual contexto das disputas socioambientais, no caso da comunidade de São Sebastião do Igapó Açu, e as clássicas formas de avanço do capital sobre o espaço amazônico, como no caso da vila de Realidade. Buscando demonstrar assim como o avanço da fronteira amazônica contém hoje duas formas diferentes de expansão do mesmo processo, o avanço do capital. Sendo assim, os conceitos de fronteira e colonialidade do poder, aqui centrais para a análise, se relacionariam de forma direta, quando a própria fronteira se torna um espaço da colonialidade.

No entanto, antes de mais nada, é necessário ressaltar que uma estrada é algo vivo, orgânico, não apenas impacta no espaço geográfico transformando a sua paisagem, mas também na economia, nas relações sociais, nas relações políticas, no imaginário social, enfim, impactam muitos aspectos da sociedade, principalmente devido a sua magnitude geográfica, histórica e temporal.

A estrada que liga a capital do Amazonas, Manaus, à capital de Rondônia, Porto Velho, devido às suas singularidades históricas e geográficas produziu um excelente espaço para a análise sociológica por meio de seus conceitos e categorias. Tendo em vista tanto o tratamento único que esta estrada recebeu das autoridades militares nos anos de 1970 quando da sua construção, em que, diferentemente do previsto pela política governamental, foi asfaltada sem a comprovação prática do tráfego e quando também a BR-319 não se incorporou à lógica de ocupação ocorrida em outras estradas da Amazônia. Ainda assim a estrada sofreu as consequências de certas formas de ocupação, como nos casos das comunidades referenciais de nossa análise. Quanto o inusitado fato de esta ter sido das poucas, se não a única, estrada que foi plenamente asfaltada e que regrediu a ponto de se tornar intrafegável durante décadas. O que nos últimos anos vem se revertendo com ações de manutenção e reconstrução da via.

É neste contexto histórico dos últimos 50 anos, desde a criação da estrada (1968/73), que o conceito de *fronteira* se mostra uma útil ferramenta para pensar a atual realidade das populações naquele espaço, como também para relacioná-lo com o antigo quadro de ocupação da estrada. Este conceito é bastante caro às Ciências Sociais e contém em si uma gama de percepções, tendo sido discutido e desenvolvido na perspectiva de diversos autores e autoras como num olhar mais geográfico de Bertha Becker (1988), mais antropológico como o de Lilia Schwarcz (2005) ou mais sociológico como em José de Souza Martins (2012), que é nosso foco principal aqui.

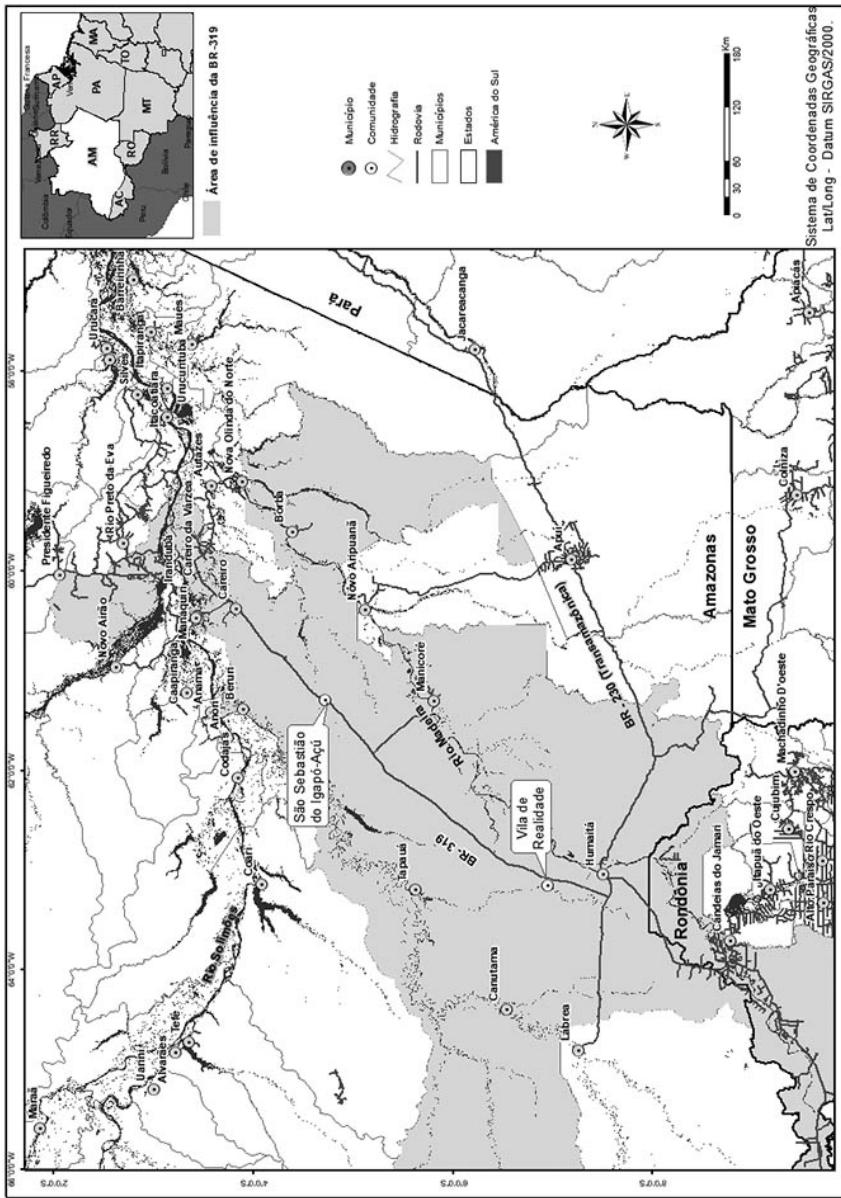


Figura 1: BR-319 cidades de influência direta e comunidades analisadas destacadas

Fonte: Feijó por André Nóbrega a pedido do autor.

Outro conceito analítico que se mostra útil para a discussão e compreensão do quadro histórico e social apresentado na BR-319 é o de *colonialidade do poder* desenvolvido por Aníbal Quijano (1992) e bastante difundido na sociologia latino-americana atualmente. Aqui tal conceito se relaciona à ideia de modernização capitalista, em que, no capitalismo tardio e dependente brasileiro, a abertura de estradas está intimamente ligada.

Assim, o artigo será dividido em três tópicos, a discussão do conceito de fronteira, depois a do conceito de colonialidade e, por fim, a análise destes conceitos relacionadas ao projeto/processo da BR-319, tomando entrevistas, reportagens, artigos, dissertações e teses científicas que tiveram a estrada e sua história como pano de fundo, por meio de declarações e dados históricos das populações ali presentes - em especial das comunidades de Realidade e São Sebastião do Igapó Açu -, como também, dos processos de desenvolvimento ocorridos no Brasil e, concentradamente, na região amazônica no decorrer das últimas décadas.

Por fim, há de se ressaltar que a abordagem da pesquisa no artigo é fundamentalmente teórica e qualitativa, portanto, interpretativa, no sentido de aprofundar a discussão sobre os dois conceitos centrais do artigo e de melhor compreender a realidade analisada. É o que se chama de *reconstrução dos processos sociais*, no qual a sociologia se aproxima da historiografia, que pressupõe o manejo de dados secundários (Alonso, 2016). Assim os procedimentos técnicos utilizados foram os de pesquisa bibliográfica, documental e de estudo de caso, para tanto o acesso a dados secundários como artigos e teses científicas, textos e reportagens jornalísticas. Enfim, a metodologia utilizada permitiu uma forma de análise da realidade apresentada à luz dos conceitos sociológicos clássicos aqui empregados.

Fronteira, um Conceito Sociológico

O termo fronteira carrega em si uma multiplicidade de significados devido a sua amplitude de usos nas mais diversas ciências e áreas do conhecimento. Os significados mais comuns de uso estão presentes nas definições dos dicionários linguísticos, demonstrando que sua principal característica é a ideia de limite, seja ele real ou figurativo.

No entanto, de forma mais complexa do que as compreensões dadas pelos dicionários linguísticos, as diversas ciências olham para esse conceito a partir de seus próprios prismas. Como por exemplo, a percepção antropológica de João Pacheco de Oliveira, em que a fronteira não é um dado empírico, um marco palpável, mas a forma de se propor um objeto de pesquisa, portanto um conceito. Assim, “*Fronteira não é um objeto empírico real, uma região ou ainda uma fase na vida de uma região, mas uma forma de propor uma investigação*” (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 125).

Nesse sentido a fronteira se baseia na diferença, na heterogeneidade dos elementos a serem analisados dentro de uma totalidade, “*Na verdade, o modelo teórico da fronteira supõe uma totalidade composta por partes heterogêneas (...) com diferentes ritmos de funcionamento.*” (Ibíd., p. 125-126). Assim, “*Conceber a Amazônia como fronteira não é um fato inteiramente estranho à obra daqueles que procuram interpretar a história da região.*” (Pacheco de Oliveira, 1979, p. 106). Inclusive, inúmeros autores o fazem e o fizeram durante décadas, como demonstrado pelo próprio João Pacheco de Oliveira, em seu artigo *A conquista do vale Amazônico: Fronteira, Mercado internacional e modalidades de trabalho compulsório* (2016). Toda uma região como esta pode ser tomada de forma conceitual para uma construção analítica e interpretativa do quadro mais amplo, da totalidade social, política, cultural e econômica.

Na geografia, Bertha Becker vai argumentar que o conceito de fronteira se relaciona a um espaço do território nacional ainda a ser estruturado dentro da lógica dominante, no caso, o sistema capitalista. Pois o Estado tem poder de pautar esses espaços à revelia de qualquer quadro local existente anteriormente. Assim, o avanço da fronteira por parte do Estado visa à homogeneização e harmonização deste espaço da diferença. Para a autora, o Estado nacional atribui à Amazônia a condição de fronteira de recursos, ou seja, “*área de expansão do povoamento e da economia nacionais que deve garantir a soberania do Brasil sobre esse imenso território.*” (Becker, 2005, p. 474). Buscando assim a dita harmonia e homogeneidade deste espaço perante a lógica de desenvolvimento nacional.

Outras áreas que utilizam do conceito de fronteira são as ciências políticas e as relações internacionais, uma vez que desde o tratado de Vestfália, em 1648, e a fundação do Estado moderno, estes passam a ter fronteiras fixas e pretensamente inexpugnáveis, com uma percepção sobre o conceito ligado à ideia de limites geopolíticos que conformam a possibilidade da incidência do poder político, de soberania, sobre um determinado espaço (Gianturco, 2018). Em geral, as fronteiras políticas físicas, que são essa porção específica de território localizado entre dois ou mais estados na qual o trânsito de pessoas e mercadorias é limitado e controlado por estruturas militares, em suma, preparadas para o conflito, no intuito de preservar a soberania destes estados (Scherma, 2012).

No entanto, aqui, a versão deste conceito que mais interessa é a sua forma sociológica, para tanto, ver sua definição, pelo dicionário de Sociologia de Allan Johnson (1997), se mostra útil. Segundo o verbete, fronteira “é um ponto ou limite que distingue um sistema ou grupo social de outro e identifica e estabelece quem deles podem participar”, de acordo com este verbete existem formas de fronteiras, abertas e fechadas, mais rígidas e menos rígidas, o que as conforma de várias maneiras. Mas para além disso, o verbete defende que,

As fronteiras são importantes em sociologia por muitas razões, desde a maneira como o grau de intimidade é regulado em relacionamentos sociais à hostilidade nacionalista a estrangeiros e à forma como as classes e raças dominantes mantêm seus privilégios ao excluir membros de grupos inferiores dos bairros onde moram, das ocupações que preenchem e de posições de influência e autoridade em instituições. (p.64).

Portanto, este é um espaço conflituoso de encontro de grupos e interesses. Pode-se ver isto nas disputas do campo simbólico apresentadas por Bourdieu (2005) em que existem estruturas simbólicas visíveis, porém com significações invisíveis, como um uniforme, uma insígnia ou um tipo de roupa que gere distinção, ou sutis, mais opacas, como o consumo e os modos de agir, as formas de vestir, de falar, etc. Nas palavras do autor, “*o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.*” (p. 7-8).

Na perspectiva de José de Souza Martins, que se debruçou sobre a expansão das fronteiras internas nacionais do Brasil, este espaço é conflituoso por serem áreas já ocupadas por grupos e populações (2020), ainda que estas sejam muitas vezes invisibilizadas perante a sociedade nacional, como no caso das populações indígenas, tradicionais e ribeirinhas. Sobre essa invisibilização de certos grupos sociais é interessante perceber que ela funciona no sentido da possibilização e/ou legitimação da “*institucionalização da violência representada pelas consequências dos impactos socioambientais causados pelos programas de desenvolvimento econômico para a Amazônia.*” (Raposo, Randelli y Silva, 2019, p.13). Nesse sentido, é também interessante, rememorar aqui o estudo de Otávio Velho (2009a), *Capitalismo autoritário e campesinato*, em que o autor demonstra como o movimento da fronteira na Amazônia visa uma certa forma de modernização vinculada ao desenvolvimento de tendencias capitalistas na região, e que isto se dá sob os auspícios do estado autoritário brasileiro, no contexto da ditadura militar. Daí a necessária, a partir dessa perspectiva autoritária, invisibilização, deslegitimização e naturalização dos povos e populações tradicionais.

Assim, retornando a Martins, estes encontros fronteiriços não são benéficos às populações originárias, sendo verdadeiras tragédias com inúmeros etnocídios perpetrados em nome da modernização capitalista. Daí, nas palavras de Martins, “*a fronteira é, na realidade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos, por diferentes grupos humanos.*” (Martins, 2012, p. 10).

É exatamente essa característica de ser um lugar de encontro entre diferentes grupos e tipos humanos que faz da fronteira um *locus privilegiado para a compreensão sociológica*, pois ela é o limiar entre sociedades e, portanto, da própria história. Já que neste quadro as identidades sociais se configuram, reconfiguram e desconfiguram de acordo com os contextos

históricos (Castro, 2012). Para José de Souza Martins, é na fronteira que se pode encontrar os limiares humanos, tendo em vista que ela pressupõe o encontro entre realidades, povos e compreensões diferentes do mundo, e, portanto, assume em si os confrontos entre o “chegante”, aquele que é novo no espaço, e o morador original ali presente. Em resumo, nas palavras do autor, a fronteira é o lugar

de muitas diferentes coisas: fronteira da civilização, fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora. (Martins, 2012, p. 11)

Por isso ele apregoa que “*a figura central e sociologicamente reveladora da realidade social da fronteira e de sua importância histórica não é o chamado pioneiro. A figura central metodologicamente explicativa é a vítima.*” (Ibíd., p.10). Já que de acordo com essa perspectiva, “*É preciso indagar no interior da subjetividade da vítima.*” (Ibíd., p.13). Dessa maneira, o autor se aproxima das ideias da sociologia crítica de Florestan Fernandes para o qual a compreensão sociológica deve ser feita a partir do preceito do subalterno, ou seja, daquele que encarna o papel social do subjugado. Ou como demonstrado por seu discípulo Octávio Ianni, para Florestan Fernandes, o negro, o indígena, o imigrante, o peão, enfim, o trabalhador braçal da lavoura e da indústria, desvendam “*perspectivas fundamentais para a construção do ponto de vista crítico na sociologia, nas ciências sociais e em outras esferas do pensamento brasileiro.*” (1996, p. 32).

No entanto, a História tende a ser benevolente e a contar a versão do “vencedor”, do que subjuga, do que se impõe, criando assim uma grande dificuldade de compreensão do todo. Aqui cabe resgatar Otávio Velho (2009a) e sua crítica às percepções do antropólogo Charles Wagley, defensor do pioneirismo de certos povos em sua missão civilizatória, o que Velho chama de “*heroísmo civilizador*”, e que, portanto, assume uma posição benéfica ao novo ocupante/invasor das áreas de fronteira.

Ou seja, o estudo da fronteira sofre com o favorecimento epistemológico à versão do pioneiro, daquele que vem de fora, que pressiona o espaço da fronteira, que a moderniza, a torna “civilizada” (Martins, 2012). E como este espaço é o lugar do encontro entre o moderno e o arcaico, de culturas e visões de mundo divergentes, a fronteira se torna assim o encontro entre tempos históricos diferentes entre o pioneiro e a vítima. Desse modo, “*o aparentemente novo da fronteira é, na verdade, a expressão de uma complicada combinação de tempos históricos em processos sociais que recriam formas arcaicas de dominação e formas arcaicas de reprodução ampliada do capital.*” (Martins, 2012, p.12). Nesse sentido, o conflito se estrutura no abismo histórico que há entre

pioneiros e vítimas, pois a fronteira é o lugar da alteridade e da expressão da contemporaneidade do tempo histórico. Assim, reitera-se a característica da violência neste espaço, já que o conflito vai além da pura e simples ocupação do território, mas se relaciona com perspectivas e percepções de vida ligados à história. De forma sucinta, nas palavras do autor, “*O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas.*” (Martins, 1996, p.27). Essa historicidade não é percebida como desprovida de um sentido específico, como ensinado por Boaventura de Sousa Santos (2006), ela carrega em si uma ideia de hierarquia, em sua expressão, de uma “*monocultura do tempo linear*”, ou seja, dentro da modernidade capitalista passa-se a assumir uma classificação social das formas e modos de vida, afim de se reconhecer um devir histórico em um único sentido, o sentido “*civilizacional*”.

Há de se reiterar que a característica básica do conflito não se liga exclusivamente à violência física, mas também à violência simbólica, opaca, de deslegitimização do outro, que se dá dentro da estrutura capitalista em que a competição é o motor principal da história. Assim a fronteira nesse sentido significa o espaço da expansão do capital, de acordo com a professora Edna Castro, “*A fronteira é um espaço complexo, com muitos atores sociais e étnicos e agentes econômicos, redes de comércio, migrantes que chegam com interesses diversos e veem aí um espaço também de oportunidade de negócios.*” (Castro, 2012, p.59). Em suma, “*A teoria da fronteira é (...) basicamente um desdobramento da expansão territorial do capital.*” (Martins, 1996, p.48).

Daí, a fronteira de expansão capitalista pode ser dividida em duas etapas, a da *frente de expansão* e a da *frente pioneira* (Martins, 1996), isto significa dizer que a conquista das novas fronteiras do capital se dá de forma processual, em que existem etapas para a consolidação dessa nova área dentro do sistema capitalista. Nas perspectivas de Martins (1996), existem dois movimentos claros deste processo, o primeiro relacionado a expansão demográfica, muitas vezes perpetradas por grupos expulsos de outras áreas, sejam populações indígenas ou camponeses sem terras e/ou empobrecidos, ou seja, os subalternos, e o segundo ligado à consolidação da expansão econômica, quando o espaço se torna verdadeiramente ou plenamente partícipe da economia nacional. Em um primeiro momento, por grileiros (que se identificam mais com a *frente de expansão*), que abre possibilidade do desenvolvimento da *frente pioneira* por meio de madeireiros e, posteriormente, pecuaristas, esse é segundo Maurício Torres (2005) o percurso clássico da expansão da fronteira na Amazônia. Inclusive este é o caso da BR-163 (Cuiabá-Santarém) no qual o autor se debruça, hoje uma região bastante ocupada pelo grande capital ligado ao agronegócio.

José de Souza Martins propõe, portanto, essa dicotomia processual entre as duas frentes, que não se eliminam, mas se complementam, sendo a segunda a consequência da primeira. Há de se notar que a *frente de expansão*

é o primeiro passo para a formação da infraestrutura necessária para a reprodução do capital, que muitas vezes significa por si só o próprio processo de modernização, como no caso das rodovias na Amazônia.

Enquanto a primeira onda da *frente de expansão* significa relações não capitalistas de produção e reprodução social, sem que isso signifique outro modo de produção, pois,

Apenas indica uma insuficiente constituição dos mecanismos de reprodução capitalista na frente de expansão (...). Os meios de produção ainda não aparecem na realidade da produção como capital nem força de trabalho chega a se configurar na categoria salário. Portanto, o produtor não tem como organizar sua produção de modo capitalista, segundo a racionalidade do capital. O capital só entra, só se configura, onde sua racionalidade é possível. (Martins, 1996, p.47).

Como posto pelo autor no mesmo texto mais adiante, “*a frente de expansão tornou-se, no fundo, um mundo residual da expansão capitalista, o que está além do território cujas terras podem ser apropriadas lucrativamente pelo capital.*” (Martins, 1996, p. 48).

Daí, mesmo que esta *frente de expansão* possa significar algumas transformações socioculturais na vida dos grupos que chegam a ela, isso não significa uma mudança radical nesses modos de vida e, por isso, é a concepção da *frente pioneira* que “compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais.” (Martins, 1996, p.29), é quando se induz à uma modernização plena e à formatação de novas concepções de vida. E é por meio deste avanço da *frente pioneira* sobre a *frente de expansão* que o conflito se instala de maneira mais radical e violenta, a partir da contraposição dos modelos de ocupação e de relação com o território. Ou como posto por Martins,

o avanço da frente pioneira sobre a frente de expansão e a conflitiva coexistência de ambas é mais do que a contraposição de distintas modalidades de ocupação do território. Ao coexistirem ambas na situação de fronteira, dão aos conflitos que ali se travam (...) a dimensão de conflitos por distintas concepções de destino. (Martins, 1996, p.45).

Nesse sentido, Otávio Velho vai argumentar que, “*o que a fronteira, quando se abre, parece representar, é na verdade um locus privilegiado para o desenvolvimento da pequena agricultura.*” (Velho, 2009a, p. 90). Enquanto, como já vimos, a *frente pioneira* vai abrir espaço para grande produção monocultora, seja pela pecuária ou pela agricultura.

Enfim, o conceito de fronteira que aqui interessa se relaciona diretamente à expansão territorial do capital às áreas pouco ou nada exploradas pelo capital. E nesse sentido a região amazônica é vista e compreendida como este espaço por parte do capital desde as primeiras frentes de expansão conduzidas

pelo estado nacional em fins da década de 1950 e que ainda hoje sofre as consequências destas percepções. E é por este motivo que compreender o conceito de fronteira se mostra fundamental para poder analisar os processos que ocorrem na região amazônica atualmente e em perspectiva.

Colonialidade, um Conceito Central

Conceitos são sempre termos localizados no tempo e no espaço, e por isso devem ser compreendidos criticamente a partir do seu desenvolvimento e origem. Nesse sentido, toda e qualquer discussão sobre preceitos relacionados à temática de colônia, colonização, colonialismo e variantes irão necessariamente abranger séculos de história assim como lugares vinculados às suas posições de domínio ou de subjugo em relação a estes fenômenos. De forma sucinta, nas palavras da historiadora Isabel Castro Henriques, “os seus conteúdos/significados vão evoluindo de acordo com as conjunturas dos séculos seguintes, que exigem uma adaptação semântica capaz de ‘dizer’ as novas realidades.” (2014, p. 46). Por isso não há possibilidade de compreensão semântica do conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (1992) sem localizá-lo apropriadamente no tempo e no espaço, e assim esquadrinhar o contexto que possibilita o desenvolvimento deste conceito.

Dessa maneira, antes de mais nada há de se ter clareza que o conceito de colonialidade é um desdobrar contemporâneo, construído a partir da realidade latino-americana, mais especificamente desde o Peru - o país de origem de Quijano, de todo o processo de colonização moderno iniciado em 1492 com a chegada de Cristóvão Colombo ao que os colonizadores, tendo em vista seu poder e processo de domínio, convencionaram chamar de América ou de novo mundo, o que significa em si já um ato de deslegitimização e desqualificação de toda e qualquer história pretérita deste espaço e dos povos originários dele. Como posto por Porto-Gonçalves e Quental, “O conceito de “Novo Mundo”, ao implicar um sentido de anterioridade dos continentes europeu, africano e asiático em relação à América, silenciou a contemporaneidade histórica desta, ignorando sua coexistência com as demais regiões.” (2012., p. s/n). Sendo que há de se chamar a atenção de que a América é o espaço por excelência do processo colonizador, é onde esta experiência sócio-histórica se desenvolveu mais profundamente. Desembocando no que se convencionou chamar de modernidade, fundadora do novo *sistema mundo*, sendo que este sistema só se torna plausível ou possível de existir devido à própria assimilação/invasão do continente americano ao capitalismo nascente, como defendido por Quijano e Wallerstein (1992).

Assim, para compreender apropriadamente o conceito desenvolvido por Quijano, se faz necessário então, o resgate das características do processo colonizador, a começar pela desigualdade na relação entre colonizador e colonizado. Um primeiro e importante ponto a se destacar é a autonomia de

um e a completa falta dela pelo outro, ou seja, o poder de subjugos do primeiro sobre o segundo em que a economia, a língua, os símbolos, a religiosidade, os valores, etc. deste são desconstruídas e deslegitimadas enquanto saberes e práticas válidas. Havendo, por exemplo, inclusive, políticas metropolitanas voltadas para essa lógica, como no caso da Amazônia, em que houve a “*imposição do português como língua oficial, e a proibição de uso de línguas nativas ou da língua geral.*” (Pacheco De Oliveira, 2016, p.171), para nos limitar ao caso das populações originais. E isto se dá pelo segundo ponto que é fundante do processo colonizador, que é a descontinuidade territorial e cultural entre os dois polos dessa relação (Henriques, 2014). Ou seja, pela condição de distanciamento territorial do colonizador europeu para o colonizado americano e o consequente estranhamento/exotismo cultural produzido por territorialidades diferentes que gera e legitima para o dominante a sua condição de superior.

De forma mais pormenorizada pode-se definir três planos essenciais para a concretização do processo colonizador, a começar pelo econômico, em que a exploração de povos e territórios gera divisas na então economia mercantil. Passando pelo ideológico, que se processa ao longo do tempo por meio da autolegitimação da “missão civilizadora” do europeu colonizador, em que o cristianismo se mostra como principal, mas não único, instrumento. E, por fim, no plano político, em que estruturas jurídico-burocráticas são utilizadas como instrumentos indispensáveis à dominação de territórios e povos. Esses três planos se somam no sentido de produzir e afirmar a hegemonia dos estrangeiros, no caso, europeus, sobre os demais, sendo que a dominação produzida serve como prova, e não causa, da pretensa superioridade do colonizador (Henriques, 2014).

É interessante perceber que este processo se dá primeiro como autoafirmação do colonizador, da sua superioridade para posteriormente ser de fato entranhado nos grupos colonizados. Daí a dicotomia entre “civilização” e “barbárie” se torna instrumental para o grupo dominante, pois hierarquiza evolutivamente culturas e espaços diversos, tratando o subjugado como menos evoluído e por isso dependente das luzes da metrópole, o centro de onde emana a dominação, o que Quijano chamaría de *classificação social*.

No entanto, bem antes das discussões do autor peruano, Norbert Elias, no clássico *O Processo Civilizador* já demonstrava como a ideia de civilização “*expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo.*” (Elias, 2011, p.23). Assim, o conceito de civilização

...resume tudo que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’. Com essa palavra a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou a visão de mundo, e muito mais. (Elias, 2011, p. 23)

Daí, retomando Quijano, um dos “*núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos.*” (2011, p.287).

Tudo isto desemboca em um fato essencial para a afirmação da colonialidade séculos mais tarde, já que de acordo com Quijano (1992) o colonizador não se entende como superior ao colonizado, mas como *naturalmente* superior, o que torna qualquer ação perpetrada por ele como louvável, pois instituída de boas intenções de tutela sobre o menos capaz. Neste ponto Quijano resgata a filosofia política contratualista que propõe a ideia da diferenciação entre estado de natureza e estado de sociedade, em que os colonizadores se encontram na segunda condição.

Este é assim parte importante do movimento de domínio, visto que como defendido pelo autor, a construção de dicotomias/classificação social serve como qualificativo entre o positivo, do dominador, e o negativo, do dominado. E isto perpassa toda a ideia da modernidade iniciada no fatídico 1492. Assim,

Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. (...) Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo. (Quijano, 1992, p.211)

Nesse sentido, o processo colonial vai muito além do subjugô econômico, militar, burocrático e administrativo. Pois, há de se chamar atenção que “*Independence did not undo coloniality; it merely transformed its outer form.*” (Quijano y Wallerstein, 1992, p.618). Porque, “*even when formal colonial status would end, coloniality would not. It continues in the form of a sociocultural hierarchy of European and non-European.*” (Ibíd.).

Dessa maneira esse processo colonial busca, e Quijano nos mostra que alcança, adentrar na subjetividade dos indivíduos e grupos colonizados ao se encontrarem sempre no espectro desfavorável destas estruturas dicotômicas. Em certo sentido continuando *O processo civilizador* demonstrado por Elias,

em que os costumes “civilizados” são introjetados na subjetividade dos indivíduos. Um exemplo dessas estruturas dicotômicas nos apresenta Renan Freitas Pinto, em seu texto Geografia do Exótico, no qual demonstra, ao analisar as percepções externas sobre a Amazônia e seus povos, como na modernidade o processo de exotização de formas e modos de vidas que não aqueles europeus ou ocidentalizados se fazem instrumentos fundamentais para hierarquizações sociais e históricas. Em suas palavras, “*a questão do exótico (...) conduz constantemente ao fato de que a fundação da civilização europeia moderna é antes de tudo produto de confrontos.*” (Pinto, 1999, p.46), e o colonizador no sentido dicotômico passa a ser o normal, sendo ele, por consequência, quem deve sair “vencedor” deste confronto. Ainda em seu argumento Freitas Pinto demonstra como nesse processo passa-se a haver a auto-exotização desses povos, o que pode ser compreendido como um fenômeno da colonialidade que adentra mentalidades e subjetividades.

De forma sucinta Quijano demonstra que, “*como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentra bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.*” (1992, p.209).

Assim, estas dicotomias e classificações sociais propostas ou impostas pela modernidade reverberam de forma profunda nas dimensões mais básicas da existência social dos indivíduos, pois se naturaliza elementos construídos socialmente, como a ideia de raça construída e difundida a partir da modernidade capitalista europeia e que, para Quijano (1992), além de moldar subjetividades, afetam objetivamente a vida das populações subjugadas, pois transformam e delineiam a divisão social do trabalho. Assim, em suas palavras, “*La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial*” (1992, p.205) e reverberou e ainda reverbera na sociedade capitalista contemporânea.

Como se sabe, uma das estruturas centrais do trabalho no capitalismo é o assalariamento, que apesar de ser visto e posto como um direito do indivíduo há alguns séculos no continente e para as populações europeias, não se tornou comum na realidade dos povos colonizados de América e África, nos quais os indígenas foram postos na condição de servos e os negros na condição de escravizados. Como defendido por Quijano, desde meados do século XVI este sistema já se mostrava presente na América Latina e ainda hoje se reproduz. Assim, desde então, “*os ‘negros’ eram, por definição, escravos; os ‘índios’, servos. Os não-índios e não-negros eram amos, patrões, administradores da autoridade pública, senhores no controle do poder.*” (Quijano, 2005, p. S/n), o que, portanto, “naturalmente” definia (e ainda define em larga maneira) a estrutura da divisão social do trabalho, seus benefícios e malefícios para indivíduos e grupos.

Dessa maneira o trabalho assalariado se torna mais um dos benefícios/vantagens dados às populações brancas/europeias desde então e ainda nos dias atuais, vide, por exemplo as enormes diferenças salariais existentes contemporaneamente em todo o mundo entre eles e os demais. A explicação destas diferenças se deve, portanto, à história, pois, *“El hecho es que ya desde el comienzo mismo de Américas, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores.”* (Quijano, 1992, p. 207). E é por isso, que, como defendido por Isabel Castro Henriques (2014), a grande herança dos processos coloniais para o mundo atual é o racismo.

Quijano argumenta, como já posto aqui, que essa construção dicotômica reverbera também na própria ciência, que é por excelência um dos faróis da modernidade europeia, que serve para a sujeição destes povos e territórios, já que “*A ciência moderna passa a ser também ela capturada pelo novo padrão de poder que configura o capitalismo colonial/moderno eurocentrado, adotando uma base epistemológica particular, mas porque hegemônica, se pensa como universal.*” (Farias, Costa y Silva, 2018, p.208). Essa é também uma percepção de Norbert Elias (2011), uma vez que o “civilizado” acredita ser o devir da história, como se essa tivesse um sentido único e irreversível, que é a superação da “barbárie” e a aceitação do conhecimento (da ciência, das artes) advinda das luzes da “civilização”. Por isso, Quijano, de forma irônica, no texto *Colonialidad del Poder y Clasificación Social* (2011), rememora que a Ciência Social que estuda a sociedade europeia se chama “Sociologia”, enquanto a que estuda os não-europeus se chama “Etnografia”. Reforçando assim aquele sentimento da naturalidade da superioridade europeia sobre os demais, mesmo que isso seja falacioso, pois como demonstrado por Quijano (1992, 2005) os povos ameríndios como Astecas e Incas, ou africanos, como os Iorubás, dominavam inúmeras técnicas científicas, ainda que não reconhecidas como tal pela dita ciência moderna. Reiterando assim que “*o signo distintivo dessa modernidade da emergente identidade europeu-occidental é sua específica racionalidade.*” (Quijano, 2005, p. s/n), vinculada diretamente à sua pretensa superioridade científica. Assim, por suposto, “*El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado.*” (1992, p. 208).

Assim, de forma resumida, nas palavras do autor,

Em outros termos, a colonialidade do poder implicava então, e ainda hoje no fundamental, a invisibilidade sociológica dos não-europeus, “índios”, “negros” e seus “mestiços”, ou seja, da esmagadora maioria da população da América e sobretudo da América Latina, com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, de imaginário, de conhecimento “racional”. (Quijano, 2005, p. s/n)

Enfim, os conceitos e práticas desenvolvidos pelo poder colonial, de raça, divisão social do trabalho, ciência, dentre outros são elementos centrais que possibilitam a compreensão do capitalismo moderno contemporâneo, ou

seja, não se comprehende o mundo atual e suas características sem que se coloque o processo colonial como um guia de entendimento central que criou o que o autor chama de capitalismo colonial/moderno. E, por isso, o conceito de colonialidade é útil para captarmos ações e práticas político-sociais contemporâneas e globalizadas que afetam a vida das populações hoje, por meio de instrumentos de poder construídos ao longo dos últimos séculos.

A BR-319 como um caso de estudo

A BR-319, sua história e sua contemporaneidade, pode ser lida como um *locus* privilegiado para a compreensão e o desenvolvimento prático dos conceitos apresentados de Fronteira e Colonialidade, uma vez que ambos se encaixam muito bem nos contornos deste projeto/processo em que a estrada se encontra desde sua implementação no final da década de 1960 até seu atual contexto. Já que ambos conceitos trabalham, por exemplo, com processos de invisibilização de certas populações e culturas, e com a ideia de certo modelo de desenvolvimento moderno/capitalista.

O histórico brasileiro de desenvolvimento dos transportes é atrelado ao rodoviarismo de forma profunda desde meados do século passado, quando Juscelino Kubistchek, presidente entre 1956 e 1961, patrocinou o ideário modernizador por meio do automóvel. “*Como uma das prioridades básicas era a implantação da indústria automobilística, substancial volume de investimento foi destinado às rodovias, consolidando-se a distorção pelo rodoviarismo.*” (Brum, 2009, p.253).

Neste momento, o estilo de vida “moderno” supera a até então ideia hegemônica de progresso atrelada às ferrovias, assim, a construção de estradas se tornou o instrumento “civilizador” em que as vias de penetração no território ampliavam a fronteira agrícola e retiravam os rincões do país de sua condição de atraso (Costa, Alonso y Tamioka, 2001). No clássico *Ditadura e Agricultura*, Octávio Ianni argumenta que, “*A Amazônia é transformada numa ‘fronteira’ de desenvolvimento extensivo do capitalismo. Isto é, a economia da região é impulsionada e modernizada, de modo a articular-se dinamicamente com o capitalismo monopolista que captura o poder estatal*” (1979, p.22). Ou, como amplamente discutido por João Pacheco de Oliveira (2016), a Amazônia era tida, e ainda em certo sentido o é, como a “última fronteira” a ser explorada pelo capital. Em suas palavras, a região era compreendida como “*Virgem, (o que) no caso, significava sem dono anterior, podendo ser livremente apossada.*” (2016, p.165), o que gerou e ainda gera inúmeros conflitos para com as populações autóctones, na intenção da implantação dessa “modernidade”, já que elas foram invisibilizadas, portanto desconsideradas pelas propostas de *desenvolvimento* do Estado e seus parceiros capitalistas.

Tal processo se mantém e se aprofunda no período da ditadura militar (1964-85), quando inúmeras estradas cortam o território nacional, especialmente, a Amazônia, dentro do Plano Nacional de Viação de 1964 e do Plano de Integração Nacional – PIN, lançado em 1970, mesmo que estes audaciosos planos não tenham sido plenamente implementados. Ambos visavam a ocupação dos “vazios demográficos” existentes e a superação de sua condição de “atraso”, ampliando assim as fronteiras internas do país. O que em certo sentido se efetivou, pois apesar do equívoco (interessado ou não) da premissa do vazio demográfico amazônico, houve um significativo aumento populacional na região amazônica por meio destes eixos de movimento da fronteira, principalmente entre as décadas de 50 e 70 (Velho, 2009b).

É interessante perceber que essa ocupação de “novos” territórios é uma característica que o Brasil compartilhou e ainda compartilha com os demais países amazônicos e em todos, como demonstrado por Duorojeanni (1995), um argumento central é esta ideia de despovoamento da região e da necessidade de estradas para seu desenvolvimento. É o caso, por exemplo, da “carretera Transoceánica” que liga Rio Branco no Acre ao oceano pacífico na costa peruana e que corta a selva em uma região bastante preservada do país vizinho, proporcionando assim a abertura de novas fronteiras econômicas, e todas as consequências que isto gera. Além de reiterar a perspectiva da colonialidade, em que o “desenvolvimento” modernizante é não só interesse do capital, como também dos estados nacionais (no caso, Brasil e Peru) e, não menos importante, das populações que almejam essa ideia de “desenvolvimento”, mesmo que isto signifique desrespeito ao meio ambiente e aos direitos das minorias étnicas (Duorojeanni, 1995, 2006). Pois como defendido por Quijano, os preceitos apresentados pela modernidade eurocêntrica pressupõem um caminho unilinear e unidirecional no sentido da evolução ao “progresso” (Quijano, 2005). Assim, aqui, “desenvolvimento” e “progresso” são dois termos para a mesma ideia, o aprofundamento para a perspectiva da colonialidade do poder.

Retornando ao caso brasileiro, é no processo de expansão da fronteira nacional sobre territórios já ocupados por populações autóctones e migrantes de longa data que se dá a efetivação da colonialidade do poder, referida por Quijano, em que o território amazônico se mostra historicamente um laboratório dessas práticas, como também se efetiva os conflitos inerentes à realidade de fronteira demonstrada por Martins. Para tanto, pode-se tomar a Transamazônica como um exemplo disso, quando se cria em seu eixo assentamentos de colonos incentivados pelo governo federal, como os hoje municípios de Rurópolis e Medicilândia no Pará, ambos fundados em 1974 enquanto agrovilas e emancipados em 1988. Inclusive o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, criado em 1970, fez parte deste grande projeto de criação de assentamentos e ocupação da região amazônica.

Aqui cabe um parêntese sobre o quão sintomático é a palavra *colonização* no nome do instituto de terras do governo federal e o que isto gera e gerou para a região amazônica.

No entanto, o caso da BR-319, construída entre 1968 e 1973, e oficialmente inaugurada em 1976, é um pouco diverso das demais estradas abertas no período ditatorial, pois além de não fazer parte da lógica de expansão da fronteira agrícola, ela também foi construída a toque de caixa sem ter sido devidamente comprovada sua viabilidade econômica e social como previsto pela política governamental de então (Fearnside y Graça, 2009). Como relatado pelo migrante paraense, senhor Wilson dos Santos, morador de Humaitá/AM, “*A pavimentação foi feita às pressas. No inverno, quando vinha chuva, a gente cobria a estrada com plástico para proteger o asfalto fresco.*” (Coelho, 2010, p. s/n).

Apesar de não ter sido incluída nessa lógica geral, sua abertura levou a processos migratórios e a transformações das características das poucas comunidades e cidades existentes em seu eixo, como por exemplo a transferência da cidade de Careiro da beira do rio para as margens da estrada ou da mudança da centralidade da cidade de Humaitá da orla do rio Madeira para o eixo rodoviário, e o próprio aumento populacional ocorridos nestes municípios (Rodrigues, 2013). Nesse sentido a estrada subverte a estrutura histórica da região, uma vez que ela sempre se relacionou com os cursos d’água, como bem demonstrado pelo geógrafo Roberto Lobato Correa em seu texto *A periodização da rede urbana da Amazônia* (1987), no qual fica claro como nos últimos períodos desenvolvimento amazônico as estradas se tornaram eixos de fundação de cidades. Sendo que a partir da década de 1950 ocorreu “*A incorporação da Amazônia ao processo geral de expansão capitalista no País (...) a partir de sua transformação em ‘fronteira do capital’.*” (Correa, 1987, p. 57), modificando as características clássicas de sua rede urbana. Assim como Otávio Velho defende, o próprio processo de construção de estradas na Amazônia, no caso ele se focou mais na Transamazônica, permitiu e potencializou o surgimento de pequenos centros urbanos em seus eixos (Velho, 2009b).

Ou como demonstrado pelo sociólogo Antônio Carlos Witkoski, é a várzea o lugar por excelência do ser amazônico, é onde tradicionalmente se dá o conjunto das vivências dessa população, em sua relação constante com as águas como, por exemplo, as palafitas e as marombas, ecotecnologias sociais adaptadas às transformações sazonais das paisagens, local de trabalho e morada (Witkoski, 2010). A terra firme, se torna nesse sentido o novo *ethos* dessa população, numa lógica tida como modernizante eposta como necessária pelo imaginário social emanado pela lógica do capital.

De toda maneira, algumas transformações que ocorreram no eixo e na área de influência da BR-319 são herdeiras do incentivo migratório patrocinado pelo governo federal, como no caso da Vila de Realidade – KM 570 – e da

comunidade de São Sebastião do Igapó Açu – KM 250 – (Figura , 2), em ambos os casos, pode-se interpretar tal desenrolar como o que Martins denominou frente de expansão, já que foram áreas incorporadas por esse processo de modernização, sem que tenham se tornado áreas de expansão do capital num primeiro momento. Isto se deu devido ao próprio processo único desta estrada, já que ela sofreu com a regressão a uma condição de não trafegabilidade.

De acordo com Mônica Costa, “*É dentro desse novo padrão de ocupação da Amazônia, rodovia-terra firme, sobre tudo que existia até então, que surge a comunidade São Sebastião do Igapó Açu, estabelecendo-se nas margens da BR-319.*” (Costa, 2017, p.17). Segundo a pesquisa, a região do Igapó Açu já tinha uma ocupação tradicional, de maneira sazonal, devido ser desde antes da implantação da estrada uma área de exploração pesqueira e extrativa, na qual moradores do município de Borba mantinham estruturas de estadia para essa exploração tradicional. No entanto, pouco após a abertura da estrada, devido ao imaginário difuso de modernização apregoados pelo estado nacional algumas famílias migraram em definitivo para a região de forma espontânea, sendo a construção da estrada o grande atrativo. Assim, a composição social da comunidade se deu por pessoas vindas de Borba, Manaus e Boca do Acre, portanto, todos do próprio estado do Amazonas, e sua formação datada de meados da década de 1970, ou seja, pouco depois do efetivo asfaltamento da estrada (Costa, 2017).

Nas palavras do senhor José Santana, morador da comunidade desde 1978, “*Aqui só tinha cinco casas (...). Era muito movimentado, tinha três tabernas, um restaurante.*” (Costa, 2017, p.19). A produção era escoada pela própria estrada e apesar da vida econômica dos moradores abranger elementos da reprodução ampliada do capital, como discutido por Martins, eles mantinham boa parte de suas práticas tradicionais extractivas e pesqueiras, sem que a concepção de tempo e espaço propostas pelo Estado e suas políticas de favorecimento ao mercado tenham sido plenamente assimiladas por essa população, mantendo de certa maneira sua forma de vida não mediatisada pela lógica mercantil (Castro, 2012).

Neste sentido, a comunidade pode ser interpretada, portanto, como frente de expansão, sem ter se tornado frente pioneira pelo próprio refluxo sofrido pela estrada nos anos subsequentes, a ponto daqueles serviços mencionados deixarem de ser viáveis para a manutenção econômica da vida dos moradores. Ou seja, as estruturas do capital, em um primeiro momento não fincaram raízes na região da comunidade, não se efetivando, portanto, enquanto a frente pioneira defendida por Martins.

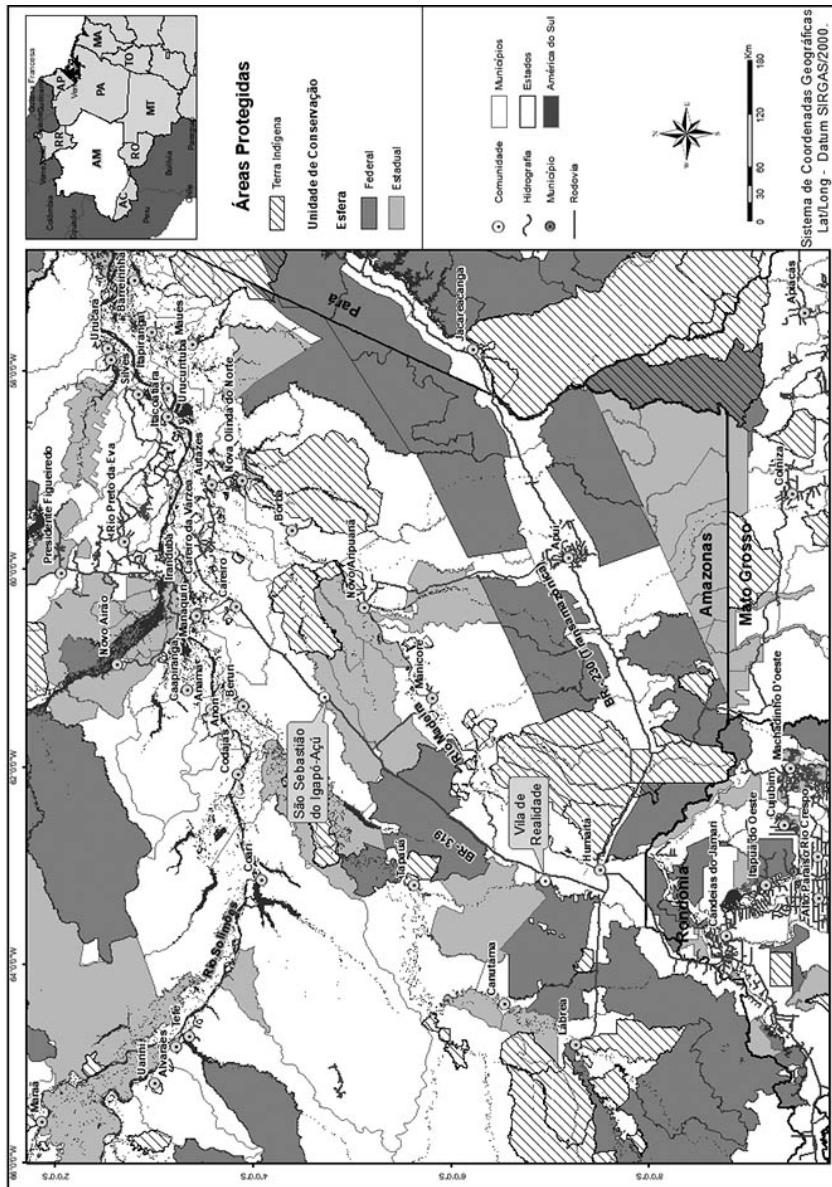


Figura 2: BR-319, comunidades analisadas e áreas protegidas.

Fonte: Feito por André Nóbrega a pedido do autor.

Em torno da mesma época, princípios da década de 1970, surge, mais ao sul da estrada, a Vila de Realidade, na qual a composição social inicial e as características dos migrantes são bastante diferentes das encontradas em São Sebastião do Igapó Açu. Nela os migrantes eram compostos em sua maior parte de pessoas advindas de outros estados, como do Pará, do Mato Grosso, de Rondônia e até mesmo da região sul do país, como pode ser referendado pelo nome de uma fazenda ao norte da vila intitulada “Catarinos” em referência à origem catarinense de seus donos, como se deu em várias áreas da BR-230, a Transamazônica.

Apesar disso, pode-se afirmar que alguns elementos são comuns às duas comunidades, pois a Vila de Realidade também não fez parte dos processos de incentivos diretos dados pelo governo federal, já que na área de influência da estrada, o primeiro Projeto de Assentamento – PA, do INCRA, ocorre apenas em 1988, o PA Nova Residência no Careiro/AM (Rodrigues, 2013). Dessa maneira, a vila pode ser entendida como uma frente de expansão, no entanto, de formato mais clássico no sentido das observações de Martins. As palavras de uma das primeiras moradoras da vila de Realidade, a senhora Nilza Ferreira, de origem mato-grossense, demonstra esse outro perfil de ocupação já que “*Quando funcionava a estrada (a vila de Realidade) tinha muito movimento, fazendeiro rico, e serrarias grandes.*” (Coelho, 2010, p. s/n).

Aqui, inclusive, se percebe claramente que,

os grupos sociais envolvidos na dinâmica de ocupação do território amazônico configuraram-se de forma antagônica: de um lado, formado por agentes interessados na ampliação e reprodução do capital, de outro, uma massa de despossuídos sujeitados aos regimes de exploração e violência, pertencentes historicamente aos processos de migração interna e formando junto as sociedades locais (indígenas e ribeirinhas) um exército de reserva enquanto força de trabalho barata na região. (Rapozo, Ranaelli y Silva, 2019, pp.18-19)

O que reforça a ideia de área de fronteira do capital, com seus interesses, características e conflitos. Daí, retornando ao caso da vila de Realidade, naquele momento histórico os migrantes de várias regiões levaram consigo outras formas de lidar com o território que não aqueles tradicionais amazônicos vistos em São Sebastião do Igapó Açu. Pois apesar de em ambas as comunidades ter havido produção agrícola para venda, em Realidade essa foi a principal e almejada forma de existência e modo de vida, na qual a temporalidade do capital é central. De acordo com Otávio Velho, “*Assim, o que a fronteira, quando se abre, parece representar, é na verdade um locus privilegiado para o desenvolvimento da pequena agricultura.*” (2009a, p. 90). Porém, com o decorrer do tempo e a falta de manutenção da estrada, que produziu seu “fechamento”, a maior parte dos migrantes abandonaram as terras ocupadas e apenas três famílias resistiram na comunidade, já que segundo estes moradores resistentes o poder público os abandonou (Coelho, 2010). Segundo Ademir Ferreira,

filho da senhora Nilza, “*Vinha gente furar o nosso dedo (teste de malária) e voltava depois de 10 dias com o resultado. A pessoa já podia ter morrido. Todo ano o governo dizia que ia re-asfaltar, mas as máquinas nunca chegaram, só as promessas.*” (Coelho, 2010, p. s/n). O que significou o “fechamento” da via no ano de 1988, por completa falta de manutenção.

Esse processo de refluxo visto na vila de Realidade não ocorreu da mesma forma em São Sebastião do Igapó Açu, isto devido aos perfis dos migrantes. Mas de toda maneira, as promessas modernizantes advindas dos discursos oficiais e da construção da estrada, que adentraram de forma colonial no imaginário destas pessoas, os agentes da frente de expansão do capitalismo modernizador. Porém a história única de BR-319 gerada pelo seu abandono por parte do poder público produziu no longo prazo, algumas décadas mais tarde, uma nova realidade de fronteira e de colonialidade deste espaço por meio das eternas promessas de reabertura da via, e das reais propostas para tal, reiniciadas em meados da década de 1990. E com ações devidamente retomadas no início dos anos 2000 por meio da repavimentação de trechos nas extremidades da estrada.

Esse processo de retomada do projeto de reabertura da via, apesar de lento e de certa maneira até um pouco vago em seus primeiros momentos, vem ganhando força desde muito tempo o que afeta a vida dessas populações ali presentes, mas também o imaginário de agentes distantes daquela realidade. Mantendo a vila de Realidade e a comunidade de São Sebastião do Igapó Açu como pontos focais, pode-se perceber como a realidade do século XXI no contexto de fronteira se mantém, mesmo que de forma nova, com outra roupagem. A começar pelas novas preocupações globais com os desafios ambientais e, portanto, com a proteção da floresta amazônica, aqui há de se ressaltar que este projeto/processo levou à criação de inúmeras unidades de conservação no entorno da estrada, principalmente entre os anos de 2006 e 2009 (Engespro/Dnit, 2020).

Neste novo contexto é interessante perceber a diferença entre as duas comunidades, a começar pela vila de Realidade que retomou o perfil de expansão da fronteira de décadas passadas, com o retorno de migrantes em larga escala vindos de inúmeros estados brasileiros, principalmente na última década. A título de ilustração pode-se tomar o número de estudantes e os serviços ofertados pela Escola Municipal Vereador Manoel de Oliveira Santos, localizada na vila de Realidade. No ano de 2010, haviam 145 estudantes matriculados entre pré-escola, Ensino Fundamental Anos Iniciais e Anos Finais e Educação de Jovens e adultos (Inep, 2010), sendo que em 2020 a escola comporta também a educação especial (a partir de 2017) e tem matriculados 463 alunos (Inep, 2020), o que significa um aumento de mais de 300% de alunos em uma década, ou, o que nos interessa aqui, um indício robusto de um grande fluxo migratório.

Isto se dá por alguns motivos, a começar pelas próprias ações de repavimentação e manutenção da via nos últimos anos, como também a transformação da região da vila em área de Projeto de Assentamento – PA – do INCRA e, por fim, mas não menos importante o ideário de que a floresta é uma produtora de *commodities* a serem exploradas, no caso, começando pela madeira até a transformação das terras em pastos e plantações. Assim, hoje o quadro da vila de Realidade é a de chegada de madeireiros, indicando assim a contínua transformação da comunidade de “frente de expansão” em “frente pioneira”, ou seja, o capital vem se estruturando na região de forma robusta.

Nesse sentido, as falas de migrantes para a Vila de Realidade atualmente são bastante ricas na percepção do contexto de fronteira e como isto remete à ideia da colonialidade, é o caso do senhor Sidney Polentini, migrante rondoniense, proprietário de uma serraria na vila (Faleiros, 2018). Num primeiro momento ele demonstra claramente este processo de expansão da fronteira:

É que lá (SIC) já, o pessoal já derrubou tudo. Lá já tá bem desenvolvido, pastagem, tal. Se aproveitou pouco e acabou, né?! Como eu acredito que aqui também vai acabar um dia. Porquê da forma que a gente vê o que aconteceu lá em Rondônia também tá acontecendo aqui. O pessoal vai derrubando assim, desenfreando, sem controle, sem autorização, sem aproveitamento da matéria prima. E isso tá acontecendo já aqui também, aqui na Realidade. (Faleiros, 2018, p. s/n)

É interessante perceber como a fala deste senhor demonstra o processo que está acontecendo na vila de Realidade e rememora o que já se passou na região que ele veio, o Estado de Rondônia, que foi anteriormente área de expansão da fronteira e hoje já se tornou área consolidada do capital.

Posteriormente, ele demonstra como o imaginário social construído se liga à colonialidade, inclusive ao citar os países de capitalismo avançado como exemplos para a realidade amazônica:

O pessoal costuma falar muito, fazer muitas comparações com a Europa, com os Estados Unidos, e lá também devastaram tudo, até por isso que é desenvolvido, né?! Eu acho que o Brasil, o povo do Amazonas também merece desenvolvimento. Logicamente que se paga um preço por isso, né?! (Faleiros, 2018, p. s/n)

No Estudo de Impacto Ambiental argumentou-se, por exemplo, que,

Destacou-se a expansão do desmatamento na área próxima ao Distrito de Realidade seguindo o mesmo padrão de ocupação anteriormente vivenciado no Distrito de Santo do Matupi em Manicoré, localizado no Km 180 da BR-230, popularmente conhecida como Transamazônica. (Engespro/Dnit, 2020, p.1721)

Ou seja, a vila de Realidade, devido até mesmo a sua proximidade de Humaitá e de Rondônia, mais conectada à região chamada “arco do desmatamento”, acaba por estar se transformando no que Martins categoriza

como a frente pioneira, da maneira mais clássica deste conceito. Em que até mesmo o incentivo por parte do estado ocorre na forma direta de ocupação por meio de da criação do assentamento do INCRA em 2006, ou de forma indireta por meio da conexão energética de todo distrito de Realidade com o sistema nacional, a partir de Rondônia e da inauguração da ponte sobre o rio Madeira em 2014 (Engespro/Dnit, 2020), ou então com a chegada de escritórios governamentais, como o da Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Estado do Amazonas – ADAF – em 2021 (Agência Amazonas, 2021). E para além disso, no perfil de seus assentados e em suas práticas tradicionalmente ligadas aos processos de desmatamento e produção agropecuária, com a presença de madeireiras e grandes áreas para a produção agropecuária. Enfim, a típica fronteira de expansão do capital descrita há anos por inúmeros autores como o próprio José de Souza Martins, Edna Castro, João Pacheco de Oliveira e tantos outros.

Já o contexto atual da comunidade de São Sebastião do Igapó Açu essa fronteira tem características próprias, que fazem dela mais condizente com as atuais preocupações ambientais existentes em nível global, o que, no entanto, não quer dizer o rompimento com os conflitos de fronteira e com as perspectivas coloniais propostas por Quijano, uma vez que as formas de controle deste espaço são de interesse da legitimação do próprio sistema do capital-colonial moderno.

Para entender essa ideia é importante retornar ao processo/projeto de reconstrução da estrada, suas ações e discussões. A começar pela implantação pelo INCRA do Projeto Agroextrativista Tupana-Igapó Açu, que a princípio foi uma demanda da própria associação comunitária de São Sebastião do Igapó Açu, que, diferentemente de um projeto de assentamento não incentiva migração de novas populações, mas contribui para facilitação de acesso ao crédito, assistência técnica e no escoamento da produção para os associados, sendo a coleta extrativa de castanha, açaí, cipós e a produção de óleos de andiroba e copaíba os principais produtos a serem incentivados (Brianezi, 2005).

No início de 2006, foi proposta pelo governo federal a criação de uma Área de Limitação Administrativa Provisória – ALAP – para garantir o controle sobre as terras da área de influência da estrada, antes que um processo orgânico de migração e ocupação de terras tornassem a situação do trecho do meio da estrada fora de controle, visto que as pressões advindas de madeireiras, caçadores e pescadores externos estavam se tornando muito comum em toda a área, em especial no trecho do meio da estrada (Loureiro y Silva, 2019). A ALAP serviu para possibilitar em julho do mesmo ano a criação de diversas unidades de conservação federais e, posteriormente, em 2009, na criação de outras tantas UC's estaduais, sendo que uma delas foi a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Igapó-Açu, onde se encontra a comunidade (Engespro/Dnit, 2020).

Tais ações geraram benefícios para as populações da região ao diminuírem pressões externas sobre os recursos naturais tão necessários para a manutenção de seus modos de vida e contribuíram para a legitimação do projeto de reabertura da estrada dentro de uma nova ordenação ambiental do espaço, sendo inclusive um dos argumentos mais usados pelos defensores externos da obra (Engespro/Dnite, 2020). Porém, elas também trouxeram uma nova realidade para as populações locais, a começar pela entrada de novos atores nas relações sociais, políticas e econômicas. Como a Secretaria de Meio Ambiente do estado do Amazonas – SEMA, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio, o projeto de extensão da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, o Pé de Pincha, de conservação e manejo dos quelônios da Amazônia, de organizações da sociedade civil como, por exemplo, a Casa do Rio, e, por fim, de empresas com práticas exóticas àquelas populações.

Estas novas configurações geram novas compreensões do ordenamento territorial que materializam novas formas de relações sociais e, portanto, de relações de poder no território (Rezende, Fraxe y Costa, 2018). Como já argumentado, geram também novas relações econômicas, que se inserem na lógica do capitalismo/colonial moderno do século XXI, em que o meio ambiente saudável se torna um bem econômico a ser explorado, daí novas formas de geração de renda emergem, como é o caso das propostas de turismo de base comunitária e de produção de artesanato para o mercado. Aqui cabe rememorar Quijano, quando argumenta que o controle do trabalho é um fator primordial do padrão da colonialidade do poder na modernidade, pois “*el control del trabajo es la condición central del poder capitalista.*” (Quijano, 2011, p.294), o que significa dizer que a forma do controle do trabalho no capitalismo implica na intersubjetividade social.

Dessa maneira, tais propostas acabam transformando as formas e os modos de vida da população. No caso da RDS Igapó Açu, em 2013 foi fundada da “*Associação Mil Maravilhas de Ecoturismo, com vistas de promover o protagonismo da população local na organização da atividade turística.*” (Sansolo, 2020, p.217), a associação tem como sentido o desenvolvimento turístico de base comunitária para organizar o programa de uso público da UC. Nas palavras de Sansolo,

Na RDS Igapó-Açú, para o desenvolvimento de um programa de uso público são essenciais ações de educação ambiental como estratégia de envolvimento da comunidade, para que esta possa se fortalecer e se beneficiar da unidade de conservação, de forma que se incentive o sentido de pertencimento dessas comunidades às unidades de conservação onde vivem. (2020, p. 222)

Neste sentido é interessante perceber como ações advindas das instituições governamentais pautam, por interesses externos, mesmo que em certo sentido benéficos, as formas de vida e de reprodução material de existência das populações locais, numa lógica do capitalismo/colonial de imposição do

“melhor” caminho ao desenvolvimento. Aqui cabe trazer a professora Edna Castro ao argumentar sobre a importância do território para o capital: “*O território é importante, porém dentro de outra configuração, na qual o espaço é desconectado dos valores, lugares, tradições e passa a ser regido por relações econômicas e políticas, protagonizadas sobretudo por agentes do mercado.*” (Castro, 2012, p. 47).

Para reiterar esta questão e demonstrar a fragilidade destes contornos, nas palavras de Sansolo, “*Até 2010 e ainda hoje, o que se percebe é que a visitação em pequeno volume é uma atividade que ocorre sob o comando externo e, portanto, os locais ficam subjugado a uma lógica econômica externa, que se impõe sobre o lugar.*” (2020, p. 217).

Ainda sobre a produção econômica outras possibilidades são criadas/ implementadas por agentes externos, mesmo que, novamente, possam ser em algum sentido benéficas às populações locais, como é o caso também do projeto Teçume Igapó, criado pela organização Casa do Rio, que trabalha na porção norte da BR-319 e assessorava as comunidades no sentido da produção sustentável. Este projeto visa a

formação de um grupo de mulheres artesãs, um negócio social, sustentável, ético, com bases no slow fashion e no manejo correto de matérias primas da floresta, com o objetivo de colaborar com a autonomia, dignidade e independência financeira delas. (...) A Teçume hoje eleva o artesanato amazônico brasileiro ao nível do mercado de luxo. E agrupa melhoria na renda das famílias envolvidas, triplicando a renda média das artesãs. (Azambuja, Chagas y Ferreira, 2018, p. 174)

E para tanto, busca a articulação neste mercado por meio da “*agregação estratégica de parceiros junto à Reta (Rede Transdisciplinar da Amazônia) tem expandido atividades produtivas e de organização social, contribuindo com a visibilidade e autonomia na gestão dos territórios do bem viver pelas comunidades e atores na região*” (Ibid., p.177). É interessante perceber a ideia de visibilidade, como um antídoto contra os processos avassaladores de outras formas de frentes de expansão. Mas mesmo esses ganhos inegáveis, trazem consigo a exigência da adaptação produtiva a uma lógica global, o que gera consequências nos modos de vida da população, que não estão desconectadas com o grande capital.

Aqui, novamente é possível perceber como o projeto/processo de abertura da estrada leva as populações locais a transformarem seus modos de vida, pois mesmo que a prática do artesanato seja antiga, nesse contexto ela passa a ser vinculada à produção para o mercado, mais especificamente em nível internacional, o que representa muito sobre como esse trabalho sofre dos preceitos da colonialidade do poder e se encaixa em novas características do desenvolvimento da “frente pioneira” na atualidade da fronteira. Ou seja, modifica-se as relações espaço-tempo que passam a ser moldadas

e controladas pela lógica capitalista de produção, ainda que por meio de práticas tradicionais.

Outro exemplo nesse sentido pode ser pensado as práticas extractivas que apesar de também serem tradicionais, passam a ser vinculadas às demandas externas, a coleta da castanha-do-brasil pelos moradores da comunidade de São Sebastião do Igapó Açu é um exemplo de tal prática, uma vez que, de acordo com Costa (2017), quase a totalidade da produção é voltada para o mercado externo, no entanto ocupam tempo de vida dos coletores.

E isto é o ponto central dessas influências externas, pois

o que se estabelece são formas específicas de uso e apropriação de diferentes espaços por diferentes lógicas temporais. O tempo passa a ser uma sucessão de contextos, onde as diversas temporalidades coabitam o mesmo período histórico, inserindo uma ordem simbólica e subjetiva inerente à constituição da territorialidade. (Rezende *et al.*, 2018, p. 267)

Enfim, o que se pode tirar de todos estes contextos ligados ao projeto/processo de construção da BR-319 é que se em seu momento inicial a fronteira foi caracteristicamente uma frente de expansão, ou seja de ocupação de novas áreas, hoje mesmo que diversa em suas características entre locais diferentes no próprio eixo da estrada, ela compõe os atributos da frente pioneira, já que faz parte da lógica do capital. No mesmo sentido, ela sofre pelos processos de colonialidade, tendo em vista que as commodities tradicionais quanto as novas formas de exploração econômicas capitalistas se fazem presentes, como a transformação da cultura tradicional do teçume de palhas em bem para o mercado internacional do consumo de luxo ou o próprio extractivismo da castanha.

Considerações Finais

O artigo, dentro de suas limitações espaciais, de coleta de dados e metodológicos, buscou demonstrar como apesar de novos contornos tanto a fronteira quanto a colonialidade relacionada a ela e às propostas e compreensões da ideia força de desenvolvimento se mantém presentes e até mesmo fortalecidas no ideário político-social do século XXI, pois legitimadas e potencializadas por novas estruturas argumentativas, sem que os conteúdos sejam de fato novos, uma vez que as propostas de “desenvolvimento” ou “progresso” presentes se ligam ao aprofundamento da lógica capitalista. Como por exemplo, no fato da colocação de produtos extractivos da floresta e a produção de artesanato no mercado mundial, de forma a modificar a maneira tradicional da coleta ou produção desses bens nas comunidades, sendo que a defesa ou propaganda desses tipos de produtos é exatamente a tradicionalidade e a maneira ambientalmente sustentável de produção. Do mesmo modo que as madeireiras são agentes da expansão do capital na parte sul da estrada, essas

outras formas de exploração do trabalho e do espaço ocorridas na região mais protegida da estrada são também formas de expansão do capital e dos processos de colonialidade nele intrínsecos.

Além disso, o artigo buscou também demonstrar que as discussões acerca do projeto/processo de repavimentação da BR-319, que muitas vezes pode ser ampliada para diversas outras grandes obras da realidade amazônica e inúmeras outras áreas do saber, devem necessariamente serem mais aprofundadas para que as tomadas de decisões não sejam feitas por racionalidades vistas pelo retrovisor, apesar de bastante vivas no imaginário social. Assim o texto aqui posto tenta aprofundar as discussões e demonstrar que mesmo em quadros relativamente positivos, em relação às formas clássicas de desenvolvimento de estradas, como no caso da comunidade de São Sebastião do Igapó Açu, os problemas da expansão do capital se mantêm. Exigindo assim racionalidades mais apropriadas para o atual tempo histórico.

Assim, a tomada de decisões não deve ser pautada por oportunismos políticos de momento, como no fatídico, triste e abominável caso da utilização da crise de Covid-19 (gerada pela enorme incompetência e insensibilidade dos governantes do Brasil, do Amazonas e de Manaus) para a defesa da reabertura da estrada e o ataque aos defensores de discussões mais aprofundadas feitas pelo atual prefeito de Manaus.

Enfim, o artigo busca, num momento de ataque às ciências e ao pensamento crítico, utilizar das ferramentas e do conhecimento científico para qualificar as tomadas de decisão que afetam a vida, o espaço e os povos amazônicos, mas também todo o globo, tendo em vista a importância dessa região para o equilíbrio climático e natural terrestre, que vem sofrendo grandes impactos antrópicos e que necessitam/exigem maior cuidado com a biodiversidade, o que significa também o cuidado com a sociodiversidade e a pluralidade cultural.

Referências

- AMAZONAS. (2021). ADAF terá escritório no Distrito de Realidade, em Humaitá. Manaus: Agência Amazonas. <http://agenciaamazonas.am.gov.br/noticias/adaf-tera-escritorio-no-districto-de-realidade-em-humaita/>.
- ALONSO, A. (2016). Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução. In: ABDAL, A. et al. (Orgs), *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo* (pp. 08-23). São Paulo: Ed. Sesc São Paulo/Cebrap.
- AZAMBUJA, T. C., Chagas, J. C. N. e Ferreira, F. D. (2018). Teçume-Igapó: mulheres unidas pela Amazônia. *Inclusão Social*, 12(1), 172-182.
- BECKER, B. (1988). Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia Brasileira. In: Aubertin,

- C. (Eds.), *Fronteiras* (pp. 60-89). Brasília-Paris: Ed. Unb-Orston.
- BECKER, B. (2005). Fronteiras amazônicas no início do século XXI. In: Forline, Louis; Murrieta, R. e Vieira, I. (Eds.), *Amazônia: além dos 500 anos.* (pp. 473-500). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BOURDIEU, P. (2005). *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRIANEZI, T. (2005). INCRA cria projeto agroextrativista ao longo da BR-319. Brasília: Agencia Brasil, agosto. 2005. <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2005-08-09/incra-cria-projeto-agroextrativista-ao-longo-da-br-319>.
- BRUM, A. J. (2009). *O Desenvolvimento Econômico Brasileiro.* Ijuí: Ed. UNIJUÍ.
- CASTRO, E. (2012). Amazônia: sociedade, fronteiras e políticas. *Cadernos CRH*, 25(64), 9-16. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000100001>
- COELHO, M. E. (2010). BR-319: rumo à realidade. *O Eco Amazônia.* Rio de Janeiro: Oeco, dezembro <https://www.oeco.org.br/oecoamazonia/br-319-rumo-a-realidade/>.
- CORREA, R. L. (1987). A periodização da rede urbana da Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, Ano 49, No. 3, 39-68.
- COSTA, M. S. B. (2017). *O Ambiente e a Castanha-do-brasil (Bertholletia Excelsa Bonpl.) na Comunidade São Sebastião do Igapó Açu: Um Estudo na RDS Igapó Açu, Borba-AM.* (Dissertação de Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas.
- COSTA, S., Alonso, A. e Tamioka, S. (2001). Modernização negociada: expansão viária e riscos ambientais no Brasil. Brasília: Ed. IBAMA.
- DOUROJEANI, M. J. (1995). Evaluación ambiental de proyectos de carretera en la Amazonia. In: Seminario Regional de Evaluación Ambiental de Proyectos de Desarrollo en la Amazonia. Tratado de Cooperación Amazónica/Banco Mundial. Tarapoto. https://www.academia.edu/5684600/Evaluacion_ambientalde_proyectos_de_carreteras_en_la_Amazonia.
- ELIAS, N. (2011). *O processo civilizador (Vol. 1): uma história dos costumes.* Rio de Janeiro: Zahar.
- ENGESPRO. e DNIT. (2020). *BR-319: Estudo de Impacto Ambiental – Segmento do km 250,00 ao km 655,70.* Brasília/Rio de Janeiro: DNIT.
- FALEIROS, G. (2018). BR-319: Bem-vindo à Realidade. Amazônia Real/Infoamazônia. Manaus. 6:44 min. <https://www.youtube.com/watch?v=DLALJUekbW8>.

- FARIAS, S. K. P., Costa, G. S. e Silva, E. A. (2018). Colonialidade e eurocentrismo: “carreteras” para um estudo da história da sociologia do Peru. In: Castro, E. Pinto, R. F. (Eds.). *Decolonialidade e sociologia na América Latina* (pp. 191-210) Belém: NAEA-UFPA.
- FEARNSIDE, P. M. e Graça, P. M. (2009). BR-319: a rodovia Manaus-Porto Velho e o impacto potencial de conectar o arco do desmatamento à Amazônia central. *Novos Cadernos NAEA*, 12(1), 19-50. <https://doi.org/10.5801/ncn.v12i1.241>
- GIANTURCO, A. (2018). *A ciência da política: uma introdução*. Rio de Janeiro: Forense.
- HENRIQUES, I. C. (2014) Colônia, Colonização, Colonial e Colonialismo. In: Sansone, L. e Furtado, C. A. (Eds.), *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* (pp. 45-58). Salvador: EDUFBA.
- IANNI, O. (1979). *Ditadura e agricultura – O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- IANNI, O. (1996). A sociologia de Florestan Fernandes. *Estudos Avançados*, 10(26), 25-33. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141996000100006>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA – INEP. (2010). *Censo Escolar*. Brasília: Mec.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA – INEP. (2020). *Censo Escolar*. Brasília: Mec.
- JONHSON, A. G. (1997). *Dicionário de Sociologia: Guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- LOUREIRO E. SILVA, K. I. (2019). *A influência da reabertura BR-319 na comunidade Democracia no município de Manicoré* (Dissertação de Mestrado em Agronomia Tropical). Universidade Federal do Amazonas.
- MARTINS, J. S. (1996). O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social. Revista de Sociologia*, 8(1), maio. <https://doi.org/10.1590/ts.v8i1.86141>
- MARTINS, J. S. (2012). *Uma sociologia da vida cotidiana*. São Paulo: Ed. Contexto.
- MARTINS, J. S. (2020). *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Ed. Contexto.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (1979). O caboclo e o brabo. In: Silveira, Énio. et al. (Eds.), *Encontros com a civilização brasileira* (pp. 101-140) Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: ‘Pacificação’, regime tutelar e formação de alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa.

- PINTO, R. F. (1999). Geografia do exótico. Leituras da Amazônia. *Revista Internacional de Arte e Cultura*. Ano 1. Nº 1.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. e Quental, P. A. (2012). Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. *Polis*, 31. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000100017>
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Perú Indígena*, 13(29), 201-246.
- QUIJANO, A. (2005). Dom Quijote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados – Dossiê América Latina*, 19(55). <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>
- QUIJANO, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Cuestiones y horizontes*, 3(5), 285-327. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>.
- QUIJANO, A. and Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept, or the Americans in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 134, 617-627.
- RAPOZO, P., Randaelli, A. e Silva, R. C. (2019). Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil. *Mundo Amazônico*, 10(2), 11-37. <https://doi.org/10.15446/ma.v10n2.67141>
- REZENDE, M. G. G., Fraxe, T. J. P. e Costa, M. S. B. (2018). Redes sociopolíticas e territorialidade na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Igapó-Açu (AM, Brasil). *Novos Cadernos NAEA*, 12(1), 257-274. <https://doi.org/10.5801/ncn.v21i1.4980>
- RODRIGUES, M. S. (2013). *Civilização do Automóvel – a BR-319 e a opção rodoviária brasileira*. Manaus: Edua.
- SANSOLO, D. G. (2020). Unidade de conservação, rodovia e território: uma análise da relação entre BR 319 e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Igapó Açu, Amazonas, Brasil. *Sociedade & Natureza*, 32, 210-224. <https://doi.org/10.14393/SN-v32-2020-46996>
- SANTOS, B. S. (2006). *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- SCHERMA, M. A. (2012). As fronteiras nas relações internacionais. *Revista Monções*, 1(1), 102-132.
- SCHWARCZ, L. K. M. (2005). Questões de Fronteira: Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, 72, 119-135. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002005000200007>

- TORRES, M. (2005). Fronteiras, um eco sem fim – considerações sobre a ausência do Estado e exclusão social nos municípios paraenses do eixo da BR-163. In: Torres, M. (Org.), *Amazônia Revelada: os descaminhos ao longo da BR-163* (pp. 271-320). Brasília: CNPq.
- VELHO, O. G. (2009a). *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo da fronteira em movimento*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. <https://doi.org/10.7476/9788599662922.0004>
- VELHO, O. G. (2009b). *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Centro Eldestein de Pesquisas Sociais. <https://doi.org/10.7476/97885996629>
- WITKOSKI, A. C. (2010). *Terras, florestas e águas de trabalho: Os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. São Paulo: Annablume.

Regimes de presença e mobilidade no noroeste amazônico: o caso tuyuka em São Gabriel da Cachoeira

Presence and mobility regimes in northwestern Amazon: the tuyuka case in São Gabriel da Cachoeira

Regímenes de presencia y movilidad en el norte amazónico: el caso tuyuka en São Gabriel da Cachoeira

Dulce Mendes Moraes
Florinda Lima Orjuela
Norma Lima Orjuela
José Miguel Nieto Olivar

Artigo de investigação

Dossiê: Regimes de mobilidade e presença na Amazônia urbana

Editor: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-04-16 **Devolvido para revisões:** 2021-10-05 **Data de aceitação:** 2021-10-29

Como citar este artigo: Moraes, D., Orjuela, F., Orjuela, N., e Olivar, J. (2022). Regimes de presença e mobilidade no norte amazônico: o caso Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira. *Mundo Amazônico*, 13(2), 51-77. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95793>

Resumo

Esse artigo tem por objetivo propor uma reflexão sobre regimes de presença e mobilidade na Amazônia urbana a partir da atenção etnográfica e de trajetória a uma família extensa de origem étnico Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro, (AM, Brasil). Os regimes de presenças e mobilidades que nos interessa apresentar aqui colocam em relação tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades de diversas escalas e cidade. Argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana como “cidade indígena” ou como “cidade do embate colonial” de São Gabriel da Cachoeira.

Palavras-chave: Fronteira; gênero; parentesco; Alto rio Negro; Amazônia urbana.

Abstract

This article reflects on the presence and mobility regimes in the urban areas of Amazon, based on ethnography and the trajectory of an extended family of the Tuyuka ethnic group, sited in the city of

Dulce Mendes Moraes. Cientista Social, mestrandona Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. dulcemoraes@usp.br

Florinda Lima Orjuela. Turismóloga, agricultora e fornecedora de produtos agrícolas para o PNAE, Universidade Estadual do Amazonas.

Norma Lima Orjuela. Auxiliar de dentista e moradora de São Gabriel da Cachoeira.

José Miguel Nieto Olivar. Doutor em antropologia, professor na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. escreve.ze@gmail.com

São Gabriel da Cachoeira, in the upper Rio Negro (Located in the Brazilian state of Amazonas). The presence and mobility regimes that we present in this article report the relation between indigenous time and space, colonial time and space, generations and kinship, indigenous trajectories of knowledge and politics in the Rio Negro area. We also present a discussion about the national borders and their relation to indigenous lands, communities of different scales and the city. We argue that these regimes help to better understand the urban configuration of São Gabriel da Cachoeira as an “indigenous city” or a “city as a site of colonial struggle”.

Keywords: Borderland; Gender; Kinship; Upper Rio Negro; Urban Amazon.

Resumen

Este artículo propone una reflexión sobre regímenes de presencias y movilidades en la Amazonía urbana a partir de la atención etnográfica y de trayectoria sobre una familia extensa de origen étnico Tuyuka en la ciudad de São Gabriel da Cachoeira, en el Alto río Negro (AM, Brasil). Los regímenes de presencias y movilidades que presentamos aquí colocan en relación tiempos y espacios indígenas, tiempos y espacios coloniales, generaciones y parentesco, conocimientos y política indígena rionegrina, fronteras nacionales y relaciones entre Tierras Indígenas, comunidades de diversas escalas y ciudad. Argumentamos que estos regímenes ayudan a comprender mejor la configuración urbana como “ciudad indígena” o como “ciudad del confronto colonial” de São Gabriel da Cachoeira.

Palabras clave: Frontera; género; parentesco; Alto Río Negro; Amazonía urbana.

Introdução

A partir do trabalho de campo realizado por José Miguel e Dulce entre 2016 e 2020¹ na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, por meio da experiência e conhecimento de Florinda Orjuela e de Norma Orjuela, ambas mulheres Tuyuka, propomos contar uma história pluralmente narrada. Essa história diz respeito a mobilidade, a presença e o parentesco de uma família da etnia Tuyuka que residiu em diversas comunidades na calha do rio Tiquié, no noroeste amazônico e, desde a década de 80, vem residindo na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Pluralmente narrada porque articulamos aqui vozes coautoriais de pesquisadores em campo, de mulheres indígenas intimamente vinculadas e pertencentes aos processos relacionados à família Tuyuka.

O marco teórico da nossa discussão segue a trilha proposta por Olivar, Melo e Cunha (2015), para a análise crítica do discurso nacional sobre a “migração peruana na Amazônia brasileira”. A análise do autor e das autoras está baseada na ideia de *regimes de mobilidade* (Schiller e Salazar, 2012; Glick-Schiller e Wimmer, 2002), consolidado no marco do *mobilityturn* (Medeiros, et al., 2018) como uma forma de superar perspectivas problemáticas dos estudos de migração. Boa parte dos debates sobre *mobilidades* referem contextos e relações transnacionais. Olivar, Melo e Rosa (2015), preocupados com o território transfronteiriço tríplice entre o Brasil, o Peru e a Colômbia, assumem que pensar as mobilidades implica uma reflexão sobre as presenças e seus regimes visíveis e sensíveis. Olivar, Melo e Cunha realizam uma análise interseccional (com eixo em etnia e procedência) e performativa sobre “nacionalidade”, inspirada pelos trabalhos de Piscitelli (2013) e Togni (2014) sobre mobilidades transnacionais. Mais adiante,

Candotti (2017) estende a crítica para repensar as relações entre corpos racializados, mobilidades, presenças e a produção da ideia de Amazônia como *região e fronteira*.

Seguindo essa trilha, propomos aqui uma análise de regimes de presenças e mobilidades (Olivar, Melo e Cunha, 2015; Candotti, 2017) em relação com tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades e cidade. Argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro, como “cidade indígena”, como “cidade do embate colonial” (Olivar, 2019) e como cidade de fronteira amazônica brasileira.

Sobre a Vila Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira... e nós

O povo Tuyuka faz parte de um dos 16 grupos linguísticos que pertence à família Tukano Oriental, do noroeste amazônico – Alto rio Negro, na perspectiva brasileira². A maior parte desta região corresponde a terras indígenas demarcadas de forma contínua, além do Parque Nacional do Pico da Neblina (ISA, 2011). O Alto rio Negro apresenta vinte e três povos indígenas e, além do conjunto linguístico que a região apresenta, somam-se ainda o Nheengatu, o português e o espanhol.

Esses 23 povos indígenas são representados pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada em 1987 no contexto das lutas pela demarcação contínua das terras indígenas. A FOIRN é uma associação civil cuja sede está localizada em São Gabriel da Cachoeira e que representa os povos indígenas do Rio Negro nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas.

A família Tuyuka, a partir da qual construímos esse artigo, vive na sede municipal de São Gabriel da Cachoeira, cidade “mais indígena do Brasil”³. São Gabriel da Cachoeira (SGC) está localizada na região conhecida como “Cabeça do Cachorro”, no noroeste amazônico. A “urbanização” e a relação entre “comunidade” e “cidade” são centrais na produção antropológica e nas discussões políticas indigenistas (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; FOIRN/ISA, 2005; Iubel, 2015; Marques, 2015). Essa centralidade da cidade está relacionada com a forma como foi inventada e fabricada no final do século XX. A população da cidade também é formada por migrantes nordestinos, militares e exmilitares, missionários, funcionários de ONGs e órgãos públicos, além de colombianos e venezuelanos (Olivar, 2019).

Nesta cidade, no dia primeiro de março de 2020, a família Tuyuka com que trabalhamos preparou uma festa de *Dabucuri*⁴. Era uma festa de despedida que organizaram para a equipe de pesquisa (José Miguel, Dulce, Flávia e Danielle) que estavam indo embora nos próximos dias. Foi nesta festa que nossos vínculos se tornaram mais afetuosos e próximos.

*

Era a primeira quinzena de abril de 2020 quando eu, Dulce Morais, me reuni com Norma em sua casa, na Vila dos Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, para cozinharmos quinhampira⁵. Quando cheguei, Caio de 6 anos, sobrinho de Norma, estava na porta do quarto de sua tia e, sorrindo, se levantou e me deu um abraço. Enquanto o abraçava, percebi que sua irmã Lis de 8 anos estava atrás dele para também me abraçar, assim como Dani, sua outra irmã de 10 anos, que o fez na sequência. Para a minha surpresa, no final da fila me aguardava ainda um último abraço, este dado por sua prima, Loise, de apenas 2 anos.

Sob as orientações de Norma, após abraçar as crianças, fiz a quinhampira e fomos comer na maloca, ao lado da casa. A maloca é um espaço grande e aberto, com o teto de folhas de caranã. As paredes que estão nas laterais desta maloca são formadas por tijolos e cimento. Mas não são propriamente dela. A parede lateral direita é um muro que separa a maloca da casa ao lado e, à esquerda, é a parede da casa em que vive Norma. Ambas as paredes eram verdes e nelas estavam desenhados instrumentos musicais geralmente utilizados em festas tradicionais. As imagens pintadas nas paredes são de uma flauta chamada *cariço*⁶ (*ferurigue*), de uma maracá (*yāsā*) e, de um tambor (*yukū-tuhti*). Este dia, na maloca, havia apenas uma mesa grande em que colocamos a comida, um banco e algumas cadeiras, onde as crianças e eu nos sentamos para comer.

Mas aos domingos, algumas famílias associadas, de etnia Tukano, se reúnem na maloca para comer junto com os Tuyuka e também para vender seus produtos na feira que realizam. Nas laterais da maloca, durante a feira, há mesas e cadeiras para os feirantes exporem seus produtos e, ao fundo junto à caixa de som, às vezes, fica um teclado que um homem *colombiano* leva para fazer apresentações musicais e conseguir ajuda financeira. Há também algumas mesas para os visitantes consumirem suas refeições, mas o centro da maloca geralmente fica vazio para que se possa circular, dançar e almoçar todos juntos. Essa feira acontece todos os domingos das seis horas da manhã até umas três horas da tarde na maloca dos Tuyuka. Os Tuyuka são conhecidos por serem grandes produtores de alimentos e ali comercializam seus produtos ao som de músicas colombianas, *kuximawara* (composições de tecladistas de São Gabriel), merengue e cariço e de muita dança, além do consumo de *caxiri*⁷. Foi num domingo de 2016 quando José Miguel visitou pela primeira vez a feira, depois de ter conhecido alguns dos irmãos Tuyuka em eventos

da FOIRN. Ao chegar, foi recebido calorosamente com um comprimento em espanhol através do microfone, chamado de “Paisano” (modo como em São Gabriel chamam aos colombianos não indígenas) e foi agraciado com uma cumbia.

Enquanto comíamos na Maloca a quinhampira feita na residência do núcleo familiar, muitas pessoas, especialmente mulheres, passaram por ali naquele momento, pegaram beiju, molharam na quinhampira, comeram, conversaram e foram embora. Também se achegaram a nós Terezinha e Angelina, irmãs de dona Rosa, mãe de Norma e Florinda (co-autoras deste texto). Terezinha e Angelina moram duas casas abaixo, ao lado direito da maloca (ver figura 5). Dona Rosa também estava conosco, assim como seu marido Francisco, “el Paisano” (homem não indígena nascido na Colômbia, pelo lado do Vaupés). Florinda e seu marido Dário de etnia Tukano também faziam a refeição conosco e com seus filhos: Caio, Lis, Dani e, a mais velha de 12 anos, Sophia. Na companhia dessas crianças, estava Aaron de 8 anos, filho de Norma e de um biólogo cubano que vive nos Estados Unidos⁸.

Após o almoço, tiramos a mesa e as mulheres desconhecidas por mim foram embora, assim como Dário e Angelina. Os demais permaneceram em torno da mesa e as crianças trouxeram seus materiais escolares para fazerem as tarefas da escola. Enquanto as crianças estudavam, perguntei a Norma quem eram aquelas mulheres que ali estavam, ao que me respondeu serem suas tias e primas. Muito confusa com a quantidade de pessoas na família, e sem saber se todas moravam ali, solicitei um lápis para as crianças e comecei a fazer – no verso da folha em que Caio me fez um desenho – um mapa de parentesco. Com a ajuda de Norma, Florinda, Terezinha e Francisco finalizei o mapa tendo como a primeira geração desta família dona Nhigõ e o senhor Útárõ, abrindo depois para seus cinco filhos e cinco filhas, trinta e sete netos e trinta e nove bisnetos⁹.

Associação Indígena da Etnia Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira

Antes de adentrarmos nas reflexões de parentesco e mobilidade para compreendermos a Vila Tuyuka vamos mostrar o surgimento da Associação Indígena que garante a subsistência dos moradores da Vila e que provocou a divulgação e a popularização da Vila Tuyuka e a sua importante presença cultural na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Isto é, boa parte da presença Tuyuka em São Gabriel está marcada por essa Associação. Para isso, apresentamos aqui a narrativa em primeira pessoa de Florinda Orjuela, agricultora e fornecedora de produtos agrícolas para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), membra da Vila Tuyuka e da Associação, narrando a experiência da criação da Associação Indígena da Etnia Tuyuka.

*

No ano de 2015, um senhor de etnia Tukano nos procurou em nossa Vila para falar que seria interessante que nos organizássemos e começássemos a apresentar nossas danças para os turistas e para instituições públicas como escolas municipais. Ele nos conheceu quando fizemos uma apresentação na maloca da Associação Direto da Roça – localizada ao lado do campo de futebol Quirinão –, Associação em que nós agricultores vendíamos nossos produtos. Realizamos, a partir de 2009, algumas apresentações em escolas e na FOIRN a convite de outro senhor, este de etnia Tuyuka, que sabendo que estávamos residindo em São Gabriel, solicitava nossa participação em alguns eventos. No entanto, não tínhamos um lugar específico para realizarmos nossas apresentações. Então percebemos a necessidade de construir a pequena maloca em meio às casas de residência porque era o único lugar disponível no momento. Minha mãe acabou doando uma parte de seu terreno para a construção da maloca, por este motivo ela fica ao lado de nossa casa. E assim, em 2015 construímos a maloca que ficou disponível para todos os eventos realizados na Vila, inclusive as apresentações de nossas danças tradicionais.

Fizemos várias reuniões até que formamos o “Grupo de Danças da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira”. No ano de 2016 começamos a divulgar as nossas danças nas instituições e na rádio municipal. Paralelamente às divulgações, organizamos um dia de evento cultural na Maloca da FOIRN, onde convidamos o prefeito da época, os vereadores, os representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Instituto Socioambiental (ISA), das escolas da cidade e da própria FOIRN. Apenas um vereador e alguns representantes da FOIRN apareceram. Mesmo assim, continuamos trabalhando para que fossemos reconhecidos como dançarinos, chamando a atenção e o interesse para o nosso trabalho. Esse interesse consiste em preservar a cultura e conhecimentos que aprendemos com nosso avô.

Como disse em minha monografia (Orjuela, 2016), apesar de todos os impactos causados pelos processos históricos de dominação sobre os povos indígenas da região, ainda hoje nossa cultura é forte e pujante. Continuamos utilizando os mecanismos tradicionais para a transmissão de nossos conhecimentos entre as distintas gerações porque são fundamentais para a reprodução sociocultural dos povos indígenas e é por isso que os jovens são incentivados a conhecerem e participarem das práticas culturais indígenas. Os moradores da Vila Tuyuka dizem que “essas tradições já vêm no sangue desde a criação do mundo”. A dança é uma das mais fortes expressões da cultura indígena. Elas são praticadas em cerimônias tradicionais indígenas – como o *Dabucuri* de peixe, de fruta e de caça –, mas também em cerimônias não indígenas, como a festa de ano novo.

Nós Tuyuka temos vários tipos de dança que apresentamos durante a feirinha aos domingos, preservando também a riqueza cultural que

elas representam. Durante as cerimônias de danças é consumida a bebida fermentada *caxiri*, e os homens, além desta bebida consomem o *ipadu*¹⁰ e o rapé (pó de folhas de tabaco) e o tabaco¹¹ que são todos benzidos. Um dia antes da cerimônia todos os moradores da comunidade, homens, mulheres, crianças e visitantes se enfeitam com as pinturas corporais como jenipapo (tinta de cor preta produzida pelas folhas de jenipapo) e carajuru (planta medicinal arbustiva que produz um pó de cor vermelho).

Nós Tuyuka temos a dança do *japurutu* que é uma dança praticada por dois casais. Nela os homens tocam uma flauta feita de paxiúba (planta rígida que não tem galhos e que cresce no meio do mato), com comprimento de no mínimo dois metros, enfeitadas com desenhos tradicionais. As mulheres acompanham os tocadores de mãos dadas e levantadas. A dança do *cariçu* é uma das danças mais praticadas na região em que os homens tocam flautas em círculo e em fila, das laterais ao centro da maloca. Quando chegam ao centro, as mulheres se aproximam para escolher seus pares para dançar, com passos acelerados usam os principais esteios da maloca como marcação. As fortes batidas que os casais fazem com os pés ajudam a marcar o ritmo da dança. Essa dança dura em torno de 5 minutos. Existem danças de *cariçu* com variedades de cantos que só os homens conhecem.

Temos também a dança do *capiwaya*, que apresenta vários tipos de *capiwaya*, podendo ser, por exemplo, dança do maracá, dança de *japu*, dança de camarão, dança de bastão de ritmo, entre outros. As cerimônias mais importantes são as que comemoramos a trajetória ancestral das origens dos grupos indígenas em que as danças são praticadas por homens adultos *capiwaya*. As cerimônias são guiadas pelo *bayá* (o mestre de cerimônia) que puxa os versos e ritmos da música e da dança. Após alguns minutos do início da dança, as mulheres se aproximam dos dançarinos para entrelaçar seus braços e dançarem juntas no ritmo que alegra a festa. Durante este momento de dança os homens usam imponentes adornos de plumas originais. Por fim, temos o canto do *jandek* que é quando uma mulher indígena cria versos com um som musical emitindo seus sentimentos de boas-vindas ou de despedida para os convidados e visitantes.

As cerimônias ou festas tradicionais, como o *Dabucuri*, são comemoradas de acordo à época e, para cada época temos danças apropriadas para os rituais. Para que seja cumprido esse calendário ritual (que segue a sequência das estações do ano) o pajé sempre está atento e comunicando a comunidade, principalmente as mulheres, para prepararem o *caxiri*. Durante a festa, o pajé faz os benzimentos, que consistem numa fala em voz baixa em que o sopro do ar é colocado dentro do *ipadu*, do rapé e do cigarro produzido com folhas de tabaco. Esse benzeimento tem como objetivo *cercar o corpo*, isto é, proteger o espírito da inveja, do mau-olhado, de doenças e de qualquer maldade da natureza.¹² Enquanto isso, o mestre de cerimônia denominado

bayá, anima a festa dançando *capiwaya* (dança tradicional) e tocando *cariço* durante uma tarde ou até mesmo uma noite inteira. Todos os habitantes da comunidade, adultos, jovens e crianças participam destes eventos tradicionais porque durante esses rituais transmitimos nossos conhecimentos, garantindo a valorização e manutenção dos saberes tradicionais.

Assim, consideramos importante preparar nossos filhos desde cedo para que não percam os saberes e pertencimentos da etnia Tuyuka por viverem na cidade. Desta forma, vemos que nossa organização é importante para preservar nossa cultura com nossas danças, mitologias, conhecimentos, histórias, artes e músicas. Não apenas para nosso grupo, mas com nosso trabalho podemos incentivar todos os indígenas. Hoje somos reconhecidos em nossa cidade, fazemos apresentações culturais na FOIRN e escolas. Neste contexto, em 2015, funda-se a Associação Indígena da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira (AIETUM-SGC). Preocupados com o funcionamento da Associação, devido aos diversos membros (25 famílias, a maioria de etnia Tuyuka e os parentes de etnia Tukano), algumas normas também foram criadas para evitar problemas pessoais e institucionais:

Não pode haver desavenças entre os associados; ter moderação de consumo de bebida regional; as cerimônias de danças tradicionais realizadas nos finais de semana devem encerrar no horário certo determinado que seja de 18h00min da tarde. As festas nos finais de semana, realizadas pela associação devem ser comunicadas aos órgãos responsáveis (alvará de licença). A sonorização funcionará após a autorização formalizada pela secretaria municipal de turismo e meio ambiente. Não consumir bebida não indígena como cachaça, cerveja e outros. São proibidas a entrada de pessoas portadores de bebidas alcoólicas, quem levar estas bebidas durante a feira cultural, poderão ser impedidos à entrada e mandados a retornar aos seguranças. Se não obedecer será comunicado para polícia. A recepção é igual a todos os visitantes indígenas e não indígenas. Não aceitam discriminação ou falta de respeito dentro do espaço de autonomia. Se no caso houver discriminação ou desrespeito tomam providencias cabíveis junto ao Ministério Público Federal (Orjuela, 2016, p. 8-9).

Como parte da Associação, conseguimos o apoio do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) que nos proporcionou a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), entre os anos de 2018 e 2019, que nos permite acesso a projetos culturais direcionados aos povos indígenas agricultores. Desde que demos início à feira com os produtos agrícolas, várias instituições ficaram interessadas em nos adicionar aos projetos de alimentação saudável, valorizando a agricultura familiar. Com isso, os dirigentes das escolas municipais vieram atrás dos associados da AIETUM para pedir ajuda com o projeto Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), para entregarmos os produtos agrícolas para as escolas de nosso município. Então os associados decidiram colaborar e começaram a entregar produtos como farinha, maçoca, tapioca, goma lavada,

macaxeira entre outros. Hoje em dia, participamos da distribuição de produtos agrícolas para as escolas estaduais (em que os produtos são distribuídos conforme a quantidade de alunos) e para o Exército Brasileiro que nos solicita farinha e macaxeira. Em relação ao PNAE, funcionários do IDAM buscam os produtos nas casas dos produtores agrícolas e armazenam em um depósito da prefeitura para a distribuição dos alimentos às escolas. No que diz respeito à distribuição dos produtos para o Exército Brasileiro, é o fornecedor quem leva os produtos, geralmente em lotação, para o setor administrativo do quartel.

Presença, mobilidade e parentesco Tuyuka

Dessa forma, pensamos que compreender a presença dessa Vila Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira em termos de parentesco e de mobilidade, pode nos ajudar a enriquecer as discussões sobre as relações entre regimes de mobilidade (em diversos planos) e a configuração de cidades na Amazônia. Para tanto, o que faremos agora será contar um pouco da história da família que fundou e alimenta a Vila Tuyuka e dos seus processos de mobilidade e presença.

*

Os Tuyuka que moram na cidade de São Gabriel da Cachoeira são filhos do senhor Útārō da etnia Tuyuka e de dona Nhigō da etnia Tukano. O senhor Útārō era descendente da primeira turma dos Tuyuka (filhos do cobra-pedra, *ūhtāphinophona*)¹³. Útārō foi um grande pajé do povo Tuyuka, nascido em 1932 na comunidade Igarapé Onça, no rio Tiquié. Aos cinco anos de idade, Útārō ficou órfão de pai e viveu com sua mãe até ela se casar com outro homem. Depois que ele completou 12 anos de idade, em 1944, foi para o internato salesiano em Pari-Cachoeira, importante comunidade de referência no rio Tiquié. Como acontecia com alguns garotos que se destacavam aos olhos dos padres salesianos, eles decidiram levar o jovem Útārō para o Seminário, em Manaus, a fim de que se tornasse padre.

Quando os tios de Útārō souberam dessa informação tiveram receio de que o sobrinho ficasse sem filhos e sem descendência. Desta forma, retiraram Útārō do internato na intenção de que o único filho do irmão caçula falecido pudesse constituir uma família.

Útārō passou a viver com os tios na comunidade Pedra Curta e, aos 18 anos de idade, foi levado para Caruru Cachoeira uma vizinha comunidade Tukano – parentes linguísticos dos Tuyuka – em busca de uma jovem para ser sua esposa. Foi então que arranjaram dona Nhigō, na época com 15 anos. Ela nasceu e cresceu na comunidade Caruru Cachoeira, no rio Tiquié. Nesta época os casamentos eram arranjados, ninguém podia negar a mulher que era escolhida pelo pai, sendo assim Útārō a recebeu como esposa e passaram

a morar na comunidade São João Bosco. O casal teve dez filhos, dos quais são cinco homens e cinco mulheres, que hoje formam a comunidade da Vila Tuyuka¹⁴.

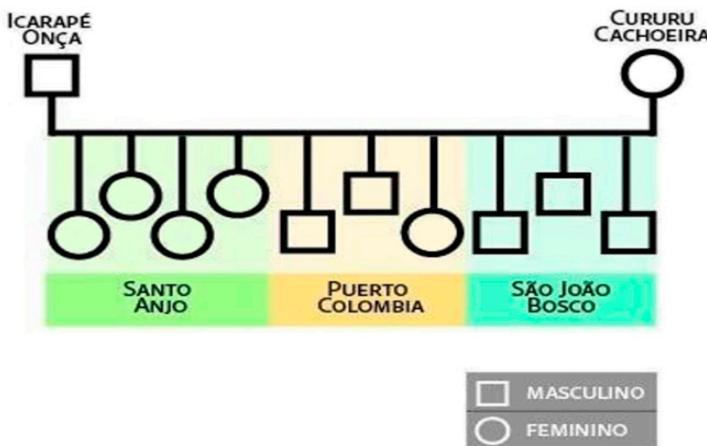


Figura 1. Mapa de parentesco da primeira e segunda geração e local de nascimento.

Quando dona Rosa nasceu, em 1962, na comunidade Santo Anjo (próximo a comunidade Pedra Curta e Santa Terezinha, no rio Tiquié), terceira filha do casal, Útárō começou a se interessar pelos conhecimentos tradicionais e procurou um senhor, à época um grande pajé, e contou-lhe sobre seu interesse de ser um aprendiz de grande pajé e viver por muitos anos. O grande pajé disse que iria ajudar o senhor Útárō porque fazia muito tempo que estava aguardando por uma pessoa que tivesse a coragem para pedir-lhe os ensinamentos. Levando em consideração que o senhor Útárō era homem e filho dos primeiros Tuyuka, o grande pajé benzeu um cigarro e, nesse cigarro colocou toda a sabedoria que possuía e entregou ao senhor Útárō para que pudesse fumar.

O avô Útárō fumou o cigarro dado pelo grande pajé, na festa ceremonial em que estavam e o conhecimento foi transmitido para ele. Depois deste evento o senhor Útárō começou a sonhar e através destes sonhos continuou a adquirir conhecimento. Seus sonhos baseavam-se em uma pessoa contando-lhe as coisas e aos poucos ia captando as informações: eles conversavam dentro do sonho.

Os homens que querem adquirir essa sabedoria precisam seguir uma dieta específica. Não é permitido comer alimentos produzidos por mulheres menstruadas porque isso estraga o conhecimento e acaba transformando em doença. Dona Nhigō não seguia direito essa dieta e o avô Útárō começou a ter dor de ouvido, mas era a informação que estava se atrapalhando dentro

da cabeça dele e isso, quando não tratado, pode virar uma doença. Foi assim que ele ficou doente. Os parentes de dona Nhigō o benzeram e tiraram toda a sabedoria que o grande pajé havia colocado, arrumou as informações, o benzeu e colocou novamente a sabedoria no avô Útarō. E aí, quando estava mais maduro começou a seguir a dieta. Depois que dona Rosa se casou, o senhor Útarō teve firmeza da sabedoria dele, ele teve mais certeza que poderia benzer, preparar festas, prevenir a partir do benzimento sozinho. Antes ele fazia com orientações de outros sábios mais velhos que ele.

Demorou anos para que o senhor Útarō adquirisse todo esse conhecimento. O conhecimento era aprendido durante as festas ceremoniais, momento em que os homens bebem o *caxiri*, o *cahpi* (cipó da região amazônica)¹⁵ e consomem o *ipadu*. No caso de Útarō, as substâncias ingeridas durante as cerimônias ritualísticas proporcionam diálogos, em sonhos, de aprendizado com homens sábios. O senhor Útarō tornou-se um grande *kumuā*¹⁶, porém andava muito desapontado devido à mobilidade de seus filhos para São Gabriel da Cachoeira, como veremos a seguir, o que provocou a falta de interesse de seus filhos em aprender sobre os rituais e conhecimentos de pajelança durante sua vida.

Em 1980, a família Tuyuka morava em São João Bosco na fronteira entre Brasil e Colômbia. No entanto, tiveram desavenças com familiares do senhor Útarō na comunidade e, por isso, se mudaram para Puerto Colombia (comunidade colombiana do departamento de Vaupés, próxima à linha de fronteira com o Brasil – 5 horas de canoa de São João Bosco), na cabeceira do rio Tiquié. Em Puerto Colombia estavam vivendo os tios do senhor Útarō e, provavelmente, os pais de Útarō também haviam nascido naquela comunidade.

Os filhos de dona Rosa nasceram entre 1985 e 1995. Os cinco primeiros nasceram em Puerto Colombia, comunidade que fica no meio da selva, isolado de tudo. Havia apenas um posto de saúde que atendia às necessidades básicas, não tinha escolas – a comunidade que tinha escola ficava a umas 4 horas dali. O quinto filho de dona Rosa faleceu poucas horas após o nascimento. Com orientações médicas e receio de complicações durante o parto, quando grávida do sexto filho, dona Rosa foi encaminhada e transferida com avião da Secretaria de Saúde para Mitú, capital do departamento de Vaupés, na Colômbia, e deu à luz ao caçula.

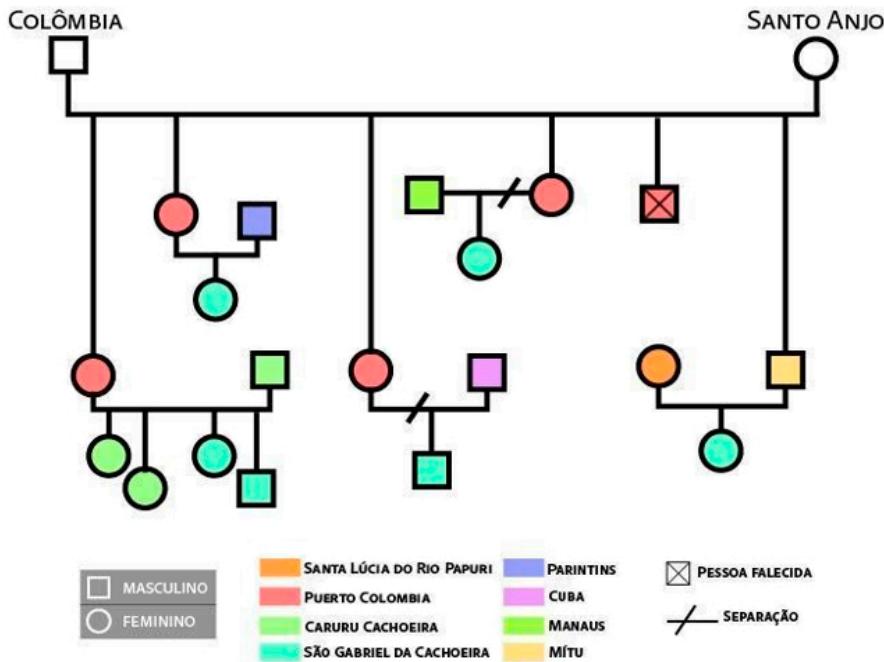


Figura 2. Mapa de parentesco da família de dona Rosa e local de nascimento.

Florinda, Norma e seus irmãos iam estudar em Trinidad del Tiquié, uma comunidade maior que Puerto Colombia, localizada à montante do rio, na Colômbia. Quando estava com 7 anos de idade, passou a frequentar um internato em Trinidad e que, devido à necessidade dos estudos, eram obrigados a se desapegarem de seus pais e de sua comunidade. Esse desapego se deve ao fato de que ficavam no internato de domingo a sexta-feira; apenas às sextas de tarde, após as aulas, voltavam para Puerto Colombia ao encontro de seus pais. Para chegar em Trinidad tinham duas opções: caminhar por uma trilha em meio à selva por aproximadamente oito horas, ou então remar em uma canoa pelo rio Tiquié acima durante sete horas.

Este internato em Trinidad tinha até a quinta série, para crianças de cinco aos doze anos de idade. Nas aulas, ministradas em espanhol, aprendiam matemática e foram alfabetizadas em espanhol. Após completar a quinta série, os filhos de dona Rosa tiveram que terminar os estudos na cidade de Mitú. Como não era uma escola indígena, em Mitú as aulas também eram ministradas em espanhol. Para chegar a Mitú eles Fretavam, quando havia possibilidade, um avião de pequeno porte, ou caminhavam ao longo de cinco dias de estrada.

Neste período, com o contato com crianças de outras comunidades, os filhos de dona Rosa já entendiam as línguas indígenas bará, tukano e também

o espanhol que lhes era ensinado no internato. Essa vivência, segundo Pastor (nono filho de Útārō), era comum às pessoas mais velhas da família: “os mais velhos e os crescidos [segunda geração] próximo do Distrito de Pari-Cachoeira estudaram com salesianos, os que cresceram próximo da fronteira ou que residiam na fronteira [terceira geração] estudaram nos internatos das Religiosas Laura Montoya em Trinidad del Tiquié”.

A mobilidade da família para a cidade de São Gabriel da Cachoeira iniciou-se após alguns trabalhos realizados em Mitú pelas três mulheres mais velhas (Enerstina, Hilda e Rosa) da segunda geração, nascidas na comunidade de Santo Anjo (Brasil). A mudança para São Gabriel iniciou com dona Hilda, solteira, com 24 anos de idade em 1985. Ela aceitou o convite de uma família indígena de comerciantes de Pari-Cachoeira para trabalhar em São Gabriel como “colaboradora doméstica”, devido às condições precárias de vida que tinha em Puerto Colombia e, posteriormente, em Mitú. Essas dificuldades eram decorrentes do precário acesso à educação e à saúde. A equipe de saúde atuava na comunidade a cada seis meses e, às vezes, recebiam a visita de um agente comunitário de saúde. O encontro de dona Hilda com essa família indígena ocorreu em Pari-Cachoeira, onde a família Tuyuka ia realizar troca de farinha por artefatos de costuras (linhas e tecidos) para a confecção de suas roupas.

O trabalho com essa família não durou muito tempo e então, dona Hilda foi para um sítio¹⁷ em São Gabriel da Cachoeira trabalhar com outra família de etnia Tariano. Casou-se com um dos membros desta família e, após o casamento, passou a residir no bairro da Praia na cidade de São Gabriel. Quando ela teve seu primeiro filho em 1987, retornou à Colômbia para visitar seus pais. Na volta para São Gabriel, três de seus irmãos mais novos, Angelina, Bosco e Pastor, se juntaram a ela. Angelina também nasceu na comunidade Santo Anjo, tem 56 anos, é a quarta filha e nunca foi casada. Ela tem um filho que ficou aos cuidados dos avós quando foi para São Gabriel e que atualmente mora em Manaus, e um neto de 8 anos que passou a viver com ela. Quando chegou a São Gabriel, Angelina recebeu uma proposta para trabalhar como babá em Manaus, onde viveu e trabalhou durante 13 anos. Angelina relatou a José Miguel, em 2016, que neste trabalho teve a oportunidade de viajar para São Paulo, Rio de Janeiro e para algumas cidades no exterior. Pastor, nono filho de Útārō e dona Nhigō, também nasceu em São João Bosco e tem 46 anos, é solteiro e não tem filhos. Por fim, Bosco é o filho caçula, nasceu em São João Bosco, tem 44 anos, é amasiado com Rosiane de etnia Tukano, tem uma enteada e moram juntos ao lado da casa de dona Hilda que fica de frente para a maloca.

Mesmo sendo Hilda a primeira dentre os irmãos a chegar em São Gabriel, a primeira casa a ser construída na Vila dos Tuyuka foi a de Pastor. Ao chegar em São Gabriel da Cachoeira Pastor alistou-se no Exército Brasileiro e,

nesse caso específico, entendemos que as condições de trabalho e financeira entre os irmãos, diferenciadas por gênero, resultou na compra do terreno em que construiu sua casa. Desse modo, conforme os irmãos se mudaram para a cidade passaram a morar com ele até que conseguissem construir suas próprias casas.

A Vila dos Tuyuka está localizada na BR 307, na altura do Km 01 em um terreno que pertencia a Diocese. Antes, eles moravam no bairro da Praia em uma casa da cunhada de dona Hilda. A razão para a compra do terreno foi a necessidade de espaço físico para as famílias e também para oferecer hospedagem ao senhor Útarõ e dona Nhigõ, que eventualmente iam para São Gabriel para receberem a aposentadoria. Desta maneira, à medida que cada irmão ia chegando na cidade, eram acolhidos na casa de Pastor até conseguirem comprar outro terreno e construir sua própria casa. Mesmo conversando com o responsável pelos terrenos e conseguindo uma entrada com um valor mínimo, até hoje a maioria das famílias ainda estão pagando pelos terrenos.

Depois de Hilda, Angelina, Bosco e Pastor, o próximo que migrou para São Gabriel, no ano 2000, foi Salvador (sexto filho, 52 anos, nascido em Puerto Colombia) com sua esposa Priscila de etnia Tukano e seus dois primeiros filhos. Um ano depois, Terezinha, de 50 anos (sétima filha que também nasceu em Puerto Colombia), chegou em São Gabriel, nunca se casou e teve um casal de filhos: a menina mora e estuda em Manaus e o filho está servindo no Exército Brasileiro. Casimiro, nascido em São João Bosco, (oitavo filho) de 48 anos, antes de mudar-se para São Gabriel viveu na comunidade de sua esposa, de etnia Tukano, Trovão Rio Castanho e, posteriormente, em Paricachoeira entre os anos 2000 e 2005. Apenas em 2006 mudou-se com sua família para São Gabriel da Cachoeira.

O senhor Útarõ e a dona Nhigõ ficaram morando em Puerto Colombia de 1980 até dezembro de 2005, quando foram para São Gabriel receber a mensalidade da aposentadoria. Neste período, ele sofreu um Acidente Vascular Cerebral, ficou internado no Hospital de Guarnição da cidade e depois foi encaminhado para um hospital em Manaus. Suas filhas relataram que durante uma das visitas que fizeram ao pai em Manaus, perceberam que ele estava confuso porque quando falava, misturava o português com o espanhol e o tuyuka. O Senhor Útarõ ficou internado por quase um mês e faleceu com 70 anos na capital amazonense em 2005. O corpo retornou para São Gabriel para ser enterrado. Seus filhos recordam que durante sua vida ele ajudou muitas pessoas através do benzimento; ele participou de oficinas sobre troca de saberes tradicionais e culturais de cada grupo étnico, as quais foram realizadas nas comunidades do Alto rio Tiquié¹⁸.

Após o falecimento do pai, o quinto filho, Cipriano (que nasceu em Puerto Colombia), de 54 anos, casado com Lívia que também é de etnia Tukano e

com seus seis filhos, também decidiu se mudar para São Gabriel. Cipriano foi o único filho homem de Útarō que permaneceu em Puerto Colombia e que, por isso, aprendeu sobre a pajelança, pessoalmente, nas conversas e nas festas que participou com o pai. Pouco tempo após o falecimento do senhor Útarō, dona Rosa, que permanecia morando em Puerto Colombia, foi visitar a mãe e o túmulo do pai em São Gabriel, período em que ficou doente e teve que ser operada de apendicite enquanto seus filhos e marido estavam residindo em Puerto Colombia. Quando retornou para sua comunidade, sentiu-se só sem sua família, sofrendo de depressão, nas suas palavras, por causa da perda do pai e da saudade da mãe. Em 2008, dona Rosa decidiu se reunir com a família que morava em São Gabriel da Cachoeira. Enerstina é a primogênita de Útarō e Nhigō, tem 63 anos, se mudou para Santa Rosa no rio Tiquié quando se casou com Jovino de etnia Tukano, onde teve seus quatro filhos. Posteriormente, mudou-se com sua família para São Gabriel, na atual Vila Tuyuka, após dona Rosa, sua irmã, se mudar em janeiro de 2008.

No que diz respeito à terceira geração da família Tuyuka: todos os filhos de Angelina, Terezinha e Cipriano nasceram em Puerto Colombia. As quatro filhas de dona Rosa nasceram em Puerto Colombia, e o filho caçula nasceu em Mitú. Dois dos filhos de Salvador também nasceram em Puerto Colombia, outros três nasceram em São Gabriel e os outros dois em Manaus. Já Casimiro teve um filho em Puerto Colombia, dois em Pari-Cachoeira e dois em São Gabriel da Cachoeira. Todos os filhos de Enerstina nasceram na comunidade de Santa Rosa, onde morou antes de se mudar para São Gabriel. Os filhos de dona Hilda nasceram em São Gabriel da Cachoeira. Na quarta geração da família, apenas duas filhas de Florinda nasceram em Cururu Cachoeira, os demais, ou seja, os outros 37 bisnetos do senhor Útarō e de dona Nhigō nasceram em São Gabriel da Cachoeira.

A composição da Vila Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira é feita por oito casas e uma maloca. Na casa de Pastor (1) vivem ele, Angelina e seu neto, sua irmã Terezinha e o seu filho. Vivem também Casimiro e seus cinco filhos e neto, e Maria, filha de Francisco e Enerstina, com o marido e seus três filhos. Dona Nhigō viveu na casa de Pastor até os seus 81 anos, onde faleceu em 9 de dezembro de 2020. Dona Rosa (2) vive com o marido, duas filhas, um genro e seis netos. Na casa de Hilda (3) vivem ela, três filhos, três netos e uma nora. Salvador também construiu sua casa (4) na Vila, localizada atualmente atrás da maloca; ele vive com sua esposa e seus sete filhos. Na casa de Enerstina (5) vivem ela e uma de suas filhas, duas netas e uma neta de seu falecido marido; uma de suas filhas vive em Igarapé Onça e os outros residem em outras casas em São Gabriel da Cachoeira. Bosco vive em sua casa (6) com sua esposa e enteada. Já Cipriano, construiu sua casa (7) ao lado do muro pintado com os instrumentos criados pelos primeiros Tuyuka, onde vive com a esposa e seus seis filhos. Elavio, terceiro filho de dona Enerstina, construiu sua casa (8) atrás da de sua mãe e, nela vivem ele, a mulher e os cinco filhos.

Por fim, construíram a maloca entre a casa de dona Rosa e Cipriano. Após a construção da maloca, Cipriano reformou e aumentou sua casa que era pequena na época e, com isso, acabaram diminuindo o espaço da maloca. Abaixo seguem desenhos, produzidos pelos filhos de Florinda e de Norma, para ilustrar a distribuição e a ordem de construção de cada uma das casas e da maloca.



Figura 3. Vila dos Tuyuka, maio de 2021. **Autores.** Lis, Dani e Aaron. Arquivo pessoal Dulce Morais.

Discussão

Muito dos debates em torno da ideia de *mobilidades* e seus regimes dizem respeito a contextos e relações transnacionais, herdeiras das preocupações das ciências sociais com as migrações internacionais e com os mundos *globais* (Grimson, 2003; Zárate, 2008; Schiller e Salazar, 2012; Schiller, 2010; Stephen, 2007; Albuquerque, 2010; Piscitelli, 2013; Togni, 2015). De alguma forma, por baixo do transnacional a atenção deve ser mantida também, e de forma diferencial, no regional e no transfronteiriço, e levar em consideração aspectos étnicos. No trabalho de Olivari, Melo e Rosa (2015) a noção de *regimes de mobilidade e presenças* é ancorada, justamente, na interface entre espaços transfronteiriços e lógicas de *região*, no intuito de levantar uma crítica etnográfica multissituada à problemática leitura de “migrações peruanas na Amazônia brasileira”. Tecendo elementos de história regional com dados etnográficos e uma perspectiva de análise interseccional (com eixo em etnia e procedência) e performativa sobre “nacionalidade” (de corpos, gestos, olhares e territórios), o autor e as autoras fornecem um caminho analítico para compreender espaços sociais transfronteiriços na articulação entre mobilidades, presenças e os regimes de visibilidade e hierarquização social. Por sua vez, Candotti (2017), em diálogo com o trabalho acima referido, estende a crítica para repensar as relações entre corpos racializados, mobilidades, presenças e a produção da ideia de Amazônia como *região* e *fronteira*. Bem na linha destes trabalhos, o material etnográfico referente à Vila Tuyuka ajuda a pensar com maior riqueza as formas em que o território do Alto rio Negro (particularmente a calha do rio Tiquié) e da cidade de São Gabriel da Cachoeira são constituídos a partir de regimes de mobilidades e presenças específicos. E como essa constituição é altamente relacional, variável e performativa.

O material etnográfico aqui construído em torno de e com o grupo Tuyuka que habita e produz a Vila Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, oferece uma importante contribuição no marco das discussões sobre mobilidades e presenças urbanas na Amazônia a partir de três linhas interrelacionadas. (1) Mobilidades e presenças em contextos transfronteiriços e de fronteira internacional na Amazônia, (2) mobilidades e presenças indígenas na emergência urbana ou nos processos de urbanização e (3) mobilidades e presenças em relação com gênero e *organização social* indígena no noroeste amazônico. Essas três linhas, que apenas começam a ser aqui exploradas, se encontram na reflexão sobre regimes de mobilidade e presença na emergência e atualização de uma “cidade indígena” e do “embate colonial”.

Em relação próxima com os trabalhos de Olivari, Melo e Rosa (2015), de Olivari (2017) e de Melo (2020), o material aqui apresentado dá pistas para pensar o território do Alto rio Negro, especialmente a calha do rio Tiquié e da cidade de São Gabriel da Cacheira como espaços transfronteiriços (1).

Ou, levando em consideração os recursos analíticos de Norma Iglesias-Prieto (2017), as genealogias, mobilidades e trajetórias Tuyuka aqui apresentadas oferecem um caminho interessante para perceber experiências localizadas de *transfronteiridade*.

Enquanto Tuyuka *no Brasil*, esse grupo é também variável, performativo e diferencialmente *colombiano*, “paisano”. Ou pode sê-lo. Ou em algumas das relações de algumas das pessoas a *Colômbia* pode emergir. Como? *Colômbia*, ser *paisano* ou ser *colombiano*, não fazem parte dos investimentos públicos do grupo e nem fazem parte dos reconhecimentos políticos desse grupo na cidade; porém, isso não implica que a *Colômbia* desapareça da existência *brasileira*, *amazônica* e *regional* do grupo e que elementos, digamos, estrangeiros, não alimentem também a consolidação da presença indígena deles e delas na cidade.

Sobre isso, primeiro, é necessário lembrar que a nossa relação de autoria e a nossa relação com esse grupo está marcada pela presença *colombiana* bastante ativa e frontal. José Miguel é colombiano, o pai das co-autoras Florinda e Norma é também reconhecidamente “Paisano” –colombiano–, com vínculos fortes de parentesco e afeto em cidades colombianas, e as próprias Florinda e Norma nasceram na Colômbia. Logo na nossa relação, a Colômbia sempre foi um tema e uma questão. Desde o início da relação de José Miguel com essa família o fato da presença colombiana cruzada (ele para o grupo e o grupo para ele) foi um motivo de alegria e de conversa, de exercícios públicos de fala em espanhol no espaço da Maloca, de reconhecimento de lugares, trajetórias histórias nacionais compartilhadas em conversas mais aprofundadas com alguns dos filhos e filhas de Nhigō e Útārō, e com Florinda e Norma. Foi também um motivo de tensões e diferenciações, pois há integrantes da segunda geração para quem ser *colombiano* não é verdadeiro ou não é atualizado.

Essas formas de presenças *nacionais* em São Gabriel e no Alto rio Negro, nas quais a etnia ou a raça (no caso dos “brancos”) é muito mais importante, é equalizada sempre em termos de regimes de visibilidade. Diferentemente de outros espaços transfronteiriços ou de políticas de identidade em termos de nacionalidade, é difícil encontrar em São Gabriel bandeiras e outros emblemas e referências ostensivas a pertencimentos nacionais. O que, definitivamente, não significa que presenças e mobilidades *venezuelanas* e *colombianas* as mais diversas não componham ativamente a cidade, a região e as experiências indígenas na história, nas genealogias, nas trajetórias e no presente.

Nas trajetórias e genealogias aqui apresentadas, como em muitas de indígenas provenientes das calhas dos rios Tiquié, Uaupés, Içana, Xié, rio Negro, entre outros, a “fronteira” é um lugar específico que foi habitado intensamente e produzido enquanto um espaço relativamente aberto e disponível. “Fronteira”, pois, é ao mesmo tempo um lugar específico (um povoado, uma área definida), um marcador territorial, de relações e

mobilidades, e uma linha de separação importante, e a permanência nela habilitou a experiência específica desse grupo. Por outro lado, essa experiência – suas mobilidades, relações de parentesco e trajetórias –, consolidou uma presença transfronteiriça maior ao específico lugar chamado “fronteira” e que conectou cidades colombianas como Mitú (uma constante na mobilidade e na socialidade Tuyuka – e de outros povos do Uaupés/Vaupés – do final do século XX (Cabalzar, 2008; Dutra, 2010). Essa presença transfronteiriça foi certamente maior antes do estabelecimento do grupo na cidade de São Gabriel, mas ainda se mantém, especialmente, a partir de algumas relações de parentesco do núcleo de Norma e Florinda que se atualizam e sustentam a partir de presenças digitais, online, e de eventuais viagens à Colômbia.

Mas a fronteira tem ainda um outro lugar importante que nos leva para a seguinte linha analítica. A fronteira é também a marca dos processos coloniais. Aqui há processos coloniais imperiais, processos coloniais republicanos, processos de fronteirização e, com muita importância para a literatura rionegrina (Wright, 2005; Andrello, 2006; César, 2015, 30-32), processos de urbanização se cruzam e interpelam (2). Nesse sentido, a fronteira aqui, parcialmente a “Fronteira Amazônia” (Melo, 2020) e parcialmente os processos colombiano e brasileiro de fronteirização e colonização do século XX, produzem histórias e experiências diferentes de ser indígena. Mesmo tendo passado por processos de “civilização e catequese” próximos no percurso do século XX, as partes *colombiana* e *brasileira* da calha do Tiquié sofreram esses processos de formas diferentes. O processo salesiano ítalo-brasileiro no Alto rio Negro aparentemente foi muito mais brutal no apagamento de saberes, práticas e materialidades indígenas, principalmente na sua primeira fase (até os anos 1970) do que o processo colombiano (Wright, 2005; Andrello, 2006; Cabalzar, 2008). Destrução de malocas e de objetos rituais por parte de missionários salesianos, bem como proibição de danças e da própria língua, são práticas bastante lembradas pelos mais velhos e conhecidas pela historiografia regional. Ao parecer (Cabalzar, 2008, pp. 19-54; Dutra, 2010, pp. 91-98), malocas Tuyuka prosperaram mais na cabeceira do Tiquié e de igarapés afluentes, do lado *colombiano* da fronteira e, nesse sentido, essas malocas e comunidades teriam sido uma espécie de repositório de conhecimento e de materialidades quando, nos anos 1990, começou um processo de recuperação cultural Tuyuka (Cabalzar, 2008).

Nesse sentido, a partir dos trabalhos de Cabalzar (2008) e de Dutra (2010), e das próprias narrativas da família Tuyuka, é possível sugerir a hipótese de que parte do importante trabalho que a Vila Tuyuka e seus agentes fazem em termos de presença cultural indígena “tradicional” hoje na cidade, está relacionada a suas trajetórias de mobilidade. A maloca Tuyuka, suas riquezas de danças, trajes, instrumentos, língua, práticas alimentares, benzimentos, entre outros, marcam uma importante e fortemente performativa presença indígena na cidade, contribuindo de forma significativa para a concreção de

São Gabriel como “cidade indígena”. Essa presença, por outro lado, implica também outra presença, menos visível. A de uma relação específica com a “fronteira”, as *fronteiras*, e as histórias coloniais dos dois países que, então, se fazem também presentes, contribuindo de forma significativa para a fabulação de São Gabriel como “cidade do embate colonial”.

Por outro lado, da pura materialidade reprodutiva dos corpos, é notável perceber na genealogia do grupo como, de uma trajetória de intensa mobilidade sub-regional e transfronteiriça, com locais de nascimento diversos nas primeiras três gerações observadas, passa-se à quase absoluta estabilização de nascimentos da quarta geração na cidade de São Gabriel. Essas trajetórias condizem com um processo de urbanização da região, com foco na sede de São Gabriel, mas também em Santa Isabel, Barcelos e Manaus, já descrito (Marques, 2015, ISA, 2005; Lasmar, 2006). O que vemos aqui, adicionalmente, é como parte dessa urbanização e brasileirização de São Gabriel é feita, também, de corpos e substâncias *colombianas*.

Por fim, o material Tuyuka apresentado aqui oferece mais uma linha de reflexão articulada sobre regimes de mobilidade e presenças indígenas na (configuração da) Amazônia urbana (3). Essa é uma linha analítica que apenas identificamos, mas que, nos limites deste artigo e do nosso conhecimento disso que no Brasil se chama de “etnologia”, será preciso aprofundar em outros trabalhos. As formas de *organização social* rionegrina têm sido bastante estudadas e têm avançado em relativos consensos que cruzam parentesco, etnia e localidade (ver Cabalzar, 2008 para uma síntese possível focalizada nos Tuyuka; ver Rossi, 2016, para uma síntese atenta às mulheres e ao gênero). Nessas descrições, e em muitas explicações de homens e mulheres rionegrinos, prevalecem elementos que definem uma parte dessa *organização social* a partir de grupos patrilineares, exogâmicos e virilocais. Nessa norma, como é bem mostrado por Lasmar (2006) e depois por Rossi (2016), as mulheres ocupam um lugar difícil de ‘estrangeiras’: destinadas a casar com homens de grupos afins, principalmente de outras etnias, sabem que seu lugar de origem não será provavelmente seu lugar de moradia, sabem que deverão ir embora para outra comunidade que nunca será a sua, e sabem que não podem transmitir sua identificação étnica para seus filhos. Logo um específico regime de mobilidades e presenças, efeito e efetuador das relações entre gênero, etnia e território (Rossi, 2016), é fundamental na *organização social* Tuyuka e rionegrina.

Nesse marco, os dados aqui apresentados sugerem uma série de deslocamentos relacionados com a efetuação da cidade, mas não só, que já vinham sendo mostrados por Lasmar (2005). Se olharmos para as genealogias de Florinda e Norma, co-autoras deste texto, moradoras e atoras importantes de São Gabriel da Cachoeira, podemos atentar para alguns destes deslocamentos. Florinda e Norma, filhas de um homem não-indígena colombiano, foram

criadas Tuyuka de forma matrilinear e no berço da Maloca do avô. Dona Rosa, sua mãe, não foi para nenhuma outra comunidade longe dos seus pais em função do casamento, mas seu marido, colono colombiano provavelmente sem comunidade, se deslocou numa lógica de uxorilocalidade não apenas para a comunidade da sua esposa, mas para sua língua, seu modo de vida e, mais tarde, para um outro país ('dela'). E nessa mesma lógica, Florinda e Norma, como sua mãe e suas tias, se assentaram nesta nova comunidade de irmãos, urbana, e trouxeram para si (inclusive etnicamente) seus cônjuges (quando há) e filhos.

Então, em termos da relação entre etnia e “tradição”, em São Gabriel, a presença Tuyuka nesta Vila, da forma como tem sido construída, implica também a proposição de uma outra lógica de *organização social*, não inteiramente nova quiçá, mas certamente reformulada segundo outros termos e mobilizada também por fortes agenciamentos femininos. Na prática, uma ideia de parentesco e de etnia como efetuação grupal entre mãe e filhos e entre irmãos e irmãs, ganha preponderância na definição de mobilidades e presenças urbanas. Preponderância, inclusive, sobre os regimes definidos pela conjugalidade nuclear quase obrigatória que é descrita por Lasmar (2005) nas relações entre mulheres indígenas e homens “brancos”. Importante lembrar que boa parte das mulheres Tuyuka da Vila, inclusive a matriarca nos últimos anos, produziram suas vidas para além do casamento (ou não é mais casada, ou nunca foi, ou perdeu seu marido) não para além do grupo de irmãos e de descendência. Assim, como hipótese, é possível pensar também que o forte impacto da Vila Tuyuka em São Gabriel deva-se parcialmente à configuração de uma comunidade nova, marcada especialmente pela aliança entre irmãos e irmãs, pelos agenciamentos femininos além-da-conjugalidade e pelas novas alianças sócio-políticas construídas na cidade, que habilita de forma muito especial a construção paulatina das casas, a chegada dos parentes e o nascimento dos bisnetos.

Considerações finais

Buscamos fazer neste artigo uma reflexão sobre regimes de presença e mobilidade na Amazônia urbana desde uma perspectiva etnográfica e de trajetória de uma família extensa de origem étnico Tuyuka. Na introdução tentamos localizar minimamente a região, Alto rio Negro, a que se refere este trabalho e mostrar as relações estabelecidas entre os autores (duas nascidas na Colômbia e de etnia Tuyuka, um colombiano e uma brasileira). Em seguida, Florinda Orjuela narra a criação da Associação dos Tuyuka, evidenciando a importância das danças culturais para a preservação de sua cultura na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Posteriormente, apresentamos como os membros da família Tuyuka passaram a habitar a cidade no noroeste amazônico.

Os regimes de presenças e mobilidades que apresentamos colocam em relação tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades de diversas escalas e cidade, o que ofereceu importantes contribuições sobre mobilidades e presenças urbanas na Amazônia a partir de três linhas interrelacionadas.

A primeira corresponde a mobilidades e presenças em contextos transfronteiriços e de fronteira internacional na Amazônia, pois o material apresentado nos dá pistas para pensar o território do Alto rio Negro, particularmente a calha do rio Tiquié e da cidade de São Gabriel da Cachoeira como espaços transfronteiriços. Na segunda linha analítica a fronteira aparece como marca dos processos coloniais. A fronteira, nesta perspectiva, acaba promovendo histórias e experiências diferentes de ser indígena por conta do processo de “civilização e catequese” do século XX. Nessa linha, argumentamos que parte do alto impacto cultural da presença dessa família Tuyuka na cidade pode ter a ver com a relação da família, desde o avô, com malocas, pajés e repositórios de conhecimento presentes no lado colombiano do Tiquié. Por fim, a terceira linha diz respeito a mobilidades e presenças em relação a gênero e *organização social* indígena no noroeste amazônico, em que prevalecem as regras patrilineares, exogâmicas e virilocaís.

Assim, argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana como “cidade indígena” ou como “cidade do embate colonial” de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro. Essas três linhas apontam, tal como sugerimos, para novas alianças sócio-políticas construídas na cidade, favorecendo a preservação de seus conhecimentos tradicionais, a relativa subversão da lógica de *organização social* patrilinear e a formação da comunidade no centro urbano baseada nas relações entre irmãos e irmãs.

Notas

¹ José Miguel realizou trabalhos de campo em São Gabriel da Cachoeira em 2010, 2014, 2016 e 2017 com foco em sexualidade, gênero, geração, relações inter-étnicas, violência e a formação da cidade de São Gabriel da Cachoeira (Oliva *et al.*, no prelo, 2019). No primeiro semestre de 2020, o pesquisador realizou trabalho de campo coletivo por 20 dias junto com Flávia Melo (professora da UFAM) e Danielle Ichikura (estudante de graduação em Saúde Pública/ USP) e Dulce Morais, quem permaneceu na cidade por dois meses e meio para a realização de sua dissertação de mestrado sobre violência sexual e feminicídio contra mulheres indígenas e suas resistências. O trabalho de campo de 2020 foi possível graças ao financiamento da FAPESP (processo 2017/01417-3, auxílio regular) e à parceria estabelecida com o Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental (ISA) e com o Departamento de Mulheres Indígenas da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (DMIRN/FOIRN).

² A região do Alto rio Negro conta com vinte três povos indígenas distribuídos em quatro famílias linguísticas: a mencionada Tukano Oriental, Aruak, Naduhup e Yanomami. A língua é fator importante para a definição do grupo Tuyuka de descendência exogâmica, por isso, apresentam relações mais próximas com os Tukano, Bará, Makuna e Desana (Cabalzar, 2000; Dutra, 2010).

³ De acordo com dados do IBGE, 76,57% do total da população do município de São Gabriel da Cachoeira se autodeclara indígenas. Desta forma, torna-se o município de maior população indígena do país. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br;brasil/am/sao-gabrieldacachoeira/panorama> Acesso em: 02/11/ 2020.

⁴ Rosilene Pereira (2016) aponta que o *Dabucuri* é um ritual milenar dos povos indígenas do Alto rio Negro e que “durante a cerimônia ocorrem trocas de saberes e conhecimentos que envolve cantos, música, dança, bebida, alimentos, histórias, ornamentos, ritos de passagens, momentos de aliança política social e arranjos matrimoniais” (Pereira, 2016, p. 4). Atualmente a família Tuyuka realiza o *Dabucuri* como forma de agradecimento, reconhecimento e retribuição a alguma pessoa; o *Dabucuri* oferecido aos pesquisadores teve duração de aproximadamente cinco horas. (Caderno de Campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

⁵ Quinhampira é uma comida tradicional indígena do Alto rio Negro que consiste em caldo de peixe com pimenta e tucupi. Tucupi é a manicuera (parte líquida) que se extrai da mandioca e que é fervida por aproximadamente cinco horas.

⁶ O *cariço* é um instrumento musical de sopro: flauta, tocado em qualquer tipo de comemoração realizada pelos Tuyuka, diferente das maracás e dos tambores que são tocados apenas nas festas tradicionais. Uma das festas tradicionais realizadas pelos Tuyuka é o *Dabucuri*.

⁷ O *caxiri* é feito com mandioca branca. Após colher e limpar a mandioca deve-se ralar e espremer para separar a parte líquida (manicuera) da massa da mandioca. Depois de realizar essa separação, a parte líquida deve ser cozida durante três horas e, a massa é peneirada e colocada no forno para fazer o beiju. Em seguida, deve-se misturar a manicuera com o beiju e deixar fermentar por no mínimo um dia. No momento da mistura do beiju com a manicuera também pode acrescentar cará ou batata doce. (Caderno de campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

⁸ O biólogo cubano esteve em São Gabriel da Cachoeira no ano 2008 e ficou até o ano de 2012, local e período em que conheceu Norma. Posteriormente mudou-se para os Estados Unidos.

⁹ Optamos em utilizar o nome indígena apenas do casal que forma a primeira geração da família Tuyuka: Nhigó (Raimunda) e Útaró (Casimiro). No entanto, todos os membros da Vila Tuyuka têm nome indígena. A escolha por não os utilizar no texto deve-se ao fato de que no cotidiano fazem uso dos nomes nãoindígenas. Os nomes apresentados neste trabalho não são nomes fictícios tendo em vista que as co-autoras são parte da família mencionada e que, em São Gabriel da Cachoeira há apenas uma Vila Tuyuka.

¹⁰ O pó de ipadu (produto das folhas de coca), segundo Dutra (2010), permite que o pajé tenha maior concentração para a prática dos rituais, pois seu consumo diminui a necessidade de comer e dormir. A produção do ipadu consiste primeiro em torrar suas folhas e socá-las em pilão. Enquanto esses procedimentos estão sendo feitos, queimase outras folhas de ipadu e, em seguida, mistura as cinzas das folhas queimadas com o pó das folhas que passaram pelo pilamento. Essa mistura é depositada em uma bolsa de tururi (fibra vegetal) a qual é amarrada em uma vareta e colocada dentro de uma madeira oca para iniciar o processo de batimento. O pó que sai, por meio de batidas, da bolsa de tururi fica no fundo da madeira e só então é retirado para o consumo (Dutra, 2010, p. 115). Em conversa com um indígena de cerca de 40 anos, etnia Baré, morador de São Gabriel da Cachoeira, há algumas variações nas formas de produção do ipadu, como por exemplo, a mistura com o pó de outras folhas torradas e o ponto de torra das folhas utilizadas.

¹¹ De acordo com Dutra (2010, p.112, 113) o tabaco serve para abrir a mente dos pajés e benzedores e, também é utilizado para defumar as pessoas e ambientes naturais.

¹² Pedro Lolli (2013) ao analisar as ações de cura xamânicas relacionadas à composição e decomposição de pessoas entre os Yuhupdeh, no rio Negro, trabalha com fórmulas verbais de cura e de proteção, geralmente compreendidas na região como benzimentos.

¹³ Florinda afirma que o avô Útarō contava que antes da origem dos Tuyuka, existia o Deus da Origem que tinha quatro filhos homens. Quando Deus viu que a terra estava cheia de maldades, mandou que seus filhos acabassem com ela, atravessando o lago de leite, por meio dos benzimentos (a partir daqui surgem os benzimentos). Primeiro foi o primogênito, mas na porta de leite havia uma cobra grande (*Sefinó*) que matou o primogênito. Depois foi o segundo filho que também não conseguiu atravessar a porta do lago de leite e, o mesmo aconteceu com o terceiro filho de Deus. Restava apenas o filho caçula e Deus teve receio de perder todos os clãs da sua geração e desejou impedir que seu filho fizesse a passagem. No entanto, o caçula quis tentar e, com sabedoria e esperteza, distraiu a cobra e atravessou para a terra. Como ele trazia junto seu clã começou a subir rio acima desde o lago de leite até entrar no rio Negro. Embaixo da água e em cada lugar que ele emergia deixava uma turma ou clã com sua etnia e esse lugar ficava como lugar sagrado para benzimentos. Assim veio subindo até chegar na cabeceira dos rios e igarapés. O avô Útarō era descendente dessa primeira turma que emergiu à terra.

¹⁴ Conforme os filhos de Útarō e Nhgō foram nascendo, houve a necessidade de realizar benzimentos para curar todo tipo de doenças, porque todas as crianças quando nascem são benzidas.

¹⁵ Para a preparação do cahpi (também conhecido como ayahuasca) deve-se colher o cipó e, posteriormente, socá-lo em um recipiente de madeira. Quando o cipó estiver bem amassado é acrescentado a água (que fica marrom). Após esses procedimentos, o pajé benze o cahpi e coloca-o em um recipiente de cahpi. O primeiro a beber é o pajé, depois o *bayá e*, por último, as outras pessoas que estiverem participando da cerimônia (Caderno de campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

¹⁶ Israel Dutra (2010), Tuyuka, em sua segunda dissertação de mestrado chama a atenção para os rituais de pajelança e o ser pajé, dos Tuyuka. O autor (p. 47) aponta que na história de origem dos povos indígenas do Uaupés aparecem quatro irmãos que foram os primeiros pajés: *yaíwa* e *kumuã*. O *yaíwa* tem um status muito reconhecido pelos povos do Uaupés por causa de sua formação tradicional que tem a duração de quatro anos e por ser quem “diagnosticava doenças através de sonhos” (Dutra, 2010, p. 163). O pajé *yaíwa*, segundo o autor, tem uma vida resguardada para não correr o risco de esquecer seus conhecimentos ou serem mortos por seus inimigos. Desta forma, o *yaíwa*, geralmente não viaja para outras comunidades e nem circula em todos os lugares públicos de sua própria comunidade. Já o *Kumuã*, o autor diz que os Tuyuka o chamam de benzedor e que este pode ser pajé dos rituais de habitação, do chão, do parto, da proteção e cura de doenças, dos rituais de breu, de tabaco, de caxiri, de cahpi, de Yurupari.

¹⁷ Diferente de uma comunidade indígena, sítio no rio Negro é um local em que vive somente uma determinada família, geralmente, composta por pais, mães, cunhados e sogros. Nos sítios há plantações de árvores frutíferas e roças, mas não há escolas e centros comunitários.

¹⁸ Essas oficinas foram realizadas junto a um casal de antropólogos e colaboradores, cuja dissertação de mestrado de um dos antropólogos veio se tornar um clássico na etnologia brasileira. Cabalzar (2008) dedicou-se em sua dissertação à organização social e trajetória dos Tuyuka no noroeste amazônico e, teve a oportunidade de realizar essas oficinas, como mencionado por ele, com um dos últimos grandes pajés da região do Tiquié: o senhor Útarô.

Referências

- ALBUQUERQUE, J. L. (2010). *A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo: Annablume.
- CABALZAR, A. (2000). Descendência e aliança no espaço tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 43(1), 6-88. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000100003>
- CABALZAR, A. (2008). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no Rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. Prefácio de Stephen Hugh-Jones. São Paulo, Edunesp/ISA: Rio de Janeiro, Nuti.
- CANDOTTI, F. (2017). *Algumas ideias para uma analítica descolonial da Amazônia*. ILHARGAS – Cidades, Políticas e Saberes na Amazônia. Observatório da Violência de Gênero no Amazonas Universidade Federal do Amazonas.
- CÉSAR, E. (2015). *São Gabriel da Cachoeira: sua saga, sua história*. Goiânia, Kelps.
- DUTRA, I. (2010). *Xamanismo ūhtāpinōponā: princípios dos rituais de pajelanças e do ser pajé Tuyuka* (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- FOIRN/ISA – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro / Instituto Socioambiental. (2005). *Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA.
- GLICK-SCHILLER, N. and Wimmer, A. (2002). Methodological nationalism and beyond: nationstate building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–335. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- GRIMSON, A. (2003). Los procesos de fronterización: flujos, redes e historicidad. IN: Clara Inés García (ed), *Fronteras: territorias y metáforas* (pp. 15-34). Medellín: HombreNuevo Editore.
- IBGE - Instituto Brasileiros de Geografia e Estatística. Censo Demográfico. (2010). <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-dacachoeira/panorama>
- IGLESIAS-PRIETO, NORMA. (2017). “Mental Maps and Borderisms. The border as a condition of meaning”. *Seminário Internacional Gênero e Territórios de Fronteira*. Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp. <https://www.youtube.com/watch?v=PoOLPZVZUCI>
- ISA – Instituto Socioambiental. (2011). *Povos indígenas do Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- IUBEL, A. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro* (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/UFSCar.
- LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto do Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- MARQUES, B. R. (2015). *Os Hupd’äh e seus mundos possíveis: transformações espacotemporais do Alto Rio Negro* (Tese Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MELO, F. (2020). *Cadastrar, incluir e proteger: As malhas da assistência social na fronteira Amazônia* (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- OLIVAR, J. (2019). Caçando os devoradores. Agência, “meninas indígenas” e enquadramento neocolonial. *Revista De Antropologia*, 62(1), 07-34. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.156129>
- OLIVAR, J.; Melo, F. Rosa, P. (2015). Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: o caso da “migração peruana na amazônia brasileira. *TOMO*, 26, 123-163. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i0.4405>

- OLIVAR, J e Garcia, L. (2017). Usar o corpo: economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão no Nordeste brasileiro. *Revista de Antropologia*, 60(1), 140-164. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132071>
- ORJUELA, F. (2016). *Comunidade Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira: atividades culturais e sua relação com o turismo* (Trabalho de conclusão de curso em Gestão em Turismo). Universidade do Estado do Amazonas.
- PEREIRA, ROSILENE. (2016). Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre patrimônio imaterial do Alto rio Negro. *Cadernos NAUI*, 5(9).
- PISCITELLI, A. (2013). *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EDUERJ/ Clam.
- ROSSI, M. (2016). *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. Rio de Janeiro (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- SCHILLER, N. (2010). Cities and Transnationality. In Gary Bridge and Sophie Watson (ed.) *Blackwell's Companion to the City*, (pp. 179-192). Oxford: Blackwell.
- SCHILLER, N; Salazar, N. (2012). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- TOGNI, P. (2014). A Europa é o CACÉM. Mobilidades, gênero e sexualidade nos deslocamentos de jovens brasileiros para Portugal (Tese de doutorado). ICS; ISCTE, Programa de pós-graduação em antropologia social, Lisboa.
- WRIGHT, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, Mercado das Letras: São Paulo.
- ZÁRATE BOTÍA, C. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en amazonia de Brasil, Perú y Colombia -1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Habitar y curar entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez

To dwell and to heal: tensions and (re) existences on the upper bank of the Iténez River

Habitar e curar: entre tensões e (re) existências na ribeira do rio Iténez

Diana Manrique García

Artículo de investigación

Dosier: Regímenes de movilidad y presencia en la Amazonía urbana

Editores: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta.

Fecha de envío: 2020-06-22 **Devuelto para revisiones:** 2021-05-10 **Fecha de aceptación:** 2021-12-20

Cómo citar este artículo: Manrique-García, D. (2022). Habitar y curar entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez. *Mundo Amazónico*, 13(1), 78-96. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95369>

Resumen

El presente texto realiza una aproximación etnográfica a la complejidad relacional presente en los territorios amazónicos, donde las rutas de cuidado y cura detonan un hecho que no puede pasar desapercibido: la presencia de las instituciones religiosas, que hace eco hasta tiempos presentes y marca con heridas profundas la historia y los cursos de vida que allí se tejen. Estas marcas hacen parte de un legado principalmente misional de la iglesia católica, manifiesto en jesuitas y franciscanos, que además de disputas espirituales deriva en tensiones y re-existencias entre los sujetos actores de los procesos de cuidado y cura.

Palabras clave: cuidado; cura; Amazonia boliviana; apropiación; re-existencias.

Abstract

This text makes an ethnographic approach to the relational complexity present in the Amazonian territories, where the care and cure routes detonate a fact that cannot go unnoticed and is the presence of religious institutions that echoes up to the present time and that marks with deep wounds the history and the life courses that are woven there. Marks of a mainly missional legacy of the Catholic Church manifested in Jesuits and Franciscans, which in addition to spiritual disputes, leads to tensions and re-existence between the actors involved in the care and healing processes.

Keywords: care; cure; Bolivian Amazon; appropriation; re-existences.

Diana Manrique García. Facultad de Salud y Ciencias Sociales, Universidad de Las Américas, Santiago, Chile. alunadiana@gmail.com

Resumo

Este texto faz uma aproximação etnográfica à complexidade relacional presente nos territórios amazônicos, onde os percursos de cuidado e cura detonam um fato que não pode passar despercebido e é a presença de instituições religiosas que fazem ecoa até os tempos atuais e que marca de profundas feridas a história e os percursos de vida que aí se tecem. Marcas de um legado principalmente missionário da Igreja católica manifestado em jesuítas e franciscanos, que além de disputas espirituais, leva a tensões e reexistência entre os atores envolvidos nos processos de cuidado e cura.

Palavras-chave: cuidados; cura; Amazônia boliviana; apropriação; reexistências.

Introducción

El presente artículo hace parte del trabajo realizado en el marco de la tesis doctoral titulada *Miradas profundas: rutas de cura en las comunidades próximas a la ribera alta del río Iténez (guaporé), amazonía boliviana*¹, del programa de posgraduación en Desarrollo Rural de la Universidad Federal Río Grande del Sur de Porto Alegre. En este trabajo se considera que las instituciones religiosas, principalmente las misiones, ocasionaron diversas heridas en estos territorios y que las doctrinas y actividades que de allí derivan son instrumentalizadas por las comunidades Itonama como vehículo que hoy hace posible mantener parte de sus tradiciones espirituales y relationales. Estas expresiones, en su diversidad, se instalan como un elemento clave en los procesos de cuidado y cura, que convoca a la resistencia y se erige en su memoria. Allí se resiste y re-existe, cuestiona, crea y hacen del cuidado y la cura un ejercicio colectivo que supera lo corporal e individual.

La entrada a la Amazonía boliviana está condicionada por sus trazos hidrográficos, convirtiéndose así el río –en este caso el Iténez o Guaporé– y su formación rizomática en el principal curso metodológico que adquiere y avala esta experiencia. Un territorio rico en diversidades, con decenas de grupos indígenas coexistiendo que van más allá de las estadísticas del estado-nación. El grupo Itonama es uno de estos grupos que junto con otros han experimentado el proceso colonizador en una de las historias más violentas y longevas que se conocen de mano de expedicionarios, jesuitas y franciscanos. Grupos humanos olvidados que solo a partir del año 1990 comienzan a ser reconocidos y visibilizados dentro de la esfera pública institucional de Bolivia.

La comunidad Itonama, con unos seis mil habitantes, al igual que otras 33 comunidades indígenas del oriente boliviano, hacen parte de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, nacida institucionalmente en 1982 y cuya misión se orienta a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Los Itonama “conservan la creencia de que los espíritus de sus muertos poseen poderes sobrenaturales. Hoy en día siguen siendo animistas con relación a las plantas, animales y el agua” (Rivero Pinto, 2014) y si bien no es algo que condicione todas sus actividades, sí limita la caza y muerte de jaguares, una de las principales amenazas del ganado en la zona, además del hurto.

Punto de tensión no menor entre estas comunidades, los colonos y la iglesia católica, que cobra relevancia en el presente texto en cuanto se detalla el protagonismo de las tensiones derivadas de las iglesias que con sus diferentes actores y doctrinas parecen disputarse no solo el ejercicio de la fe, sino además usufructuar la necesaria condición de espiritualidad presente en los pueblos de nuestra América, y que para este caso derivan en una relación compleja que se detallará en este escrito.

Desde allí nos introducimos en un trabajo de campo durante los años 2015 y 2019 que metodológicamente toma elementos de la etnografía performativa² y la cartografía social³. Una ruta vivida y experimentada donde se entremezclan relatos, emociones, sentires, lecturas y dilemas que hicieron parte del proceso de investigación, que a su vez se transforma en un compromiso humano, político, ético, con relación a saberes invisibilizados, esencializados, mitificados, deshumanizados, y con los seres que los encarnan.

Desde esta reflexión considero este trabajo desde una corporopolítica del conocimiento, donde se acuna un ideal de justicia que existe muy dentro de los procesos de cuidado y curación. Desde donde la cura hace parte de redes de re-existencia, resistencia y decolonialidad presentes en los pueblos originarios. De manera que el resultado de esta investigación no es exclusivo del mundo académico, porque este ejercicio es construido con los y las comunarias⁴ indígenas de la ribera alta del Río Iténez, y vuelve hacia las comunidades de distintas formas – imágenes, afectos, historias- que pretenden retornar lo que a partir de mi contacto con estos mundos puede traducirse.

Entre huellas y palimpsestos

La hoja dominical distribuida semanalmente por la conferencia episcopal boliviana, del domingo 10 de septiembre (2017) se titulaba “El amor: base de la corrección cristiana”; en ella se aborda la invitación a “evitar desvíos o enfrentamientos” desde la corrección fraterna. La “corrección oportuna hecha desde el amor” cuando el “hermano va por mal camino” es el llamado de la iglesia católica en aquella semana. Del mismo modo, es lo que reitera y repite el cura en la misa del 16 de septiembre en la iglesia local de Magdalena⁵, ante un público de aproximadamente 30 personas.

En su homilía predicaba el cura: “Cuando vemos una hermana o un hermano que está tratando de hacer el bien, ahí nos lanzamos contra él para criticarlo, incluso nos atrevemos a decir que no es de la iglesia, que no es de nuestra tribu, nos atrevemos a negarlo para poder acusar al que hace el bien...” (Párroco Magdalena; eucaristía 14/09/2017). Se hace difícil escuchar estas palabras sin pensar en las operaciones discursivas que fluctúan entre las dicotomías heredadas de la razón occidental moderna. Lo más complejo de la situación es percibir que la palabra “divina” también parece replicarse en buena parte de la historia oficial que se imparte en las escuelas:

Se ha recurrido a otros historiadores y documentos para formar un compendio de los acontecimientos que llevaron a la fundación del Iténez, conocer cuán grande es este pedazo de Patria, lo que encierra en su suelo, la belleza de su paisaje y la valentía de aquellos hombres portadores de la palabra divina que ingresaron a estas inhóspitas tierras (Cuellar, s/e).

Este texto hace parte del prefacio de un manuscrito en proceso de edición y publicación llamado “Trabajo histórico de Iténez y el Beni”, desde allí ya se advertía lo que se reproduce en su contenido. Su autor, el profesor Ricardo Cuellar, un hombre de avanzada edad que colabora periódicamente con algunos programas de radio y producciones escritas locales, es un profesor que durante más de 40 años influyó en el aparato educativo institucional de los pobladores del Iténez. En formato de historiografía tradicional y con marcada influencia de la tradición franciscana y jesuita -que hace presencia desde tiempos de misiones en estas tierras-, este texto resalta las dicotomías civilización/barbarie, atraso/progreso, entre otras que ponen en juego la reducción de la heterogeneidad material de las formas diversas de la existencia, como si las únicas válidas fueran las traídas con la llegada europea en la unívoca línea del llamado “progreso”.

En el mes de agosto del 2016, en los archivos del cabildo⁶, encontré otro documento de marcado interés para resaltar la influencia misional y su extensión hasta tiempos presentes. Revisando algunos documentos facilitados por sus integrantes, encuentro casualmente algo que llama particularmente mi atención. Sobre todo, por el énfasis que los comunarios hacen en él, en una especie de “denuncia” que revela el modo en que me observan: una interlocutora capaz de respaldar desde mi oficio aquello que me están enseñando. En Julio del 2015, el cabildo expide un voto resolutivo, algo como un comunicado público que se hizo llegar a la máxima autoridad eclesial del departamento del Beni -el obispo-. Allí se manifiesta la incomodidad e inconformidad en relación a lo que ellos consideran un atropello y abuso de la iglesia, en relación a su participación en las fiestas patronales del municipio como cabildo, desde lo que ellos nombran como “tradiciones ancestrales del pueblo”. Siguiendo la lectura de este documento es notorio que reclaman a las diferentes autoridades eclesiás acciones de reposición/ reparación de lo que ha sido el legado ancestral, para hacer presencia en las fiestas locales:

Que en conmemoración de dicha fecha (fiesta grande de santa María Magdalena) cada año se tiene acostumbrado a la población para su festejo patronal el tradicional jocleo de toros, baile de toritos, mamas, el ciervo. Macheteros, toritos que viene a ser la representación ancestral y viva cultural de todos los itonamas.

Que lamentablemente con la cultura recogida desde los sacerdotes (jesuitas) en nuestro pueblo se ha venido suscitando un abuso del párroco actual de nuestra iglesia catedral que ha estado atropellando permanentemente los actos culturales y sagrados de nuestras raíces que participan activamente de estos actos de regocijo y alegría siendo el pueblo de magdalena amante de la tradición y su fiesta. (Voto resolutivo cabildo indigenal del Magdalena, 20/07/2015)

Así comienza este documento firmado por el corregidor, el cacique y la asesora legal del cabildo indígena, además del subgobernador de la provincia de Iténez. Llama la atención que la fecha de celebración, 22 julio, no solo responde a la fiesta patronal de santa María Magdalena, sino que además coincide con los periodos cercanos del año nuevo indígena, fecha celebrada por algunos de los pueblos ancestrales habitantes de nuestra América.

Días después de las fiestas, el obispo vicario Apostólico del Beni decide responder al cabildo en relación a su voto resolutivo, en un comunicado escrito, donde tras la salvedad y advertencia de que las apreciaciones expuestas en este documento eran ajenas a lo que significa una fiesta patronal religiosa y de la iglesia católica, manifiesta:

Al hablar de los considerandos de la persona de su P. Párroco no puedo menos que responder a esas acusaciones que son totalmente ajenas a lo que significa una fiesta patronal religiosa y las celebraciones de la iglesia católica.

Para los padres jesuitas, fundadores de nuestros pueblos en Moxos y quienes recibieron la fe en Jesucristo por medio de ellos, lo central de la fiesta patronal era la eucaristía o misa, a la que le seguía la procesión. Las danzas, el jocleo de toros, el palo ensebado, etc, eran la añadidura. Es por eso que considero una auténtica calumnia que digan que su P. Párroco, con quien el cabildo Indigenal, para ser auténtico Cabildo Indigenal, que hunde sus raíces en la evangelización realizada por los jesuitas, debe estar en una auténtica comunión con él y obedecerle en lo relativo a la fe católica y a los sacramentos... (Obispo vicario apostólico del Beni, 9/09/2015).

La autenticidad y legitimidad del indio al parecer debe pasar por el filtro de la institución católica jesuita, para el caso acá citado. La aplicación soberbia de la lógica de la colonialidad se advierte no únicamente en el encuentro asimétrico que se observa entre los mundos indígenas y la iglesia católica, donde en sus estrategias pretendidas de sincretismo incrustan normatividades y dan por sentado su jerarquización étnico- racial. Aunque no pueda pensarse un presente -aquí y ahora- fuera de las huellas dejadas por las experiencias de despojo y violencia, también pueden advertirse las prácticas de resistencia, re-existencia, movilización e interpelación generadas desde abajo, que rehúsan a perderse en las versiones hegemónicas. En un nuevo documento, un mes después de recibida la respuesta del obispo, el cabildo responde:

Nos dio una profunda lástima, recibir una carta arrogante, muy lejos de lo que usted demuestra ser como Vicario del Beni, o es un nuevo fariseo, blanqueado por fuera y podrido por dentro, Mateo 23, 27 al 28.

Dejamos muy claramente, que el cabildo Indígena de Magdalena, no es político ni servil a ningún cura; no se confunda el hecho que con toda humildad el Cabildo por intermedio de las Abadesas se preocupen por la limpieza y mantenimiento del templo de Dios...

Con este tipo de insinuaciones e imposiciones, nos muestran la carencia de humildad y de servicio Juan 13, 13 al 15, y no pretender que se los sirva como a reyes... (Cabildo indigenal del Magdalena, 24/10/2015).

Reconocer al otro como legítimo, condición necesaria para el convivir (Maturana, 2001), parece no estar presente en este tenso intercambio de comunicaciones. En las respuestas del cabildo dirigidas al obispo departamental puede advertirse la fricción incómoda, además de la demanda por su legitimidad y la sutileza con que es manejada una contradicción que no pretende una síntesis, sino que reivindica la diferencia. De modo desafiante y apropiándose del lenguaje bíblico, se insertan en una zona de tensión que no solo mide la fuerza en discursos. A pesar de este incómodo intercambio de palabras, el día de las fiestas pasaron desapercibidas las advertencias parroquiales frente a la demanda por mantener algo que denominan parte de la “tradición Itonama”. Es así que el corral, el palo encebado, las danzas, etc, que motivaron la discusión, ocuparon el lugar protagónico de siempre.

Meses después consigo percataarme que este hecho que atraviesa casualmente mi investigación, brota como una constante que traspasa este trabajo, un ejercicio etnográfico que exploraba la complejidad de la cura en estos corredores amazónicos de Bolivia. Prácticas que constantemente se cruzan con la estructura misional y su legado, las llamadas reducciones fundadas por la compañía de Jesús que después de sus intentos fallidos de penetrar estos territorios a principios del siglo XVII, lograron incursionar estas pampas a partir de la segunda mitad del mismo. De este modo, los religiosos se convirtieron en el referente único Europeo en las nuevas tierras, tras la disposición de la corona en 1720 de prohibir la presencia de civiles españoles o su contacto con los nativos, con la intención de favorecer el desarrollo de la acción misionera. (D'alia, 2008 *apud* Guiteras, 2011).

El encuentro de la misión y los pobladores nativos motivan una explosión de prácticas que conducen a tensiones como las relatadas inicialmente, que podrían ejemplificarnos lo que expone Viveros de Castro (2002) como la inconstancia⁷ del alma salvaje. Entendida como una actitud, este modo de ser que se experimenta en nuestra proximidad con comunidades indígenas nos permite percatarnos acerca de la permanencia de la cultura como una religión, es decir, ver cómo las prácticas “paganas” como borrachera, baile, fiesta, -principales costumbres enemigas para los jesuitas- emergen como constantes a las que los indígenas vuelven una y otra vez. La relación inconstante con las creencias y los propios conceptos, en su momento deertura -hacia afuera- nos hablan de una identidad relacional, es decir, el cuerpo de misioneros europeos se recibe desde un lugar vivido y experimentado con estructuraciones potenciales capaces de soportar contenidos tradicionales variados, pero a su vez de absorber cosas nuevas (Viveiros de Castro, 2002). Si bien las comunidades Itonama, con más de 400 años de contacto con europeos, se han integrado a la religiosidad católica introducida, coexisten con

ella en la medida que les permite resguardar sus estructuras con contenidos tradicionales. Por ello, no es de sorprendernos que toda actividad religiosa venga acompañada de una serie de prácticas rituales indígenas en las que difícilmente la autoridad eclesial local –cura- puede intervenir.

Resulta más pertinente pensar estas prácticas bajo el espacio comprendido en lo *ch'ixi*⁸ como modo de trabajar con y en la contradicción, sin convertirla en una disyuntiva paralizante, abriendo la posibilidad de reconocer situaciones complejas y orientarnos en ellas no necesariamente de modo conciliador. (Rivera, 2018). En esa complejidad se hace necesario rescatar cómo la raza y posteriormente la etnia -como creaciones del sistema colonial moderno- se articulan como piezas de dominación y superioridad, que contribuyen a ilustrar cómo se configuran materialidades que articulan las diferencias y generan prácticas y discursos. Desde allí se puede denunciar que la idea civilizatoria impregna de un tinte de verdad lógica, donde actúan subordinaciones múltiples que en este caso posicionan lo indio como obstáculo del desarrollo, hecho que puede evidenciarse en gran parte de las producciones historiográficas.

Si bien de un lado lo indio parece suscribirse a la subordinación y desprecio, en una de sus variantes parece confrontarse con un proceso de desplazamiento- despojo- reappropriación de sus ciencias, hecho que puede observarse con distintas de sus prácticas y técnicas usurpadas desde la llegada colonial. Una de estas prácticas que transita entre el silencio, la creatividad, el castigo y el despojo se relaciona precisamente con la cura, específicamente con las formas de sanar el cuerpo del sujeto en desequilibrio. Distintas medicinas –ciencias y técnicas de las Américas- fueron incorporadas al proyecto europeo a la vez que se reducían las poblaciones colonizadas (Harding, 1998), pero el potencial transformador social de los conocimientos médicos locales sigue extendiéndose e integrándose como posibilidad de alimentar otras formas de comprensión de las dinámicas de cuidado- salud- enfermedad que conservan quizás fines éticos diferentes a los de las hegemonías globales.

Entre manos que curan

Ana tiene 54 años, ella abraza a una de sus 19 nietas mientras tímidamente me cuenta:

Llevo 12 años de ser partera, aprendí de mis hijos, yo no tuve ningún estudio, para que le voy a mentir, pa partera no, yo aprendí de mis niños son 10, 12 hijos tuve. Lo que pasa es que tengo 10 no más, dos se murieron. Yo le decía a la partera, a ver como esta mi hijo, ¿dónde está? ¿En qué posición está?, le decía, no. “Déjate de ser curiosa”, me decía. Quiero aprender pues le dije, usted se acaba y ahí yo puedo aprender. “Ya” me dijo, “aquí va la pierna”, estaba para atrás, si atravesado, me ponía yo a tentarme, y ella reía. Quiero aprender pues, quiero saber cómo es la posición del bebe le dije, “así” me dice... me ponía a sobarme y a tentar, terminé

los hijos que tuve, sea ya tuve el último, yo ya me sobaba solita, ya no tenía partera, ya se había muerto la que me atendía... Toditos (los hijos) los tuve en mi casa, no he ocupado ni operación, ni cortes, ni nada, ni inyecciones, ni suero en ninguno, los doce hijos que he tenido nada he ocupado de esas cosas, yo no más. Ocupaba partera, pero... inyecciones y suero no, nunca, nada de esas cosas. Solo el poder de dios que me ayudaba, diosito nadie más. (Entrevista personal, 2017).

De qué dios me estará hablando, es una de las preguntas que me atraviesa mientras la escucho, pues si bien reconozco un escenario marcado por la avanzada dogmática del evangelio misional, no es de desconocer ni subestimar las estrategias de sobrevivencia, prácticas y discursivas, de las que han hecho uso las comunidades indígenas para su necesaria coexistencia. Esta pregunta se fecunda en la experiencia cuando observo en ella cierta proximidad con actividades paganas (ante el espectro católico), como la ferviente danza frente a una imagen católica, mientras en una especie de borrachera estimulada por el chive fermentado se reproducen cantos en Itonama que escapan a mi cognición. También le habla y pide a sus ancestros difuntos sabiduría en sus intervenciones, conversa con las plantas, los gatos, aves y animales que circundan su espacio. Todo ello me hace pensar, de una parte en el espíritu de los objetos, que parecer convivir con ese dios único del evangelio católico, masculino, blanco que encarna padre, hijo y espíritu santo, omnipotente y eterno que no admite disidencia bajo sus discípulos y dogmas, o cuando nos percatamos que Ana y sus gentes, transitan un mundo de intensidades que se singularizan en determinados momentos, como diría Dos Anjos (2008), refiriéndose a la religiosidad afro-brasileña.

Ana es partera y ejerce esta labor en su comunidad desde hace 12 años, al igual que muchas mujeres a lo largo de Abya yala. Han aprendido el oficio desde la práctica misma del parir o del acompañar a otras mujeres en este proceso de gestación de la vida. Hoy Ana es una de las parteras que ha sobrevivido tanto a las políticas exterminadoras heredadas de la imposición higienista, pero así mismo ha experimentado las tendencias inclusivas y de reconocimiento más recientes⁹. Es importante recordar que en los últimos 30 años y en gran medida por la influencia de la Organización Mundial de la Salud -OMS- en Alma Ata (1978)¹⁰, bajo la consigna de “recuperar el curandero y la partera como amigos del médico”, se han implementado investigaciones de la medicina tradicional y de las plantas tradicionales en más de 20 universidades de África y en varios países de América Latina (González, 2010).

En el encuentro con Ana, además de percibir este asedio de exclusión/inclusión con el que han tenido que lidiar gran parte de los comunarios y comunarias que ejercen procesos relacionados con la cura, también aparecen los actores institucionales ocupando lugares inesperados:

Me buscan, vienen y me buscan... hartas veces he estado con el padre J, con el doctor R acá del hospital. Ahí yo he estado y adelante me mandan llamar que

vaya yo a atender, más de 60..., más de 500 niños he atendido, en casa particular hasta en el hospital voy a atender. El médico está ahí de lado mientras yo atiendo, el médico ayuda a cambiarlo, ellos están ahí (padre y médico) ... gracias a dios ninguno de los que he atendido ha tenido problema, no se me han muerto ni nada que es lo que yo pido. (Entrevista personal, 2017).

La presencia del médico o del cuerpo de enfermeras puede considerarse más acorde a un contexto de parto, sin embargo, en esta localidad –como en muchas otras- el padre o cura párroco ha cobrado protagonismo dentro de las arenas de los sistemas y alternativas de salud que allí se experimentan. El “padrecito”¹¹, como comúnmente es referido, es un cura de la comunidad franciscana que lleva en la zona alrededor de 62 años, inició como autoridad parroquial en Magdalena y posteriormente llega a la coordinación parroquial de una de sus comunidades, Bella Vista:

Yo trabajo en realidad por toda esta zona, visitándolos, yo he sido párroco de Magdalena 12 años, después me vine aquí, cuando esto era un rancho. En el año de 1956 me vine de párroco a Magdalena, 12 años, de ahí visitaba todo el Iténez, hasta Vila Vera del Mato Grosso, hasta allá iba mi servicio. Ahora desde 1968 que soy párroco de aquí. (Entrevista personal, 2017).

La particularidad es que su trabajo no se limita a la labor eclesiástica, sino que además dirige un puesto de salud que, aunque es administrado por la iglesia, está inscrito en la red nacional de salud del estado plurinacional de Bolivia. El que tiene a cargo una enfermera jefe, una enfermera auxiliar, y algunos estudiantes de medicina familiar formados bajo el modelo cubano¹², atendiendo a parte de la población que habita estas comunidades. Su contacto con los procesos de cura deriva de una experiencia personal que posteriormente articula con su “vocación de servicio” como lo relata en una entrevista dada al diario “los tiempos”:

Un 8 de diciembre de 1952, estaba en Puerto Siles, cruzando la banda del río a hacer misa y estábamos en ello cuando escuché un bombazo y resultó que dos niños, jugando, habían activado la espoleta de un mortero de la Guerra del Chaco que el padre tenía en la maleta, y los niños se pusieron a hurgar eso, y les reventó, la mano de uno colgaba con hilachas de carne. Yo había estudiado anatomía en el seminario, pero sólo en libros. Estaba claro que el niño perdería la mano si no actuaba -dije, aquí hay que hacer algo-. Con toronja y alcohol hicimos un buen trago, bien pesado, como anestesia, que le dimos, entonces pedí tijeras, aguja e hilo y cocí... y resultó, prendió bien la mano. Así empecé a curar enfermos, y nunca más lo dejé (2016).

Posteriormente se introdujo en este campo de acción, donde su público era inicialmente “oriundos del interior, de Santa Cruz, que venían como cuidantes de animales” que motivados por sus precarias condiciones económicas acudían a los auxilios y servicios del padre. Actualmente cuenta con financiación de parte de la política de salud nacional quienes le apoyan con algunos insumos y con el ítem de enfermera y auxiliar, además de la cooperación Española.

Su labor conjuga prácticas que coexisten, producen y crean un campo de acción donde en el encuentro, desencuentro o reencuentro generan devenires inciertos.

Desde el día que llegue aquí di marcha al centro de salud, de ahí venía la gente y decían: “queremos quedarnos aquí”, no había ni salud, ni escuela, ni iglesia. A la sombra de la parroquia esto fue progresando, fundamos un puesto de salud, la escuela, se fue poblando. (Entrevista personal, 2017).

Si bien en sus palabras puede percibirse la intención “desarrollista” que acompañaba su llegada y misión, que podemos asociar a lo que expone Harding como políticas de desarrollo dirigidas desde Europa al llamado tercer mundo que “además de subdesarrollar a sus beneficiarios se apropián del conocimiento” (1998, p. 112). Este párroco relata que lo que denomina “desarrollo” llega también para los locales, en forma de independencia:

En menos de dos años se liberaron casi 50 familias del pongueaje¹³ de ganaderos y terratenientes, que los tenían a vida y muerte, sin casa propia, sin nada, con las cuentas que iban creciendo, una familia podía tener hasta seis o más hijos que, si sobrevivían, también trabajaban sin sueldo para el patrón, si un pantalón valía 50, se lo vendían a 80 o 100. La parroquia pagaba las cuentas, con ayuda conseguida de fundaciones y parroquias de España. (Ruiz, 2016).

“El 1 de noviembre de 1968, a las seis de la tarde, en carretón salí de Magdalena hasta Bella Vista, para ser párroco” (Ibíd). Hoy, 50 años después de su llegada a este interior amazónico, dentro de las prácticas curativas en el puesto de salud, acude a la medicina alopática, a su vez a medicinas caseras y a conocimientos ancestrales aprendidos en su contacto con las poblaciones indígenas:

Antes de yo llegar acá, ellos (los indígenas) usaban yerbas, varias yerbas... Claro, el caso de éste (agente consultante), por ejemplo, que vienen así de Santa Cruz, ellos no saben qué es eso. Una neumonía nosotros la curamos en 2 horas. Curamos con medicamentos naturales, con yerbas, con frutas, con cascarras de árboles, hasta picadas de víboras también atendemos con cáscaras, eso lo aprendí de la gente y otras cosas que yo fui investigando. (Entrevista personal, 2017).

La atención directa se da principalmente en una sala que hace parte de la casa parroquial, también hace algunas visitas a enfermos. Llega gente de distintas localidades vecinas, incluso de ciudades del interior de Bolivia a practicarse procedimientos que alternan entre la fe y un sin número de posibilidades que transitan entre lo alopático, lo indígena y lo experimental. La sala habilitada para la atención no supera los 12 metros cuadrados, es un cuarto dividido en dos ambientes, en el primero atiende el párroco y su personal y en el segundo se realizan algunos procedimientos simples. Para procedimientos más complejos o de larga duración, por lo general, se habilita unos de los cuartos de la casa parroquial.

Su participación en la red de salud institucional local es bastante ambigua, si bien recibe recursos del Ministerio no responde administrativamente ni jerárquicamente a ninguna de las instituciones locales de salud, es decir, mantiene autonomía política y financiera en relación a la política sanitaria. En entrevista con Adela, encargada administrativa del otro puesto de salud de Bella Vista, me refiere al respecto:

En relación a la parroquia, él hace parte de la red, pero son independientes, ellos están como puesto de salud también. En caso de emergencia o urgencia lo refieren inmediatamente a Magdalena, cuando se puede atender la emergencia la atiende el médico, la enfermera y el padrecito, la resuelven entre todos. Hay gente que confía harto en el padre entonces él va, hay médicos tradicionales, pero generalmente no trabajan en el hospital (Entrevista personal, 2018).

Resulta interesante observar cómo el vestigio misional sigue protegiendo institucionalmente a los curas, si bien su labor no está regulada por una tasa fija de contraprestación económica, muchos de los que allí acuden realizan algún tipo de pago, sea en insumos, alimentos, conocimientos sobre medicinas e incluso dinero. La labor desde allí desarrollada se protege bajo su hábito, mientras que algunos de los médicos y parteras tradicionales son cuestionados por sus atenciones.

En uno de los encuentros el “padrecito”, este cura español de más de 90 años, con su vestimenta café oscura que se extiende hasta el suelo, me vincula rápidamente a sus procedimientos. En una de las tantas salas de la antigua casa parroquial lo espera Francisco, un hombre de unos 40 años, con fiebre, dolor, estomago inflamado y malestar general. Ha llegado desde Cochabamba en procura de una cura, junto a su familia parece aguardar una respuesta a una búsqueda de casi un año que no encontró eco en sus tierras. “Nos escapamos del hospital de Cochabamba” me refiere una de las presentes. Supieron del padrecito por unas amistades y no dudaron en hacer el viaje de varios días hasta estas tierras. Ya en la sala el padre llega agitadamente, pide a una de las auxiliares que le traiga cebo, aceite de castor, un irrigador y jabón. Llegado su pedido veo que lo primero que hace es llenar el irrigador con agua, jabón y aceite de castor, más de un litro de agua que va a introducir por la parte rectal del cuerpo del enfermo. En segundos ya estoy haciendo parte del equipo, me enseña como cortar y lubricar las terminaciones de unas mangueras que serán las que sirven de conducto para hacer “limpieza” al aparato digestivo de Francisco. Terminado ese procedimiento, que parece no cumplir con ningún disciplinamiento higienizador, le indica a la familia unas tomas de una planta llamada “golondrina” que como “maleza” se extiende por las calles de este poblado.

A la tarde regreso y nuevamente acompaña la escena. Francisco y su familia se veían mucho mejor, murmuraban en una lengua extraña (quechua) para mí, en lo que era una especie de rezo. Al ser indagados refieren estar mucho

mejor. El padre les da indicaciones de “oración” y paciencia, aunque observo otro semblante en el paciente. Después, me invita a ir a un domicilio a ver una joven con una neumonía, según indica. Salimos de la casa parroquial y luego de 30 minutos llegamos a un humilde rancho, allí la familia nos esperaba y pasamos a saludar a la joven. La paciente se encontraba en la hamaca bañada en sudor y fiebre, cubierta con unas hojas de algún árbol local bañadas en una tintura extraña, a su lado un jarabe de raíz de açaí. Inmediatamente la madre de la joven le alcanza al padre una especie de manteca o gordura y una botella con algo parecido a vinagre o alcohol. Toda la familia se dispone a servir en el cuidado de ella. Posteriormente desvisten a la joven y con la mezcla, resultado de estos ingredientes, se unge todo su cuerpo, empezando por el cuello, pecho, piernas, caderas, estomago, muslos, hasta la planta de los pies, envolviéndola en una sábana por toda la noche. Finalmente, el padre hace una especie de bendición y le indica a la familia darle una aspirina con agua de corteza alcornoque. Salimos de ahí cerca de las 9 de la noche, el padre sigue hablándome y me dice:

Acá una neumonía la curamos en unas horas, en un hospital los sacan en ataúd, mañana temprano cuando ya ha chorreado el mal, le cambiamos por sábanas secas y sacamos las mojadas, así como dos o tres veces, y como se ha desprendido adentro un líquido así como gelatinoso, para que eso no se fermente e infecte le pones penicilina, amoxicilina para que se desinfecte. (Entrevista personal, 2018).

Lo curioso en torno a esta experiencia es ver en ella cómo se articula una jerarquía asimétrica de saberes, que a su vez deviene de una apropiación de conocimientos que se fundan en la interacción con las comunidades locales, como parte fundamental de las acciones. Una compleja red de saberes y poderes, de prácticas y discursos que en cuanto nos hablan de despojo, apropiación y colonialidad, irónicamente se convierten en un vehículo para mantener el vínculo de unidad “espiritualidad- cuerpo- cosmos” en el tratamiento de los desequilibrios y de preservar ciertas prácticas y memorias que intentaron ser borradas con la historia colonial. Podríamos pensar que al igual que el calendario de la iglesia católica fue instrumentalizado para preservar ciertos procesos rituales festivos de América, incluyendo África y Europa, bajo figuras patronales católicas, este cura ha encarnado una posibilidad para el tránsito y sobrevivencia de saberes que en el cuerpo colectivo de los locales se mantiene, pero es condenado bajo las miradas impregnadas de occidente, bajo medidas salubristas, imposiciones higienistas o políticas de regulación y control.

Sin embargo, esta experiencia también podría sugerirnos algo de la conciencia descolonial de la que habla Silvia Rivera (2018) cuando acude al uso de algunas metáforas del mundo andino:

El pensar *qhypnayra* es pensar con la conciencia de estar situadxs en el espacio de aquí- ahora (aka- pacha) como un *taypi* que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, éstas se mezclan y entrelazan, como en una *wak'a*

atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re) negar o evadirse de la fisura colonial sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio. (p.86).

El hecho de que Bella Vista cuente hoy con dos centros de salud y con profesionales encargados de la atención, no ha significado el abandono de prácticas de cura locales, que si bien no son exclusivas de los indígenas, como hemos destacado en los apartados anteriores, sí hacen parte de una red llena de contradicciones y complementariedades. Quizá el relato hecho y construido de su acto heroico de sobrevivencia se haya convertido en insumo para legitimar su labor, que además permitió en un poblado con no más de 490 familias, ubicado a la orilla de los Ríos San Martín y Blanco, contar con la infraestructura de dos iglesias católicas. Una de ellas guarda en sus paredes la historia del mito heroico del cura, escuchada de fuente primaria en uno de nuestros encuentros, cuando le hacía devolución de algunas fotografías tomadas a estas:

La otra (iglesia) tiene su origen en que la virgen me salvoó en el monte de un tigre (jaguar), estaba en un monte acá yendo Huacarajé, iba por una trilla entre vacas, me ha llegado la noche y he quedado sin gasolina, tuve que quedarme a dormir ahí. Me subí a una palmera. A la noche llega el tigre a rondar la moto, iba viajando en moto ¿no? Pensando que iba a llegar en unas horas y me he quedado toda esa noche, y le dije a la virgen: si me salvas la vida esta noche te voy a hacer una capilla bien hermosa. (Entrevista personal, 2018).

Y ahí está, condensada en una arquitectura poco frecuente para una iglesia, dos grandes manos de cemento se encuentran y enmarcan la puerta de acceso a este espacio católico. Es la materialidad justificada bajo la fe que permite encontrar dos catedrales en este minúsculo poblado, monumento construido paulatinamente durante diez años con aportes internacionales, pero también con los aportes- ingresos recibidos de la comunidad en contraprestación de las atenciones parroquiales o de salud.

Pensar en “un cura que cura” nos traslada a la etimología de la palabra, que derivada del latín significa “cuidado”, “solicitud” refiriéndose principalmente al que “cuida a otros”. Si bien para el latín cristiano es utilizado para referirse al “cargo que se concede a un eclesiástico de gestión de una comunidad o parroquia”, comparte la raíz con el ejercicio de “curación”, “cura” vinculada principalmente con el ejercicio del cuidado. Un nexo que parece diluirse ante nuestros tiempos, pero que se intersecta bajo la figura de “vocación de servicio hacia los pobres” donde en la ruta del cura y sus proximidades con los estudios de anatomía, ligados a su llegada a tierras “sin dios ni ley” se da el encuentro con prácticas de sanar fuera de las rigideces de la biomedicina, haciendo eco de la ausencia de los ojos vigilantes, controladores y de castigo del estado.

“Aquí también hay dispensario al que llegan enfermos que viajan hasta ocho días en canoa”, manifiesta en una de sus entrevistas. Al igual que este hecho, en nuestros diversos encuentros el cura me hizo parte de sus historias y compartió varias experiencias de sus procedimientos para tratar algunas dolencias crónicas o no, donde se hace evidente el uso complementario de algunos métodos e insumos. Hemoterapia, yerba golondrina, cebo de animales, penicilina, enemas¹⁴, entre otras, son las prácticas aprendidas y adoptadas por esta figura que resaltan dentro de su proceder médico, pero que a su vez hacen parte de un intercambio múltiple, así como también son replicadas por el personal de salud que trabaja a su lado y reconstruidas por algunas de las parteras tradicionales que ocasionalmente le acompañan.

En estos lugares donde no todo pasa por la mediación del estado, donde la presencia y acceso a la medicina occidental –como función ampliada del estado- se hacen intermitentes y es latente la confluencia de expresiones de saber de poblaciones diversas (clasificadas por las diferentes instituciones como campesinos, indígenas, colonos, entre otros), se puede encontrar la emergencia y existencia de conocimientos variados, los cuales ocupan un lugar en un terreno de múltiples flujos. Lugar donde podemos hablar de una forma rizomática de pensar y trabajar las diferencias en oposición al pensamiento arborescente que caracteriza la definición del sincretismo (Dos Anjos, 2002). Esto favorece nuestra aproximación sin pretensiones totalizantes a otros saberes donde la expresión y vivencia de multiplicidad de prácticas y experiencias ilustran esos encuentros, tensiones, tramas y relacionamientos que juegan un papel importante en el momento de decidir la ruta de cura.

Y es precisamente en esta lógica rizomática que es posible conectar las diferencias sin anularlas como tal, donde vemos también que la incursión espiritual asociada a los procesos de sanar, no solo viene de mano de la iglesia católica. Las poblaciones indígenas también experimentan la oferta de otras organizaciones religiosas como la iglesia universal del reino de dios, que por su fuerte presencia en Brasil ha llegado a estos territorios “fronterizos”. En Nueva Brema y Buena Vista, territorios bolivianos más próximos al contacto con Brasil podemos percarnos de su presencia, allí encontramos pequeñas infraestructuras adaptadas como centros de congregación religiosa. El número de participantes parece escaso, o por lo menos es lo que se observa durante algunos de los recorridos por el lugar, lo que puede deberse a que allí (Buena Vista) las familias no superan el número de 50. Sin embargo, es cuestión de 20 minutos atravesando el río Iténez, en una pequeña embarcación de rutina que hace el trayecto, para encontrar la ciudad de Costa Marques -ya en territorio brasiler-. Allí, la imponente presencia evangélica con las variantes entre pentecostales, apostólicos, neopentecostales, carismáticos, entre otros más, van indicando que en esta urbe de casi 14 mil habitantes al parecer la economía de la fe no conoce crisis.

En el reconocimiento quizá está una de las claves para la creciente ola de centros de evangelización en Brasil, sin embargo, en palabras de Luz su proximidad al culto ofrecido por estas iglesias llega de esta manera. La distancia de su matriz referencial le posibilitó encontrar en una de las varias iglesias de Costa Marques acogida, reconocimiento y una forma de sanar el cuerpo-alma, sin que ello significara la expropiación de un legado empírico de saberes a los que acude cuando alguno de sus hijos o conocidos se enferma. Para ella la medicina alopática, o eso que se asocia al profesional biomédico, es el último recurso al que acude, según me refiere. Para ella este tipo de tratamiento es inaccesible económicamente y extraño a su memoria.

En Costa Marques también hay diversas figuras que practican el ejercicio de la cura, atienden pacientes en sus casas, pero de forma discreta -me comenta Luz-, a lo que agrega que también hay muchos "charlatanes, que viven de engañar". Es difícil discernir los límites entre las diversas prácticas médicas allí presentes, más aún cuando es un lugar inserto en la lógica de "lo urbano". Lo que se consigue percibir es que en relación a las prácticas encontradas del lado de Bolivia, la presencia de las iglesias cobra mucho más protagonismo.

Consideraciones finales

El lento desplazamiento del chamán, curanderas y parteras no parece responder exclusivamente a la llegada de la modernidad o al surgimiento de la ciencia moderna y la visión científica del mundo, como se asocia -en parte- en Federici (2010). Las iglesias con sus diferentes doctrinas parecen disputarse no solo el ejercicio de la fe, sino además usufructuar de la necesaria condición de espiritualidad presente en los pueblos de nuestra América. Así mismo se encuentran con la ciencia moderna en diversas formas complementarias que en reiteradas ocasiones contribuyen a cubrir los vacíos de gobernabilidad de las instituciones derivadas de la figura de estados nación.

Esto conduce a preguntarse si el desplazamiento progresivo de las figuras ancestrales de cura solo obedece a la llegada de las figuras de la biomedicina, o si en estos lugares un tanto escondidos de la urbe, se trata más bien de una consecuencia de la llegada de pastores y misioneros que vieron en estas prácticas -asociadas desde una visión occidental a la brujería, la hechicería, la magia y el deseo-, una posibilidad de control y la oportunidad de extender el negocio de lo que hasta ahora había sido "el nuevo mundo".

Podríamos pensar finalmente que en estas comunidades se erige una identidad relacional no substancialista (Viveiros de Castro, 2002), que encuentra en su experimentar e intercambio del encuentro con la alteridad una opción para extender sus trazos de inmanencia. Lo anterior no está necesariamente conectado con ideas identitarias y de cultura que viciosamente reproducimos como investigadores formados en restrictos

campos disciplinares. Ello podría interpelarnos sobre lo que encontramos en estas zonas ribereñas de la Amazonia boliviana, pues nos sugiere formas de poder, libertad y justicia distantes de dejos esencializantes. Estas relaciones han resultado del encuentro con todas estas religiones importadas y sus protagonistas, lo cual entendemos como un campo fecundo que permite subvertir los intereses totalizadores.

En estos territorios existenciales la relationalidad y apropiación también conduce a modos de subjetivación compartidos que llevan a una especie de acomodamiento con relación a la entrada y presencia de otros actores. Ello puede observarse no solo a propósito de los colonos, sino también de los actores eclesiales que, investidos de un techo espiritual, empiezan a adentrarse en el campo de cuidado y cura, de una parte usufructuando de los mundos ontológicos indígenas que le entregan al plano espiritual un lugar privilegiado, pero también de los conocimientos en materia de botánica, flora, fauna allí presentes, que hacen parte de un acumulado ancestral. Así, las figuras eclesiales incursionan en estos territorios generando relaciones muchas veces contradictorias.

En esa contradicción puede quizá observarse la potencia arriesgada y creativa que entrega conocimientos indígenas a la figura de un párroco local, pero que a su vez arrebata desde ese lugar la posibilidad de mantener vivas ciertas prácticas de cuidado y cura ancestral que de otra manera difícilmente podrían sobrevivir a la persecución y control de la modernidad. Una especie de instrumentalización del hábito colonizador de la iglesia en función de parteras y curanderas/os/, figuras de la medicina local que posiblemente no escogieron una figura cualquiera para buscar extenderse. La selección de un cura con protagonismo local, con años de servicio en la zona y con poder de interlocución y diálogo con las figuras institucionales derivadas del estado. Ante la amenaza de eliminación o cooptación de parte del estado de prácticas de cuidado y cura ancestrales en manos de comunarios/as, no considero ingenua esta elección.

Si bien puede verse como una estrategia contradictoria, en cuanto desde tiempos coloniales la iglesia es una de las mayores responsables del exterminio, extractivismo y expropiación indígena, también es uno de los dispositivos históricos, incluso antes que el estado, presentes en estos territorios.

Estas prácticas nos advierten de coaliciones transitorias, pero igualmente de límites permeables donde no hay una desaparición o anulación de los actores políticos intervenientes, y cuyo fondo se sustenta en una ética de cuidado colectiva que ha tenido que reinventarse constantemente. La ética colectiva atraviesa las prácticas de cuidado y cura en sus diferentes ramificaciones, las danzas de los velorios tanto como la preparación del chivé. La multiplicidad de prácticas parecen conducirnos a algo común, una especie de diferimiento del tiempo donde la vida de un pasado presente parece persistir. En diferentes

prácticas los cuerpos parecen ponerse en acción y transformarse en un cuerpo-comunidad cuyos movimientos sugieren traducirse en críticas de los órdenes hegemónicos de dominio y opresión. Al parecer, detrás de ello lo que menos existe son palabras, al contrario, espacios sociales, culturales, estéticos se levantan como una ética colectiva de cuidado que abraza no solo lo humano sino los seres, fuerzas y energías que allí hacen presencia.

Notas

¹ Tesis orientada por la académica Dra. Tatiana Engel y co-orientada por el Dr. José Carlos Dos Anjos UFRGS

² Todas las investigaciones son performativas en cuanto ayudan a producir lo real, sin embargo, la performatividad más allá de ser una metodología emergente que desestabiliza las certezas establecidas, es una práctica de-construtiva (Markusen apud Yenia, 2007), lo cual nos incita al proceso, doloroso muchas veces, de desprender (nos), deshaciendo las ideas de tiempos y espacialidades estables y únicas.

³ La cartografía como abordaje geográfico y transversal ratifica su proximidad para acompañar los procesos de subjetivación que ocurren a partir de una configuración de elementos, fuerzas o líneas que actúan simultáneamente. Las configuraciones subjetivas no resultan apenas de un proceso histórico que moldea estratos, portan en sí mismas procesualidad, guardando la potencia del movimiento. (Passos, Kastrup, Da Escóssia 2009).

⁴ Término usado localmente para referirse a cada miembro de la comunidad

⁵ Región del Beni en la Amazonía Boliviana

⁶ El cabildo Indigenal es la figura organizativa heredada del sistema misional de la colonia, esta figura de manera forzosa vino a desplazar las formas organizativas precoloniales. Es una figura que se extendió en muchos otros dominios coloniales de la corona española, conservando una particularidad en su desarrollo local, y es que las creencias y prácticas de la religión católica son asumidas por los pueblos indígenas de una manera particularmente afín a la organización de una vida autónoma en comunidad (Delgado, 2015) El cabildo vendría a ser la figura organizativa “molecular” que se reproduce en todas las localidades adscritas al territorio y que se vendría a congregar en la subcentral indígena.

⁷ Este concepto fue utilizado por los misioneros jesuitas en relación a los indígenas Tupinamba de Brasil, y sus modos de aparecer ante los misioneros, es un concepto que moviliza ideas en relación a la memoria y voluntad frágiles y remisas del indio, no solo para cuestiones de fe sino paulatinamente se traslada al imaginario social como trazos del carácter del amerindio. (Viveros de Castro, 2002)

⁸ Siguiendo a Rivera (2018) la palabra ch'ixi en aymara designa un tipo de tonalidad gris, se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero que con el acercamiento permite percibir de que está hecho de puntos de color puro y agónico:

manchas blancas y negras entreveradas. Al referirse a la “entidades ch'ixi habla de entidades poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios” (p 79).

⁹ Para ampliar ver la declaración sobre parteras tradicionales. Declaración conjunta OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra, 1993.

¹⁰ Conferencia Internacional de la Atención Primaria en Salud, 1978.

¹¹ La fundación misionera universitaria del Beni “Ahoringa Vuelcapeta” realizó un documental sobre este Fray disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-Ks-PhK-28>

¹² La presencia de médicos formados bajo el modelo de salud familia cubano, obedece a que cientos de bolivianos fueron beneficiarios de las ofertas de cooperación universitaria que se extendieron por toda nuestra América desde el 2007. Estos médicos llegan a la zona desde hace cerca de dos años, principalmente como integrantes del programa “Mi Salud”, una iniciativa de colaboración conjunta de los gobiernos de Bolivia y Cuba, emprendida en el 2013.

¹³ Con pongueaje hace referencia a la servidumbre personal a la que fueron sometidos los indígenas bolivianos.

¹⁴ Es una especie de lavado, a través del procedimiento de introducir líquidos en el recto y el colon a través del ano.

Referencias

- CUELLAR, R. (s.f). *Trabajo histórico del Iténez*. Bolivia: [s.n.], Inédito.
- DOS ANJOS, J. (2008). A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do Ner*, 13, 77-96. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.5248>
- GONZALES, L. (2010). *Las parteras tradicionales como parte del sistema público intercultural de Bolivia, Centro Comunitario “los almendros” de Guayamerin, departamento de Beni*. Bolivia: UMSA.
- GUITERAS, A. (2011). “Para una historia del Beni”. *Un estudio socioeconómico, político e ideológico de la Amazonía boliviana, siglos XIX-XX* (Tesis de Doctorado). Universidad de Barcelona, España.
- HARDING, S. (1998). *Is Science Multi-cultural? Poscolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MATURANA, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación política*. Santiago de Chile: Dolmen ensayo.
- PASSOS, E., Kastrup, V. y Da Escossia, L. (2009). *Pistas do método da cartografía*. Porto Alegre: Sulina.

- RIVERA, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERO PINTO, W. (2014). *Pueblos de la Amazonia Boliviana*. Bolívia: [s.n.].
- RUIZ, C. (2016). *Una historia de amor en Magdalena. Diario los tiempos*. [s/n.].
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VUELCAPIETA. (2009). Documental Padre Fray José Manuel Barrio. <https://www.youtube.com/watch?v=-K-s-PhK-28>

Otros documentos

CARTA OBISPO vicario apostólico del Beni 9/09/2015

CARTA CABILDO Indigenal del Magdalena, 24/10/2015

CONFERENCIA INTERNACIONAL de la Atención Primaria en Salud, 1978

DECLARACIÓN CONJUNTA OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra, 1993.
<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38859>

HOJA DOMINICAL de la iglesia católica, 10/09/2017

VOTO RESOLUTIVO Cabildo Indigenal del Magdalena, 20/07/2015

Políticas públicas de salud y migración venezolana en la frontera amazónica bajo una perspectiva antropológica

Public health policies and Venezuelan migration on the Amazonian frontier under an anthropological perspective

Políticas públicas de salud y migración venezolana en la frontera amazónica desde una perspectiva antropológica

Fabiane Vinente Dos Santos
Rafaele Queiroz

Artigo de investigação

Dossiê: Regimes de mobilidade e presença na Amazônia urbana

Editor: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-04-05 **Devolvido para revisões:** 2021-10-02 **Data de aceitação:** 2021-11-25

Como citar este artigo: Vinente, F., e Queiroz, R. (2022). Políticas públicas de salud y migración venezolana en la frontera amazónica bajo una perspectiva antropológica. *Mundo Amazónico*, 13(1), 97-118. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.94872>

Resumo

Utilizando o método etnográfico na análise de legislação, relatórios, planos e outros documentos, o artigo pretende contribuir para a compreensão das bases de como estão se dando as respostas do Brasil ao fluxo migratório dos venezuelanos, investigando os processos de formulação de políticas públicas relacionadas a estes imigrantes, com foco no campo da saúde e no estado do Amazonas, Brasil. Tais políticas são fruto de um longo processo de debates internos e externos e tem sido desenvolvidas não apenas no contexto da Lei No. 13.445/2017, chamada de Lei de Migrações, que ampliou as possibilidades dos migrantes internacionais como sujeitos de direito, mas também antes desta, por meio dos esforços de alinhamento do Brasil às linhas internacionais de repressão ao crime organizado, dos quais a Convenção de Palermo (Resolução N.º 55/25 da Assembleia das Nações Unidas) foi a maior expressão. O artigo explora estas continuidades e rupturas e seus efeitos nas políticas no âmbito local do estado do Amazonas.

Palavras-chave: migrações; políticas públicas; venezuelanos; Amazônia.

Abstract

Using the ethnographic method in the analysis of legislation, reports, plans and other documents, the article aims to contribute to the understanding of the basis of how Brazil's responses to the migratory flow of Venezuelans are taking place, investigating the processes of formulating public

Fabiane Vinente Dos Santos. Fundação Oswaldo Cruz: Manaus (Instituto Leônidas e Maria Deane). vinente@gmail.com

Rafaele Queiroz. Universidade Federal do Amazonas-UFAM. rafaele.csq@gmail.com

policies related to these immigrants, focusing on the health field and the state of Amazonas, Brazil. Such policies are the result of a long process of internal and external debates and have been developed not only in the context of Law No. 13,445 / 2017, called the Migrants Statute, which expanded the possibilities of international migrants as subjects of law, but also before this, through efforts to align Brazil with international efforts to repress organized crime, of which the Palermo Convention (Resolution No. 55/25 of the United Nations Assembly) was the greatest expression. The article explores these continuities and ruptures and their effects on policies at the local level in the state of Amazonas.

Keywords: migration; public policy; Venezuelans; Amazon.

Resumen

Utilizando el método etnográfico en el análisis de legislación, informes, planes y otros documentos, el artículo tiene como objetivo contribuir a la comprensión de las bases de cómo se están dando las respuestas de Brasil al flujo migratorio de venezolanos, investigando los procesos de formulación de políticas públicas relacionadas. a estos inmigrantes, enfocándose en el campo de la salud y el estado de Amazonas, Brasil. Dichas políticas son el resultado de un largo proceso de debates internos y externos y se han desarrollado no solo en el contexto de la Ley N ° 13.445 / 2017, denominada Estatuto del Migrante, que amplió las posibilidades de los migrantes internacionales como sujetos de derecho, sino también antes, a través de los esfuerzos para alinear a Brasil con los esfuerzos internacionales de represión del crimen organizado, del cual la Convención de Palermo (Resolución No. 55/25 de la Asamblea de Naciones Unidas) fue la máxima expresión. El artículo explora estas continuidades y rupturas y sus efectos en las políticas a nivel local en el estado de Amazonas.

Palabras clave: migración; políticas públicas; venezolanos; Amazonia.

Introdução

No início da década de 2000, estudo do projeto *Mapaz* contabilizava, nem toda a Amazônia, cerca de 2.244 imigrantes venezuelanos fora do território de seu próprio país (Aragón, 2001, p. 77). Este número mudou drasticamente nos últimos anos: desde o final de 2016 uma grave crise econômica e política na Venezuela culminou com parte da população saindo do território nacional rumo a outros países, a maior parte na América Latina. Até abril de 2020 pelo menos 5.093.987 pessoas teriam saído da Venezuela (R4V, 2020). O êxodo tem impactado diretamente na diminuição do contingente populacional, com consequências para a economia do país ainda não completamente mensuráveis. De uma população de 30.045.134 em 2015, a Venezuela passou a ter 28.870.195 em 2018 (Datasmacro, 2018), número que certamente é ainda menor em 2020.

Para além dos problemas econômicos que atuaram como motor da saída massiva dos venezuelanos, esta onda migratória se situa na tendência recente de migrações Sul-Sul, ou seja, entre países em desenvolvimento, ao contrário do tradicional fluxo Sul-Norte, dos países em desenvolvimento rumo a países de economias mais consolidadas (Baeninger, 2018, p. 135). O Brasil, embora não seja o país que mais recebeu venezuelanos (posto ocupado pelo Peru), figura como um dos quatro destinos preferenciais, como mostra a Tabela 1.

Tabela 1. Situação dos imigrantes venezuelanos em países da América (dados de dezembro de 2018 a fevereiro de 2021, extraídos em 25 de março de 2021).

País	Permissões de residência ou estadia regular reconhecidas	Solicitações de refúgio pendentes	Refugiados venezuelanos reconhecidos	Total
Peru	477.060	496.095	1.282	974.437
Colômbia	759.584	8.824	774	769.182
Chile	472.827	1.974	17	474.818
Brasil	145.462	96.556	46.343	284.361
Equador	202.489	29.078	374	231.941
Argentina	222.658	386	312	223.356
Estados Unidos da América	-	104.979	15.706	120.685
Panamá	77.245	2.599	65	79.909
Espanha	-	19.065	57.481	76.546
México	42.763	8.510	10.771	62.044
Uruguai	19.155	634	227	20.016
Trinidad Tobago	-	14.241	2.514	16.755
Costa Rica	6.691	6.153	1.266	14.110
Guiana	11.881	-	-	11.881
República Dominicana	7.946	246	-	8.192
Paraguai	2.531	795	1.253	4.579
Canadá	-	1.388	3.067	4.455
Bolívia	3.845	324	242	4.411
Vários	-	2.947	-	2.947
Curaçao	1.291	296	-	1.587
TOTAL	-	-	-	3.386.212

Fonte: Plataforma de Coordenação de Cooperação R4V (Response for Venezuelans) www.r4v.info, 23 de abril de 2020.

Os números monitorados dão conta de cerca de 3.386.212 de cidadãos venezuelanos que saíram de seu país desde o início da crise em 2014 e que solicitaram algum tipo de forma de permanência nos países de destino, mas o cálculo para situações que não estão cobertas por este monitoramento chega a 5.577.000 pessoas. A onda migratória venezuelana já é a maior do século XXI na América.

A presença dos imigrantes demanda respostas dos países de acolhimento, não só no que diz respeito à segurança das fronteiras, mas principalmente por

seu aspecto humano. As cidades de fronteira são as que enfrentam os maiores efeitos: Pacaraima, do lado brasileiro, por exemplo, sofreu colapso urbano por conta do grande volume de recém-chegados, que em 2017 chegou a contar com cerca de quinhentas entradas por dia. A capital, Boa Vista, local para onde a maioria dos ingressantes se dirigiu, também sofreu os efeitos na forma de conflitos (Pontes, 2018) e problemas de saúde pública, como um novo foco de sarampo (Elidio *et al.*, 2019), levando o governo do Estado de Roraima a ajuizar uma Ação Civil Originária (ACO 3121), solicitando ao Supremo Tribunal Federal que a União assumisse efetivamente o controle policial e sanitário na entrada dos imigrantes no Brasil, incluindo o fechamento temporário da fronteira (Milesi *et al.*, 2018).

Ao contrário de outros fluxos migratórios oriundos de fatores dispersos no tempo e em âmbitos diversos, o êxodo venezuelano tem causa objetiva: o embargo comercial, expresso em quarenta e três sanções estabelecidas a partir de 2014 pelos Estados Unidos da América contra a Venezuela. Tal expediente, somado à baixa do valor do barril de petróleo e à crise de representatividade na política venezuelana, levaram ao colapso de vários serviços públicos, dentre eles o de saúde, deixando milhares de pessoas desassistidas (Zakrison, Muntaner, 2019). A falta de vacinas, por exemplo, gerou a re-emergência de focos doenças preveníveis por imunização, além do aumento dos casos de HIV, dengue e malária em outros países do continente (Paniz-Mondolfi *et al.* 2019 e Rodriguez-Morales *et al.*, 2019). Chamamos a atenção para esta informação, que em geral é completamente negligenciada nos estudos sobre este fluxo migratório, por julgar que este registro é necessário para a compreensão, neste caso, do deslocamento em massa como parte de um cálculo nefasto em guerras econômicas e políticas que incluem os prejuízos de pessoas comuns dentro de uma matriz de “causalidades”.

Ironicamente, as mesmas nações que participam do embargo comercial contra a Venezuela são as que financiam a assistência humanitária: os Estados Unidos contribuíram com 75,6% do fundo internacional para as ações de assistência emergencial (R4V, 2019a). Este aporte, contudo, nunca é suficiente para devolver a estes cidadãos a tranquilidade e a qualidade de vida da qual gozavam antes das circunstâncias que provocaram o abandono de seu lar, mas mobiliza uma complexa rede de atores como Organizações Não-Governamentais de vários tamanhos e perfis e órgãos públicos articulados em torno da questão do acolhimento humanitário nos países de destino, criando uma esfera que articula diretrizes, conceitos e práticas que se capilarizam por meio de projetos e programas de ação em vários âmbitos, transformando o imigrante em um objeto de intervenção e sujeito de direitos.

Metodología

O trabalho de campo que subsidia nossas análises foi feito ao longo dos anos de 2018 a 2019 por meio da participação das autoras em eventos relacionados à questão migratória como reuniões, conferências e seminários na cidade de Manaus, visita a órgãos públicos, um abrigo e postos de atendimento. A principal fonte de informações, contudo, foram documentos: ofícios, portarias, decretos governamentais, relatórios, leis medidas provisórias e notas técnicas emitidas pelos órgãos relacionados aos imigrantes, além da cobertura da mídia em sites de notícias. A legislação, em especial, será utilizada para que se visualize as diferentes etapas na trajetória recente do Amazonas no campo dos direitos dos imigrantes internacionais. Foi utilizado como aporte teórico-metodológico a proposta de Maia Green (2007) do exame da formulação de políticas como prática social criativa, o que significa que tal formulação não pode ser considerada à parte das comunidades em que atua nem como produto de um só campo de ação (agências do Estado, mercado ou do terceiro setor, por exemplo), mas como fruto das interações e jogos de força destes agentes – chamadas pelo autor de “comunidades de práticas”. Para o autor, as categorias das políticas públicas são consideradas significativas nos discursos quando são capazes de mobilizar a população de forma mais ampla – por meio da mídia, por exemplo, e desta forma legitimar recursos utilizados em sua efetivação. A criação do contexto é tratada com a contagem de categorias. As consequências da formulação eficaz de políticas não se restringem à mudança de discursos sobre estas políticas, mas pretendem ter efeitos materiais e institucionais.

Discussão

No Brasil, a produção de políticas (*policy-making*, em inglês) para questão migratória vem se constituindo num importante objeto para registro, observação, aplicação e avaliação da questão social, dos valores políticos e da geopolítica contemporânea. Por meio da inter-relação e jogo de forças entre instâncias legislativas e do judiciário, agências bilaterais e multilaterais, secretarias estaduais e municipais, organizações sociais do terceiro setor e atores da sociedade civil, a pesquisa da formulação de políticas públicas objetiva escrutinar o que determina a formulação de conceitos, ações e discursos que pautam os significados das políticas relacionadas à migração interacional. Neste ponto de vista, o processo de formulação de política pública envolveria um “discurso proferido” (Green, 2007, p. 13), construído a partir de repertórios culturais próprios cujo teor, se questionado, possibilita saber mais sobre as motivações e motores destas políticas e sobre a escolha de suas prioridades.

O uso da “cultura” proposto aqui não é alegórico: Hirsch (2003, p. 230-231) propõe que a abordagem antropológica para a questão da saúde dos imigrantes vá além da busca por características culturais que facilitem o acesso deles aos

sistemas de saúde, ou mesmo além da tentativa de construir narrativas para sensibilização sobre a situação vulnerável deles, mas que caminhe rumo ao comprometimento com uma análise social que revele as causas subjacentes das doenças e do sofrimento, sem ignorar o papel patogênico da desigualdade social. Abordar a formulação de políticas públicas pode ajudar a mergulhar mais fundo nestes determinantes da saúde e do acesso aos serviços públicos, à medida que se confronta a lógica que mobiliza as ações assistenciais e, até mesmo, a ausência delas.

Para Shore e Wright (2005, p. 3) as políticas moldam os meios pelos quais os indivíduos se constroem a si mesmos e são construídos publicamente como sujeitos. É por meio da política que o indivíduo é categorizado e atribuído alguns status e papéis como o de sujeito, cidadão, profissional, nacional, criminoso ou desviante. Muito além de seu aspecto formal e técnico, o olhar sobre os aspectos relacionais, significados e representações envolvidos na produção de políticas públicas desponta como um campo com valor especial para a antropologia por adentrar no coração de alguns conceitos e noções clássicos da disciplina como: normas e instituições, ideologia e consciência, conhecimento e poder, retórica e discurso, significado e interpretação, o local e o global.

Agum *et al.* (2015) pontuam que política pública seria o campo da discussão e prática de ações relacionadas ao conteúdo, concreto ou simbólico, de decisões reconhecidas como políticas. Na mesma direção, Sechi (2015) afirma que uma política pública é uma diretriz elaborada para enfrentar um problema público, consistindo em uma “orientação à atividade ou à passividade de alguém; as atividades ou passividades decorrentes desta orientação também fazem parte da política pública” (Secchi, 2015, p. 3). As políticas públicas teriam duas características principais: uma intencionalidade pública e o caráter de resposta a um problema público. Estes pontos diferenciariam a política pública de outras ações com efeitos públicos, mas sem este caráter. Secchi também chama a atenção para o fato que 1) uma política pública não necessariamente é uma atividade exclusiva dos agentes públicos; 2) apesar da intencionalidade, nem sempre é caracterizada pela agência: omissões e negligência também podem ser formas de políticas públicas, desde que cumpram os dois requisitos apontados acima e 3) não consistem apenas de diretrizes estruturantes: ações de menor alcance também são políticas públicas.

A proposta deste artigo é contribuir para a compreensão das bases de como tais respostas estão se dando, investigando os processos de formulação de políticas públicas relacionadas aos imigrantes venezuelanos e suas aplicações no campo da saúde no estado do Amazonas, usando como referencial a análise de documentos e da legislação gerada ao longo deste processo.

Migrante ou refugiado?

Sampaio e Araújo (2006, p. 336) afirmam que as políticas públicas são respostas a determinados problemas sociais a partir das demandas e tensões geradas na sociedade. Tais problemas que precisam ter magnitude e relevância social e que tenham poder de barganha suficiente para serem postos na agenda de prioridades de um determinado órgão fomentador de políticas, que pode ser ou não estatal. Mais uma vez está claro que o problema ao qual a política pública se direciona não se trata apenas de uma questão a ser resolvida, mas necessita ter um apelo social para ser considerada significante. Tal “apelo” pode se dar em função de fatores completamente diversos, aleatórios ou induzidos, como comoção social do momento, cálculos eleitorais, etc.

No que diz respeito às políticas públicas de saúde para imigrantes internacionais, é fundamental observar que há uma diversidade de fatores que determinam as suas condições de vida e saúde, e diversas questões têm sido levantadas com relação às especificidades da condição dos imigrantes e às desvantagens cumulativas sofridas por essa população no acesso à saúde, instigando os países a incluírem a questão em suas agendas comuns (Granada *et al.*, 2017, p. 289). Por este motivo, boa parte do debate sobre as políticas públicas e a questão imigratória recai sobre a necessidade de definição do imigrante.

O fim da II Guerra tem um papel determinante para as políticas migratórias internacionais no século XX, por ter sido o momento em que as definições relacionadas ao refúgio válidas para a política internacional no Ocidente foram cunhadas (Finhani, Gilberto, 2018, p. 30). Na década de 50 o mundo passava a se preocupar em como garantir que novos conflitos da mesma magnitude não ocorressem o que repercute na fundação de toda concepção de direitos humanos contemporânea. A ONU (Organização das Nações Unidas) estabelece-se com a entidade supranacional de busca pela paz. O número de refugiados em vários países europeus que fugiam da fome e da destruição da guerra era enorme, e fazia-se necessário criar formas de garantir a integridade das pessoas e seus direitos básicos.

Atenta à necessidade de construir consensos que garantissem os direitos de quem se deslocava, em 1951 a ONU realiza a *Convenção Relativa Ao Estatuto dos Refugiados*, que estabelece as bases conceituais para pensar a figura dos imigrantes refugiados, posteriormente complementada por outros instrumentos legais como o Estatuto dos Refugiados (Convenção de Genebra), de 1961 e seu protocolo adicional de 1967. No Brasil o principal marco tributário desta legislação internacional é a Lei N. 9.474, chamada de *Estatuto dos Refugiados* (Ventura, Yujra, 2019, p. 45).

O protocolo de 1957, relativo ao estatuto dos Refugiados, e a Lei Federal Nº 9.474 de 1997 são vistos como os mecanismos basilares

da definição da condição de refugiados no Brasil. De acordo com Ventura e Yujra, (2019), o Brasil ratificou o Estatuto dos refugiados ainda nos anos 90, porém não ratificou a Convenção n.º 97 da OIT sobre o Trabalhadores Migrantes. É somente em 2017, com a promoção da Lei de Migração que se apresenta uma iniciativa para a construção de políticas sociais voltadas aos migrantes de forma mais efetiva.

A distinção entre migrante e refugiado se faz presente especialmente no discurso midiático, produzindo consequências importantes para as políticas de acolhida, com a categoria refugiado contando com programas de proteção social mais bem articulados. Ventura e Yujra (2019, p.10) propõem em seu trabalho categorizar migrantes como “pessoas que buscam provisória ou definitivamente a residência em outro país, pelas mais diversas razões, sendo a mais frequente delas a busca de trabalho” e como refugiados “aqueles que deixam o seu país de domicílio porque neles não podem permanecer geralmente por fundado temor de morte ou perseguição (política, étnica, religiosa etc)”, mas destacam que esta separação, se for levada contundentemente, pode ameaçar o próprio direito humano ao refúgio.

Haveria realmente uma diferença entre quem se desloca por conta de ameaças diretas à sua vida (como no caso de refugiados políticos ou religiosos) e quem tenta escapar da fome ou da miséria (que caracteriza a migração)? A definição de refugiados e imigrantes, portanto, possui um forte componente subjetivo, tornando-se um frequente objeto de debate, já que a definição passa por questões políticas e ideológicas. O exemplo clássico é o dos cubanos que buscavam refúgio nos Estados Unidos da América atravessando o mar caribenho até Miami nas décadas de 50 e 60. O posicionamento ideológico antagônico entre Estados Unidos e Cuba, que provocou medidas de sanção, como o embargo econômico contra Cuba - que já dura 60 anos, fez com que os cubanos fossem categorizados como refugiados, enquanto outros contingentes imigrantes nas mesmas condições, como os haitianos, não eram considerados assim (Stepick, 1998, p. 108). Há, portanto, uma disputa de sentido, com consequências políticas em torno do termo, que vai muito além de uma categorização objetiva e formal. Tais definições, construídas e instrumentalizadas pelo Estado na construção de políticas públicas e para sua inscrição na vida comum, definem quem seria elegível ou não para contar com a proteção de instrumentos jurídicos nos países de acolhimento (Jardim, 2016, p. 245).

No âmbito deste estudo, consideraremos o termo imigrantes como uma categoria “macro” que abarcaria outras modalidades de acolhimento e proteção, como o refúgio.

Resultados

Políticas migratórias no Amazonas, Brasil.

Para se abordar a produção de políticas direcionadas aos imigrantes no Amazonas, é preciso falar antes das políticas migratórias no âmbito nacional desde o final da década de 2000, tendo como principal motor a questão da garantia dos Direitos Humanos e o combate ao tráfico de pessoas. A primeira instância organizacional criada no estado do Amazonas neste âmbito foi o Núcleo de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas (NETP), fruto da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, que propunha a instalação de NETPs em cada estado, além de Postos Avançados de Atendimento Humanizado ao Migrante (PAAHM) nos principais pontos de entrada de imigrantes nas zonas de fronteira e principais aeroportos internacionais (BRASIL, 2016).

No Amazonas foi prevista a instalação de treze postos: três na capital e dez em cidades do interior e um convênio foi firmado com o Ministério da Justiça e Cidadania do governo federal garantindo aporte orçamentário. Os PAAHMs, entretanto, nunca chegaram a ser implantados em sua totalidade e, os que foram, demoraram alguns anos para serem instalados. Além de três postos na capital (porto hidroviário, aeroporto internacional e rodoviária), sabe-se que postos nos municípios de Itacoatiara, Parintins, Tabatinga, São Gabriel da Cachoeira, Presidente Figueiredo, Novo Airão e Iranduba chegaram a funcionar, entretanto teriam sido desativados em uma reforma administrativa nas secretarias estaduais realizada em 2019, mantendo-se apenas um posto da capital.

O NETP Amazonas foi fundamental para a montagem de uma estrutura mínima do estado sobre a questão do imigrante, concretizada na Gerência de Migração, Refúgio, enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Trabalho Escravo, criada no âmbito da Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado do Amazonas (SEJUSC) e ligada simbioticamente ao NETP. Outra instância relacionada é o *Comitê Intersetorial de Prevenção e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Atenção aos Refugiados e Migrantes*, composto por órgãos governamentais e membros da sociedade civil, criado pelo Decreto Nº. 32.710/2012 (Governo do Amazonas, 2012).

Tais ações faziam parte do esforço do governo federal para se alinhar às diretrizes de promoção dos direitos humanos e combate ao crime organizado internacional, que tinha base na Convenção das Nações Unidas contra o crime Organizado Transnacional de 2000, também conhecida como *Convenção de Palermo*, divulgada na Resolução N.º 55/25 da Assembleia das Nações Unidas (Brasil, 2009), tendo entrado em vigor três anos depois e sido aprovada no Brasil em 2004. Tal convenção foi complementada por três protocolos: um

sobre fabricação e tráfico ilícito de armas de fogo, componentes e munições e outros dois, que mais nos interessam aqui para entender o papel dos NETPs: um relativo à prevenção, punição do tráfico de pessoas, especialmente mulheres e crianças, e outro relativo ao combate ao tráfico de migrantes via terrestre, marinha e aérea. Sendo signatário, o governo brasileiro buscou estratégias para implementar as recomendações da convenção, sendo o principal produto deste esforço a Política Nacional de enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, que repercute capilarmente nos estados e municípios (Brasil, 2007).

Em 2016 a Gerência de Migração, Refúgio, enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Trabalho Escravo mobiliza atores locais da questão da migração para a estruturação do I Plano de Enfrentamento ao tráfico de pessoas, atenção aos migrantes e refugiados do Amazonas 2017-2018 (PEETPAMR) (Governo do Amazonas, 2016), o primeiro documento que trata especificamente desta questão, elaborado no final de 2016 como condicionante para o recebimento de recursos federais alocados para a assistência humanitária emergencial aos venezuelanos.

Neste período já se faziam visíveis nas cidades de fronteira de Roraima o grande número de venezuelanos que passavam por Pacaraima a pé rumo ao Brasil. Manaus, por ser a metrópole mais próxima, foi o destino escolhido de um grupo de indígenas Warao, oriundos do Delta Amarico (Sonegetti, 2017; D'Aubeterre, 2007). A princípio poucas pessoas acampadas num viaduto em frente à rodoviária municipal, alguns meses depois de sua chegada os Warao já chamavam a atenção por conta do hábito de pedir dinheiro nos semáforos de áreas centrais da cidade, prática que envolvia especialmente mulheres e crianças pequenas, forçando respostas do poder público (Farias, 2017). Era preciso pensar em estratégias para lidar com tal diversidade, mas ainda não havia um entendimento no plano de que esta era uma questão relevante.

O PEETPAMR refletia a pouca experiência dos gestores com a questão migrante, expressa na pouca profundidade das ações propostas. Tomamos o campo de interesse para nossa análise, o da saúde, alocado a Linha Operativa 2 (Capacitação para o enfrentamento ao tráfico de pessoas e atendimento aos Migrantes e refugiados). Conforme podemos ver a seguir, as propostas da política ainda são extremamente tímidas em relação à esta área, propondo predominantemente formação de profissionais da saúde para o tratamento do migrante sem grandes detalhamentos.

1: Capacitar e sensibilizar profissionais da área da segurança pública, saúde, educação, assistência social e organização da sociedade civil para o enfrentamento ao tráfico de pessoas e atendimento aos migrantes e refugiados, com especial atenção para as regiões onde haja maior incidência ou risco de ocorrência. (...) 6. Promover cursos de formação e atualização para servidores públicos das áreas de segurança pública, saúde, educação, assistência social e organizações da sociedade civil que atuam

nas áreas de fronteiras com o tema do enfrentamento ao tráfico de pessoas e atendimento aos migrantes e refugiados. (...) 8. Viabilizar capacitação das equipes de saúde das áreas primária, secundária e terciária da Família para identificar e mediar situações de violência doméstica como fator de vulnerabilidade ao tráfico de pessoas em situação de rua (Governo do Estado do Amazonas, 2016, p. 17-18).

Percebe-se que a questão da saúde não ocupa um lugar significativo no horizonte destas políticas, que privilegiam uma abordagem voltada a questões do trabalho escravo, tráfico de pessoas e outros problemas relacionados à questão da mobilidade, cumprindo estritamente as orientações da Política do governo federal, mas sem avançar a discussão sobre a integração dos imigrantes passada a acolhida emergencial. A pouca atenção por parte do estado em relação à saúde do imigrante reflete-se também no *Plano Estadual de Saúde do Amazonas 2016-2020*. Apesar da crise humanitária representada pelo fluxo de haitianos entre 2010-2015 e do início da onda venezuelana, os imigrantes não aparecem no texto, a não ser por uma menção, que os apresenta como um dos fatores de sobrecarga do sistema (Conselho Estadual de Saúde, 2016, p. 189-190).

Em 2018 outro plano deveria ser formulado, já ao sabor dos números expressivos de migrantes venezuelanos que chegavam ao estado, dos quais os Warao passam a ser apenas uma parcela menor. O *Plano Estadual de Políticas públicas para promoção e defesa dos direitos de refugiados, migrantes e apátridas do Amazonas 2018-2020* (PEPPPDDRMA), instituído pela Lei No. 39.317 de 24/07/2018 (Governo do Amazonas 2018), possui um caráter bem mais incisivo sobre a questão do processo migratório no Estado do que a primeira política. Tal mudança se dá, especialmente, por transformações no contexto mais amplo das políticas migratórias no Brasil, com a homologação da Lei No. 13.445/2017 e do aprendizado dos técnicos amazonenses com as experiências da última década.

A legislação anterior, a Lei No. 6.815/80, o Estatuto do Estrangeiro, promulgada na época da ditadura militar, orientava-se pelo princípio da segurança nacional, com nítido viés defensivo e excludente. A nova legislação, além de incorporar de forma mais incisiva o Artigo quinto da Constituição Brasileira, o dos direitos e garantias fundamentais, aos imigrantes, também alinha o Brasil aos pontos firmados na Cúpula dos Líderes sobre Refugiados, na qual o Brasil assumiu compromissos para a acolhida humanitária de refugiados sírios (Acnur, 2016), dentre outros alinhamentos. O PEPPPDDRMA é fruto de outro ambiente político, possibilitado pela Lei No. 13.445/2017, chamada de Lei de Migração, que amplia consideravelmente a abrangência da legislação relacionada ao imigrante, categorizado no Artigo primeiro como “pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil”, além de contemplar categorias específicas do processo migratório como: o emigrante brasileiro

no exterior, o residente fronteiriço, o visitante, isolado e o apátrida. A nova lei reconhece o imigrante como uma pessoa de direito, estabelecendo, por exemplo, a reunião familiar como uma das justificativas para concessão de autorização de residência.

O Comitê Nacional Para Refugiados (CONARE) passou a reconhecer a condição de refúgio dos venezuelanos a partir da homologação da Lei N.º 13.684/2018, complementada pela Medida Provisória N.º 820 (Brasil, 2018) e pelos Decretos 9.285 e 9.286, que passam a identificar este fluxo migratório como “crise humanitária”. Importante perceber o uso dos termos “crise” nesta legislação, que estabelece a justificativa da atuação estatal na noção de “problema”. Posteriormente uma Lei Federal No. 13.684/2018, que “dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária e dá outras providências”, consolida a federalização da atenção aos venezuelanos. Esta legislação é a base da criação da Força-Tarefa Logística e Humanitária do Exército Brasileiro chamada de “Operação Acolhida”, cujo papel na assistência humanitária será mais detalhado adiante.

Ao contrário do primeiro plano, que tinha pouca ênfase na saúde, o PEPPPDDRMA é dividido em dez áreas temáticas, correspondendo a dez objetivos. Dentre estes, o primeiro é relacionado exclusivamente à saúde:

(1) Promover a assistência de saúde em sua integralidade, articulando ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos em saúde física e mental, atentando-se às especificidades culturais e religiosas dos migrantes, em suas diferentes fases da vida; (2). Proporcionar atenção e cuidado específico aos grupos vulneráveis, com necessidade de atendimento especial, oriundos do processo de deslocamento ou das condições de vida no país; (3). Desenvolver planos e programas de saúde que contemplem as especificidades da saúde dos migrantes, relacionados aos diferentes perfis epidemiológicos e à abrangência do sistema de saúde de seus países de origem, inclusive em saúde preventiva; (4). Fornecer atenção integral à saúde da mulher, indígenas e migrantes, realizando planos e programas de atenção, promoção e respeito aos seus direitos sexuais e reprodutivos, levando em consideração sua diversidade em todas as fases do ciclo da vida, inclusive com promoção do parto humanizado e de ações de prevenção e combate à violência obstétrica; (5). Realizações de promoção da saúde voltadas para a população migrante em campanhas de informação adaptadas em termos linguísticos e culturais; (6). Estimular a contratação de agentes comunitários de saúde migrantes, cujo conhecimento das comunidades deverá fornecer as demais ações na área da saúde, sem prejuízo da contratação de profissionais migrantes para todas as carreiras de saúde (Governo do Estado do Amazonas, 2018, p. 16)

Rede de organização na assistência humanitária e as políticas estaduais

Até 2019, as ações de proteção aos imigrantes eram demandadas principalmente pelo Ministério Público Federal e Defensoria Pública da União e executadas principalmente pela Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania do Amazonas (SEJUSC) e pela ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), por meio da mobilização de uma rede de Organizações Não Governamentais como a Cáritas, organização da Igreja Católica muito atuante nacionalmente na questão migratória, que passa a desenvolver um projeto de aluguel social para cerca de 160 famílias imigrantes, graças a um financiamento do governo francês e o Serviço Jesuíta, que atua no cadastro dos imigrantes e auxílio para acesso ao mercado de trabalho.

Com atuação nos países que passaram a receber imigrantes venezuelanos, em 2019, a ACNUR passa a contar com um escritório em Manaus, além de intensificar as ações de parceria junto ao Ministério Público e às secretarias de estado relacionadas. Há uma perceptível ausência da secretaria estadual de saúde (SUSAM) enquanto que a Secretaria Municipal de Saúde de Manaus (SEMSA) assume a maioria das tarefas relacionadas ao encaminhamento de casos ao SUS, vacinação e atendimento médico na recepção, inicialmente em 2016, com a instalação de um “consultório de rua” na Rodoviária municipal de Manaus, uma modalidade de atendimento voltada para a população de rua e na ocasião adequada para a acolhida aos imigrantes durante trinta dias, até que se estabelecesse um fluxo de encaminhamento para as unidades de saúde.

As ações, entretanto, ainda são caracterizadas por uma certa desarticulação entre estas iniciativas e o poder público. Este quadro muda com a entrada da Operação Acolhida em Manaus. Criada no início de 2018, como vimos, a Força-Tarefa Logística e Humanitária do Exército Brasileiro passou a atuar no logística e atendimento aos venezuelanos em Roraima fornecendo exames médicos, imunização, construção de abrigos, coordenando outras organizações nos pilares: ordenamento da fronteira, abrigamento e interiorização. A interiorização constitui-se em uma estratégia da ACNUR para evitar o colapso das cidades de fronteira e possibilitar aos imigrantes o deslocamento para lugares com maior oferta de empregos e serviços. Em julho do mesmo ano o Exército passou a atuar na interiorização, articulando o transporte aéreo os aviões da Força Aérea Brasileira de imigrantes que desejassem acessar outras regiões do país, coordenando a saída e a recepção nas cidades de destino.

Um segundo ponto é a necessidade de se refletir mais sobre a interiorização, que não deve ser tomada como um dado ou mesmo como uma suposta “escolha” do imigrante, mas deve ser encarada como uma diretriz desenhada no âmbito das macropolíticas globais. Para Baeninger (2018, p. 137) “os percursos migratórios podem indicar que as decisões de partir ou

permanecer, de manter uma instalação provisória ou duradoura no destino são acompanhadas de múltiplas e constantemente renovadas articulações com os países de origem". Se por um lado a interiorização é uma estratégia para evitar o colapso das fronteiras, por outro deixa mais difícil o retorno que vários imigrantes expressam como um objetivo futuro. Quais os interesses que estão sendo mobilizados neste processo?.

Inicialmente restrita a Roraima, a implantação da Operação Acolhida no Amazonas se deu a partir de 2019. Até então Manaus figurava apenas como um dos possíveis destinos para a interiorização, mas a partir de uma articulação do governo estadual com o governo federal, a Operação implanta uma sede em Manaus em função da grande quantidade de migrantes que acessavam a cidade sem passar pela triagem em Roraima. A presença da Operação impacta notavelmente na articulação dos órgãos do estado que atuavam na questão humanitária e as próprias organizações não-governamentais. Além de normatizar procedimentos de recepção, implantou uma divisão de tarefas em três instâncias: 1) Posto de recepção na Rodoviária para fazer a primeira abordagem aos recém-chegados, cadastrá-los, vaciná-los e encaminhar para o resto do circuito de atendimento; 2) um "QG" administrativo em que a SEJUSC, a ACNUR e várias ONGs mantêm escritórios para coordenação das ações 3) Um posto de triagem, localizado no bairro de Adrianópolis, em que os imigrantes são encaminhados para retirada de documentos (Registro Civil, Carteira de Trabalho e Proteção Social e Cadastro de Pessoa Física na Receita Federal), orientação jurídica, inscrição em programas governamentais de assistência e outras atividades de suporte.

A coordenação dos abrigos ficou a cargo do estado, prefeitura municipal e de ONGs como o Instituto Mana. A atenção às crianças, especialmente na prevenção de tráfico de pessoas e na assistência às UASC (Crianças Desacompanhadas ou Separadas da família, em inglês *Unaccompanied and Separated Children*) é feita com o auxílio do Unicef e da ONG Aldeias S.O.S, que instalou um posto na Rodoviária de Manaus, dentro do complexo do posto de recepção.

Uma das ações mais expressivas do início das atividades da Operação em Manaus foi o encerramento do acampamento improvisado do viaduto próximo à Rodoviária municipal e sua substituição por duas grandes barracas de campanha que funcionam como alojamentos provisórios. Este posto, em que também funcionam uma cozinha, um refeitório e alguns escritórios administrativos, hoje constitui-se na primeira etapa do processo de acolhimento dos venezuelanos em Manaus. Além de ser um posto de recepção dos imigrantes que não passaram pelos registros em Roraima, Manaus torna-se um local de acesso, de onde migrantes embarcados em ônibus em Boa Vista pela Operação seguirão viagem aérea para outras regiões seguindo o protocolo de interiorização. Essa "dissolução" dos imigrantes nas grandes

e médias cidades do Brasil carece de mais investigação. Também há uma ausência de informações sobre fluxos migratórios menores, como aquele que entra por via fluvial em cidades como São Gabriel da Cachoeira, no noroeste do estado. A concentração das ações na capital, Manaus, deixa outros focos de migrantes que se concentraram no interior invisíveis.

Seguindo a diretriz de abordar os grupos de imigrantes e refugiados observando-os não como um grupo homogêneo, mas admitido sua diversidade e dando atenção especial aos mais vulneráveis, a ACNUR estabeleceu parceria com uma entidade de acolhimento social às pessoas LGBTT em situação de vulnerabilidade em Manaus, a Casa Miga, um albergue de acolhimento que possui três vagas cativas para migrantes venezuelanos que por algum motivo sejam identificados como em situação de risco nos abrigos.

Por conta da carência de recursos, o sistema de saúde venezuelano não consegue mais disponibilizar tratamento aos doentes crônicos como HIV positivos, hemofílicos, diabéticos ou imunossupressores para os transplantados ou recursos de terapias complexas como quimio e radioterapia para acometidos de câncer e cirurgia das mais diversas. Desta forma, alguns dos imigrantes chegados ao Brasil vem em busca de assistência, configurando um aspecto do fluxo que poderíamos chamar de “migração de saúde”, formado por um contingente específico de pessoas que se deslocam em busca de assistência médica de média e alta complexidade. O acolhimento constitui-se numa estratégia importante para identificar e encaminhar esses casos para o sistema de saúde.

Fica evidente que o protagonismo da assistência ao imigrante venezuelano na Amazônia (e não apenas no estado do Amazonas, mas nos demais estados como Roraima e Pará) não está, nos primeiros momentos, nos órgãos públicos da esfera do Poder Executivo que, por suas missões institucionais, teriam a tarefa de liderar a abordagem como secretarias estadual e municipal de saúde ou assistência social, mas sim em três instituições fora destas esferas: a primeira é a ACNUR, que se torna uma mobilizadora de ampla ação firmando parcerias com ONGs e com o poder público, promovendo encontros e criando um ambiente de sensibilização atenção em torno da questão do imigrante e refugiados regionalmente, capilarizando localmente conceitos e abordagens forjadas em convenções internacionais e em documentos do sistema ONU.

A segunda instituição de liderança é o Ministério Público Federal, cuja ação de cobrança de responsabilidades, tanto do ente federal com ofícios, relatórios e definições aos ministérios e ao próprio estado do Amazonas, desde 2016, possibilitou que as entidades esboçassem uma resposta ao problema humanitário (MPF, 2017, 2019a, 2019b). O trabalho de *advocacy* da ACNUR e o MPF em torno dos direitos dos imigrantes estabelecem o que Sampaio e Araújo (2016) chamam de “relevância social” para a questão da migração venezuelana. Não obstante as demandas impostas pela situação vulnerável

dos recém-chegados, é somente a partir da pressão destas entidades que os demais atores governamentais se articulam para engendrar respostas na forma de políticas de abrigamento e assistência, orientando as secretarias de estado mas também realizando oficinas e seminários com formadores de opinião como jornalistas, empresários e pessoas que atuam em campos correlatos à migração.

A terceira instituição é o Exército Brasileiro, cuja atuação por meio da Operação Acolhida na questão dos migrantes notadamente imprimiu um senso de ordenação e planejamento nas ações, além de alinhar os órgãos públicos às diretrizes da Operação. As questões logísticas e estruturais relacionadas à recepção imediata dessa população em trânsito – como a necessidade de prover alimentação, abrigo, segurança jurídica e a integridade física em meio à miríade de conflitos e problemas que um fluxo massivo de pessoas relaciona, acabam deixando em segundo plano questões relacionadas à integração destes indivíduos, que concentram fragilidades de várias ordens, aos serviços do estado fora da esfera da assistência emergencial. Daí a importância de se pensar as políticas públicas para os imigrantes de forma sustentável e que ultrapassem o âmbito da assistência humanitária emergencial.

Outra questão relacionada à prerrogativa das Forças Armadas na questão humanitária brasileira relativa aos imigrantes é a imagem persistente de que a militarização seria o único caminho para a resolução de problemas sociais da Amazônia, o que além de ajudar a esvaziar a responsabilidade dos órgãos competentes, estabelece vínculos indesejáveis entre a questão migratória e o ideário de “segurança nacional” do qual Estatuto do Migrante tentou se distanciar.

Conclusões

Maia Green lembra que o discurso político não se limita ao nível das ideias nem ao domínio da linguagem e que, uma vez estabelecido, passa a ter efeitos ao ser materialmente incorporado nas instituições e práticas que o apoiam (Green, 2007, p. 140). Esta concretude se torna evidente nas práticas de políticas governamentais, em que transferências de recursos apoiam mudanças orçamentários e mudanças sociais e institucionais significativas são os resultados pretendidos das transições de políticas, desenvolvidas a partir da ideia de que haveria uma “maneira correta” de fazer as coisas. Esta seria a origem de conceitos-fortes presentes nas políticas que têm a imigração ou o refúgio como alvo no âmbito do êxodo venezuelano: proteção, acolhimento, interiorização, violência com base de gênero (GBV), Crianças desacompanhadas ou separadas (UASC), dentre outros.

Neste artigo, buscamos entender em que bases estão sendo produzidas as ações de abordagem aos imigrantes venezuelanos por parte das políticas

públicas, enfocando nas consequências dessas políticas para o campo da saúde pública em cinco pontos. Primeiramente é perceptível o papel estruturante das macropolíticas globais, no caso do sistema ONU, que tencionam os estados nacionais, mobilizando micropolíticas que se transformam em programas e ações. Tal ciclo é possibilitado pelo esforço das nações signatárias de tratados e convenções em se alinharem a estas macropolíticas, empregando seus conceitos e abordagens, participando de encontros e seminários e se comprometendo com a implementação de agendas comuns. O alinhamento das políticas públicas locais às determinações das macropolíticas governamentais se constitui em um elemento de modernização dos entes governamentais. Por isso, mesmo em uma situação em que as autoridades governamentais tenham um discurso xenófobo, o processo de implementação destas políticas pode ser enfraquecido, mas dificilmente será de todo extinto, pois aciona circuitos de ação e discursos proferidos com grande capacidade de mobilização.

Abordando mais especificamente o estado do Amazonas como unidade de análise, o segundo ponto diz respeito à forma gradual, porém descontínua, pela qual as políticas públicas relacionadas aos imigrantes têm sido construídas o âmbito deste ente federativo, que sempre depende de orientações indutoras, a despeito de sua posição de receptora permanente de migrantes que ultrapassa o êxodo venezuelano. Inicialmente com a preocupação com a questão da segurança, em seguida sob a égide da proteção dos direitos humanos, o estado do Amazonas ainda tateia estratégias para as diversas áreas que compõem as políticas públicas e que estão relacionadas não somente à acolhida humanitária. Essa integração parcial às políticas públicas causa alguns problemas, dentre os quais o principal é o desconhecimento sobre para onde vão e o que fazem estas pessoas passada a fase de acolhida, quando já estarão fora da rede de proteção humanitária.

Neste sentido, a acolhida emergencial aos imigrantes no Brasil e na América Latina confirma as preocupações de Zimmerman *et al.* (2011) quando constatam que, apesar da intensificação do fluxo humano, não tem havido um desenvolvimento proporcional de abordagens políticas coordenadas para abordar as implicações, para a saúde coletiva, da migração moderna. Internacionalmente, a formulação de políticas neste campo tem sido conduzida a partir de “silos” em que as políticas públicas são distribuídas (por exemplo a cooperação internacional, segurança, imigração, comércio e trabalho). Tais silos raramente incluem o setor de saúde e frequentemente têm objetivos diferentes, se não incompatíveis, com os demais. As autoras defendem que é necessário encarar o processo migratório como constando de quatro etapas: pré-partida; travessia; chegada e retorno. Para cada uma delas é necessário pensar em ações e estratégias específicas.

No terceiro ponto, é importante que se diga que, apesar do caráter universal do SUS, ações direcionadas aos imigrantes no campo da promoção à saúde

e cidadania dos imigrantes são importantes para fortalecer a ideia de que eles são bem-vindos no sistema de saúde. Os imigrantes acabam amargando as carências que já existem, acrescidas do constante questionamento de seu status como cidadãos. Sua presença menor nas políticas públicas de saúde, como nos alerta Secchi (2015, p. 6), longe de se caracterizar como uma lacuna, é uma forma de ação do Estado por meio da ausência ou presença perene, funcionando como um indicador poderoso de uma formulação política que invisibiliza estes sujeitos, o que pode começar a ser revertido com a nova legislação da Lei de Migração. Não basta garantir atendimento, é importante incluir os imigrantes nas instâncias de controle social como conselhos de saúde, levando a sério a noção de cidadania estendida a eles.

Finalmente, o alinhamento das políticas públicas aos ordenamentos dos direitos humanos é um elemento da modernização dos estados. Um fator distintivo do Brasil é o fato de ser o único país da América Latina que conta com um sistema de saúde universal, integral e equânime em seus princípios. Esta questão eventualmente destoa das diretrizes que as agências do sistema ONU estabelecem para serem seguidas pelos países signatários dos acordos relacionados à migração segura: todo o desenho das ações é voltado para a insistência na acolhida com discurso do acesso à assistência de saúde, como mostra o *Regional Refugees and Migrants Response Plan Refugees and Migrants from Venezuela* (R4V, 2019b, p.30), reconhecendo a sobrecarga do sistema local, sem contudo propor políticas específicas para o Sistema Único de Saúde em sua relação com os migrantes.

As formas do repasse de recursos financeiros aplicadas ao setor governamental brasileiro pela ajuda humanitária internacional não levam em conta o formato deste sistema, o que faz com que este recurso não seja aplicado nessas em ações de integração do migrante ao SUS, se diluindo nas ações emergenciais do acolhimento, sempre carentes de insumos. Nossa hipótese é que este desencontro tem a ver com o próprio desenho de ações do sistema ONU para a América Latina, que busca formular estratégias para nações em que tais serviços estão na sua maioria privatizados (PAHO, 2018). O Brasil, tendo um Fundo Nacional de Saúde e fundos estaduais e municipais regulados por planos de saúde, constitui-se num caso a parte que parece ainda não ter sido encarado em suas especificidades por estas macropolíticas. O contexto da pandemia de Covid-19, que atingiu terrivelmente o estado do Amazonas, é mais um aspecto a ser levado em conta neste quadro de exclusão estrutural dos imigrantes.

Referências

- ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Migrantes e Refugiados. (2016). Em cúpula de líderes, Brasil reafirma compromisso com proteção e dignidade de refugiados. 22 de setembro de 2016. www.acnur.org.br

- AGUM, RICARDO., Riscado, P. e Menezes, M. (2015). Políticas públicas: conceitos e análise em Revisão. *Agenda política*, 3(2), 12-42.
- ARAGÓN, LUIS E. (2011). Introdução ao estudo da migração internacional na Amazônia. *Contexto Internacional*, 33(1), 71-102. <https://doi.org/10.1590/S0102-85292011000100004>
- BAENINGER, ROSANA. (2018). Governança das migrações: migrações dirigidas de venezuelanos e venezuelanas no Brasil. In: Baeninger, R e Silva, J.C.J. (Coords). *Migrações Venezuelanas*. Campinas: Nepo/Unicamp.
- BRASIL. (1997). *Lei N° 9.474, de 22 de julho de 1997*. Define mecanismos de implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências.
- BRASIL. (2006). *Decreto N°. 5.948, de 26 de outubro de 2006*. Institui a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e dá outras providências.
- BRASIL. (2009). *Normas e princípios das Nações Unidas sobre prevenção ao crime e justiça criminal*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Justiça.
- BRASIL. (2016). Ministério da Justiça e Cidadania. *Relatório da Rede de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas – NETP Amazonas*. Secretaria Nacional de Justiça e Cidadania.
- BRASIL. (2017). *Lei N° 13.445, de 24 de maio de 2017*. Dispõe sobre os direitos e deveres do migrante e do visitante, regula sua entrada e estadia no país e estabelece princípios e diretrizes para as políticas públicas para o emigrante.
- BRASIL. (2018). *Decreto N° 9.285, de 15 de fevereiro de 2018*. Reconhece a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela.
- BRASIL. (2018). *Decreto N° 9.286, de 15 de fevereiro de 2018*. Define a composição, as competências e as normas de funcionamento do Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária.
- BRASIL. (2018). *Lei N° 13.684, de 21 de junho de 2018*. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências.
- BRASIL. (2018). *Medida Provisória N° 820, de 15 de fevereiro de 2018*. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária.

CONSELHO ESTADUAL DE SAÚDE DO AMAZONAS. (2019). *Relatório da 8ª Conferência Estadual de Saúde do Amazonas. Saúde como Direito e Consolidação e Financiamento do SUS*. Manaus: CES-AM.

D'AUBETERRE, LUIS. (2007). La construcción discursiva de la otredad del “indio” en ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos. *Athenaea Digital*, 12, 1-24.

DATOSMACRO. DISPONÍVEL em: www.datosmacro.com

ELIDIO, G. A., França, G. V. A. de, Pacheco, F. C., Ferreira, M. M., Pinheiro, J. D. S., Campos, E. N., Cláudio de Albuquerque, B., Pinto, R. C., Santos da Silva, A. D. C., Leal E Leite, P., do Carmo, G. M. I., Luiz de Abreu, A., Carrero, C. P. V., Rocha de Abreu, M., Rosa, F. M., de Oliveira, C. M., & Guilhem, D. B. (2019). Measles outbreak: preliminary report on a case series of the first 8,070 suspected cases, Manaus, Amazonas state, Brazil, February to November 2018. *Euro Surveillance : Bulletin European Sur Les Maladies Transmissibles*, 24(2).<https://doi.org/10.2807/1560-7917.ES.2019.24.2.1800663>

FARIAS, E. (2017). Crise na Venezuela: Dos 500 índios Warao refugiados, metade vive embaixo de viadutos em Manaus. *Amazônia Real*. <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-dos-500-indios-warao-refugiados-metade-vive-embaixo-de-viadutos-em-manaus/>

FRINHANI, FERNANDA M. D. e Gilberto, Camila M. (2018). Refúgio no Brasil: conceito e proteção. In: Goldberg, A., Silveira, C., Martin Covello D (Eds.), *Migração, refúgio e saúde* (pp. 29-44). Santos: Editora Universitária Leopoldianum.

GOVERNO DO ESTADO AMAZONAS. (2012). *Decreto Nº. 32.710 de 14 de agosto de 2012*. Cria o Comitê Intersetorial de Prevenção e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e atenção ao Migrantes e refugiados do Amazonas.

GOVERNO DO ESTADO AMAZONAS. (2016). Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas. *Plano Estadual de Saúde Amazonas 2016-2019*. Manaus: SUSAM.

GOVERNO DO ESTADO AMAZONAS. (2017). *I Plano Estadual de Enfrentamento ao Tráfico de pessoas, atenção aos Migrantes e Refugiados do Amazonas (2017-2018)*. Manaus: Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania, 31 de maio de 2017.

GOVERNO DO ESTADO AMAZONAS. (2018). *Decreto N º. 39.317 de 24 de julho de 2018*. Institui o Plano Estadual de Políticas Públicas para a Promoção e defesa dos Direitos dos refugiados, Migrantes e Apátridas do Amazonas.

GRANADA, D., Carreno, I., Ramos, N. e Ramos, M.C.P. (2017). Discutir saúde e imigração no contexto atual de intensa mobilidade humana. *Interface* (Botucatu), 21(61), 285-96. <https://doi.org/10.1590/1807-57622016.0626>

- GREEN, MAIA. (2007). Delivering discourse: Some ethnographic reflection on the practice of policy making in international development. *Critical Policy Analysis*, 1(2), 139-153. <https://doi.org/10.1080/19460171.2007.9518515>
- HIRSCH, JENNIFER. (2003). Anthropologists, migrants, and health research: confronting cultural appropriateness. In: Foner, N. (Ed.). *American arrivals: Anthropology engages the new immigration* (pp. 229-257). School for Advanced Research Press.
- JARDIM, DENISE. (2016). Imigrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil do século XX. *Horizontes Antropológicos*, 22(46), 243-271. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000200009>
- MILESI, R., Coury, P., Rovere, J. (2018). Migração venezuelana ao Brasil: discurso político e xenofobia no contexto atual. *Aedos*, 10(22), 53-70.
- MPF. MINISTÉRIO Público Federal. Procuradoria da República no Estado do Amazonas. Portaria no. 10/2017. 5º Ofício/PR/AM. Manaus, 2017.
- MPF. MINISTÉRIO Público Federal. (2019a). Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Ofício N.º 244/2019/PFDC/MPF. Brasília, 23 de julho de 2019.
- MPF. MINISTÉRIO Público Federal. (2019b). Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Ofício N.º 245/2019/PFDC/MPF. Brasília, 23 de julho de 2019.
- PAHO. Pan American Health Organization. (2018). *Regional ministerial meeting on mass migration and health – Meeting proceedings*. Washington DC, 29 de novembro de 2018.
- PANIZ-MONDOLFI, A., Tami, A., Grillet, M. E., Márquez, M., Hernández-Villena, J., Escalona-Rodríguez, M. A., ... and Oletta, J. (2019). Resurgence of Vaccine-Preventable Diseases in Venezuela as a Regional Public Health Threat in the Americas. *Emerging Infectious Disease*, 25, 625-32. <https://doi.org/10.3201/eid2504.181305>
- PONTES, F. (2019). Moradores de Pacaraima se revoltam e expulsam venezuelanos. *Agência Brasil*. 18.08.2018. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-08/moradores-de-pacaraima-se-revoltam-e-expulsam-venezuelanos>.
- R4v. (2019A). Coordination Platform For Refugees And Migrants From Venezuela Response For Venezuelans. Funding Update, 10 jun.
- R4v. (2019B) . Coordination Platform For Refugees And Migrants From Venezuela. *Regional refugee and migrant response plan for refugees and migrants from Venezuela*. Sl.

- R4V. PLATAFORMA De Coordinación Para Refugiados Y Migrantes De Venezuela. Response 4 Venezuelans. <https://r4v.info/es/situations/platform/location/7509>.
- RODRIGUEZ-MORALES, A.J., Bonilla-Aldana, D. K., Morales, M., Suárez, J. A., and Martínez-Buitrago, E. (2019). Migration crisis in Venezuela and its impact on HIV in other countries: the case of Colombia. *Annual Clinical Microbiology and Antimicrobiology*, 1(5), 19-9. <https://doi.org/10.1186/s12941-019-0310-4>
- SAMARIO, JULIANA e Araújo, José Luis Jr. (2006). Análise das políticas públicas: uma proposta metodológica para estudo no campo da prevenção em AIDS. *Revista Brasileira de Saúde Materno-Infantil*, 6(3), 335-346. <https://doi.org/10.1590/S1519-38292006000300010>
- SANTOS, FABIANE V. (2016). The inclusion of international migrants in Brazilian healthcare system policies: the case of Haitians in the state of Amazonas. *História Ciência Saúde – Manguinhos*, 23, 477-94.
- SECCHI, L. (2015). *Políticas Públicas. Conceitos, esquemas de análise, casos práticos*. São Paulo: Cengage Learning, 2015.
- SHORE, C. and Wrigth, S. (2005). *Anthropology of Policy: Critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- SONEGHETTI, PEDRO M. (2017). *Parecer Técnico n. 10/2017-SP/MANAUSSEAP*. Ministério Público Federal.
- STEPICK, ALEX. (1998). *Pride against prejudice: Haitians in the United States*. Massachusetts: Allyn and Bacon.
- VENTURA, DEISY F. e Quispe Yujra V. (2019). *Saúde de migrantes e refugiados*. (Coleção Fazer Saúde). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. <https://doi.org/10.7476/9786557080597>
- ZAKRISON, TANYA and Muntaner, Carles. (2019). US sanctions in Venezuela: Help, hindrance, or violation of human rights? Correspondence. *The Lancet*, 393(10191), 2586-2587 [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(19\)31397-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(19)31397-2)
- ZIMMERMAN, C., Kiss, L and Houssain, M. (2011). Migration and health: a framework for 21st Century Policy-Making. *PLoS Medicine*, 8(5), e1001034. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001034>

A rede transfronteiriça para o enfrentamento da pandemia por COVID-19: diálogo sobre pesquisa e monitoramento da pandemia desde a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru

The Covid-19 cross-frontier network: pandemic research and monitoring from the triple frontier between Brazil, Colombia, and Peru

La red transfronteriza COVID-19: Investigación y monitoreo de la pandemia desde la triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú

Geise De Góes Canalez
José Joaquín Carvajal
Lindomar Albuquerque
Pedro Rapozo
Rodrigo Reis

Entrevista

Dossiê: Regimes de mobilidade e presença na Amazônia urbana

Editor: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-05-15 **Data de aceitação:** 2021-11-25

Como citar este artigo: Canalez, G.G., Carvajal, J.J., Albuquerque, L., Rapozo, P., e Reis, R. (2022). A rede transfronteiriça para o enfrentamento da pandemia por COVID-19: diálogo sobre pesquisa e monitoramento da pandemia desde a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. *Mundo Amazônico*, 13(1), 119-140. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95792>

Resumo

A rede transfronteiriça pode ser entendida como um processo de articulação e colaboração efetiva entre pesquisadores e instituições universitárias nos três países que formam a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. O seu objetivo fundamental é sistematizar informações, pesquisar, monitorar e divulgar resultados sobre a pandemia de forma conjunta, ou seja, pensar nessas localidades e municípios fronteiriços dos três países como uma única região transfronteiriça. Essa perspectiva de pesquisa e análise dos dados visa romper com o nacionalismo metodológico tão presente nas pesquisas nas zonas fronteiriças internacionais. Isso coloca uma série de desafios na sistematização conjunta informação, à medida que as instituições de cada Estado-nação desenvolvem diferentes metodologias e diferentes prazos para publicação de dados oficiais, além de problemas de subnotificação em alguns casos. Essas dificuldades tornaram-se muito presentes no processo de produzir boletins de covid 19 na região, como evidenciado aqui durante a diálogo com os pesquisadores.

Palavras-chave: rede, fronteira, mobilidade, COVID-19.

Geise De Góes Canalez. Professora Adjunto A do curso de Licenciatura em Ciências Agrárias e Ambientais no Instituto Natureza e Cultura Benjamin Constant (INC) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) gcanalez@ufam.edu.br

José Joaquín Carvajal. Fundação Oswaldo Cruz, jjcarvajalc166@gmail.com

Lindomar Albuquerque. Universidade Federal de São Paulo, joselindomar74@gmail.com

Pedro Rapozo. Universidade do Estado do Amazonas, phrapozo@uea.edu.br

Rodrigo Reis. Universidade Federal do Amazonas, roliveiraam@gmail.com

Abstrat

The cross-border network can be understood as a process of effective articulation and collaboration between researchers and university institutions in the three countries that form the triple border between Brazil, Colombia, and Peru. Its fundamental objective is to systematize information, research, monitor, and publicize results on the pandemic in a joint way, that is, to think of these localities and border municipalities of the three countries as a single cross-border region. This perspective of research and data analysis aims to break with the methodological nationalism so present in research in international border areas. This poses a number of challenges in systematizing joint information, as the institutions of each nation-state develop different methodologies and different time frames for the publication of official data, in addition to problems of underreporting in some cases. These difficulties became very present in the process of producing bulletins from covid 19 in the region, as evidenced here during the dialogue with the researchers.

Keywords: network, border, mobility, Covid-19.

Resumen

La red transfronteriza puede entenderse como un proceso de articulación y colaboración efectiva entre investigadores e instituciones universitarias de los tres países que forman la triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú. Su objetivo fundamental es sistematizar información, investigar, monitorear y difundir los resultados de la pandemia de manera conjunta, es decir, pensar en estas localidades y municipios fronterizos de los tres países como una única región transfronteriza. Esta perspectiva de investigación y análisis de datos pretende romper con el nacionalismo metodológico tan presente en la investigación en zonas fronterizas internacionales. Esto plantea una serie de desafíos en la sistematización conjunta información, ya que las instituciones de cada Estado-nación desarrollan diferentes metodologías y diferentes plazos para la publicación de datos oficiales, además de los problemas de subregistro en algunos casos. Estas dificultades se hicieron muy presentes en el proceso de producir boletines de Covid-19 en la región, como se evidencia aquí durante el diálogo con investigadores.

Palabras clave: red, frontera, movilidad, Covid-19.

Introdução

A Rede Transfronteiriça para o Enfrentamento da Pandemia por COVID-19 (Doença do Coronavírus, sigla em inglês) começou a se formar em março de 2020, no início da pandemia no Brasil, Colômbia e Peru. Entretanto, ela só foi possível se constituir devido a alguns antecedentes, especialmente a existência de universidades e grupos de pesquisa ativos na região de fronteira, a exemplo do Grupo de Estudos Transfronterizos (GET) na Universidad Nacional de Colômbia (UNAL) - sede Letícia (Colômbia), do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (NESAM) na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), campus de Tabatinga (Brasil), e do Instituto de Natureza e Cultura (INC) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), campus Benjamin Constant e do Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP) - sede central Loreto na cidade de Iquitos (Peru). Isso possibilitou a aproximação de pesquisadores com relevantes trabalhos de investigação nessa região de fronteiras. Também foi central o diálogo desde novembro de 2019 com a reconhecida instituição de pesquisa na área de saúde – Instituto Leônidas & Maria Deane - ILMD-FIOCRUZ Amazônia - no contexto de um encontro de pesquisa entre o ILMD/FIOCRUZ Amazônia, Instituto Oswaldo Cruz - IOC/FIOCRUZ, Institut de Recherche pour le Développement (IRD)

e investigadores da UNAL nas cidades de Letícia e Tabatinga visando criar e fortalecer linhas de pesquisa transdisciplinares e transfronteiriças nessa região de fronteiras internacionais.

A Rede pode ser compreendida como um processo de articulação e colaboração efetivas entre pesquisadores e instituições universitárias dos três países que formam a tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Seu objetivo fundamental é sistematizar informações, pesquisar, monitorar e publicizar resultados sobre a pandemia de uma maneira conjunta, isto é, pensar estas localidades e municípios fronteiriços dos três países como uma única região transfronteiriça. Essa perspectiva de pesquisa e análise dos dados visa romper com o nacionalismo metodológico tão presente nas pesquisas em zonas de fronteira internacional (Glick-Schiller e Wimmer, 2002; Albuquerque e Cardin, 2018) localizadas em cada lado da fronteira. Isso acarreta inúmeros desafios de sistematização de informações conjuntas, uma vez que as instituições de cada Estado-nação desenvolvem metodologias diferentes e ritmos temporais distintos de publicação dos dados oficiais, além de problemas de subnotificações em alguns casos. Estas dificuldades se tornaram bastante presentes no processo de produção dos boletins da COVID-19 na região, como evidenciado aqui durante o diálogo com os/as pesquisadores/as.

O trabalho de pesquisa da Rede tem sido fundamental para identificar os caminhos de espalhamento do vírus em uma região transfronteiriça. Além disso, a Rede tem contribuído para pensar melhores estratégias de controle da circulação do vírus que vão além das medidas muitas vezes inócuas de fechamento da fronteira nacional entre os países em uma região extremamente porosa em termos de fluxos de pessoas e mercadorias.

Os trabalhos da Rede evidenciam algumas questões relevantes sobre as regiões de fronteiras internacionais que gostaríamos brevemente de destacar. Primeiro, a compreensão do processo de propagação do vírus pressupõe um entendimento das dinâmicas de mobilidades transfronteiriças, transnacionais e inter-regionais que configuram estes espaços de fronteira. Segundo a fronteira deve ser pensada como região transfronteiriça que simultaneamente reproduz dinâmicas próprias de cada Estado-nação e dinâmicas específicas constituídas nestes espaços sociais porosos entre limites internacionais.

Consideramos relevante destacar ainda que a região amazônica não pode ser reificada unicamente como uma floresta tropical, lugar periférico e distante dos grandes centros urbanos. É preciso ressaltar uma Amazônia em movimento que adquire grande centralidade em diversos processos sociais contemporâneos. Trata-se de uma heterogênea região transnacional constituída por rios, populações ribeirinhas, indígenas, mas também por cidades de diferentes tamanhos e por mobilidades espaciais que articulam

múltiplos territórios. Nesta região estão presentes diversas instituições de pesquisas que produzem saberes relevantes sobre este mundo amazônico em transformação.

A região transfronteiriça em foco é extremamente complexa em termos de articulação entre espaços urbanos e rurais, de povos indígenas heterogêneos e em diferentes situações sociais, políticas e jurídicas, mercados lícitos e ilícitos em diferentes escalas e comunidades transfronteiriças com seus fluxos específicos. Este olhar heterogêneo tem sido formulado especialmente por pesquisadores/as em instituições universitárias de ensino, pesquisa e extensão localizadas nesta região e que têm adquirido maior reconhecimento externo, inclusive no contexto das pesquisas e publicações da Rede transfronteiriça COVID-19. É sobre estes e outros assuntos que nos reunimos em um encontro virtual no final de abril de 2021 para discutirmos com pesquisadores/as da Rede que, na naquela ocasião, estavam morando nas cidades de Tabatinga, Benjamin Constant e Manaus, no estado do Amazonas.

A Rede Transfronteiriça para o Enfrentamento da Pandemia por COVID-19

Lindomar Albuquerque: Para o nosso início da conversa gostaria que vocês falassem um pouco como surgiu a Rede, o que é e como tem atuado nessa região de fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru.

José Joaquín Carvajal: A gente já tinha se encontrado em alguns espaços acadêmicos e não acadêmicos. Há muitos anos que a FIOCRUZ e outras instituições têm no horizonte fortalecer e trabalhar a saúde de uma maneira transfronteiriça, tentando articular as ações e trabalhos desenvolvidos no território que estavam desarticulados. Na verdade, não tínhamos os cenários reais do que estavam fazendo em pesquisa. Até mesmo no interior do mesmo país não se sabia que fazia na fronteira porque muitas das pesquisas eram do interior sobre a fronteira e voltadas para o interior e ficavam lá.

Depois do fortalecimento das universidades na região já têm mais trabalhos. Em cada país a pesquisa ficava do lado do país, mesmo sendo cidades gêmeas como Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia). Às vezes ficava focada nessas cidades gêmeas ou nas regiões de cada país. Mas a gente começou a colaborar e a trabalhar. Estamos pensando na tríplice fronteira como coisa muito mais ampla. Fizemos tentativas de diagnósticos, reuniões para consolidar parcerias, a princípio uma rede colaborativa.

O início de 2020, com a chegada da COVID-19 na região, foi mais uma necessidade de poder ajudar de algum jeito já que sabíamos que ia ser muito difícil pelo cenário que a gente já conhece, pela precariedade, serviço de saúde e outras situações que poderiam complicar ainda mais. Começamos a

conversar com Rodrigo Reis, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Pedro Rapozo, da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Jorge Aponte, da Universidade Nacional da Colômbia, criamos um grupo de WhatsApp e começou a crescer na medida do possível. A COVID-19 trouxe uma mudança no jeito de trabalhar.

O que tínhamos de parcerias, a gente consolidou, e começamos a articulação entre atores para pensar nessa situação epidemiológica dentro de um cenário de transmitir diagnósticos e informação de um jeito transfronteiriço para todos como uma região só. Mas também pensando em ações que pudessem colaborar de um jeito preventivo: algumas de intervenção, ações pontuais para melhorar esses cenários e de advertência, de alerta, tentando sempre dar um passo à frente desta doença.

Rodrigo Reis: A Rede surge, de fato, pela demanda da pandemia avançando. Tínhamos no momento - depois vamos falar mais sobre os casos -, um espalhamento rápido na região e uma necessidade de tentar contribuir com a construção de políticas e medidas para o enfrentamento. Temos algumas questões iniciais, eu lembro que, com o José Joaquín, uma das nossas conversas foi a partir da produção de mapas que eles estavam fazendo na FIOCRUZ, já com a dinâmica de espalhamento. Chamamos outra experiência, a da professora Geise de Góes que estava coordenando um grupo no âmbito do INC/UFAM, campus de Benjamin Constant, para acompanhamento tanto da comunidade acadêmica como um todo e uma rede que a Geise também tinha articulado com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Começamos então um sistema de mapeamento. A primeira avaliação foi que precisávamos ter condição de produzir informações, com a necessidade de ampliar nossa rede, devido às limitações técnicas e materiais das instituições que atuam aqui.

Um outro ponto, eu e o Pedro Rapozo provocamos a elaboração e circulação de documentos voltados a chamar atenção da necessidade de medidas transfronteiriças, ação a qual se somou o Grupo de Estudios Transfronterizos (GET – UNAL), por meio do professor Carlos Zárate e de Jorge Aponte. Saíram alguns documentos sobre a necessidade de políticas transfronteiriças articuladas. Então começamos a cobrar algumas ações chamando atenção de articulação na fronteira, e salvo engano, uma das nossas questões iniciais nos documentos foi também a própria política de notificação dos casos de COVID-19. Talvez tenha melhorado em um ano, mas melhorou pela cobrança e entrada de instituições na fronteira e tivemos, e ainda temos, vários problemas de notificação de casos. Lembro que um dos documentos que nós assinamos, o NESAM, o GET e outras instituições, era em torno da notificação, sobretudo da notificação de indígenas. A gente começou a trabalhar nessas frentes, de monitoramento, criação de referências georreferenciadas, tentativa de construir mecanismos de pesquisa e da política de enfrentamento na fronteira.

Lindomar Albuquerque: Quando começou a se estruturar a Rede transfronteiriça?

José Joaquín Carvajal: Creio que foi em março de 2020, no início, quando começou a alerta. Já estava a nível mundial, chegou ao Brasil, e quando chegou na Amazônia, a propagação foi rápida. Começou no dia 07 de março. No último boletim, a gente tinha uma complicação com o Peru em relação a muitas das informações. Os peruanos tiveram uma grande baixa do pessoal de saúde, na vigilância epidemiológica. Tinha um período que tínhamos um buraco, agora eles atualizaram todas as informações, e percebemos que o Peru começou primeiro, desde o dia 13 de março, com casos em vários municípios. A partir disso, em 15 dias começamos.

Pedro Rapozo: Vale comentar a particularidade de uma perspectiva inter e transdisciplinar que permitiu a construção da proposta da Rede, pensando nessa perspectiva de monitoramento territorial, epidemiológica, de uma perspectiva transfronteiriça, da geografia da saúde, das políticas de governança e dos condicionantes sociais, ambientais e culturais.

Estudos transversais que ligam a realidade dos povos indígenas dentro da construção desse processo que culminou exatamente com a pandemia, que tem permitido uma aproximação entre os professores, pesquisadores, entre a comunidade acadêmica local. Isso possibilitou nos reafirmar como uma inteligência crítica na fronteira, dado aí as condições de análise, de produção bibliográfica, de divulgação do conteúdo do material científico que permite essa socialização de informações junto ao poder público, junto às organizações locais, inclusive da sociedade civil organizada.

Geise de Góes Canalez: A importância desse fortalecimento e reconhecimento interno entre os pesquisadores da fronteira nesse processo de formação da Rede possibilitou reconhecimento externo e ampliação de parcerias com outras instituições para fazer, por exemplo, a efetivação do mapeamento. Nós temos pouca conectividade, subir um processo de mapeamento na internet demanda conexão. Com esse reconhecimento externo da nossa capacidade pudemos articular com outras instituições que estavam fora da região de fronteira para que pudessem nos ajudar, mas não tirando o nosso protagonismo que viemos sempre lutando. Estábamos sempre como coadjuvantes e agora passamos a ser protagonistas após o reconhecimento da capacidade técnica e científica aqui instalada. Acho que a Rede possibilitou esse processo de visibilidade de nossos trabalhos e de inter-relação e ampliação para outras redes.

José Joaquín Carvajal: O trabalho da fronteira fica em outros cantos. Eles acreditam que não tem capacidade, as instituições não têm capacidade operacional, científica, da qualidade de seus docentes para realizar pesquisa de alto nível. Acredito que houve uma mudança, primeiro visibilizava

instituições que nem se conhecia, mas que tinham representatividade. Tivemos uma reunião da Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), eles não acreditavam que tinha universidade lá, até onde está ignorada a região. Muitas destas políticas são centralizadas e, às vezes, não contemplam essas particularidades e excelentes trabalhos que se tem feito na região, mas que não saem daí, não são visibilizados para poder chegar e atuar em políticas públicas.

A mobilidade das pessoas, a propagação do vírus e as medidas de controle na fronteira

Lindomar Albuquerque: Que relações podem ser pensadas entre as mobilidades das pessoas, os circuitos comerciais e a disseminação do vírus nessa região transfronteiriça?

José Joaquín Carvajal: No último boletim, publicado em abril de 2021, fizemos uma retrospectiva do ano. Esse ano vimos muitos fatores que conseguiram influir na dinâmica epidemiológica desta pandemia aqui na região. As hidrovias são canalizadores da propagação, a gente conseguiu ver a dinâmica de propagação, tanto que na segunda onda, você está vendo o mesmo cenário da primeira. Começou nas grandes cidades, reforçou pelo rio Solimões, começou a se espalhar e chegou até a Colômbia por essa zona da tríplice fronteira, por ter fluxos comerciais de maior impacto na região. Depois começou a disseminar nas áreas rurais, onde a gente pode ter um impacto na população indígena, ribeirinha que temos aqui concentrada nessa região de fronteira. Conseguimos perceber que nos municípios do estado do Amazonas limítrofes com outros países foram os municípios que apresentavam a maior taxa de incidência e mortalidade na região. Então isso visibiliza mais o problema da fronteira, esse obstáculo, uma barreira, ao invés de trabalhar conjuntamente.

Até sei que temos grupo na UFAM, na UEA, que analisam muito a relação de conectividade e a difusão da doença. A COVID-19 está respondendo as dinâmicas comerciais e dinâmicas de comportamento da população, seja para deslocamento quanto para intercâmbio de mercado. Estamos vendo isso claramente nesta segunda onda como uma fotografia da primeira. Hoje prevemos que poderá se complicar ainda mais, no Peru e na Colômbia. Primeiro sempre foi o Brasil, depois a tríplice fronteira como tal, com a região do Alto Solimões, depois continua interiorizando-se pelos rios amazônicos desde o Brasil até Colômbia e Peru, do interior para fronteira.

Isto responde a uma estrutura fraca que temos de serviço de saúde que foi surpreendente depois de um ano. Estão falando todos os governadores de intensificar a atenção para diagnóstico e para tratamento nestes locais e depois chegou a segunda onda e estamos quase na mesma situação.

Melhoraram com algumas coisas como oxigênio, leito, tanto Peru, Colômbia e Brasil. Do lado brasileiro, na fronteira, não temos nenhuma unidade de terapia intensiva, na Colômbia, no Peru, em Iquitos estava com 100% de ocupação das UTIs no final de abril de 2021. Não estava centralizado isso, não temos capacidade em estrutura para atender toda essa população e isso é importante quando falamos de conectividade pelo fato de as distâncias serem enormes na Amazônia. Então a pessoa que está sendo atendida com sintomas leves, se chega complicar a pessoa vai ter um percurso grande, às vezes em voadeira, para chegar ao centro de atenção mais especializado, no caso dos três países, até a capital.

Vemos a segunda onda, essa nova variante é mais agressiva, e os quadros mudam muito rápido, evoluem muito rápido, uma pessoa com sintomas leves, em 48 horas, já estar internada e entubada, imaginem sair de uma comunidade, chegar até o polo, do polo até a capital, pode chegar até sete dias nos locais mais isolados. Normalmente são 10 horas sem oxigênio; é importante, acredito que a gente percebe agora, foi muito transparente, a COVID-19 mostrou a fraqueza desse sistema e também algumas oportunidades. Mas no caso da Amazônia, vamos ter mais uma pandemia, por outra coisa, e tudo aponta que pode ser aqui na Amazônia, que a gente tem alguma estrutura muito fraca e isso possibilita os vírus de sistema respiratório ou outro tipo disseminarem mais rápido, acelerarem mutação, vai ter variante, e começa tudo de novo. Não é uma coisa de agora, é de muitos anos, de problemas estruturais, de roubos, de capacidade etc.

Pedro Rapozo: Uma preocupação que nós temos, dentro desta perspectiva de territórios transfronteiriços com a população local, são os impactos que as relações comerciais, pelos circuitos de mobilidade que tem permitido a propagação do vírus, sobretudo entre os povos indígenas se destacarmos a vulnerabilidade de monitoramento dos territórios. A gente pode falar da vulnerabilidade socioeconômica de outros aspectos que estão ligados aos territórios indígenas não demarcados, não reconhecidos pelo Estado, e que consequentemente não estão dentro da agenda das políticas de assistência governamental à saúde dos povos indígenas.

Somado a isso, há um quadro já reconhecido de uma diversidade de problemas socioambientais que existem na fronteira, sobretudo com a rede de exploração ilícita de recursos naturais, como a madeira, a pesca, a situação do narcotráfico, e todos os elementos que, de alguma forma, impactam os territórios dos povos indígenas e de demais comunidades ribeirinhas locais. Tudo isso acaba acentuando essa situação, a propagação do vírus. Estamos em um contexto em que a fraca atuação de fiscalização, de monitoramento destes territórios permite a entrada de agentes externos a essas comunidades, a estes territórios, dentro de um contexto singular muito vulnerável que, de alguma forma, acaba impactando as comunidades e a situação dos povos indígenas

locais. Isso é um dos exemplos que a gente pode pensar como questão das mobilidades e desses circuitos comerciais. Poderíamos estender a uma prática local muito comum, a mobilidade dos povos indígenas, comunidades locais de ir às áreas urbanas, Tabatinga, Benjamin Constant, Atalaia do Norte, Iquitos, Letícia e retornarem para suas comunidades. Por muito tempo não houve uma preocupação das prefeituras locais com isso, embora tenha se estabelecido medidas de prevenção não farmacológicas. Mas isso soma a questão da vulnerabilidade e das questões que envolvem essa possível mobilidade. O fato da propagação ter se alastrado entre as comunidades não significa uma culpa direta dessas populações, e sim, também esses agentes externos e todas essas vulnerabilidades socioambientais e territorial na região.

Rodrigo Reis: O que nós temos observado, e a fala do Pedro Rapozo e do Joaquín Carvajal também levam a pensar sobre isso, é a imagem que se tem sobre a Amazônia e sobre fronteiras. As imagens mais reificadas e que provocam uma série de equívocos em políticas nessa região mais uma vez vieram à tona. Quando olhamos para as medidas adotadas, essas dinâmicas de mobilidades, as dinâmicas comerciais, geralmente não são levadas em consideração. É um desafio, em termos de nossa presença e de produção de informação e conhecimento. Não é que não haja conhecimento sobre, e estamos batendo em cima disso há muito tempo, mas a gestão política sempre acaba optando por medidas que parecem negar justamente as diversas conexões e as várias dinâmicas de mobilidades.

A ideia de que o vírus demoraria chegar no interior do estado e em regiões distantes da capital, como essas, vimos que pelo contrário, o espalhamento foi rápido, e isso continua. A política que inicialmente foi adotada de isolar tanto territórios indígenas quanto não indígenas na própria fronteira internacional - “*vamos fazer uma medida de impedir a circulação*” - reflete este tipo de equívoco.

Primeiro, temos mobilidades comerciais que não passam por esse controle. Não só em termos de narcotráfico ou de exploração ilegal de madeira, mas dinâmicas mais cotidianas que não passam por esse controle de uma barreira. Um problema que a gente viu é justamente o do não reconhecimento de que não estamos em uma região isolada; de que temos um processo de urbanização destas cidades; da interconexão entre os três países, da interconexão entre os municípios e as comunidades indígenas e não indígenas.

Se, em determinado momento, se controla a circulação, a mobilidade de pessoas e objetos, isso traz outros problemas, ou seja, por mais que tenham estudos sobre dinâmicas de abastecimento de alimentos e de outros produtos de comércio para estas cidades, simplesmente fechar, por exemplo, Benjamin Constant, para circulação de pessoas e de produtos de comunidades gerou problemas para ambos os lados. As cidades, as sedes dos municípios, sofrem com problema de abastecimento de determinados produtos e as pessoas que

moram fora da sede sofrem com outros problemas, e então, tem um impacto. Conseguimos mostrar ainda mais sobre isso, acho que têm algumas iniciativas para aprofundar estes estudos. Pensando esta questão, o quanto a maioria das políticas tende mais uma vez a negar essas cidades, essa região como extremamente dinâmica, com áreas urbanas, conexões de pessoas, de fluxos de objetos, que não são considerados. Simplesmente criar uma fronteira, uma barreira no acesso de uma comunidade, para separar da área das cidades, não são medidas mais eficazes.

Estas medidas geram outros problemas na vida das pessoas, em termos de abastecimento diversos. De um lado, podem ter ficado sem alimentos da agricultura, por outro lado, comunidades que ficavam sem acesso a dinheiro, produtos de higiene, medicamentos, etc. Obviamente, não dá para segurar mais de um ano, sem outras medidas que não sejam só de impedir a mobilidade e circulação de pessoas. É claro que as pessoas não iam continuar o tempo todo em suas casas. Isso é uma discussão mais ampla, ficar em casa também tem uma série de outros limites, ficar na comunidade, ficar somente na cidade, precisa de outras medidas e do reconhecimento das dinâmicas da vida das pessoas que infelizmente estas políticas não dão conta.

Um último exemplo, nessas relações entre cidades e comunidades ribeirinhas, indígenas e não indígenas, o acesso às políticas dependem da sede dos municípios. Nós tivemos um crescimento do espalhamento da doença relacionado aos períodos de pagamento de benefícios, do recebimento de recursos monetários, e da necessidade de compras de produtos do dia-a-dia de famílias que depois de seis meses, alguns menos outros mais, precisavam vir à cidade, não criaram outra política e medidas que compensasse essa situação da necessidade do isolamento. Têm muitas relações, e várias coisas que podemos aprofundar para alguns anos de reflexão.

Geise de Góes Canalez: A própria negação dos povos indígenas urbanos em contexto das cidades gera um impacto neste sentido da pandemia. A tendência inicial foi essas pessoas, esses grupos que estavam nas áreas mais impactadas se deslocarem para o interior das suas áreas, junto com seus parentes, em terras indígenas, ou áreas indígenas não reconhecidas, e isso não teve o olhar do poder público. Um dos primeiros focos de disseminação que pude assistir, observar, a mobilidade dos povos adentrando para áreas distantes da cidade com o próprio conhecimento deles no contexto urbano.

No segundo momento, o retorno, a mobilidade de retorno destas pessoas para os centros urbanos para acesso à política emergencial, que eu posso denominar, um “show de horror” que nós assistimos aqui. O grande processo de aglomeração, e até, às vezes conseguimos compreender em nossas reuniões, tinham grupos que estavam tão longe da cidade que talvez gastassem mais recurso para chegar até a cidade que o próprio recurso que iriam receber, e tempo também, eles vinham, recebiam, ficavam um tempo, às vezes dois,

três dias, ficavam expostos na cidade e quando retornaram eram um foco de disseminação. Em algumas comunidades foi bastante catastrófico, este processo internalizou a disseminação em áreas que estavam um pouco mais afastadas da cidade, e que se tivéssemos conseguido políticas específicas poderíamos trabalhar melhor e proteger melhor as pessoas da disseminação e destes impactos tão fortes, quanto são os vírus ligados às síndromes gripais dos povos indígenas.

Lindomar Albuquerque: Como vocês têm abordado a disseminação do vírus e os óbitos na região entre os heterogêneos grupos indígenas? Há diferenças entre os grupos no vale do Javari e Tikuna, por exemplo?

Rodrigo Reis: Eu lembro que foi um esforço de tentar construir um indicador que avaliasse melhor isso, algo para a gente pensar sobre a situação dos povos indígenas, o Pedro Rapozo mencionou a questão fundiária, do reconhecimento territorial.

Esta é uma questão importante para pensarmos algumas diferenças. Quem pode se manter isolado? É uma questão de olhar para as diferenças. De um lado, essas áreas, todas as terras indígenas têm problemas de invasão, de conflitos, algumas mais outras menos, então, se a gente pensar em áreas que têm mais proteção, que têm reconhecimento e que têm condições de acesso a recursos naturais, de alimentos, de água, essas áreas permitiram, por um maior tempo, de certa forma permitem uma maior segurança.

E quando vamos passando para outros territórios, em que há concentração maior de pessoas em áreas menores, ainda em territórios reconhecidos, mas em que há vários problemas, que são afetados por problemas ambientais, em que os conflitos, e a entrada de exploradores não indígenas e várias dinâmicas afetam ainda mais, tornam essas comunidades mais vulneráveis.

Uma terceira situação, aqueles que não têm seus territórios reconhecidos foram os mais afetados. Se olharmos para a situação dos Kokama no Amazonas, é o povo indígena mais afetado no estado e até mesmo nacionalmente. Se nós comparamos com estudos, o Pedro Rapozo tem sistematizado isso em trabalhos recentes (Rapozo, 2021), as dinâmicas de demarcações desse povo, um povo que tem grande necessidade de reconhecimento territorial por parte do Estado brasileiro.

Pensar essa situação territorial, de maior ou menor vulnerabilidade. O não reconhecimento territorial aos indígenas que não estão em terras reconhecidas oficialmente pelo Estado, são justamente os que não têm atendimento garantido pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) no Brasil. Recentemente tem vindo a público uma categoria bem complicada da distinção entre aldeados e desaldeados. Os Kokama, e não apenas, tiveram seu atendimento negado, ou quando eram atendidos, não eram reconhecidos como indígenas, gerando também um problema de subnotificação.

Há um cruzamento entre situação fundiária e regularização territorial com as políticas de atendimento à saúde. Aqueles povos que vivem em áreas ribeirinhas ou nas sedes municipais, e que não são reconhecidos, estão ainda mais vulneráveis justamente em comparação àqueles que têm áreas com certo afastamento da cidade e que têm seu direito territorial reconhecido, e que contam com um atendimento melhor por parte da saúde indígena. É uma questão importante, que se tornou visível. Para a reflexão deste tema, o caso de uma comunidade Kokama no Javari, que neste momento da pandemia teve um processo de agravamento de conflito fundiário, a comunidade convivendo com o espalhamento da pandemia e sendo ameaçada por supostos proprietários da terra, sendo ameaçados a tiro. Quanto mais inseguro territorialmente, se tornou também mais vulnerável na pandemia, tanto pelo risco de espalhamento quanto pela falta de atendimento de uma saúde indígena diferenciada.

Pedro Rapozo: Nós temos uma debilidade de instituições atuando no combate da COVID-19, nós temos a precarização dos trabalhadores da saúde na região, não apenas da saúde, mas das instituições como a FUNAI, no momento em que a fiscalização e a atuação desses órgãos têm se apresentado de uma maneira muito débil, isso tem agravado os conflitos socioambientais locais. O povo Kokama, tanto dessa comunidade do Vale do Javari, temos acompanhado por outro projeto coordenado pelo NESAM, que trata sobre os conflitos e violência, assim como o povo Kokama em outros municípios, sobretudo em Santo Antônio do Içá, no Alto Solimões, tem recebido a visibilidade por conta da quantidade de óbitos, por conta dessa desassistência. Rodrigo Reis nos disse sobre uma questão muito cara na Antropologia, do fato da discussão sobre a imunização de indígenas aldeados ou não, inclusive, a categoria muito criticada pela Antropologia. Todas estas questões se traduzem nisto: na ineficiência de políticas governamentais, na violência institucional contra os povos indígenas, que tem se agravado cada vez mais e se somado a existência de outros problemas existentes visíveis e invisibilizados pelo próprio governo.

Um deles, a falta de reconhecimento destes territórios e das políticas assistenciais, não apenas da saúde, mas da educação, a outros tipos de assistência que permitem a melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas. Não podemos simplesmente afirmar que estes problemas só vieram aparecer na pandemia. Estes problemas sempre existiram, sempre estiveram aqui, de maneira invisibilizada, que se agravaram cada vez mais neste momento, que o Estado olha para uma particularidade da população local e esquece, e deixa de legitimar a existência dos povos indígenas, que não estão em territórios demarcados, reconhecidos pela FUNAI, e que permitem a atuação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI).

Isso faz com que, a margem destas relações, se traduza como uma dinâmica violenta, de violação de direitos humanos dos povos indígenas, a

falta do acesso. Você tem uma particularidade da situação do narcotráfico, a exploração de mercados ilícitos de recursos naturais, como a pesca, madeira e o garimpo; e tudo isso tem se acentuado cada vez mais no quadro agravado. E se agrava não apenas pela existência de predominância de grupos étnicos, pela diversidade de povos indígenas do Brasil, Colômbia e Peru, e como o Rodrigo Reis destacou, a existência de povos indígenas em isolamento voluntário, em territórios como no Vale do Javari, tem sido como motivo de preocupação, inclusive pelas organizações indígenas, pois existe uma pressão externa de utilização destes territórios por esses agentes econômicos, movidos por uma economia ilícita local. Não podemos deixar de correlacionar que estes fatores estão ligados a essas vulnerabilidades socioeconômicas, ou socioambientais, territoriais pelos quais os povos indígenas são acometidos na região, que se agravaram sobretudo pela pandemia.

José Joaquín Carvajal: Em princípio, nós queríamos trabalhar com um boletim específico para populações indígenas. Nós fizemos muitas tentativas, e até o boletim está em rascunho, mas tivemos problemas apenas padronizando dados que estão por aí, dados populacionais, dados epidemiológicos, nós vemos como tem sido manipulado com o tempo pelo governo.

As informações da SESAI eram muito limitadas. Conseguimos em novembro de 2020 algumas informações da situação, mas também nós temos os rumores epidemiológicos¹, que são dados que parecem ser mais consistentes por parte de associações indígenas, não apenas no Brasil, mas em outros países. Agora temos um esforço maior de cada país para organizar esta informação. Nós temos informação para poder gerar, mas foi muito difícil, igual para dados da cidade, dos dados gerais, da população, demoramos para unificar essas informações.

Há mais ou menos um mês, conseguimos informações do Peru desagregadas. Nós tivemos um problema que a partir de setembro de 2020 na notificação de casos e óbitos. Eles apresentaram algumas modificações, tinham modificações na visualização e na agregação, então não conseguimos acompanhar como agora. Depois de muito tempo, o fato de estarmos trabalhando demais, a carga para a Amazônia foi muito grande. Uma por tentar ajudar, outra por coisas que queremos fazer. Pedro Rapozo e Rodrigo Reis tivemos alguma discussão, temos artigo em elaboração, coisas que nascem daqui. A Geise de Góes fala do momento que fomos visibilizados para propor como deveria ser pesquisa aqui, pesquisas “macro”, não simplesmente como colaborador para portar os dados. Uma mudança grande, mas atualmente nós vemos que pela pressão externa da Amazônia temos um esforço maior, uma visibilidade, tem mais olhos, as pessoas, as organizações estão de olhos na Amazônia, então, hoje temos o “clima”, como se desenvolve no Brasil em frente a esta reunião. Resposta que temos pressão, “*olha já temos muitas pesquisas, têm questões desenvolvidas, têm instituição de pesquisa, tem infraestrutura com apoio e colaboração de outras instituições que são aqui da Amazônia*”.

É um momento para nós mostrarmos, e nos visibilizar, os boletins e essas pesquisas científicas realizadas são uma forma de mostrar o que estamos fazendo. O que precisamos, pois gastamos muito tempo, a consecução [obtenção] de dados é muito difícil, tem que mergulhar muito, tem informações que são diferentes, simplesmente o sistema de vigilância são diferentes, o caso suspeito é diferente, o caso confirmado é diferente. Então unificar essas informações é um problema não nosso, mas das instituições locais, um problema de tentar trabalhar a fronteira a partir dos olhos do país, não dos olhos da região.

Nós precisamos ter estas informações padronizadas, é preciso de uma mesma linguagem, precisamos de variáveis e indicadores que consigam medir os impactos. Nós temos que criar e temos que acompanhar essas indicações e fortalecer as salas de situação e as análises de situação de saúde que se realizam nas secretarias, um apoio em tempo de pandemia.

Se essa vigilância fosse bem elaborada, conseguiria ter se antecipado há muito tempo, em cada país. Só havia demandas, com Zika, Chikungunya, as necessidades fazem que nos esforcemos e tentemos nos articular, o problema é que morre aí. Termina a pandemia, podem morrer todos os esforços, o que precisamos é de um acompanhamento mais próximo da Amazônia, de visibilização maior, de jogar todas as experiências, cientificar, aportar novas gerações de políticas transfronteiriças. Não apenas no âmbito da saúde, mas uma consequência de todos os problemas que temos aqui na Amazônia e situações que tendem a soluções, têm propostas, mas que o governo não tem adotado. Você sabe a burocracia que tem para fazer coisas. Apenas na pandemia tem liberado coisas que não se fazia, enviar amostras de um país para outro, compartilhar informações, isso não se fazia antes. Este é o tipo de burocracia que precisa ser quebrada.

Na fronteira há possibilidade de implementar uma sala binacional desde 2017 e agora que o espaço está com computadores, as máquinas de PC, está tudo meio montado, mas ainda não há implementação. Os governos ainda não têm feito os convênios para poder fazer estas salas binacionais funcionarem com essa realidade transfronteiriça, isso com certeza continuará impactando a região, pois não conseguimos um passo à frente.

Lindomar Albuquerque: Gostaria de saber se vocês têm um foco nas cidades, já que no site da FIOCRUZ sobre Rede Transfronteiriça de Enfrentamento da Pandemia da COVID-19 aparecem como foco principal os povos indígenas e as comunidades rurais, como fica a questão das cidades?

Geise de Góes Canalez: Quero retomar a questão do mapeamento das comunidades indígenas, rurais que a gente se propõe na Rede. Uma das questões que trouxe para rede é, por exemplo, a dinâmica das populações indígenas, como o Rodrigo Reis e o Pedro Rapozo colocaram. Existe uma

interdependência das cidades muito grande tanto para o abastecimento, acesso a medicamento, acesso a recurso financeiro.

Outra coisa é a presença dos indígenas no ambiente urbano temporariamente para estudar. No Instituto Natureza e Cultura (INC), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), nós temos 61% dos estudantes autodeclarados indígenas, não falantes de português na primeira língua, e sua grande maioria, creio que mais de 80%, não são indígenas em ambientes urbanos. Eles estão agora na cidade, mas são de comunidades, temos nove etnias presentes na universidade, a sua grande maioria, cerca de 50% são dos Tikuna, que são mais próximos da região urbana, mas temos Matis, Witoto, Marubo, que são de áreas mais remotas.

Essa questão é importante, quando começamos o monitoramento desta população para entender como a dinâmica do adoecimento estava ocorrendo, iniciado em março de 2020, quando não tínhamos muita noção da pandemia, da dinâmica do vírus. As fronteiras foram fechadas, os estudantes ficaram aqui, por um tempo, a partir do momento que foram autorizados a sair do ambiente urbano foram para suas comunidades, e alguns deles foram vetores de um processo de contaminação do seu núcleo familiar.

Os primeiros registros aqui no Alto Solimões aconteceram nesse processo do ambiente da cidade indo para as regiões da comunidade. Então, agentes de saúde, equipe de saúde sendo vetores das primeiras contaminações. Nesse processo também é importante pensarmos: os indígenas têm os escritórios nos centros urbanos para que possam se articular e se mobilizar, a grande maioria da população com áreas indígenas reconhecidas estão lá, mas tem um grupo representativo que fica em ambiente urbano. Então quando começamos a buscar os resultados, nos municípios, não havia indicação do grupo a que pertenciam, foi um processo de luta. Ainda, quando conseguimos que os pacientes fossem identificados como indígena e qual etnia, a identificação não era precisa. Tinha registro, por exemplo, “*José, etnia Marubo, localização Benjamin Constant*.” Entretanto, não temos registros do povo Marubo morando aqui no município. Neste processo é importante pensarmos que as áreas rurais e ribeirinhas não estão totalmente desvinculadas dos núcleos urbanos.

Rodrigo Reis: Em termos de dados, têm dinâmicas das cidades, mas não chega exatamente às dinâmicas territoriais das aldeias, das comunidades indígenas. Nossas instituições de trabalho são polos agregadores desta relação entre diversas comunidades e das sedes dos municípios e uma série de outras dinâmicas que podem ser consideradas. Outro aspecto que podemos pensar a respeito da saúde é o da centralização, se tomamos Tabatinga e Letícia, e o Peru com outra dinâmica, mas bastante centralizado. Tabatinga e Letícia centralizam a infraestrutura de transporte e de atendimento. Quando olhamos a circulação de pessoas em busca de tratamento, Tabatinga sempre aparece como o principal polo para as localidades da tríplice fronteira e para

a população dos demais municípios da microrregião do Alto Solimões. Em casos de menor complexidade Santo Antônio do Içá aparece como um segundo polo de atendimento na microrregião do Alto Solimões. Para além das suas dinâmicas do cotidiano, na pandemia algumas dessas cidades passaram a concentrar ainda mais a circulação de pessoas em busca de tratamento - chamamos atenção no terceiro boletim (Cf. https://amazonia.fiocruz.br/wp-content/uploads/2021/04/boletim_3.pdf).

Lindomar Albuquerque: Como vocês percebem as políticas de controle da pandemia e do atendimento da saúde nesta área de confluência de três estados nacionais com políticas diferentes em relação à pandemia, como acontece isto na região?

José Joaquín Carvajal: Bom, acredito que essa é uma grande questão, que é muito importante quando visibilizamos os dados. Pedro Rapozo, Rodrigo Reis e Geise de Góes que estão na localidade, por exemplo, observam como as medidas têm variado demais. Então têm medidas que são muito estritas num local e depois você passa a fronteira e são mais flexíveis. Tem um trabalho de cooperação frente estas medidas, mas está por cima disso, o presidente, os governadores das localidades impõem sobre a população.

Na primeira onda um dos grandes problemas na implementação das medidas para o controle da pandemia foi o bloqueio total de fronteira. Foi um bloqueio sem pensar nas consequências. Por exemplo, tinha um trabalho muito bom já estabelecido, parceria entre as duas secretarias de análise da situação de saúde internacional. Começou com a pandemia, pouco a pouco, e esse bloqueio fez uma ruptura total desta conversa, tanto que no princípio tinha alguns problemas entre Tabatinga e Letícia frente à atenção dos cidadãos fronteiriços de como manejá-los. Porque o país não queria receber, e outro também não, numa região onde isso é mais comum. Mas isso também vem de coisas antigas, problemas quanto à distribuição de recursos nestes municípios de fronteira onde a população itinerante é maior porque tem a população transfronteiriça, cidadãos fronteiriços, passam de um lado a outro, e o turismo é um dos fatores mais impactantes na região referente a mobilidade de pessoas de outros locais.

Foi tão absurdo que o Presidente da Colômbia enviou exército para bloquear nossa fronteira permeável entre Letícia e Tabatinga, que tem fronteira urbana, o mato, o rio, todo canto você pode entrar, e não tinha nenhuma fronteira. E fez uma barreira de militares para que não pudesse nenhum brasileiro entrar na Colômbia. O que aconteceu? Esses 250 militares da Colômbia pegaram COVID, foram 88 casos naquele momento do início das medidas restritivas de isolamento social em 2020 e estes foram a Bogotá a disseminar o vírus. São medidas que não têm lógica, só presença política nacional para dizer que estão fazendo alguma coisa.

E isso acontece de lado a lado, nós vimos nesta segunda onda de 2021. Começou aquele decreto nacional, estadual, acho que 21 de dezembro de 2020 que já bloqueou tudo, todos os municípios, restrições de mobilidade etc. Tabatinga fez esse bloqueio uma semana depois, bloqueou ainda mais, fez um reforço enquanto Letícia sem prestar atenção, teve esse aumento de casos. Depois chegou a vacinação. A vacinação em Tabatinga foi muito rápida, foi um mês antes de Bogotá (capital da Colômbia). Só de ver os dados dá para perceber como foi a mortalidade da Colômbia, da quantidade de mortos em Letícia foi muito maior que Tabatinga. Também porque os sistemas de notificação são diferentes, e isso também pode ter afetado este lado. Mas o real é que se tivesse um planejamento conjunto, um trabalho articulado, viabilizado por organizações panamericanas de saúde - UNESCO, ONU, algumas instituições que conseguissem acompanhar e fazer este tipo de intervenção de maneira bipartite pensando na região - o impacto não seria tão grande porque você poderia ter uma resposta do outro, um cenário do outro, para poder tomar ações, mas este problema político também tem influenciado bastante a tomada de decisões entre os três países.

Lembro que em Iquitos começou com os casos, “*não, mas aqui ainda não tem aumento*”. Os pacientes da fronteira estavam indo para hospitais tanto da Colômbia quanto do Brasil, senão chegaram a sobrecarregar o sistema em Iquitos. A notificação era lenta, não tem uma infraestrutura grande em Santa Rosa (Peru). Todas estas coisas estão mostrando ainda mais que precisamos de um trabalho coletivo, um trabalho institucional de presença, com convênios, com missões, e que tenha documentos que permitam estas análises de situação conjunta, especialmente respostas emergentes. Muitas das decisões que se tomam localmente, no nível central, ou no nível estadual impactaram demais na região. Por exemplo, lembro quando encontraram a variante P1 em circulação no Estado do Amazonas, que em janeiro de 2021 estava em 91% das amostras que tinham coletado em 14 municípios aqui no interior, ou seja, já estava bem disseminado. E o que fizeram? Bloquearam as viagens de Letícia para o interior, mas sem pensar que a população tinha que ter uma ajuda econômica, outro tipo de ajuda com a população isolada. Isso aconteceu em Tabatinga também. São essas situações que se tomam a nível nacional, mas não levam em conta o nível local. Quando fecharam a fronteira entre Letícia e Tabatinga não pensaram nos fluxos, muitas das coisas dependem do outro país, uma convivência sinérgica, se trabalha simbioticamente, isso não pode ser desconsiderado num momento como esse.

Isso também fez com que a população fosse contrária a estas medidas e tentasse não acatar, não aderir. Concordo que tiveram um papel muito grande em relação às aglomerações na cidade, mas também vejo que a população não tinha outra medida. Uma coisa você ter todos seus serviços em casa, outra coisa você morar num quarto com sete pessoas, sem luz, sem energia, sem comida, essa situação não apenas aqui, mas em geral. Isso precisa um olhar maior.

A relação entre a Rede e o poder público na produção e divulgação dos dados

Lindomar Albuquerque: Gostaria de saber como está a relação entre a Rede e o poder público dos municípios dessa região de fronteira, tanto no que diz respeito à obtenção dos dados quanto em relação à divulgação da Rede destinada a estes municípios?

José Joaquín Carvajal: As informações estamos pegando diretamente das fontes oficiais. Nós fizemos uma parceria entre o ILMD e a Secretaria de Saúde do Amazonas Colombiano e Letícia e começamos a ajudar na elaboração dos boletins diários para COVID, fazendo uma análise mais espacial, da incidência acumulada, a mortalidade acumulada. Agora, as outras ajudas na visibilização destes dados, utilizamos os dados oficiais da Fundação da Vigilância de Saúde (FVS). Esta instituição criou um painel, uma base de dados, tudo começou muito precário, todos os três países.

Acho que a FVS fez um trabalho muito bom, agora tem um portal de transparência. Isso foi resultado da pressão que tinha à frente na Amazônia. Quanto ao Peru, nós tínhamos uma fanpage, da Direção de Saúde de Loreto onde estão sendo colocadas as informações mensais. Depois foi a cada quinze dias, agora é diário. Tudo começou, pegamos estas informações, fizemos umas tabelas que estamos utilizando, temos um painel, está online. Agora temos informações de todos os lados.

Rodrigo Reis: Sobre a coleta de dados, tem suas limitações, em termos de dados oficiais. Tem algumas experiências que, claro, deveriam estar funcionando muito melhor, como as salas binacionais, experiências entre ministérios da saúde, essas coisas que infelizmente não avançaram tanto e poderiam estar produzindo informações. Então é algo que, dentro das nossas possibilidades, até buscamos mostrar esses dados mais articulados, ainda que estejamos trabalhando com dados públicos.

Uma experiência importante que precisa avançar foi também o exercício de tentar produzir instrumentos de captação destas informações, mas que não conseguimos consolidar. Tentamos a produção de aplicativo, de um formulário que funcionava no celular e chegamos a ter dados de comunidades. Tem isso que o José Joaquín comentou em algum momento, sobre captar “rumores”, pois uma coisa são as confirmações das instituições de gestão da saúde, outras coisas são os dados das comunidades, alguns dados que não são registrados, porque não foram confirmados via testagem, mas que as comunidades vão produzindo, sobre as localidades, as famílias. Também é interessante para entender como circula a informação, como as pessoas estavam se preocupando, que sinais, que rumores, que indícios da doença.

Isso nós tivemos algumas experiências, não conseguimos consolidar enquanto instrumento de pesquisa ainda, mas é algo importante, mostrou possibilidades. Isto em termos de experiência em captação de dados. Quanto à outra parte da pergunta, em termos do diálogo com o poder público, há várias entradas também.

Nós tivemos colegas atuando diretamente em comitês de enfrentamento, aqui pela FIOCRUZ em espaços internacionais, ou em nível local em Tabatinga tinha professores, têm uma certa influência, talvez não consigamos avaliar tanto. Eu lembro que de algumas articulações que passaram por mim, que alguns dos nossos dados e que alguns dos documentos que nós produzimos foram utilizados em peças de do Ministério Público Federal. Houve uma série de entradas, teve documentos que nós circulamos, cartas abertas assinadas por representantes dos três países, não consigo mensurar o alcance, mas tivemos diferentes entradas.

Um exemplo recente para pensar essa relação também com a universidade, é a pesquisa que fazemos, e as políticas de uma outra pesquisa que eu coordenei, em que o Pedro Rapozo fez parte: o levantamento dos indígenas na cidade de Atalaia do Norte (Reis, Comapa, Wadick, Castro e Rapozo, 2020). Na semana passada, a partir de uma articulação do DSEI do Vale do Javari se avançou para a vacinação de indígenas que estavam na cidade de Atalaia do Norte, não de uma forma ampla e total, mas indígenas que ainda estão registrados no Sistema da Saúde Indígena, e utilizaram os dados do levantamento que coordenamos para ampliar a identificação de domicílios e das famílias vivendo na cidade. Então, é um exemplo da importância das pesquisas que nós estamos desenvolvendo na região em termos de subsidiar tanto as lideranças na cobrança de políticas, quanto os gestores das políticas indígenas e não indígenas em que também temos resultados importantes.

Este exemplo de Atalaia do Norte, de uma demanda que foi apresentada pelas próprias lideranças em 2018, e os resultados dessa pesquisa sendo utilizado para tentar intensificar a vacinação dos indígenas do Vale do Javari. Isso mostra também o potencial que nós temos como instituição de pesquisa, as redes que temos estabelecido nos últimos anos, em especial no período da pandemia, ou seja, tentar contribuir com medidas concretas para o enfrentamento da doença.

José Joaquín Carvajal: Comentando e reforçando sobre o que Rodrigo Reis falou. A visibilidade está sendo muito mais externa porque nós temos nossa Rede. Nós compartilhamos as informações, um dos problemas que nós vemos é o jeito de divulgar essa ciência.

Nós precisamos criar meios de divulgação junto à comunidade ribeirinha, à população indígena, à toda população que nós incluímos dentro dessa região transfronteiriça. Isso é um problema não só da gente, também conseguir chegar

até estas pessoas. Isso tem sido uma limitação, mas enquanto aos externos, tivemos uma visibilidade muito grande, a Organização Panamericana de Saúde (OPS) está disposta a fazer algumas parcerias. Uma das ações é o fortalecimento dessa vigilância nessa fronteira. Esta organização já viu que tínhamos um trabalho avançado porque estamos fazendo isso com as unhas, fazemos trabalhos colaborativos, não temos um projeto que está financiando isso, estamos ganhando mais com o trabalho de colaboração.

E queremos manter a colaboração, mas com projetos que possam financiar nossas pesquisas para o fortalecimento da nossa Rede. Teve um movimento grande de trabalho para poder fortalecer o monitoramento, temos estudantes que estão trabalhando na página, temos um site em que estamos até agora montando essa informação, no momento em construção, adaptando o painel dos três países, com informações que são disponibilizadas nestes sites. O intuito é que essa informação seja repassada oficialmente pelas instituições para poder fazer avaliações e previsões com essa informação. Utilizar as informações para criar modelos e estimativas que consigam prever essa situação e poder ajudar a tomada de decisões dentro de diferentes atores na fronteira.

Estamos tentando colaboração com o Laboratório Misto Internacional, FIOCRUZ, UNL, IRD (*Recherche pour le Développement*), na França. Temos uns projetos de observatórios transfronteiriços que foram encaminhados nesse primeiro momento para doenças transmitidas por vetores, como dengue, Zika, Chikungunya, malária. Mas agora nessa nova proposta entraram outros vírus, como vírus emergentes, e mantendo uma visibilidade grande, desde a FIOCRUZ, um edital de emergência em saúde tenta também fortalecer essas ações em fronteiras.

Até na Colômbia lembro do chamado Centro de Excelência na Universidade Nacional. Em parte, as propostas foram de trabalhos coletivos que se vem realizando de diferentes eixos para fortalecer a saúde. Estes centros de excelência transfronteiriços, observatório transfronteiriço, e de saúde de bem-estar na Amazônia. Isso parte, também, da visibilidade que tem tido a Rede, as instituições, com suas diferentes ações, não somente na parte de divulgação científica, de ensino, de extensão, que se está realizando. Eu acredito que para nós é algo muito importante.

Eu lembro quando foi a falta de oxigênio na fronteira, que até um grupo de enfermeiros começou a fazer uma movimentação para conseguir ajuda, doações para poder carregar os cilindros de gás, de oxigênio, para as UTI. Lembro que foi por meio da Geise de Góes. Ela colocou no grupo e diferentes pessoas começaram a atuar. Essas pequenas coisas, que tem um impacto grande e tem outras grandes que são mais demoradas, mas podem colaborar num futuro, diferentes ações, as ações que fazem com a UNESCO, FIOCRUZ

para conseguir as miniusinas na região, diagnósticos. Muitas coisas que se tem feito de diferentes instituições para poder fortalecer. Acho que vamos num caminho, só precisamos de mais pessoas que nos ajudem, estudantes, para que esse trabalho não fique só como ação de colaboração em tempo de absurdos dos absurdos da pandemia, mas que continue sendo um trabalho colaborativo para ajudar na saúde continuamente.

Geise de Góes Canalez: Esse fortalecimento, a Rede Transfronteiriça, traz para nós um fortalecimento de outras redes que nós já tínhamos e que talvez nem sabíamos a capacidade tanto da interlocução nossa como agentes locais, quanto da força que essa união pode gerar, em diferentes esferas.

Os estudantes aqui, no caso do meu grupo, foram peças fundamentais. As lideranças das comunidades também, o grande estopim da nossa função enquanto pesquisadores e agentes públicos das universidades e centro de pesquisas locais foi a comunicação entre a ponta e nós a partir do processo de confiança mútua estabelecida anteriormente para o direcionamento do nosso trabalho, focando na emergência que nós estamos vivendo. O alerta partiu dos rumores. Recebemos relatos quase que diariamente desesperadores. A minha relação com o Rodrigo Reis, somos da mesma instituição, mas não nos conhecíamos, passamos a trabalhar em conjunto. Ele recebia do Javari, os rumores, os relatos desesperadores, e começamos a sistematizar isso, e tentamos desenvolver tecnologia, método para que a gente pudesse divulgar os dados de maneira oficial. Várias de nossas ações foram geradas a partir de rumores: indígenas quando hospitalizados não eram reconhecidos como indígenas, eram enterrados como pessoas pardas, então não iam para os registros. Falta de atendimento, subnotificação de casos, enfim, todos esses rumores no início foram nosso norte.

E como expertise estamos evoluindo bastante com as capacidades locais também, tanto na interlocução quanto na formação de algumas capacidades, fortalecendo as redes, ampliando para além do Alto Solimões, para outros municípios e captando esforços locais, como o José Joaquín colocou, não diretamente sai no documento da Rede para um poder público, mas muitas vezes pessoas do poder público consultam os grupos, os núcleos para ter acesso a uma informação, ou aprimorar, confirmar, validar as informações. Acho que o esforço que temos feito é grande, que vai além da área da pesquisa, cada vez que chega uma informação sobre um ponto que podemos de alguma maneira articular, seja falta de oxigênio, necessidade de alimentação, temos todos empreendidos esforços para que emergencialmente possamos informar ao poder público, comunicar essas necessidades, fazendo divulgações.

Notas

1 Rumores, na área de epidemiologia, são opiniões populares espontâneas sobre o aumento de casos ou/e mortes ocasionados por uma determinada doença. Estas informações são geralmente repassadas por lideranças de comunidades locais ou pelos meios de comunicação (rádios, jornais, etc.).

Referências

- ALBUQUERQUE, JOSÉ Lindomar e Eric Cardin. (2018) Fronteiras e deslocamentos. *Revista Brasileira de Sociologia*, 6(12), 114-131. <https://doi.org/10.20336/rbs.236>
- GLICK-SHILLER, NINA e Andreas Wimmer. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Network*, 2(4), 301-334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- RAPOZO, PEDRO. Necropolitics, State of exception, and Violence Against Indigenous People In the Amazon Region During the Bolsonaro Administration. (2021). *Brazilian Politican Science Review*, 15(2), 1-25. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100020003>
- REIS, R., Comapa, D. D., Wadick, A. A., Castro, A. I., & Rapozo, P. (2020). Povos indígenas do Vale do Javari e o perfil sociodemográfico na cidade de Atalaia do Norte – AM. *Cadernos de Estudos Socioambientais*, 1(1), 1–31. <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/ces/article/view/1825>

Entre ríos y bosques: los desafíos de ser investigadora en comunidades amazónicas

Between Rivers and Forests: the challenges of being a researcher in amazon Communities

Entre Rios e Florestas: os desafios de ser pesquisadora em comunidades amazônicas

Jarliane da Silva Ferreira
Rosemara Staub de Barros
Carmen Pineda Nebot

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-09-19 **Devuelto para revisiones:** 2021-02-23 **Fecha de aceptación:** 2021-12-15

Cómo citar este artículo: Ferreira, S.J., de Barros, R.A., Pineda-Nebot, C. (2022). Entre ríos y bosques: los desafíos de ser investigadora en comunidades amazónicas. *Mundo Amazónico*, 13(1), 141-163. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.90636>

Resumen

En este artículo se abordan algunos desafíos para la realización de investigaciones en una región amazónica transfronteriza, como es el Alto Río Solimões/AM, formada por nueve municipios, con un área equivalente a 214 mil km². Frente a esta realidad sería impreciso afirmar que este *lócus* es un objeto de investigación, pues su entorno está habitado por grupos humanos desde hace muchos años, con formas de trabajo, organización social, modos de educar, prácticas religiosas diferentes, las cuales se mantienen a pesar de las influencias del mundo capitalista. En esas comunidades amazónicas hay grupos tradicionales que mantuvieron sus modos de vida arraigados en el extractivismo animal y vegetal, en el cultivo de la tierra y en la cría de animales. Así, este artículo tiene como objetivo discutir algunas teorías que ayudan a reflexionar sobre el trabajo de investigación en las comunidades amazónicas, considerando prácticas y actitudes que respeten las formas propias de

Jarliane da Silva Ferreira. Profesora investigadora del Instituto de Naturaleza y Cultura - INC/UFAM. Doctora en Sociedad y Cultura en la Amazonia. Master en Educación. Graduada en Pedagogía. Coordinadora del Observatorio de Educación de Campo Alto Solimões- OBECAS. jarlianeferreira@ufam.edu.br

Rosemara Staub de Barros. Profesora Titular de la UFAM. Programa de Posgrado Sociedad y Cultura en la Amazonia. Presidenta de la Asociación Nacional de Investigación y Posgrado en Música/ANPPOM. Líder del Grupo de Estudios e Investigación en Música en la Amazonia y del Grupo de Estudios e Investigación en Procesos de Creación en Arte. rosemarastaub@ufam.edu.br

Carmen Pineda Nebot. Licenciada en Derecho y Licenciada en Ciencia Política y de la Administración. carmenpinedanebot@hotmail.com

organización social de pueblos étnicamente diferenciados. Este enfoque interpela las visiones positivistas que niegan las tradiciones indígenas y no indígenas de esas localidades. En la investigación, de naturaleza cualitativa, se hizo un minucioso levantamiento bibliográfico que permitió algunas reflexiones sobre el objetivo central del estudio. Finalmente se planteó una reflexión crítica que esperamos pueda ayudar a los investigadores que quieran realizar trabajos en contextos amazónicos. Esas indicaciones van desde la instrumentalización de la mirada, el oído y la escritura, hasta la necesidad de realización de investigaciones con una perspectiva interdisciplinar e interinstitucional.

Palabras clave: investigación; interdisciplinariedad; ciencia; conocimientos tradicionales; Alto Solimões.

Abstract

This article addresses some challenges for conducting research in a cross-border Amazon region, such as the Alto Río Solimões / AM, made up of nine municipalities, with an area equivalent to 214 thousand km². In this reality, little can be said that this locus refers to an object of investigation, since there are human groups inserted many years ago, with many forms of work, social organization, ways of educating, different religious practices, which they maintain despite the influences of the capitalist world. In these Amazonian communities, there are traditional groups that maintained their ways of life rooted in animal and plant extractivism, in the cultivation of the land and in animal husbandry. Thus, this article aims to discuss some theories that help to reflect on the research work in Amazonian communities, as a counterpoint to the positivist views that deny the indigenous and non-indigenous traditions of those localities, considering the practices and attitudes that respect the proper forms of social organization of ethnically differentiated peoples. The research, qualitative in nature, made a meticulous bibliographic survey that allowed some reflections on the central objective of the study. Finally, a critical reflection was raised that we hope can help researchers who want to carry out work in Amazonian contexts. These indications range from the instrumentalization of the gaze, hearing, and writing, to the need to carry out research with an interdisciplinary and inter-institutional perspective.

Keywords: research; interdisciplinarity; science; traditional knowledge; Alto Solimões.

Resumo

Este artigo aborda alguns desafios para a realização de pesquisas em uma região amazônica transfronteiriça, como o Alto Río Solimões / AM, formada por nove municípios, com área equivalente a 214 mil km². Nessa realidade, pouco se pode dizer que esse locus se refere a um objeto de investigação, visto que existem grupos humanos inseridos há muitos anos, com muitas formas de trabalho, organização social, formas de educar, práticas religiosas diversas, que se mantêm apesar das influências do mundo capitalista. Nessas comunidades amazônicas existem grupos tradicionais que mantiveram seus modos de vida enraizados no extrativismo animal e vegetal, no cultivo do solo e na criação de animais. Assim, este artigo objetiva discutir algumas teorias que auxiliem a refletir sobre o trabalho de pesquisa em comunidades amazônicas, em contraponto às visões positivistas que negam as tradições indígenas e não indígenas daquelas localidades, considerando as práticas e atitudes que respeitam as formas de organização social de povos étnicamente diferenciados. A partir da pesquisa, de natureza qualitativa, fez-se um minucioso levantamento bibliográfico que permitiu algumas reflexões sobre o objetivo central do estudo. Por fim, foi feita uma reflexão crítica que esperamos contribuir com pesquisadores que desejam realizar trabalhos em contextos amazônicos. Essas indicações vão desde a instrumentalização do olhar, ouvir e escrever, até a necessidade de realização de pesquisas na perspectiva interdisciplinar e interinstitucional.

Palavras-chave: pesquisa; interdisciplinaridade; ciência; conhecimentos tradicionais; Alto Solimões.

Introducción

Situar al lector geográfica y metodológicamente tal vez sea una forma de animarlo a comprender mejor la elección del objeto de estudio de las investigadoras, así como el espacio donde es realizada la investigación. Este ejercicio brinda la posibilidad de responder quiénes somos, de dónde venimos, de qué hablamos y el porqué de esta indagación.

Ser investigador/a en la región amazónica, específicamente en el Alto Rio Solimões/AM, requiere vivir la subida y el descenso de los ríos, entender los aspectos geográficos y temporales, pues no siempre se puede llegar de la misma forma a algunas comunidades, ya que el acceso depende si es época de crecida o de sequía. Las constantes lluvias (entre los meses de diciembre y marzo) dificultan la llegada a las comunidades distantes de la ciudad, pues los ríos son las carreteras de la región. El agua, que es utilizada como principal sustento y fuente de vida para la población *ribeirinha* (ribereña), es considerada uno de los desafíos a los que hay que enfrentarse en el período de febrero a mayo, debido a las inundaciones/crecidas en la región. En este ambiente es necesario reflexionar sobre el entorno, para que no corramos el riesgo de *ser extranjeros* en nuestro lugar de estudio. Encaramos este desafío a bordo de *las canoas de los señores de los ríos*, pues esos hombres y mujeres *son caboclos¹ conocedores de las señales de lluvia y de los reflujos de los ríos [...]*. Considerar esos espacios y sus sujetos significa principalmente tener en cuenta el olor del río que anuncia otro mundo. Otro espacio, otras voces, otros colores. *Tierras navegadas por los “señores de los ríos” en una Amazonia hecha de historias plurales* (Priore y Gomes, 2003. p. 7).

El interés por desarrollar una investigación a partir del tema central “escuela en el bosque (selva)”, implicando a comunidades amazónicas, surge de la necesidad de una de las autoras de profundizar e investigar en su propia cultura, como mujer amazónica. Esta autora es descendiente de negros y nordestinos por parte de su madre, y tiene sangre indígena y negra por parte de su padre. Sus bisabuelos maternos llegaron a la región del Alto Javari en el período dorado del caucho; por tanto, creció oyendo historias de su abuela, que nació en el Alto Rio Javari, en la comunidad de *Entre Ríos*. Oía las historias de su vida en el *seringal²* localizado en el *Vale do Rio Javari*. Hoy, ella cuenta sus historias sobre la comunidad en la que vivió y trabajó como agricultora, cortadora de caucho y de su lucha para criar a sus hijos. Ella explica que en la comunidad no se hablaba de escuela, las familias contaban solo con la buena voluntad de algunas mujeres que aprendían a leer y escribir de una forma informal, quienes a su vez enseñaban a los niños de los alrededores. El contacto con ese universo se intensificó cuando se casó con el bisnieto de un curandero *ribeirinho*, referente en el municipio y ex soldado del caucho, quien pasó horas contándole sus historias de cómo se convirtió en curandero, cómo era su trabajo y cómo fue excluido de la escuela en los altos ríos de la región.

El interés por seguir estudiando cuestiones relacionadas con las comunidades amazónicas se fue intensificado sobre todo por las vivencias pedagógicas desarrolladas en comunidades rurales de la región: primero como profesora “lega”³ y rural, cuando inició su vida profesional, después como coordinadora y profesora de dos programas de formación del profesorado de nivel medio normal – PROFORMAÇÃO y PROINFANTIL, que formó a más de 100 profesores que actuaban en comunidades *ribeirinhas* en los municipios de Benjamin Constant, Atalaia do Norte y Santo Antônio do Içá.

El trabajo como profesora rural la acercó a las comunidades del área rural, le permitió el contacto con sanadoras y líderes indígenas, así como escuchar las historias de los alumnos sobre *onça d'água*⁴ y *cobras grandes*, y además descubrió la mejor planta para “quitar el mal de ojo”. Así, atravesó las corrientes de los ríos, vivió las sequías y las inundaciones de la región, se adentró en el mundo cultural y en el imaginario de los sujetos *ribeirinhos*, y pudo entender cuántos de esos fenómenos naturales y culturales aparecen en su cotidianidad y en la educación escolar.

Desde 2006 integra la Universidad Federal del Amazonas (UFAM), en el Instituto de Naturaleza y Cultura, como profesora. Recientemente obtuvo su doctorado, con lo cual ha contribuido a fortalecer los estudios que impliquen a los grupos tradicionales y a las comunidades amazónicas, desde la comprensión sobre la diversidad de las poblaciones tradicionales que pertenecen a la región del Alto Solimões. Esto incluye sus conocimientos, territorios y prácticas, todo enfocado desde sus procesos de socialización, sea en la escuela o en espacios no formales.

En este escenario entra en contacto con la profesora Barros, orientadora en el Programa de Posgrado sobre Sociedad y Cultura en el Amazonia (PPGSCA/UFAM), que también estudia estos temas. La conexión con la investigadora española Carmen Pineda es el proyecto “La formación del docente rural y la construcción social del territorio en comunidades rurales locales”, en el cual ambas son investigadoras y en el que participan investigadores de un gran número de países. La participación en el proyecto de investigadores de esta zona va a dar visibilidad, dentro y fuera de Brasil, a un espacio territorial muy complejo y con muchas necesidades.

A todo ello se une las investigaciones y publicaciones que profesores de esa misma universidad, junto con profesores de otras universidades brasileñas y europeas, están realizando acerca de la frontera y de la situación de los niños que en ella viven y del mundo rural amazónico (Pineda, Andrade & Olavo, 2018; Pineda, Andrade & Olavo, 2019; Pineda, Andrade, Molina y Olavo, 2019; Olavo, Pineda y Chagas, 2020; Chagas, Souza, Olavo y Pineda, 2020), investigaciones que señalan la necesidad de políticas públicas específicas que tengan en cuenta las características de sus habitantes, sin olvidar mejorar su calidad de vida.

¿De qué lugar hablamos?: la región del Alto Rio Solimões/AM como lócus de investigación

Estamos en un espacio de enorme extensión territorial, donde la biodiversidad y la sociodiversidad son singulares. Singular, no en el sentido de paisajes que se repiten, de geografía uniforme y de poblaciones homogéneas, sino por sus características propias y diversas. Se trata de una región considerada plural tanto por su geografía como por los aspectos culturales que la pueblan. Nos referimos a la “Amazonia de las aguas”, entendida así por ser una de las principales características de la región, pues es un escenario que está marcado por la relación de sujetos que viven, conviven y sobreviven principalmente de los ríos, lagos, agujeros e *igarapés*⁵ a lo largo de la región.

En ese sentido, no podemos caer en la trampa de pensar la región de forma monocultural, sin tener en cuenta toda la diversidad existente.

Muchas veces se analiza el espacio amazónico de forma homogénea, no teniéndose en cuenta su multiculturalidad y socio-biodiversidad, ni inclusive la identidad de cada pueblo que vive y convive en ese espacio amplio y diverso, que puede caracterizarse no como Amazonia, sino como Amazonias (Oliveira, 2004, p. 23).

En esos espacios amazónicos, se ubican localidades que están distantes de los grandes centros urbanos. Estos espacios, muchas veces considerados rurales, poseen importantes diferencias físicas y sociales, caracterizadas por el modo de vivir, de construir, de convivir, de producir de sus poblaciones.

Dentro de esas localidades, se encuentra la región del Alto Rio Solimões, área donde se realizará la investigación, más específicamente en comunidades amazónicas de la región.

La región del Alto Rio Solimões se caracteriza por ser un espacio territorial que abriga especificidades ambientales y una diversidad de pueblos que acentúan su carácter multicultural, producto de los procesos de contacto interétnico que se han venido configurando desde los tiempos precoloniales, intensificados y más complejos con la expansión europea. Esta región, perteneciente a la Amazonia, presenta una variedad de ecosistemas representativos de su rica biodiversidad, de ahí que sea considerada patrimonio natural de la humanidad. Está constituida por nueve municipios en una espacialidad transfronteriza que comprende a Brasil, Perú y Colombia, abarcando un área de 214 mil km².

Su población es de más de 220 mil habitantes, de los cuales 130.122 viven en el área urbana y 93.972⁶ residen en las denominadas comunidades rurales de la Amazonia. Posee la segunda mayor reserva indígena⁷ del país denominada Vale do Javari⁸ situada en el municipio de Atalaia do Norte, constituida por Marubo, Matis, Matsés, Kulina, Kanamary, Korubo.

En esta región existen varias comunidades que están formadas por poblaciones tradicionales que tienen sus vidas inmersas en un modo peculiar de vivir, trabajar y construir conocimiento. Este modo de vida está marcado por una cultura diferenciada, caracterizada principalmente por el contacto con las aguas, los bosques, las tierras, los *igarapés* de dónde sacan sus sustentos (Ferreira, 2010). Estas comunidades tienen un concepto del uso de la naturaleza más como bienes naturales que como recursos naturales, apropiados bajo la óptica del mercado (Rapozo, Radaelli y Silva, 2019). Ellos creen que la tierra de sus ancestros no pertenece a su pueblo, sino que es su pueblo el que pertenece a ese lugar (Silva, Ferreira y Mori, 2021).

Cuando se realiza una evaluación equivocada de los estilos de vida tradicionales, amparada en macroindicadores y en conceptos arbitrarios de desarrollo, calidad de vida, vulnerabilidad social, pobreza y miseria, el resultado es que además de no comprender sus dinámicas de vida, se les trate de forma peyorativa y se genere una profunda inadecuación de las políticas públicas, retroalimentando un sistema de exclusión social o inclusión perversa (Lacerda, 2018). Es necesario, por tanto, abrir un debate, en el que la racionalidad indígena – y también *ribeirinha* y *quilombola* – construida en el ámbito de su cultura y de su relación con la tierra, donde se forma su identidad y sentido de pertenencia, promueva un nuevo paradigma de diálogo con la naturaleza. Es necesario un cambio de referentes, desde una perspectiva plural e innovadora, con respecto a la óptica capitalista (Silva, Ferreira y Mori, 2021).

Esas comunidades tradicionales viven influidas por el impulso de las aguas, por la subida y el descenso de los ríos, que inician su crecida generalmente en el mes de diciembre y que dura hasta abril. El período del desbordamiento del río, marcado por el aumento del volumen del agua, corresponde a los meses de abril y mayo. La etapa siguiente, que corresponde a los meses de junio a agosto, se llama tiempo de marea baja y alcanza su punto más alto entre los meses de agosto a octubre, teniendo lugar el período seco en la región.

Pero en él se evidencian también innumerables conflictos socioambientales derivados de las relaciones de acceso a las tierras, aguas y bosques. Estos conflictos, provocados históricamente por el narcotráfico, por la intensificación de la acción ilegal de madereros, mineros y pescadores comerciales en territorios de uso común, han imposibilitado la garantía de los derechos territoriales y la gestión de los recursos naturales para el beneficio de estas sociedades rurales, marcadas por la violencia política de los actos de Estado y por la ilegalidad de las actividades económicas transfronterizas. Por otro lado, al enfrentarse a las incertidumbres a causa de la ausencia permanente del Estado⁹, estas sociedades rurales locales vienen accionando diversos mecanismos de resistencia, entre ellos identitarios y territoriales,

que se configuran contra el avance de la violencia, la connivencia y la falta de respeto al uso tradicional de sus tierras (Rapozo, Radaelli y Silva, 2019).

En este ambiente, todas las actividades agrícolas, el trabajo, la relación con la ciudad, la enseñanza, el ocio, la religiosidad, están íntimamente ligadas con la subida y descenso del río. La cotidianidad de la vida *ribeirinha*, atravesada por los momentos de impulso de las aguas, es de vital importancia cuando se quiere entender este actor social así como el ambiente que habita (Fraxe, 2004).

Esos hombres y mujeres que deciden lo que deben preservar, criar y producir en cada ecosistema, por medio de un conjunto de recursos, técnicas y ricas estrategias (Amâncio, 2000), son los agricultores familiares amazónicos poseedores de una vasta experiencia en la utilización y conservación de la biodiversidad y de la ecología de los ambientes donde viven y trabajan (Barreira, 2007).

Los Pueblos y Comunidades Tradicionales son, según el Decreto Federal nº. 6.040 de 7 de febrero de 2000, grupos culturalmente diferenciados que se reconocen como tales (identidad), que poseen formas propias de organización social, que ocupan y usan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición. Esto quiere decir que el Gobierno Federal reconoce su existencia formal.

Entre esas poblaciones tradicionales se encuentran aquellas que viven en las proximidades de los ríos y que sobreviven de la pesca artesanal, da la caza, del plantío y del extractivismo y que reciben el nombre de *ribeirinhas*, estando la mayor parte de ellas en el Amazonas. Aunque el término “pueblos y comunidades tradicionales” es considerado ambiguo por algunos autores como Léna (2002) o Santilli (2005), al mezclar categorías políticas y sociológicas se torna un concepto no cerrado (Silva y Ribeiro, 2016; Amorim de Castro y Cesar de Oliveira, 2016).

El *caboclo/ribeirinho*, campesino de la Amazonia, posee una singularidad construida y reconstruida en este amplio contexto que incluye *tierra, bosque y agua*.

[...] esta singularidad ofrece una gama compleja y rica de hechos, presentando una realidad llena de significados sociales. [...] Principales antepasados los “indios de las aguas” [...] poseedores de un *capital social* que forma parte de un grupo humano con éxito en sus procesos adaptativos. La adaptación está fundada en la comprensión correcta especialmente de la relación entre el *tiempo de abundancia* y el de *escasez*, en la articulación del medio ambiente con el “ciclo de las aguas” (Barreira, 2007, p. 12).

Estos sujetos sacan sus sustentos de las aguas, tierras, bosques y de las plantaciones, presentando así una auto-sustentación ligada a un equilibrio y respeto al tiempo de la propia naturaleza. Muchas veces este tiempo no es entendido por el hombre que no vive en este ambiente –que llama perezosos, atrasados o vagos a los *ribeirinhos*. Ocurre lo contrario: estos hombres saben y respetan el tiempo de las aguas, el tiempo de la reproducción, el tiempo de descanso de la tierra; conocen el enriquecimiento del suelo en las tierras bajas anegadas después de los desbordamientos. “La relación hombre-naturaleza es tejida en una perfecta simbiosis, en un *delicado equilibrio entre la vida humana y la biodiversidad*” (ibid., p. 11).

Este hombre vive y piensa el tiempo presente y futuro con esperanza de tierra buena para cultivar, de aguas no muy altas en tiempos de desbordamiento. Y vive en esta “tierra/agua” con resistencia, lucha, garantizando la continuidad de las futuras generaciones. Según el mismo autor, el hombre del contexto rural de la Amazonia:

No es un hombre cualquiera [...] y si el “campesino amazónico”, que concentra al indio, al *seringueiro*, al *quiñombola*, al *caboclo*, al *ribeirinho* y al *caboclo/ribeirinho*, poseedor de vasta experiencia en la utilización y conservación de la biodiversidad y de la ecología de los ambientes tierra, bosque y agua, donde trabaja y vive” (ibid).

Entendemos entonces que esta construcción es dinámica y varía en el tiempo y en el espacio, dado que la identidad étnica “se construye a partir de la diferencia” (Poutignat y Streiff-Fenart, 1998, p. 40). Esta formación de identidad es la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. O sea, es el autoconocimiento y afirmación de pertenencia a determinados grupos sociales. Existen, por tanto, distintos mundos y sistemas de referencia (Viveiros de Castro, 2004), no tener esto en cuenta lleva a múltiples equívocos y problemas (Silva, 2020).

Desde esta perspectiva, se afirma que:

Los individuos y los grupos invierten en las luchas de categorización todo su ser social, todo lo que define la idea de ellos mismos, todo lo desconsiderado por lo cual ellos se conforman como ‘nosotros’ por oposición a ‘ellos’, a los ‘otros’ y a lo cual están ligados por una adhesión casi corporal. Es esto lo que explica la fuerza movilizadora excepcional de todo lo que suena a identidad (Bourdieu, 1989 *apud* Almeida, 2007, p. 16).

Percibimos de ese modo que la región amazónica posee un amplio conocimiento tradicional que funge como una herramienta en la conservación de los ecosistemas naturales. Así. Pereira y Diegues (2010) afirman que las poblaciones tradicionales poseen un modo de vida específico, una relación única y profunda con la naturaleza y sus ciclos, una estructura de producción basada en el trabajo de la propia población, con la utilización de técnicas

basadas prioritariamente en la disponibilidad de los recursos naturales existentes dentro de fronteras generalmente bien definidas, adecuándose a lo que la naturaleza tiene para ofrecer. En estas poblaciones, se produce una constante transmisión de conocimientos a través de las generaciones como una forma de perpetuar la identidad del grupo.

Hay, por tanto, un conjunto muy amplio de técnicas complejas y milenarias practicadas por estas poblaciones, que permiten cultivar sin tierra o sin agua, transformar granos o raíces tóxicas en alimentos (Lévi-Strauss, 1989 *apud* Diegues, 2009).

La construcción del saber tradicional posee innumerables peculiaridades. Es un saber basado en la de los individuos, en sus relaciones personales, sociales y también con el ambiente. Se puede afirmar que el conocimiento tradicional es fruto del trabajo y de los hallazgos de un grupo, lo que justifica su riqueza y diversidad. En el caso de comunidades rurales, el conocimiento de las poblaciones tradicionales es transmitido de generación en generación. Es un saber transmitido por las relaciones de parentesco y vivencia (Fraxe, Pereira y Vitkosk, 2007. p. 96).

A pesar de la rica diversidad esta región presenta índices preocupantes que describen la ausencia y poca actuación del Estado para garantizar servicios sociales ya conquistados en otras partes del país. Por ejemplo, el municipio de Benjamin Constant/AM presenta IDH igual a 0,574¹⁰, que comparado al del país (0,762), demuestra las difíciles condiciones de vida de los ciudadanos de esta localidad. El municipio de São Paulo de Olivença presenta el penúltimo índice más bajo dentro de los municipios del país (IDH: 0,536). Este dato es aún más bajo en las áreas rurales del municipio. También posee una de las mayores tasas de analfabetismo, principalmente en el área rural del municipio, presentando el 21,9% de analfabetos entre la población de 15 años o más (IBGE, 2010) y con un IDEB¹¹ (BRASIL/MEC, 2017) con una nota de 4,0 para los primeros años. Estos datos reflejan el mal trato que estas poblaciones han recibido históricamente.

Según datos oficiales de la *Secretaria Municipal de Educação* (2017), la mayoría de las escuelas públicas están en la zona rural del municipio, habiendo apenas siete en la zona urbana y cincuenta en el área rural, con cinco mil quinientos y un alumnos indígenas y no indígenas y cuatrocientos diez profesores.

En lo que respecta a la educación escolar indígena, de los 253.117 alumnos matriculados en tierras indígenas en 3.371 instituciones de enseñanza, solo cuentan con materiales pedagógicos propios y adecuados 985 de las instituciones educativas (*Anuário Brasileiro de Educação Básica*, 2020). En la mayoría de los centros se sigue un modelo tradicional de enseñanza (Fonseca, 2009, pp. 8-9) que es contradictorio con la forma de enseñar y aprender de los indígenas, que tienen en la observación y la experimentación la base de sus procesos de enseñanza y aprendizaje (Gasché, 2010; Costa, 2012).

Los intentos de modernización de este territorio han estado basados durante mucho tiempo en los valores occidentales, avasallando los esquemas de valores y representaciones locales. La consecuencia de tal circunstancia ha sido la aniquilación física y simbólica de muchas de estas culturas, algunas como producto de campañas sistemáticas de exterminio y otras como resultado de propuestas de integración que han obligado a la renuncia de sus orígenes étnicos para incluirse en la sociedad dominante, borrando de golpe su historia y su cultura.

Pero en los últimos años se ha insistido en la creación de un nuevo escenario donde se incluyan y reivindiquen otras visiones del bienestar y del mundo, distintas de las dominantes (Muñoz, Rodríguez y Migoya, 2016, p. 7). Para conseguirlo es necesario que los habitantes de estos territorios puedan decidir autónomamente sus preferencias o prioridades. Pero no se busca una autonomía absoluta sino en relación con el contexto; no se busca una identidad al margen y excluyente, sino una forma de ser propia desde la cual compartir con otras identidades (Camps, 2015). Para esto es necesaria una política de los puntos de intersección de las relaciones entre una población diversa.

Por tanto, cualquier investigación que se desarrolle en estos espacios ha de tener en cuenta esas diversidades de ecosistemas y de poblaciones amazónicas que residen y trabajan en este ambiente. En ese sentido, se plantea hasta qué punto las poblaciones tradicionales, sus territorios y saberes se tienen en cuenta en las investigaciones realizadas. ¿Qué concepciones predominan al investigar a las poblaciones tradicionales de la región amazónica? ¿Qué teorías pueden ayudar en la instrumentalización de nuestras investigaciones para el beneficio de esas poblaciones, sus espacios y saberes? ¿Cómo contribuir, por medio de las investigaciones, en la desconstrucción de visiones estereotipadas que descalifican y desconsideran a las poblaciones y saberes tradicionales del Amazonas? ¿Cómo puede contribuir la perspectiva interdisciplinar a ese proceso? ¿Cómo tener en cuenta los conocimientos tradicionales presentes en la región? ¿Cómo establecer un diálogo horizontal entre los conocimientos tradicional y científico?

No es posible hacer investigación en la región y continuar invisibilizando este ambiente caracterizado por su exuberante *bio sociodiversidad*, pero con enormes desafíos educativos que merecen como mínimo ser comprendidos. Pues en el proceso histórico *el hombre amazónico está marcado por silencios y ausencias que acentúan su relativa invisibilidad* (Fraxe, Witkoski y Miguez, 2009). En ese sentido, este escenario multi/intercultural se convierte en adecuado para este debate académico.

Se debe entender que lo que compone el imaginario de las poblaciones *ribeirinhas* de la Amazonia, los diferentes modos de ser, de producir, de

imaginar, de entender el mundo/naturaleza debe ser considerado y entendido en este proceso.

Los conocimientos que las poblaciones tienen del bosque que habitan es verdaderamente enciclopédico, en el sentido de cubrir áreas variadas: desde la madera que sirve para edificar una casa; de las fibras vegetales que sirven para amarrarlas; de los frutales que el cerdito o el venado prefieren y debajo de los cuales es casi seguro poder cazarlos; de las tierras adecuadas para plantar el maíz, el tabaco, la calabaza; de la manera de trenzar las varillas de *urucuri* para hacer tejados; de los cebos preferidos del *caparari*, del *mandim*, del *pacu*; de los sueños; de los presagios y de las maneras de tener suerte cazando. Los *pés de seringa*¹², cada uno de ellos, y el modo adecuado de preparar las carreteras, engalanar, raspar, cortar la madera. Modos de hacer, modos de pensar, modos de conocer (Cunha y Almeida, 2002, p. 15).

No tener en cuenta todos estos conocimientos sería además la destrucción de culturas orales milenarias. Debemos tener en cuenta el valor de las culturas, la sabiduría, el saber, los modos de hacer, los conocimientos muy sutiles sobre el mundo vegetal y animal, sobre los modos de curar (Morin, 2010, p. 26).

Seguir por estos caminos es relevante para la región, dada la contribución sociocultural y académica de traer historias que fueron silenciadas durante décadas, ya sea en el medio académico o en el campo de la implementación de políticas públicas, caracterizada por la reducida o prácticamente nula actuación del Estado en lo que respecta a su papel de conductor de servicios públicos de calidad en la región. Se trata de lagunas que deben ser completadas, datos que requieren completarse para ser analizados a partir de perspectivas interdisciplinarias y, en últimas, de un lugar – Alto Solimões – que ha sido silenciado, en el que las poblaciones no han participado de ese proceso.

Teorías que nos ayudan a pensar e investigar en la región del Alto Rio Solimões/AM

El mayor cambio del siglo XXI fue comprender la incertidumbre presente en todas las cosas y en todas las áreas. El nuevo siglo mostró el caos dentro de las grandes leyes instituidas (Morin, 2010), de modo que la única certeza que tenemos es que poco sabemos, y que no sabemos para dónde vamos. La “flecha del tiempo” no tiene ya una única dirección determinista: en este tiempo los nuevos conocimientos permiten surgir nuevas formas de pensar que reorientan las investigaciones y los rumbos de la ciencia. Así, es necesario superar el mito de la historia única para contar las historias silenciadas durante mucho tiempo, con el fin de empoderar y dar voz a otros sujetos. Esa postura nos permite cuestionar viejas incertidumbres, y anunciar otros discursos.

El conocimiento científico durante los siglos XIX y mediados del XX creyó en algunos principios que están siendo renovados y revisados actualmente.

A partir de varias revoluciones ocurridas en el campo de diferentes áreas de conocimiento han surgido nuevas discusiones y concepciones que rebaten aquellas ideas cristalizadas consideradas certezas absolutas.

En ese proceso, hay varias revoluciones en marcha cambiando muchas historias y leyes instituidas. Una de las revoluciones se dio a partir de la *termodinámica de Boltzmann* con la divulgación de la cuántica. La segunda sucedió con Laplace, cuando contribuyó con su teoría sobre la desintegración del universo al surgimiento de categorías como *casualidad, inestabilidad, vicisitudes* en el campo científico (Prigogine y Stengers, 1991). Esas revoluciones trajeron consigo nuevas categorías, antes intocables: la *falibilidad, la creatividad, la emoción*.

Frente a una ciencia oficial que se asociaba a un complejo de nociones como causalidad, legalidad, determinismo, mecanicismo, racionalidad, surgió un conjunto de temas extraños a la ciencia clásica: la vida, el destino, la libertad, la espontaneidad que se convierten de este modo en las emanaciones de profundidad ocultas, que se pretendían inaccesibles a la razón (ibíd., p. 6).

Por tanto, ya no queremos estudiar solo lo que permanece, sino también lo que se transforma, las perturbaciones geológicas, climáticas, la evolución de las especies, la génesis y las mutaciones de las normas que interfieren en los comportamientos sociales (ibíd., p. 5), pues la realidad social es un objeto en movimiento, formación y transformación (Ianni, 1990).

En este contexto, no podemos pensar que la región sigue un curso lineal y hermético y que la realidad está fija, sin movimiento. Weber nos ayuda a pensar que es necesario ver la realidad de manera profunda, pues cada estudio debe tener “su significación específica basándose únicamente en lo que podemos y queremos no solo constatar la actividad humana, sino también comprenderla” (Weber, 2001, p. 112). Para pensar la región se necesita del soporte de nuevas teorías que surgen para mirar e investigar esa realidad múltiple. Se fundamenta esa discusión en las ideas principalmente de Morin (2001; 2005; 2010), Prigogine y Stengers (1991), Bauman (2010), Bhabha (1998), Santos (2006) y Gondim (2007).

Considerar otros tipos de conocimiento como forma de ver la región: las epistemologías del sur y del norte

El conocimiento científico ha sido el saber privilegiado de la contemporaneidad y el menos refutado, pues, cuanto más fuera reconocida esta forma de saber, menos objeciones habría, y en consecuencia más poder para los grupos que lo producen y para quines lo mantienen (Santos, 2006). En ese sentido, se tiende a pensar que “solamente la ciencia puede constituir un medio válido de un conocimiento verdadero y real, racional y objetivo” (Japiassu, 1983, p. 32),

pero evidentemente hay profundas críticas al status de superioridad que este tipo de saber recibe.

Desde el siglo XVI y XVII, con el origen de la ciencia moderna, las sociedades capitalistas han dado preferencia a ese tipo de saber. Para estas sociedades todos los conocimientos producidos por el hombre deberían seguir un cierto rigor para ser considerado como ciencia. Esas expectativas equivalen a la exigencia de que el pensamiento sociológico produzca recetas de control de la interacción humana. Se trata del deseo de tener el control de los objetos de estudio. Entonces surge una lengua (conocimiento científico), libre de intenciones y enredada en tecnicismos en apariencia alejados de la emoción, que vehicula la intervención sobre el objeto de estudio mas no lo produce ni lo cuestiona (Bauman, 2010).

En este sentido, las otras formas de producir conocimiento son desvalorizadas. Debido al privilegio epistemológico de la ciencia los otros saberes tienden a ser silenciados. Esto produce una especie de *monocultura del saber* que imposibilita la apertura a la pluralidad de modos diferentes de ver e intervenir en lo real e impide la relación dialógica entre la ciencia y los otros tipos de conocimiento. Como resultado, la región amazónica, repleta de otras formas de saber denominados conocimientos tradicionales, tiende a ser considerada inferior mientras que en realidad es productora y defensora de un tipo de saber al que las otras sociedades parecen no dar mucha credibilidad.

Ahora bien, es importante avanzar más allá de la polarización norte y sur (Bhabha, 1998), y realizar investigaciones a partir de conocimientos que son producidos por grupos sociales que habitan la región desde hace muchos años. Es necesario abandonar la condición de víctimas del mundo y pensar que “existe una suposición perjudicial y autodestructiva de que la teoría es necesariamente el lenguaje de élite de los que son privilegiados social y culturalmente [...]”, y no pensar que el “[...] lugar del crítico académico es inevitablemente dentro de los archivos eurocéntricos de un occidente imperialista o neocolonial” (ibíd, p. 43). Es preciso apostar por un lenguaje y actitud de la posibilidad, independientemente de la región que habitemos, para así creer en la condición de creadores de nuevas teorías para este tiempo, y sus nuevos desafíos.

Integración de conocimientos: el desafío de la visión interdisciplinar

Vivimos insertados en un momento histórico en el que predominan los principios de disyunción, reducción, simplificación, jerarquización del conocimiento (Morin, 2010). Además, hay una fuerte separación del sujeto-objeto, objetividad-subjetividad, y principalmente entre los campos del conocimiento.

Esas separaciones tienden a dejar algunas áreas fuera de los grandes grupos de élite que predominan en la cima de las áreas que reciben credibilidad. De ese modo, el mundo exige cada vez más de las grandes áreas especialistas que, por su parte, tienden a especificar con mayor énfasis los conocimientos producidos. En ese contexto, los investigadores tienden a mirar cada vez más fijamente hacia sus objetos de estudio como si estuviesen aislados y fueran independientes de otros campos del saber.

La interrelación de las diferentes áreas muchas veces no ocurre debido a la supremacía que ocupan algunos tipos de conocimientos y áreas de la ciencia, reclamando para sí toda la credibilidad y atención. En ese camino, las áreas tienden a separarse cada vez más unas de otras. Esa superioridad fue predicada principalmente por la ciencia moderna respecto a su método de investigación, el cual quiso ser aplicado en diferentes áreas de investigación debido a su potente ego.

La ciencia positivista cree en la pseudo-neutralidad, encarando los fenómenos como ahistóricos, descontextualizados y armónicos, haciendo hincapié en los aspectos cuantitativos que privilegia una visión romántica de lo real investigado. Desde esta perspectiva se describe la realidad tal como ella se presenta, se estudia el fenómeno como algo aislado y desconectado de las múltiples determinaciones existentes. Este paradigma “transforma a las personas en cuestión, de sujetos de sus propias acciones en objetos de intervención o manipulación” (ibíd., 2010, p. 268).

Ese tipo de saber ha primado en las diferentes formas de producción del conocimiento (Konder, 1983), derrotando en el curso de la historia las corrientes tradicionales que en la actualidad se reconocen como las nuevas epistemologías.

En general, independientemente de las intenciones de los filósofos, la concepción metafísica prevaleció a lo largo de la historia porque correspondía, en las sociedades divididas en clases, a los intereses de las clases dominantes, siempre interesadas en controlar bien tanto los valores y conceptos como las instituciones existentes, para impedir que los hombres cedan a la tentación de querer cambiar el régimen social vigente (idem, 1989, p. 9).

Afortunadamente este paradigma no es consensuado, y en los últimos años diferentes formas de pensar y actuar ante el objeto de estudio cada vez más vigentes. Posibilidades que defienden el anti-reduccionismo y la no homogeneización del carácter disciplinar, y son consideradas nuevas formas de producción del conocimiento y nuevas formas de producir ciencia. Estos caminos de conocimiento propenden por la integración de las ciencias y la posibilidad de la complementariedad y el diálogo horizontal entre ellas.

La región Amazónica, diversa física y socialmente, exige una integración de las diferentes áreas, sin pretensiones de superponer campos de conocimientos

en detrimento de otros, para sí superar esa forma positivista de mirar el objeto de investigación. Desde esta perspectiva se consideran elementos constitutivos de la realidad que se presentan y se modifican: la complejidad de lo real; más que la certeza, la incertidumbre; más que la separación entre sujeto y objeto, la interrelación entre ellos; en vez de separar los campos del saber, pensar y actuar la praxis en el proceso de investigación e intervención de forma interdisciplinaria.

De este modo, el investigador que quiere modificar la mirada e investigar la región amazónica necesita permitirse dialogar con otras formas de conocimiento, inclusive no científicos, y liberarse en el desarrollo de la investigación de las jerarquías puestas por la separación y jerarquización de las áreas y saberes. Este contexto, en constantes cambios, pide una relación horizontal y dialógica entre las partes, a fin de atravesar las fronteras ya establecidas y consagradas que la ciencia clásica se ocupó de fijar durante mucho tiempo, pues “el hombre como ser que vive, habla, trabaja, que produce representaciones de sí mismo, afirma su transcendencia, [...] se abre para una multitud de cuestiones exploradas por las llamadas ciencias humanas” (Noronha, 2008, p. 25).

A pesar de que “las ciencias humanas han buscado una formalización, que tiende a olvidar los problemas de la subjetividad, de las pasiones, de la complejidad de las realidades humanas” (Morin, 2010, p. 27), debemos avanzar en esta discusión, nuestro compromiso con la teoría tiene como propósito no volver estático aquello que es dinámico, no convertir en simple aquello que es complejo. Esto vale para aquel investigador que integra perspectivas biológicas, filosóficas y sociales. No hay cómo separar hombre-naturaleza-biología, pues no es posible eliminar todo lo que es natural, como si nosotros, nuestro cuerpo y organismo, fuesen artificiales.

Desconstrucción de estereotipos: visiones sobre la Amazonia que necesitan ser superadas

Aún siguen siendo muchas las formas de pensar que consideran inferiores a las personas que residen y trabajan en comunidades amazónicas. Resulta erróneo que estas localidades, y consecuentemente las personas que en ellas viven, sean denominadas como atrasadas; inferiores; sin preparación, cualificación y con poca capacidad técnico-científica. Todavía es fuerte la jerarquía geográfica del sur en detrimento del norte.

También persiste sobre el Amazonas la imagen de “vacío” que “puede ser tanto demográfica como económica o jurídica” (Ferreira, 1988, p. 38). Esta visión además de ocupar imaginarios - como que es un área inhóspita, salvaje, vacía, entre otros adjetivos -, guía las acciones políticas, económicas y sociales dirigidas a esta región, perjudicando su desarrollo sostenible

(Canalez, Rapozo, Coutinho, y Reis, 2020), al ser tradicionalmente vista como uniforme y monótona, desprovista de potencialidades (Medeiros, Nogueira, De Lima y De ouro Mamed, 2018).

En ese contexto, mucho de lo que fue escrito en varias lenguas sobre la Amazonia expresa la ilusión y el imaginario de otros mundos. La Amazonia se convirtió en un mundo creado y recreado según concepciones e ideologías del Viejo Mundo (Gondim, 2007), en donde lo posible y lo insólito, la realidad y lo onírico, la historia y la utopía coexisten, se confunden y se contradicen en las narrativas de viajantes, naturalistas y exploradores que visitaron la región. Ellos narran las más sorprendentes visiones de la Amazonia, todos en el fondo en busca de “verdades” y “objetos” de satisfacciones del hombre europeo. Historias narradas como verdades absolutas de este lugar.

Así fue como la Amazonia se construyó a partir de visiones equivocadas y verdaderas que fueron difundidas por todo el mundo. El proceso de construcción ideológica de ese territorio fue entendido a partir de un conjunto de mitos y fabulaciones que los pensadores europeos creaban (ibíd).

Grandes polémicas sobre verdades y certezas incuestionables están siendo deconstruidas y contestadas a partir de la exploración de nuevos mundos (América/ Amazonia). En la geografía oficial se omitía la existencia de tierras. Había en ese momento predominio de teorías racistas que profesaban la lenta evolución en los trópicos, donde el clima interfería directamente en la debilidad del hombre de la región, y en el envejecimiento precoz del autóctono. Animales enormes, monstruosidades, seres de las aguas y del bosque, hombres anormales y adanitas, gigantes, mujeres indias guerreras, forman parte de la historia de estos lugares un poco inhóspitos, “de una tierra sin fe, sin ley y sin rey”.

Fueron viajes realizados con base en ilusiones y prejuicios que planteaban comparaciones a partir de hombres americanos y europeos, y de plantas y animales. Los prejuicios y estereotipos fueron confirmados y construidos hasta hoy en día. En contraparte, los logros de estos hombres, las cualidades de estos lugares no tenían (y muchas veces aún no tienen) ni prestigio, ni respaldo. La idea del mundo europeo y más ampliamente Occidental era que la razón, sabiduría y verdad estaban concentradas en la civilización occidental (Morin, 2010, p. 27).

Bajo la supremacía de los conocimientos producidos en el norte del mundo, las investigaciones de estos lugares eran consideradas inferiores, permanecían en la invisibilidad, dejando el sur en segundo plano (Santos, 2006). Por eso, el mundo amazónico es más divulgado por no amazónicos y, muchas veces, repleto de ciertos prejuicios. En “Tierra inmadura” hay predominio de la visión pesimista que aún asola la región.

Tanto la región como las personas son inadecuadas; la tierra es juzgada inmadura, no preparada además para sustentar a una población civilizada y las personas son consideradas de una cepa racial mala [...]. La solución para desarrollar la Amazonia sería por medio de la introducción de una raza más fuerte (Ladislau, 1971, *apud* Lima, 1999, p 14).

Esas concepciones existentes en la literatura sobre la categoría del hombre amazónico (Lima, 1999; Fraxe, Witkoski y Miguez, 2009) no tienen consenso. Por tanto, creemos que es relevante (re) discutir la complejidad del universo identitario de los pueblos amazónicos, los significados atribuidos a estos términos en el campo académico en estudios ya realizados, así como entender cómo esta noción viene siendo percibida entre los propios habitantes de la región (Faxe, Witkoski y Miguez 2009). El investigador que tenga como objeto de su investigación la región amazónica necesita tener en cuenta que siguen difundiéndose aún estereotipos sobre esa realidad y sus grupos humanos. El movimiento es el contrario, es decir, no continuar con este proceso y romper con esas visiones erróneas acerca de la región.

Anticipamos la opinión inicial que tenemos sobre el asunto planteado, pues entendemos que el hombre y la mujer amazónicos son sujetos poseedores de extensas y complejas habilidades (Barreira, 2007) que se criaron, recrearon y resisten durante muchos años como garantía de sus existencias, incluso después del gran sometimiento a la cultura occidental cristiana y a la lógica económica de base capitalista.

Consideraciones finales

El ejercicio de la investigación en esta realidad va exigir al investigador la instrumentalización de sus sentidos, sobre todo la vista y el oído, y de estos aliados con la escritura (Oliveira, 2000). De este modo, podrá evitar el riesgo de mirar esta realidad con inocencia y encantamiento, dando como resultado análisis ingenuos y románticos o, de otro lado, de mirarla con indignación, olvidando el “rigor” científico, y quedándose solo en la militancia.

Por tanto, como ya dijimos anteriormente, para investigar la región amazónica, específicamente la región del Alto Rio Solimões, es necesario vivir la subida y el descenso de los ríos, entender los aspectos geográficos y estacionales, las relaciones establecidas por los grupos tradicionales. En este ambiente, ver y oír deben ser elementos de nuestras preocupaciones, según Oliveira (2000). Las cuestiones apuntadas por el autor nos ayudan a pensar en el trabajo de campo que la investigación en ambientes rurales exige.

Oliveira (2000) nos alerta sobre una primera experiencia del investigador con relación a la *domesticación de la mirada*. Esta mirada investigativa no puede ser ingenua ni espontanea, pues al encontrarse con la realidad, objeto

de estudio, ya se posee un esquema conceptual entrenado en el *itinerario académico*. Por eso esta mirada debe ser objeto de reflexión continua.

Es verdad que ninguno de esos requisitos (ver, oír y escribir) pueden ser tratados independientemente en el *ejercicio de la investigación*. El oír puede ser muy útil en momentos en que ver puede no ser suficiente, pues es preciso entender las múltiples relaciones que solamente se aprecian al oír, y esto incluye la pregunta que puede proponer a sus interlocutores.

Después, el investigador ha de desarrollar una segunda etapa que implica el escribir, que sería el momento de distanciamiento “*estando aquí*”, en los despachos urbanos, lejos del *lócus* de la investigación.

Luego hay un momento en el que se produce una angustia especial. La “cuerda floja” en la que se está cuando no se logra distinguir entre el ser investigadora y ser miembro del movimiento social como profesora en contextos rurales. Al final existe un entendimiento, aunque precozmente, de que esta militancia no va ser un obstáculo en medio del camino y sí un punto de reflexión y un requisito para mirar, sentir y escribir sobre la región.

Tomar conciencia de las etapas de aprehensión de la realidad, señaladas por Oliveira, nos ayuda a pensar la realidad superando la posición jerárquica de informante e investigador que la condición de científicos nos impone, aún más cuando vamos a tratar con pueblos tradicionales. Oliveira señala que por más que se haga un esfuerzo hay siempre una posición de poder que provoca el trabajo del investigador. Esto se debe considerar a fin de no comprometer los resultados de la investigación.

Instrumentalizar nuestra mirada a partir de esta realidad amazónica es necesario para no correr el riesgo de continuar produciendo verdades absolutas y estereotipos sobre la región. No correr el riesgo de simplificar la realidad, deformándola. Ir más allá de la polarización de las investigaciones instituidas en el norte y en el sur, y salir de la condición de “desafortunados” contribuyendo a la producción científica en la región en marcha, que a veces ha cargado (y muchas veces carga) con el peso de la desigualdad y la *injusticia cognitiva* (Santos, 2006).

Finalmente, hay que tener en cuenta que es preciso superar la dicotomía entre conocimientos científicos y tradicionales, y percibir la importancia de sus interrelaciones, en una red de interdependencias y múltiples relaciones que a veces escapan a la mirada del investigador. Consideraremos también los vacíos presentadas en este ensayo, en la integración de otra área de investigación y su alcance frente al desafío interdisciplinar. Todos esos son elementos que tenemos la intención de ampliar en futuros estudios e investigaciones, centrados en el propósito de entender la complejidad de investigar considerando los desafíos amazónicos.

Notas

¹ Nombre que se da en Brasil a los nativos mezcla de indios y blancos.

² Plantación de caucho.

³ Término atribuido a los profesores que aún no tienen la formación mínima para el ejercicio del magisterio, según el artículo 62 de la Ley de Directrices y Bases en la Educación Nacional (LDBEN).

⁴ Animal que los *ribeirinhos* usan mucho en sus leyendas, del cual señalan que es un felino, vive en el agua y se ha extinguido.

⁵ Se aplica a los pequeños ríos que corren entre islas, ya sean de primer o segundo orden, estrechos brazos o canales existentes en gran número en la cuenca Amazónica. Se caracterizan por su poca profundidad y por discurrir casi en el interior del bosque.

⁶ Datos del IBGE (2010), INCRA (2014) y el Índice de Desarrollo Humano/PNUD (2014). Disponible en sit.mda.gov.br. Acceso el 12 de septiembre de 2020.

⁷ Cerca del 50% de la población del Alto Solimões es indígena, según el último Censo Demográfico (IBGE, 2010).

⁸ Allí se encuentra la mayor población indígena de Brasil, la mayoría Tikunas, con más de 46 mil personas. Con una extensión de 8.527.000 hectáreas y un perímetro de aproximadamente 2.068 km.

⁹ La concentración de tierras en el Amazonas es el resultado de las decisiones políticas de incentivos fiscales estimuladas por el Estado brasileño para el agronegocio y que históricamente están relacionadas a problemas regionales significativos como la concentración de renta, altos índices de pobreza y el crecimiento de la violencia en el campo, resultado de conflictos por la posesión de la tierra (Costa, 1992; Rapozo, 2014). Esta situación se ha agravado durante la Presidencia de Bolsonaro, cuya llegada al poder fue apoyada por las grandes empresas del agronegocio.

¹⁰ El IDH – Índice de Desarrollo Humano calculado en 2010 está disponible en sit.mda.gov.br. Acceso: 12/09/2020.

¹¹ Índice de Desarrollo de la Educación Básica, IDEB-MEC, 2017.

¹² Árbol de la familia de las euforbiáceas, que se encuentra preferentemente en la cuenca del Amazonas y del Orinoco.

Referencias

- ALMEIDA, A. W. B. (Org.). (2007). *Terras das línguas: Lei Municipal de Oficialização de línguas indígenas*. Manaus: PPGSCA/UFAM/FUND. FORD.
- AMÂNCIO, R. (2000). *Gestão em assentamento e poder público*. Lavras: UFLA/FAEPE.

- AMORIM DE CASTRO, R.R. e Cesar de Oliveira, M. C. (2016). Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais e a apropriação dos conceitos no contexto amazônico. *Mundo Amazónico*, 7(1-2), 47-70. <http://doi.org/10.15446/ma.v7.55919>
- ANUÁRIO BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO BÁSICA (2020). Ed. Moderna y Todos pela Educação.
- BARREIRA, C. (2007). Prefácio. En: Witkoski, A. C. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeiros amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- BAUMAN, Z. (2010). *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BHABHA, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- CAMPS, E. C. (2015). El manejo indígena del mundo global: el caso de los Tikuna de Yahuarcaca. *Mundo Amazónico*, 6(1), 47-71. <http://doi.org/10.15446/ma.v6n1.46061>
- CANALEZ, G. G., Rapozo, P., Coutinho, t. e Reis, R. (2020). Espalhamento da Covid-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil. *Mundo Amazónico*, 11(2), 111-144. <http://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88492>
- CHAGAS, F, C, F., Souza, V. S., Olavo, A.V.A. y Pineda, C. (2020). Los desafíos de la actuación profesional: obstáculos y dificultades vividas a partir de las prácticas supervisadas en escuelas públicas del municipio de Benjamin Constant – Amazonas. *Campaña Mundial por la Educación*. Vernor Muñoz Villalobos y Luis Eduardo Pérez Murcia Transformative Education: Meanings and Policy Implications, p. 147-169.
- COSTA, A. (1992). *Sociologia* (Colecção «O Que É»). Lisboa: Difusão Cultural.
- COSTA, L.F.M. (2012). Falando de ensinar e aprender matemática na escola indígena. *Mundo Amazónico*, 3, 147-163.
- CUNHA, M. C. da, e Almeida, M. B. da (Orgs). (2002). *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DIEGUES, A. C. (2009). *Construção da etnoconservação no Brasil: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação*. São Paulo: NUPAUB, s/d. <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/manausetnocon.pdf>
- NODA, HIROSHI. *Pesquisa interdisciplinar em ciências do meio ambiente*. Manaus: Edua. p. 1-6.
- FERREIRA, I. C. B. (1988). Ceres e Rio Verde: Dois Momentos da Expansão da Fronteira Agrícola. In Aubertin, Catherine (org.), *Fronteiras* (pp. 38-59). Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM.

- FERREIRA, J. da S. (2010). *E o rio, entra na escola? Cotidiano de uma escola ribeirinha no município de Benjamin Constant/AM e os desafios da Formação de seus Professores* (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- FONSECA, V. da. (2009). *Cognição, Neuropsicologia e Aprendizagem*. Petrópolis, Rj: Vozes.
- FRAXE, T. J. P. (2004). *Cultura cabocla ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume.
- FRAXE, T. J. P., Pereira, H. S. e Vitkosk, A. C. (Orgs.). (2007). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e usos dos recursos naturais*. Manaus: EDUA.
- FRAXE, T. J. P. (2009). Os sujeitos da Amazônia: a construção das identidades locais. *A pesca na Amazônia Central: ecologia, conhecimento tradicional e formas de manejo*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, p. 28-41.
- FRAXE, T.J.P., Vitkosk, A.C. e Miguez, S.F. (2009). O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. *Ciência e Cultura*, 61(3), 30-32.
- GASCHÉ, J. (2010). De hablar de la educación intercultural a hacerla. *Mundo Amazónico*, 1, 111-134. <https://doi.org/10.5113/ma.1.9414>
- GONDIM, N. (2007). *A Invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- IANNI, O. (1990). A crise dos paradigmas na sociologia: problemas de explicação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13, 90-100.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2010). Censo 2010.
- JAPIASSU, H. (1983). *A Pedagogia da Incerteza*. Rio de Janeiro: Imago.
- KONDER, L. (1983). *O que é dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LACERDA, L. B. (2018). Cooperação, solidariedade e autogestão enquanto ferramentas para emancipação social de comunidades da Amazônia brasileira e o caso dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT). *Mundo Amazónico*, 9(2): 87-110.
- LÉNA, P. (2002). As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. *Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais*, 1(1), 9-21.
- LIMA, D. de M. (1999). A construção histórica do termo caboclo. *Novos cadernos NAEA*, 2(2), 5-32. <https://doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>
- MEDEIROS, A. K. M. De, Nogueira, C. B. C., De Lima, C. C., e De Ouro Mamed, D. (2018). Povos ticuna na tríplice fronteira: desafios para o estado e para o direito. *Mundo Amazónico*, 9(2): 161 - 198. <http://doi.org/10.15446/ma.v9n2.64789>

- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2017). Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep).
- MORIN, E. (2001). *A cabeça bem-feita: repensar a reforma e reformar o pensamento.* (Traducción Eloá Jacobina). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MORIN. (2005). *Ciência com consciência.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MORIN. (2010). *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar.* Participação Marcos Terena. Rio de Janeiro: Garamond.
- MUÑOZ, L. E. A., Rodríguez, O. I. G. y Migoya, A. D. (2016). Las capacidades colectivas instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Mundo Amazónico*, 7(1-2), 5-30. <https://doi.org/10.15446/ma.v7.54452>
- NORONHA, N. M de. (2008). *Sociedade e cultura na Amazônia: notas sobre o trabalho multidisciplinar na pesquisa e na pós-graduação (1998-2006).* Manaus: EDUA/FUA.
- OLAVO, A.V.A., Pineda, C. e Chagas, F, C, F (2020). Ações do Conselho Tutelar na garantia dos direitos das crianças e adolescente na Amazônia durante a pandemia do COVID-19, *Revista Sociedad e Infancias*, 4, 235-238. <https://doi.org/10.5209/soci.69507>
- OLIVEIRA, I. A (Org.). (2004). *Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizandos amazônidas.* Belém – Pará: CCSE-UEPA.
- OLIVEIRA, R. C. (2000). *O trabalho antropológico.* Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP.
- PEREIRA, B.E. e Diegues, A. C. (2010). Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 22, 37-50, Editora UFPR. <https://doi.org/10.5380/dma.v22i0.16054>
- PINEDA, C., Andrade, H. C. y Olavo, A. V. A. (2019). Los niños y los jóvenes en dos ciudades de la frontera amazónica: Benjamin Constant (Brasil) e Islandia (Perú). De los derechos de ciudadanía a la violencia infantil-juvenil. En C.Villagrasa y B. Sillero (coord.). *Libro VIII Congreso Mundial por los Derechos de la infancia y la adolescencia.*
- PINEDA, C., Andrade, H. C. y Olavo, A.V.A. (2018). Los derechos de ciudadanía de niños y adolescentes en un territorio singular: la trifrontera amazónica. *Revista Sociedad e Infancias*, 2, 103-126. <https://doi.org/10.5209/SOCI.59161>
- PINEDA, C., Andrade, H. C., Molina, C. y Olavo, A. V. A. (2019). El derecho a la salud de los niños indígenas amazónicos de la frontera entre Brasil

- y Colombia. En C.Villagrassa y B. Sillero (coord.). *Libro VIII Congreso Mundial por los Derechos de la infancia y la adolescencia*. España: Editorial Wolters Kluwer.
- POUTIGNAT, P. e Streiff-Fenart, J. (1998). *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- PRIGOGINE, I. e Stengers, I. (1991). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- PRIORE, M. e Gomes, F. dos S. (2003). Prefácio. En Priore, M. e Gomes, F. dos S. (Orgs.). *Senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- RAPOZO, P. H. C. (2014). *Estado, Sociedade e políticas de desenvolvimento na Amazônia brasileira: dimensões sobre a gestão e governança ambiental dos recursos naturais em áreas protegidas no Estado do Amazonas/Brasil* (Tese de doutorado em Sociologia). Universidade do Minho, Braga, Brasil.
- RAPOZO, P., Radaelli, A. e Silva, R. C. (2019). Invisibilidades e Violências nos conflitos socioambientais em terras indígenas da microrregião do Alto Solimões, Amazonas Brasil. *Mundo Amazônico*, 10(2): e67141. <http://doi.org/10.15446/ma.v10n2.67141>
- SANTILLI, J. (2005). *Sociambientalismo e Novos Direitos*. São Paulo, SP: Peirópolis.
- SANTOS, B. de S. (2006). *A ecologia dos saberes*. In: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- SILVA PIMENTEL, M. A. e Ribeiro, W. C. (2016). Populações tradicionais e conflitos em áreas protegidas. *Geousp – Espaço e Tempo* (Online), 20 (2), 224-237. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2016.122692>
- SILVA, J. O. (2020). A Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo. *Mundo Amazônico*, 11(2), 145-168. <http://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88675>
- SILVA, M. A., Ferreira, J.S. e Mori, N. N. R. (2021). Identidade e pertencimento: quando a natureza, sujeito de direito, promove o direito dos sujeitos. *Revista Videre*, 13(27), 26-56. <https://doi.org/10.30612/videre.v13i27.12944>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), Article 1.
- WEBER, M. (2001). A objetividade do conhecimento na ciência e na ciência política. En: Oliveira, P. S. (Org.) *Metodologia das ciências humanas*. São Paulo: Hucitec/UNESP.

“Amanecer la palabra”, políticas lingüísticas para la vida

“Dawning the word”, language politics for life

“Alvorecer a palavra”, políticas linguísticas para a vida

David Enrique Florez-Salgado

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-22 Devuelto para revisiones: 2021-02-10 Fecha de aceptación: 2021-09-14

Cómo citar este artículo: Florez-Salgado, D.E. (2022). “Amanecer la palabra”, políticas lingüísticas para la vida. *Mundo Amazónico*, 13(1), 164-183. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.88495>

Resumen

La situación que han enfrentado las comunidades indígenas durante la pandemia, de la que se desconoce aún el registro total de víctimas, además de acelerar el proceso de etnocidio en marcha, hace evidente que los esfuerzos por salvaguardar los saberes ancestrales siguen siendo limitados. También se constata que los reconocimientos, avances jurídicos y acuerdos firmados, que se ilustran, continúan sin cumplirse y alejados de la realidad; defraudando la confianza y acrecentando las tensiones. No obstante, entre los pueblos originarios, dioses, espíritus, sueños, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, plantas, animales, objetos y demás elementos presentes en el entorno, continúan siendo parte de sistemas de entidades que sobrepasan lo humano. A partir de la experiencia de dos proyectos de revitalización lingüística llevados a cabo en la ciudad de Leticia por el IMANI y el Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL) reflexionamos sobre ¿Cómo abrir el debate lingüístico hacia estos elementos “no humanos”? ¿Podemos encontrar sentidos diferentes a lo que desde la academia se ha denominado “revitalización lingüística”? ¿De qué valen los esfuerzos por conservar las lenguas cuando se descuidan las condiciones en las que perviven sus hablantes? ¿Qué reflexiones emergen en medio de una pandemia que acelera su extinción?

Palabras clave: Revitalización lingüística; Multilingüismo; Política lingüística; Antropoceno.

David Enrique Florez-Salgado. Étudiant en Master Sociolinguistique et approches sociales du langage - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. deflorezs@unal.edu.co

Abstract

The situation faced by indigenous communities during the pandemic, of which the total number of victims is still unknown, in addition to accelerating the ongoing process of ethnocide, makes it clear that efforts to safeguard ancestral knowledge are still limited. It is also clear that the acknowledgements, legal advances and agreements signed, which are illustrated, continue to be unfulfilled and far from reality, disappointing confidence and increasing tensions. Nevertheless, among indigenous peoples, gods, spirits, dreams, meteorological phenomena, geographical features, plants, animals, objects and other elements present in the environment continue to be part of systems of entities that surpass the human. Based on the experience of two linguistic revitalisation projects carried out in the city of Leticia by IMANI and the Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), we reflect about how to open the linguistic debate to these “non-human” elements. Can we find other meanings to what academics have called “linguistic revitalisation”? What is the purpose of efforts to preserve languages when the conditions in which their speakers survive are ignored? What considerations are emerging in the midst of a pandemic that is accelerating their extinction?

Keywords: Language revitalization; Multilingualism; Language policy; Anthropocene.

Resumo

A situação enfrentada pelas comunidades indígenas durante a pandemia, cujo número total de vítimas é ainda desconhecido, além de acelerar o processo de etnocídio em curso, torna claro que os esforços para salvaguardar os conhecimentos ancestrais são ainda limitados. É também evidente que os reconhecimentos, avanços legais e acordos assinados, que são ilustrados, continuam por cumprir e afastados da realidade, decepcionando a confiança e aumentando as tensões. No entanto, entre os povos indígenas, deuses, espíritos, sonhos, fenómenos meteorológicos, características geográficas, plantas, animais, objectos e outros elementos presentes no ambiente, continuam a fazer parte de sistemas de entidades que ultrapassam o humano. Com base na experiência de dois projectos de revitalização linguística realizados na cidade de Leticia pelo IMANI e pelo Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), reflectimos sobre como abrir o debate linguístico a estes elementos “não-humanos”. Qual é o valor dos esforços para preservar as línguas quando as condições em que os seus falantes sobrevivem são ignoradas? Que reflexos surgem no meio de uma pandemia que está a acelerar a sua extinção?

Palavras-chave: Revitalização lingüística; Multilinguismo; Política linguística; Antropoceno.

*“Si nos quedamos callados, nos matan
y si hablamos, también,
entonces hablamos.”*

Cristina Bautista Taquiná
(Gobernadora neehwe'sx)

Introducción

Múltiples formas propias de salvaguarda, protección y promoción de saberes ancestrales se llevan a cabo a nivel mundial. Con un mediano acompañamiento por parte de los estados modernos, formas de percibir, describir y relacionarse con el entorno aún perviven a pesar de la discriminación, el racismo, la violencia y el asedio que buscan conducirlos hacia la homogenización que conlleva a su extinción. Entre las sombras en las que históricamente continúan desacreditados (por la ciencia incluso), numerosos procesos de recuperación de tierras, prácticas y saberes hacen

amanecer cada día lo que la “modernidad” y el sistema de mercado se esfuerza en llevar al ocaso a través de la *monocultura*¹. Un término que curiosamente podría referirse tanto a cultivos, como a saberes.

Desde las ciencias sociales y humanas, principalmente desde la antropología, se analizan estas realidades estableciéndoles categorías para su estudio. Una de estas categorías incluye lo conglomerado como “no humano”. Frente a esto nos preguntamos cómo abrir el debate lingüístico hacia estos elementos “no humanos” y de qué manera éstos se relacionan con lo que se viene denominando “revitalización lingüística”. Además, atravesando una pandemia (momento en el que se escribe el presente texto) que da cuenta del aceleramiento de la pérdida de vidas, afectando a los más longevos, surgen reflexiones en torno a estos esfuerzos por conservar las lenguas y las condiciones en las que perviven sus hablantes.

A continuación, se presentan los avances de una investigación en curso que analiza dos momentos (que llamaremos CILESP y ReBaiLe²) dentro de una agenda que promueve e impulsa iniciativas de revitalización lingüística que se ha venido adelantando en la ciudad de Leticia. Inicialmente se presentará el contexto y los argumentos teóricos en los que se ubican las preguntas que planteamos. En un segundo lugar son presentados algunos de los ejemplos que dan cuenta de la presencia de entidades “no humanas” como expresión de posicionamientos ontológicos específicos, así como de los entretejidos y desencuentros a los que éstos se enfrentan tanto en campos lingüísticos como educativos. Finalmente serán presentadas las reflexiones que surgen de esta investigación, desarrollada en el contexto de la pandemia.

“Lengua de vida, palabra de vida, territorio de vida”

Esta investigación se aproxima a una serie de proyectos entorno al despertar (revitalizar) lingüístico, los cuales se han llevado a cabo en el municipio de Leticia, capital del departamento del Amazonas, la ciudad más plurilingüe de Colombia con presencia de alrededor 20 lenguas (Bolívar Urueta *et al.*, 2019). En este contexto perviven comunidades constituidas por situaciones migratorias de diferente índole, lo cual refleja en parte una problemática nacional en cuanto a exuberantes diversidades inversamente proporcionales a la escasa capacidad de atención estatal:

Vale destacar también el nivel de precariedad y vulnerabilidad que revelan los datos del modo de vida urbano (...) de un lado expulsados por la inseguridad y violencia en sus lugares de origen, de un lado buscando educación para enfrentar mejor nuevos desafíos, la ciudad se muestra en todo caso un espacio hostil y difícil que no contempla en buena medida políticas o acciones diferenciales para esta población diversa étnica y lingüísticamente. (Bolívar Urueta *et al.*, 2019, p. 47)

Los proyectos adelantados por la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia, contando con la participación del *Naane m̄tamuna i'tsamei i'ñtjtr*³; Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), han buscado en buena medida motivar diálogos de saberes permanentes entre los mundos indígenas y los mundos académicos, fruto “de un acercamiento por interés mutuo entre profesores y estudiantes de diferentes profesiones y grupos de investigación con los miembros del Cabildo” (Santos *et al.*, 2019, p. 3). Esto al punto de contar con una maloca (Casa Hija) en la Sede Amazonia de la universidad que conecta actividades con la Casa Madre, la maloca de CAPIUL ubicada en la ciudad, reuniendo un amplio público de participantes.

Hacen parte de este estudio los proyectos “Cátedra IMANI: La lengua es espíritu” (CILESP) y “Revitalización Lingüística por medio de los bailes tradicionales en el contexto urbano de Leticia” (ReBaiLe⁴) que tuvieron lugar entre febrero y mayo del 2018 y entre noviembre del 2018 y mayo del 2019, respectivamente. Para este estudio vengo estudiando las actividades realizadas en la ciudad de Leticia a partir de la exploración el material audiovisual disponible en línea, la lectura de los informes y el contenido del blog; y a pesar de la distancia realicé mi aproximación con el sentipensar⁵ en constantes idas y vueltas.

El proyecto ReBaiLe se presenta como “una experiencia piloto, inédita y experimental de buscar un modelo pedagógico propio para la revitalización de las lenguas nativas en Leticia, liderada, organizada y puesta en marcha con gran competencia, talento, alegría y creatividad por los miembros del cabildo.” (Santos *et al.*, 2019, p. 4). ReBaiLe fue organizado por la Universidad y el CAPIUL en tres núcleos para cinco lenguas: magüttagügà (tikuna), bora-miraña y yukuna-tanimuka. En cuanto a la CILESP, dentro de la metodología se plantea:

Explorar y consolidar una vía alternativa y complementaria a la dinámica académica, basándonos en los principios que son centrales al espíritu y pensamiento de los pueblos originarios: la lengua y el alimento, ampliar los conocimientos a lo verbal y lo corporal; incorporar conversaciones con acciones; pasar del énfasis en lo gramatical a lo experiencial y sociocultural.⁶

De esta manera vemos cómo el programa en general se abre ante la alternancia de paradigmas, proponiendo relaciones que buscan abrirse al público interesado, ya sea que se identifique como indígena o no, logrando una concurrencia plural. Dentro de los retornos recogidos se encuentra una carta que da cuenta de la experiencia y los hallazgos encontrados por parte de una participante:

“El lugar donde crece la caña o carrizo, decía, es un lugar de poder. ¿Viste que no dijo sitio sagrado, como los católicos, apostólicos y románicos lo bautizarían, sino ‘lugar de poder’? Me gusta este matiz en la nomenclatura. Resulta que este lugar de poder está en la altura, protegido por los espíritus del trueno y del viento. Así pues, uno no puede despertarse por la mañana, empezar a subir la montaña, cortar

el carrizo, volver a casa y construirse su flauta. Si así lo hiciera, la tempestad lo seguiría y le impediría el regreso. Antes de acceder al lugar, hay que pedir permiso a las entidades que lo protegen a través de un ritual.

Lo curioso, y creo que por eso me acuerdo de esta historia, es que los Nomatsiguenga, pueblo amazónico de la Selva Central del Perú, relataban el mismo procedimiento para conseguir la caña para construir el sonkari, un instrumento similar a la zampoña. Ellos, los Nomatsiguenga, usaban la planta del tabaco para pedir permiso a los dueños de los cerros (...)

Sea como fuere, me apasiona la humildad de estos pueblos ante la naturaleza, así como el respeto por sus entidades y lugares de poder. ¡Tenemos tanto que aprender!“⁹

Dentro de su carta se evidencian resonancias con una experiencia anterior, al mismo tiempo que su interés por lo que está aprendiendo, pero más allá de lo científico: la humildad, lo ético. Estos elementos se muestran como fundamentales en las relaciones con el entorno y sus habitantes.

Los intercambios que se dieron en medio de la CILESP permiten vislumbrar entrecruzamientos de ideas y perspectivas que llevaron al entrelazado de palabras e ideas. El título de hecho fue provocador tanto en “mundos académicos” como en “mundos indígenas” al mencionar la lengua como “espíritu”. Así, nociones separadas lograron entrelazarse entre palabras dando resultados como “lengua de vida, palabra de vida, territorio de vida”⁹ que satisfacían lo que desde ambos “mundos” se quería decir, permitiendo cruces y acuerdos entre puntos de vista. Así, vemos lograda la metodología que se estableció como “un entrelazado de experiencias y preguntas. Las preguntas provienen más del modo de pensar desde la academia y se plantean como relaciones (lengua e identidad, lengua y tejido, lengua y territorio, etc.); estas preguntas son entrelazadas y alimentadas con experiencias que combinan espíritu, práctica, discurso, escritura, lectura, alimentos, danza y canto.”⁹

Otro elemento a tener en cuenta es la prioridad dada a la transmisión y, no tanto, a la enseñanza de la lengua; lo que se puede sumar a reflexiones sobre cómo se define la educación (Diker, 2006) y cómo se “aprenden” otras lenguas, sean minoritarias o mayoritarias. Dentro de las poblaciones indígenas, la transmisión de las lenguas es una tarea encomendada, por lo general, a las madres que va acompañada de ejercicios de observación. Como ejemplo conocí el caso de la comunidad Inga ubicada en Aponte, Nariño:

En mi lengua es diferente decirte cómo digo ‘buenos días’ que enseñar a decirlo. Podría apenas pronunciarlo y que tú lo repitas y así puedes aprenderlo. Pero la forma en que se transmite esta palabra es levantándose antes que el sol, subiendo a la cima de la montaña y observando cómo amanece, así se entiende el significado. Es a través de esta experiencia que aprenderás como decimos ‘buenos días’. La lengua no es solo palabra, también es pensamiento. (L. Janamejoy, comunicación personal, 13 de julio de 2019)

Estos procesos muestran diferencias con las planteadas por la enseñanza de la lengua en la escuela, pues al hacerse necesario crear un contexto para esta transmisión se dota a las palabras de su significado. Estos procesos no se realizan en un aula, ni a través de libros, ni con ejercicios para completar o exámenes a calificar para conseguir una nota, tal y como se implementa en la educación formal y se reproduce en el aprendizaje de lenguas diferentes a las de primera socialización. Cabe destacar además que “los modelos [de revitalización lingüística] más exitosos son los centrados en la adquisición y no en el aprendizaje, en el aprendiz y no en el instructor, en la comunicación y no en la gramática, en la cooperación y no en el individualismo.” (Ospina, 2016, p. 35). Desde experiencias escolares en la ciudad de Leticia se encuentra que dado que “la escuela se creó para homogenizar una población y para consolidar los Estados nación; esa era una de sus funciones originales; en consecuencia es muy difícil, justamente partiendo de ese modelo, concebir una escuela multilingüe. Hay que salirse de la escuela, hay que conocer mejor los procesos de socialización y promover los proyectos educativos como proyectos de vida y posibilidades emancipadoras” (Mahecha, 2011, p. 304).

De esta manera el proyecto ReBaiLe se propuso crear una metodología propia para “amanecer la palabra”¹⁰, lo que significó incluir también el contexto del lugar donde se llevarían a cabo los encuentros. Parte del proceso incluyó la maloca, entendida como parte del

material pedagógico que se definió y que resulta absolutamente innovador [:] (...) consiste en asimilar y apropiarse del espacio físico de la maloca: Casa Grande, donde tendrán lugar las sesiones, comprendiéndola no simplemente como un espacio arquitectónico pasivo que albergará los cursos, sino como cuerpo y lugar de pensamiento que ha de ser aprehendido por los participantes, es decir, que se enseñará su significado, de qué está compuesta la maloca, cómo es su estructura y sus partes, qué elementos aloja en su interior y como se usan los espacios (Santos *et al.*, 2019 p.14).

Siguiendo este camino vemos cómo desde este tipo de experiencias se realizan importantes ejercicios de reconceptualización y diálogo donde se encuentran conexiones entre lengua, lenguaje, literaturas, entorno, artes, corporalidad, política, educación y sociedad. Esto hace que se permitan revisar otros aspectos: “trabajar en este sentido es mejorar las formas de resistencia/reexistencia desde lo más fundamental para el pensamiento propio: la lengua.” (*Ibid.*, p. 126)

También quisiera destacar uno de los fundamentos de la CILESP, luego convertido en eslogan, que deja claro el objetivo de esta aproximación a las lenguas desde una óptica diferente. Se trata de la frase “aunque aprendas poco se te abre el coco”, atribuida a Silvia Rivera Cusicanqui y reelaborada como “Rompecocos y abrecorazones” por el grupo Curuinsi de jóvenes indígenas en

la ciudad de Iquitos¹¹. Con ello se deja claro desde el inicio que no se trata de un clásico curso de lenguas y que el resultado involucra, además del hablar, otros aspectos de la vida como el vivir, el sentir y el pensar.

Otro aspecto, esta vez del programa ReBaiLe, fue la reflexión sobre el modo de darle continuidad a la iniciativa, luego de ver “la necesidad de continuar la revitalización de las 17 lenguas presentes en el cabildo, ya que en esta oportunidad solo fueron 5 lenguas (Magütagügà (tikuna), miraña, bora, yukuna y tanimuka)”, en la cual para estos futuros programas se vislumbran “líneas de trabajos de cantos y bailes, cestería, cerámica, chagra, máscaras, pensadores, alimentos, medicina, narraciones y otros”, además de una incidencia política (Santos *et al.*, 2019, p. 137).

Políticas tangenciales frente a un creciente etnocidio

Dando continuidad al proceso de colonización de la Corona Española, la lengua continuó siendo el español incluso después de los procesos de independencia en los estados inventados para los territorios de Abya Yala¹². Con el pasar de las décadas el fenómeno de homogeneización social y cultural no ha sido diferente, se presentan algunos casos excepcionales en países como México, Paraguay, Perú o Bolivia. Para el caso colombiano, la declaración por parte del estado de la diversidad cultural y lingüística del país, y su protección, fue proclamada apenas en 1991 como parte de la Constitución Nacional, fruto de numerosas luchas indígenas previas, acompañadas de un particular contexto internacional.

Luego de esto se dio paso a una serie de acciones jurídicas y políticas, cuyos antecedentes dieron paso a la promulgación de una Ley de Lenguas Nativas (Ley 1381) en 2010, que establece pautas sobre la política lingüística estatal. Es importante tener en cuenta que, como lo expresa Bocarejo (2011), el complejo aparato legislativo no se refleja en la práctica. Ella lo ilustra con la situación entre campesinos e indígenas que comparten la Sierra Nevada concluyendo que “el silenciamiento del conflicto en el análisis de la práctica multicultural ha creado estigmatizaciones rígidas, que no responden a la complejidad de la práctica de las políticas multiculturales en Colombia” (p. 115).

Dentro de las comunidades indígenas también se presentan debates entorno a los beneficios y perjuicios de estos avances jurídicos, así como de algunos procesos participativos y de concertación. A pesar de que estos progresos se consideren victorias continúan latentes las amenazas a los territorios, poblaciones, saberes y tradiciones. Las comunidades siguen siendo víctimas directas de un conflicto armado que no cesa, y todo esto se suma a los crecientes intereses económicos que acechan los territorios, sofocando su existencia:

este reconocimiento no ha cambiado el riesgo de exterminio lingüístico que producen las violencias del conflicto. La pérdida de la lengua y de otros conocimientos ancestrales va más allá de la adaptación, pues supone romper el entramado vital: la memoria del pueblo que no se comunica, la historia que se desconoce, la espiritualidad que no se practica. Es por esto que el desplazamiento, al desconectar generaciones, desconecta también el sustento de los significados y sentidos que un pueblo indígena comparte y reproduce en comunidad. (CNMH y ONIC, 2019 p. 468)

Una de las consecuencias de este proceso histórico de asedio viene siendo el rechazo, la invisibilización y el silenciamiento de las lenguas indígenas que continúa hasta hoy (Ospina, 2016). Desde la llegada de los europeos este proceso de etnocidio ha venido acrecentándose incluso en los períodos de independencia y república, superando las persecuciones del periodo colonial. Respecto a esto, “hay testimonios que indicarían que quizá la legislación lingüística de esa primera época podría ser considerada más avanzada en algunos aspectos que la de hoy” (Montes, 1998, p. 318). Más avanzada o no, la evidencia es que continúa siendo insuficiente.

También se hace evidente que en tiempos de democracia y a pesar de la consecución de derechos, los peligros y amenazas continúan presentes, amplificándose a través de nuevas maneras, poderes políticos, socioeconómicos y todo tipo de formas de violencia: “Las cotidianidades se modifican en detrimento de los pueblos al saber que sobreviven con dificultades gracias a la comercialización de algunas de sus artesanías o a enfrentar la ciudad bajo la condición de mendicidad en Medellín y Bogotá” (CNMH y ONIC, 2019, p. 473). En un contexto de pandemia, la carencia de atención y servicios acrecienta la amenaza de extinción para estas poblaciones, tanto hacia sus vidas como hacia sus tradiciones. Sin embargo, la aparición de programas como ReBaiLe y CILESP, y tantos otros en contextos urbanos y rurales, dan muestra de las transformaciones que vienen surgiendo como respuesta, lo que da cuenta de un despertar.

En síntesis, los resultados de los acuerdos firmados no son palpables, y las políticas no tienen en cuenta los elementos que son ajenos al pensamiento moderno y que hacen parte de concepciones plurales del mundo. Las lenguas y las políticas deberían estar armónicamente vinculadas, pues dentro de otras maneras de ver, definir y usar las lenguas se determina “un modo particular de pensar la identidad, lo político, lo lingüístico, su mutua articulación. Esta situación y esta ideología no son por lo demás propias del universo europeo” (Landaburu, 2004, p. 2). En esta perspectiva se hace necesario desinventar (Makoni y Pennycook, 2005) y redefinir, tanto la lengua, su “revitalización”, las políticas que las tratan e incluso el relacionamiento y la distancia hacia “lo indígena”; teniendo en cuenta las voces que la modernidad y la racionalidad tardan en escuchar.

Ontologías y epistemologías en tiempos de Antropoceno

Los cuestionamientos que surgen contra la *modernidad* (Latour, 1991) la señalan como una de las principales causas del Antropoceno (Charbonnier, 2017). Con ello se han controvertido conceptos tales como el de *Cultura* y su demarcación frente al de *Naturaleza* (Descola, 2005). Estas discusiones llegan también a cuestionar el concepto de *Lengua* (Hauck, 2018), de la labor del lingüista en la historia colonial, (Errington, 2007), así como de los regímenes metadiscursivos, las invenciones lingüísticas y los efectos del lenguaje (Makoni y Pennycook, 2005). Al ser considerados como “**universales**”, conceptos como modernidad, naturaleza, cultura y lengua, han formado parte de una visión uniformista.

Desde el punto de vista sociolingüístico, tal visión se ve reflejada en las ideas difundidas desde la Revolución Francesa y adaptadas en los contextos de las independencias americanas, como la idea de una nación = una lengua, como condición y estrategia para alcanzar un tipo de unidad. Frente a este sistema de pensamiento se han venido presentando alternativas como la noción de **pluriverso** (Blaser y de la Cadena, 2018,). De esta manera, los puntos de vista que sobrepasan el ideal de lo universal, racional y moderno han sido mantenidos al margen del análisis científico, así como del debate político por considerárseles secundarios al ser juzgados como irracionales, mitológicos, religiosos e incluso esotéricos. Sin embargo, desde el perspectivismo indígena se ha venido abriendo paso a que otras visiones e interacciones con el entorno sean atendidas, valoradas y validadas como alternativas a las del sistema establecido e impuesto como único, racional y funcional (Viveiros de Castro, 2009).

Esta investigación trata y entra en consonancia con el denominado giro ontológico. En él se considera que los seres humanos no habitan un mundo único en el que tendrían diferentes puntos de vista, sino que habitan mundos ontológicamente diferentes. Nos interesa resaltar que esto incluye también los mundos lingüísticos. Aunque la corriente ontológica se desarrolla en antropología sociocultural, particularmente en la Amazonía, aún está en gran medida ausente dentro de las ciencias del lenguaje (Costa, por publicar). Este enfoque procura incluir en este campo lo que ha sido excluido, cuestionando las ciencias mismas que se han dedicado a describir y catalogar el mundo: “*O perspectivismo ameríndio é uma estrutura intelectual que contém uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – pois ele é uma outra antropologia, uma contra-antropologia disposta transversalmente à nossa.*” (Viveiros de Castro, 2009, p. 46).

Proponiendo una “racionalidad antropocénica”, Charbonnier habla de un “materialismo de segundo grado” al mencionar que “*les forces naturelles sont au cœur de la pensée historique et sociologique, mais elles n'apparaissent pas comme*

*un registre ontologique hétérogène à l’égard des forces humaines, institutionnelles et morales qui, elles aussi, peuvent être pensées de façon matérielle.”*¹³ (Charbonnier, 2017, p. 324). Esta relación de desequilibrio denota la pertinencia de revisar y evaluar los sistemas que han conducido como resultado al Antropoceno. Así, también desde las Epistemologías del Sur, Arturo Escobar, Marisol de la Cadena, Mario Blaser, entre otros, exponen diversas maneras de interpretar esta apertura hacia otras maneras de relacionarse con el entorno. Desde experiencias de luchas y movimientos sociales a lo largo del continente, presentan alternativas a los dualismos establecidos por dicha “racionalidad” de la modernidad. Como por ejemplo la idea inspirada de la premisa del movimiento zapatista: “un mundo donde quepan muchos mundos”:

Enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas. (...) estamos ante la crisis de un mundo específico o de una serie de prácticas de hacer mundo, aquella que usualmente nombramos como la forma dominante de la euromodernidad (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca, o como cada cual la denomine) (...) Si la causa de esta crisis es este uni-verso, entonces la crisis que enfrentamos implica una transición hacia lo opuesto, es decir, hacia un pluri-verso. (Escobar, 2018, p. 100).

Estas formas plurales de existencia, relación, percepción y comprensión del entorno pueden ser entendidas, además de la defensa de territorios, también como experiencias por vitalizar, fortalecer y transmitir saberes y pensamientos amenazados, como las lenguas:

Para los blancos los territorios del Amazonas son vacíos porque no observan casi comunidades, ven muy poca gente. Para nosotros el territorio está todo poblado, todos esos animales y arboles son gente (...) para yo comunicarme con esto es fundamental la lengua. La lengua es espíritu, por la lengua se pronuncia la palabra sagrada (...) si no tenemos conocimiento, no tenemos territorio (...) si no hay esas lenguas, pues no hay nada” (Bolívar Urueta *et al.*, 2019, p. 62-64)

Es necesario entender que hay elementos que hacen parte intrínseca de eso que se ha catalogado como lengua dentro de la comunicación. Incluso comprender que una noción juzgada como universal como la de lengua no es tal y que llegó como parte del sistema colonial: “*Before contact, language had not been constituted as a legitimate object of attention among the Aché (...)* “*Language emerged among the Aché through the influence of colonizers, missionaries, Bible translators, activists, anthropologists, the media, and the State*”¹⁴” (Hauck, 2018, p. 86). Esto permite entender un nivel de artificialidad en cuanto a procesos que se desarrollaban de otras maneras antes de convertir la lengua en un objeto de atención. Y aún más, que la lengua puede llegar a superar la tarea misma de la comunicación humana ante entidades que sobrepasan al humano y que vienen retomando protagonismo: “*the Anthropocene returns power to non-human actants, and summons other worlds than our own, worlds in which language was not an object but little more than practice, which in turn could be shared with a wealth*

*of non-humans*¹⁵" (Costa, 2020). Así, en esta era en la que el humano ha dejado de escuchar las voces de estos otros mundos, más que un momento histórico podemos ver al Antropoceno como un momento crítico para replantear este tipo de nociones y su lugar en la arena política. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en las palabras que Davi Kopenawä expresa cuando dice "los ríos, los peces y la selva piden nuestra ayuda, pero el gobierno no sabe cómo escuchar" (De la Cadena, 2008, p. 155). Este tipo de llamados presentados mundialmente indican en primera persona la situación del pueblo yanomami frente al gobierno brasileño pero serían aplicables al contexto global.

Vitalizar/amanecer, desaparecer/anochecer.

Ante los proyectos que analizamos, que buscan retomar y compartir saberes dejados de lado, se hace necesario preguntar para quién, por qué y para qué se realiza un proyecto de revitalización lingüística que además brinda acceso a un conocimiento ancestral. Tener claro tanto los objetivos, como los destinatarios y, sobre todo, los intereses que motivaron estas iniciativas es clave en el proceso. También es importante tener en cuenta que en ocasiones las mismas comunidades evitan dar a conocer su lengua, como forma de protección dadas las muchas experiencias desafortunadas. Es el caso tanto del "extractivismo epistémico" que se constituye como "el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico" (Grosfoguel, 2016, p. 133), así como casos de evangelización, invasión o engaño.

Ese tipo de procesos de neo colonización han traído la noche "adormeciendo las lenguas", trayendo muerte, olvido y silencio. En todo caso, las lenguas pueden ser comprendidas también como defensa y el silencio como barrera de protección: "*speakers may erect boundaries around their own languages to limit the degree to which their languages may be learnt by others; in such situations one's own language is a form of safeguard, a secret which is lost when the language is used by other groups.*"¹⁶ (Renck, 1990 in Makoni y Pennycook, 2005, p. 148). Tal es el ejemplo de situaciones documentadas en la Sierra Nevada donde se ha generado una "gran desconfianza hacia el otro, (fundada sobre todo en una historia de maltrato y rechazo social) [que] genera en los kogui prevención, miedo, amenaza" (Ortiz Ricaurte, 2004, p. 6) y que también se ve expresada en la muestra de profundos silencios (Restrepo Campo y Turbay, 2015). Frente a este aspecto es importante tanto la ética y simetría, desde el consentimiento (Shannon, 2007) en el trabajo de campo hasta la co-construcción de resultados.

Para el caso de ReBaiLe, se trató de un proyecto que surgió autónoma y consensuadamente, lo que lo hizo legítimo y convocante. Además, tuvo lugar

entre la organización social indígena como sector asociativo, una institución académica como sector académico y la población civil que hizo parte de los participantes (habitantes o visitantes de la ciudad). Integrando de esta manera actores políticos, académicos y sociales, consiguió convertirse en un programa innovador en cuanto a su autonomía, alcance y perdurabilidad. Esta posibilidad de diálogo entre los actores involucrados es uno de los puntos fundamentales de la política lingüística¹⁷, en este caso enfocada hacia la revitalización. Para darle viabilidad al proyecto, así como la notoriedad necesaria en la ciudad para convocar a los participantes, se contó con “CAPIUL y NAMETSAI [quienes] son el centro cultural étnico visible en el contexto urbano en Leticia” (Santos *et al.*, 2019, p. 138). Es así como “en este proyecto fue posible ‘amanecer la palabra’ como dijo el abuelo Fernando Nejeteye” (*ibid.*, p. 4).

Por su lado, CILESP explicita desde la presentación que uno de sus propósitos es posicionar alternativas al mostrar que “el fundamento teórico y metodológico de la Cátedra parte de concebir las lenguas nativas como espíritu y vida, y no solo como gramática o códigos de comunicación” (La lengua es espíritu, 2018). Esta intención concuerda con observaciones que disocian estas maneras de tratar las lenguas:

Se presupone en este contexto que todos decimos lo mismo (o cosas muy parecidas) y que lo importante es que, nosotros también, lo podamos decir a nuestra «manera», con «nuestra» lengua (la lengua es entonces pensada más como un instrumento de comunicación, identificado por sus unidades y sus reglas -su «gramática»-, que como la expresión-memoria de un modo de vivir y pensar) (Landaburu, 2004, p. 2)

Es entonces en esta tarea de revitalizar que surge la posibilidad de darle mayor significado y preponderancia a otras interpretaciones acerca de la lengua alternando los puntos de vista: *“If a dominant understanding of language in many parts of the world is a result of the mapping of European colonial and neocolonial constructs onto diverse contexts, how might languages start to look if an alternative conception were mapped back onto the centre from the periphery?”*¹⁸ (Makoni y Pennycook, 2005, p. 152).

Para algunos el ejercicio de revitalizar una lengua implica recoger datos entre sus hablantes, analizar los sonidos, transcribirlos a una fonética, proponer formas de escritura o elaborar diccionarios, etc... Con esfuerzo y no siempre recursos suficientes, la lingüística ha venido encargándose de esta rigurosa labor de descripción, documentación, archivo y revitalización (Grinevald y Costa, 2010). Sin embargo, cuando este tipo de acciones están aisladas de componentes inmateriales como lo es su fuerza, su espíritu y su pensamiento, diría (si se quiere seguir usando la metáfora de vida y muerte) que los estantes llenos en archivos y bibliotecas hacen parte del rito funerario de estas lenguas.

Otro aspecto que se percibe en el caso de ReBaiLe es que el amanecer lingüístico vino acompañado de un amanecer político. Dentro de las iniciativas para una política interna como resultado del programa se estableció que:

“Es necesario incidir en las políticas de gobierno municipal y departamental, con propiedad e injerencias directas en los planes de desarrollo y en las mesas de concertación, donde se garantice la continuidad permanente [de] la revitalización lingüística y cultural, no solamente en CAPIUL, sino, en la Amazonia y en los territorios de origen” (Santos *et al.*, 2019, p. 138).

De esta manera, la propuesta de involucrarse en la vida política local y regional abre la posibilidad de lograr que este tipo de programas tengan mayor incidencia y durabilidad. Esto sería interesante al conseguir integrar estas concepciones y definiciones alternativas dentro de los lineamientos gubernamentales. Este interés hace eco de una preocupación que plantea la importancia de no desvincular las cuestiones lingüísticas de las sociales ni tampoco de las políticas: *“Certain social inequalities may seem daunting and beyond our ability to shift, but if we neglect to consider them and instead attempt to de-politicise our work by separating linguistic and social concerns, we may inadvertently reinforce these inequalities.”*¹⁹ (De Korne y Leonard, 2017, p. 11).

Rescatar lenguas implica rescatar vidas.

En la exposición realizada por Altaci Corrêa Rubim al participar en la CILESP menciona que referirse a “revitalizar lenguas” resulta problemático, frente a lo cual presenta una metáfora diferente: “estamos trabajando para fortalecer una lengua que estaba *adormecida*, no estaba muerta; por eso es que no hablamos de revitalización, **falamos vitalización** porque estamos dando *força* a una lengua *adormecida* que ahora está siendo fortalecida, hablada cada vez más”²⁰. Esta idea es profunda si entendemos que las lenguas viven en quienes las hablan y que por tanto la fuerza que se le da a las lenguas viene de la vitalidad que encuentra en quienes las despiertan.

En el propósito de amanecer las lenguas se debe entender que este proceso implica, además de todo lo que se ha venido haciendo y estudiando, brindar las condiciones políticas y socioeconómicas adecuadas para que las comunidades puedan seguir habitando su territorio. Es decir, infraestructura (hospitales, vivienda, terrenos), servicios (agua potable, energía, conectividad) y sobre todo paz (sin amenazas, conflictos armados, ni asedios territoriales) para mantener de esta manera sus prácticas de vida con tierra, agua y aires limpios.

¿De qué servirá seguir llenando estantes con descripciones de lenguas extintas? Podría llegar a ser un símil de las especies extintas disecadas y expuestas en museos una vez los últimos ejemplares que quedaban en los zoológicos no lograron sobrevivir. Sería la imagen del lingüista visto como “colecciónador de mariposas” que expone Everett agregando:

I am an active proponent of the need to document and describe endangered languages. But on the other hand, I do not believe that one should take on field research for this reason alone. Coherent fieldwork calls, again, for fieldwork that resonates with one's total life experiences, not merely with a particular, externally-pressured objective (...) 'Salvage operations' per se are not the only nor even the most significant reasons for taking on the responsibility of fieldwork²¹ (Everett, 2004).

Esto deja en evidencia el importante rol de la investigación, no solo cuando se encuentra cercana en sus estudios de campo, sino también cuando regresa a sus demás labores profesionales, confrontándose a que “les questions de LED [langues en danger], comme les questions de langues en général, sont fondamentalement des questions idéologiques. En s'engageant en faveur d'une perspective ou d'une autre, les linguistes sont nécessairement appelés à questionner les idéologies qui sous-tendent leurs actions”²² (Grinevald y Costa, 2010, p. 33) o sus inacciones.

Contando con lo indispensable para hacer un trabajo aún más importante y a mayor escala para preservar, revitalizar y hacer amanecer la vida, y con ella la lengua, *¿se tiende a dejar anochecer siendo testigos de una desaparición deliberada?* Las permanentes situaciones de segregación, destierro, injusticia social, desprecio y marginalidad se han hecho aún más explícitas en los territorios indígenas durante la presente crisis sanitaria, la noche se precipita. Sin acceso a salud, alimentación o vivienda, privados de sus territorios y en ocasiones de sus tradiciones, con el agravante del recrudecimiento del conflicto armado para el caso colombiano. Resulta muy difícil pensar, estudiar y escribir sobre revivir lenguas cuando son las vidas mismas las que se encuentran en constante e inminente peligro, sentipensamiento que inspiró este artículo intentando continuar este estudio durante los primeros meses de confinamiento: *¿de qué sirve “revitalizar lenguas” cuando es la vida misma la que se encuentra en peligro?* Si bien estos proyectos se adelantaron antes de la crisis sanitaria, la situación actual deja al descubierto y resalta las demás problemáticas que acompañan el adormecimiento lingüístico.

Dentro de las reflexiones que se vienen dando entorno a las condiciones que se recomiendan “para que la política [lingüística] sea aplicable en todas sus implicaciones, [se dice que] son necesarios cambios sociales de fondo; para ello, la sensibilización sobre la valoración de las lenguas y culturas nativas es apenas un primer paso.” (Ospina, 2016, p.42). Sin embargo, la llegada de una pandemia al territorio indígena deja claro una vez más que no son las lenguas las que mueren sino quienes les dan vida hablándolas. Por ende, es necesario tener en cuenta que trabajar las lenguas puede llegar a ser también trabajar **por** quienes hablan las lenguas, teniendo en cuenta los factores políticos a su alrededor, empezando por la preservación de la vida en condiciones de bienestar. De esta manera encuentro que, tal y como la lingüística desprendida de la lengua o los signos no tendría sentido, la lingüística separada de quienes hablan, piensan y viven estas lenguas, resulta vacía.

¿Quién toma la palabra?

De esta manera podemos decir que el concepto antropológico de todo lo que agrupa lo “no humano” continúa siendo problemático como categoría, porque sigue teniendo a lo humano como central y, al mismo tiempo, anteponiendo una negación que da la percepción de una no existencia de tales entidades. Esta manera separada de describir el mundo continúa alejando perspectivas que, como se evidencia en momentos de la CILESP, es posible aproximar y entretejer. La presencia de estas entidades eleva el quehacer mismo de una tarea, bien sea la de la caza (como lo visto en el ejemplo de la carta) o la de volver a hablar una lengua, cantarla o danzarla. Es importante entender que lo que se ha denominado lengua es un elemento importante, integrado en sistemas pluriversales. Esto hace que tanto su definición como su transmisión compongan estructuras y elementos más complejos que los propuestos por la lingüística o la didáctica para una lengua que se aprende; implicando pensares, sentires, territorios y modos de vida.

Las palabras de Cristina Bautista Taquinás que introducen este artículo como epígrafe, son una evidencia de los riesgos que implican **hablar** en un país como Colombia, pero de igual manera en muchas otras partes. La voz de Cristina fue silenciada el 29 de octubre del 2019, unos meses después de haber pronunciado esas palabras en la ceremonia de siembra de sus compañeros de la Guardia Indígena asesinados en agosto del mismo año²³. Esto muestra cómo la situación requiere ir más allá de la revitalización de lenguas y considerar acciones que atiendan y preserven las cosmovisiones ¡y las vidas mismas! dada la deficitaria preocupación y protección estatal.

El ejemplo más claro y actual es el del COVID-19 que afecta fuertemente los territorios, incluido el amazónico, y se convierte en una amenaza adicional que acelera la extinción. ¿Cuántos desaparecerán con sus lenguas? Los conteos y estadísticas de “hablantes” han sido siempre aproximativos, enunciados como parte de una “ideología contable” que se dedica y detiene en este tipo de censos (Makoni Y Pennycook, 2005, p. 143). Vale la pena recordar la cifra incluida por el gobierno colombiano en su Plan Nacional de Desarrollo: “solo el 1 % de lenguas nativas en Colombia no corre peligro” (DNP, 2019, p. 754), ¿letra muerta?

Así, una vez superada esta crisis sanitaria la situación de lenguas habladas puede llegar a ser aún más angustiosa ¿de qué sirve llamar la atención con cifras alarmantes si esto no produce mayor compromiso en la búsqueda de soluciones por parte de las entidades responsables? ¿A quién le sirven este tipo de recuentos sin medidas efectivas? Cristina Bautista había elevado las denuncias incluso al nivel de la ONU en abril del mismo año²⁴, y los esfuerzos institucionales y financieros de las organizaciones internacionales ¿qué incidencias logran tener en la protección de las vidas y los saberes? La

vitalización para las comunidades de habla está ligada a brindar garantías de vida plena, del **sumak kawsay** (buen vivir) ¿Quién toma la palabra?

Notas

¹ Encuentro que este término comparte su campo semántico entre la cultura única o unitaria (“*pensée unique*” (Hagege,2012) que vendría del lado del UNIverso, UNA lengua para UNA nación, etc. y por otro lado, la del monocultivo que es la no diversificación de las siembras lo que afecta el suelo, proceso que se da por reducir costos en la obtención masiva de productos alimenticios.

² CILESP: “Cátedra IMANI: La lengua es espíritu” y ReBaiLe: “Revitalización Lingüística por medio de los bailes tradicionales en el contexto urbano de Leticia”

³ “Desde el consejo de ancianos se emprendió la iniciativa de rebautizar el CAPIUL con una combinación de lenguas tikuna y miraña que podría traducirse como “gente con pensamiento de territorio”. (Santos et al., 2019 p. 3)

⁴ En el presente artículo emplearé como referencia las siglas CILESP y ReBaiLe, respectivamente.

⁵ Término originalmente reportado por Fals-Borda como usado dentro de la “cultura anfibia” rivereña de la región caribe colombiana (<https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>) y usado recientemente por Escobar (2014).

⁶ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

⁷ <https://lalenguaesespíritu.files.wordpress.com/2018/03/lengua-y-espc3adritu-marta-anducas.pdf>

⁸ Echeverri, J. A. 2018 Lengua y espíritu en <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/2018/03/15/lengua-y-espíritu/>

⁹ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

¹⁰ Expresión del abuelo Fernando Nejeteye. (Santos et al., 2019, p.4)

¹¹ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

¹² “Renombrar a este continente (América) es un comienzo de intervención en la política de lo real y de lo posible” (Escobar, 2018, p. 19)

¹³ “Las fuerzas naturales están en el centro del pensamiento histórico y sociológico, pero no aparecen como un registro ontológico heterogéneo con respecto a las fuerzas humanas, institucionales y morales, que también pueden pensarse de manera material.”

¹⁴ “Antes del contacto, la lengua no se había constituido como un objeto legítimo de atención entre los Aché (...) la “lengua” surgió entre los Aché a través de la influencia de colonizadores, misioneros, traductores bíblicos, activistas, antropólogos, los medios de comunicación y el Estado.”

¹⁵ “el Antropoceno devuelve el poder a los actores no humanos, y convoca otros mundos diferentes al nuestro, mundos en los que el lenguaje no era un objeto sino poco más que una práctica, que a su vez podía ser compartida con una gran cantidad de no humanos”

¹⁶ “Los hablantes pueden establecer límites alrededor de sus propios idiomas para limitar el grado en que sus idiomas pueden ser aprendidos por otros; en tales situaciones el propio lenguaje es una forma de salvaguarda, un secreto que se pierde cuando el lenguaje es utilizado por otros grupos.”

¹⁷ Al respecto de los desencuentros y la necesidad del diálogo entre los actores que participan de las políticas lingüísticas, ver Florez-Salgado, 2019 p. 18.

¹⁸ “Si la comprensión dominante del lenguaje en muchas partes del mundo es el resultado de la cartografía de las construcciones coloniales y neocoloniales europeas en diversos contextos, ¿cómo podrían empezar a verse los lenguajes si se cartografiara una concepción alternativa en el centro desde la periferia?”

¹⁹ “Ciertas desigualdades sociales pueden parecer desalentadoras y más allá de nuestra capacidad para cambiarlas, pero si no las tenemos en cuenta e intentamos despolitizar nuestro trabajo separando las preocupaciones lingüísticas de las sociales, podemos reforzar inadvertidamente esas desigualdades.”

²⁰ Cátedra IMANI LA LENGUA ES ESPÍRITU (2018, abril 04). Cátedra de Lenguas Nativas “La lengua es espíritu” Sesión 3. Recuperado de <https://youtu.be/oLiXmnSU0M0?t=229>

²¹ “Soy un activo defensor de la necesidad de documentar y describir las lenguas en peligro. Pero, por otro lado, no creo que se deba emprender la investigación de campo solo por esta razón. Un trabajo de campo coherente requiere, de nuevo, resonar con la totalidad de las experiencias vitales de cada uno, y no solo con un objetivo particular, presionado desde el exterior (...) Las “operaciones de salvamento” en sí mismas no son las únicas ni las más significativas razones para asumir la responsabilidad del trabajo de campo.”

²² “Las cuestiones de las lenguas en peligro, como las cuestiones lingüísticas en general, son fundamentalmente cuestiones ideológicas. Al comprometerse con una u otra perspectiva, los lingüistas están necesariamente llamados a cuestionar las ideologías que subyacen a sus acciones.”

²³ Extracto de su intervención en la audiencia pública en Tacueyó, Toribio (Cauca, Colombia) en agosto de 2019 disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=s2o2s5ARJyw&t=2s>

²⁴ Intervención en abril del mismo año ante el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6j91W1i8hEo>

Referencias

- BLASER, M. and de la Cadena, M. (2018). Pluriverse: Proposals for a World of Many World. *A World of Many Worlds*, 1–22. <https://doi.org/10.1215/9781478004318-001>
- BOCAREJO, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97–121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
- BOLÍVAR URUETA, E., Gil Bora, D., Vargas, C., Santos, A., Yukuna, W., Echeverri, J. Á., ... Cuyoteca, P. (2019). *Leticia Indígena: Lenguas y territorio desde la experiencia del cabildo de pueblos indígenas unidos de Capiul*. Leticia.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA y Organización Nacional Indígena de Colombia. (2019). *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: CNMH-ONIC.
- CHARBONNIER, P. (2017). Généalogie de l’Anthropocène: La fin du risque et des limites. *Annales*, 72(2), 301–328. <https://doi.org/10.1017/S0395264917000555>
- COSTA, J. (2020). Through the looking glass : Politics of language and nature, and the disqualification of vernacular forms of knowledge. *Language, Culture and Society*, 2(1), 126-134. <https://doi.org/10.1075/lcs.00024.cos>
- DE KORNE, H. and Leonard, W. Y. (2017). Reclaiming languages: Contesting and decolonising ‘language endangerment’ from the ground up. *Language Documentation and Description*, 14, 5–14.
- DE LA CADENA, M. (2008). Política Indígena: un análisis más allá de “la Política”. *World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM) Electronic Journal*. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2006.00610.x>
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN. (2019). Bases del plan nacional de desarrollo 2018-2012. *Departamento Nacional De Planeación*. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/BasesPND2018-2022n.pdf>
- DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. <https://doi.org/10.4000/traces.165>
- DIKER, G. (2006). “Educación”. En Diccionario Iberoamericano de filosofía de la educación, editado por Ana María Salmerón Castro, Blanca Flor Trujillo Reyes, Blanca Flor Rodrígues Ousset, y Miguel De la Torre Gamboa. México: Fondo de Cultura Económica. <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=E&id=54>

- ERRINGTON. (2007). *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. (J. Errington, Ed.). Ames, Iowa, USA: Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470690765>
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ed. Uniaula.
- ESCOBAR, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde Abajo.
- EVERETT, D. L. (2004). Coherent fieldwork. En P. van Sterkenberg (Ed.), *Linguistics Today – Facing a Greater Challenge* (pp. 141–162). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/z.126.08eve>
- FLOREZ-SALGADO, D. E. (2019). *Vers une #ColombiaPlurilingüe : Le défi du dialogue dans un pays multilingue et pluriculturel*. Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.
- GRINEVALD, C. et Costa, J. (2010). Langues en danger: le phénomène et la réponse des linguistes. *Faits de Langues*, 35–36(1), 23–37. <https://doi.org/10.1163/19589514-035-036-01-900000005>
- GROSFOGUEL, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123–143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- HAUCK, J. D. (2018). The origin of language among the Aché. *Language and Communication*, 63, 76–88. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.004>
- LA LENGUA ES ESPÍRITU. (2018). Presentación. Recuperado el 15 de octubre de 2019, de <https://lalenguaesspiritu.wordpress.com/presentacion/>
- LANDABURU, J. (2004). La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10). <https://doi.org/10.4000/alhim.125>
- LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- MAHECHA, D. (2011). Escuela y multilingüismo en Amazonía: un desafío contemporáneo. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (Eds.), *Cátedra Jorge Eliécer Gaitán Amazonía colombiana. Imaginarios y realidades* (pp. 293–309). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- MAKONI, S. and Pennycook, A. (2005). Disinventing and (Re)Constituting Languages. *Critical Inquiry in Language Studies*, 2(3), 137–156. https://doi.org/10.1207/s15427595cils0203_1

- MONTES RODRÍGUEZ, M. E. (1998). Las acciones lingüísticas sobre los pueblos indígenas en Colombia. Algunas reflexiones preliminares. En M. Trillos (Ed.), *Educación endógena frente a educación formal* (pp. 315–323). Bogotá: Siglo XXI
- ORTIZ RICAURTE, C. (2004). Los guardianes del equilibrio del mundo. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10), 0–11. <https://doi.org/10.4000/alhim.107>
- OSPINAS BOZZI, A. M. (2016). Mantenimiento y revitalización de lenguas nativas en Colombia. Reflexiones para el camino. *Forma y Función*, 28(2), 11–48. <https://doi.org/10.15446/fyf.v28n2.53538>
- RESTREPO CAMPO, A. R. and Turbay, S. (2015). The silence of the Kogi in front of tourists. *Annals of Tourism Research*, 52, 44–59. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.02.014>
- SANTOS, A., Nejeteye, F., Yukuna, W., Bolívar Urueta, E., Florez, A., Santos, E., ... Mazenett, L. (2019). *Núcleos de lenguas: Revitalización de las lenguas tikuna, bora, miraña, yukuna y tanimuka por medio de cantos y bailes en CAPIUL, en el contexto urbano de Leticia*. Leticia.
- SHANNON, J. (2007). Informed Consent: Documenting the Intersection of Bureaucratic Regulation and Ethnographic Practice. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(2). <https://doi.org/10.1525/pol.2007.30.2.229>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Presses Universitaires de France.

Reseña

Palabra de remedio y otras historias de yagé.

Carlos Miguel Gómez Rincón (2020). *Palabra de remedio y otras historias de yagé*. Bogotá: Editorial Fundación Literaria Común Presencia. 212 p. ISBN: 9789589233818-1542 <https://doi.org/10.15446/ma.v13n1.99711>

Carlos Suárez Álvarez. Magíster en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia, *Cum Laude*, y Licenciado en Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid. carlos_suarez_@hotmail.com

El chamanismo *yagecero* se ha convertido en las dos últimas décadas en una atípica manifestación del proceso de globalización en que vivimos. Si de manera sistemática fluyen las influencias (costumbres, productos, educación, pensamiento político y moral) desde el “norte” al “sur”, desde las ciudades a los pueblos, desde las universidades a las chagras y, para lo que nos concierne, desde “Occidente” al mundo indígena, la toma de yagé lleva el sentido inverso con extraordinario vigor, gracias a la fascinación que esta experiencia ha despertado entre una clase media-alta profesional a lo largo y ancho del mundo. Los relatos que el filósofo y poeta Carlos Miguel Gómez Rincón ofrece en *Palabra de remedio y otras historias de yagé*, además de constituir un placer literario, permiten acercarse a los entresijos de esta popular forma de curanderismo.

Existe una amplia bibliografía producida en Colombia que aborda este fenómeno. En el contexto académico hay que mencionar a Esther Jean Langdon, cuya tesis de doctorado en los años setenta se centró en el chamanismo siona y constituye una referencia fundamental, enriquecida con numerosos artículos de su producción académica posterior. Más recientemente las investigaciones de, por ejemplo, Alhena Caicedo u Óliver Velásquez Dávila, han atendido a la forma en la que el chamanismo *yagecero* del Putumayo se ha adaptado al contexto urbano y multicultural, en sus dimensiones políticas, simbólicas o económicas.

Mención aparte merece la inclasificable y portentosa obra de Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. A partir de un extenso trabajo de campo realizado en los años setenta el autor muestra una aguda capacidad de análisis, recorriendo con naturalidad los caminos que unen la etnología más sofisticada con la literatura más costumbrista. Y no podemos dejar fuera de este breve recuento *Yajé, el nuevo purgatorio*, del escritor estadounidense afincado en Colombia Jimmy Weiskopf, una obra similar a la de Gómez Rincón en su intento de aunar etnografía, testimonio personal y literatura.

En *Palabra de remedio y otras historias de yagé*, Gómez Rincón realiza una original representación del complejo yagecero del Putumayo en la actualidad, decididamente multicultural y visiblemente integrado al contexto urbano. Afirma el autor en la introducción que no se considera “un estudioso de las costumbres”, pero esta declaración inicial no es óbice para que la lectura transmita una rica y sugerente descripción de las personas, relaciones y contextos que tejen este sistema médico, ya sea en su expresión local o en su asimilación por una clase media urbana y profesional en la que podríamos incluir al propio autor.

Aunque Gómez Rincón no es antropólogo, su bagaje académico (doctor en Filosofía de la Religión, magíster en Estudios Religiosos, con un pregrado en Estudios Literarios) y su pasión por la poesía (varios volúmenes publicados) explican la reflexión metafísica, el tono lírico y el estilo depurado que caracteriza la obra. Si a este cóctel añadimos los veinte años durante los que se ha dedicado a aprender sobre chamanismo bajo la tutela del taita Luis Antonio Portilla, a quien está dedicado el libro, el resultado son estos doce relatos que se pueden leer de manera independiente, pero que están interconectados por hilos no siempre visibles que atraviesan la sensibilidad del autor, de lo que experimentó, de lo que le contaron: “Aquí buscan dar el paso a la escritura las voces, vidas y relatos de taitas y seguidores de la medicina. Varias de estas historias, contadas una y otra vez por mi maestro, me han acompañado y maravillado desde mi juventud. De otras he estado aún más cerca”.

En el libro el lector se puede encontrar con el muchacho que mira en una visión a quien será su maestro y vaga por diferentes ríos en su búsqueda hasta que lo encuentra y se somete al aprendizaje; con la antropóloga que despotrica desde su mentalidad académica contra un supuesto machismo indígena y una supuesta pérdida de identidad de sus anfitriones hasta que toma yagé y se le cae “la antropología como un ropaje viejo hasta los pies”; con el viejo taita, pobre y saqueado por sus vecinos, acosado por misioneros evangélicos para que abandone su conocimiento; con un taita embrujado por una mujer, y la vieja curandera que le trata; con un aprendiz de la ciudad, al borde de un ataque de nervios, que reniega del camino escogido pero continúa sometiéndose a restricciones y varapalos; con otro que cada vez que toma yagé se transporta a vidas alternativas que podría haber tenido, o tal vez tiene; con un misionero de principios del siglo XX que ahonda en su vocación católica cuando descubre esta “borrachera sagrada”; con ceremonias en contextos urbanos, con universitarios en búsqueda de una verdad interior y melodramas de pareja; con una investigadora que recibe el premio Nobel por su trabajo sobre el yagé (y los payasos que la inspiraron en su infancia). Es decir, en el texto se encuentra un colorido muestrario de las personas y aspiraciones que hoy en día se mueven alrededor del yagé.

La riqueza narrativa y estilística desplegada es encomiable. Desde el relato realista en ecuánime tercera persona, el manuscrito encontrado, el monólogo interior visceral, el rapto poético que cristaliza en calígrafo y la introspección filosófica en busca de un sentido divino. *Palabra de remedio y otras historias de yagé* es un necesario acercamiento literario al chamanismo del Putumayo (y más allá), porque llena el vacío que existe entre la mistificación *new age* que inunda las redes sociales y la etnografía ortodoxa, especializada en forma y contenido y, por tanto, restringida a una élite académica.

Resenhas (cinema)

A Febre.

Direção: Maya Da-Rin. Elenco: Regis Myruou, Rosa Peixoto, Edmildo Vaz Pimentel, Lourinelson Vladmir, Johnatan Sodré. Drama /98 min/ Brasil, França, Alemanha <https://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95794>

Mario Rique Fernandes, Doutor em Antropologia Social (Universidade Federal do Amazonas) riquemario@gmail.com

Guilherme Henriques Soares, Doutorando em Antropologia Social (Universidade Federal do Amazonas) ghsoares24@gmail.com

Luiza Maria Fonseca Câmara, Doutoranda em Antropologia Social (Universidade Federal do Amazonas) luizacampera@hotmail.com

Silvio Sanches Barreto, Doutorando em Antropologia Social (Universidade Federal do Amazonas) barasilviosb@gmail.com

Cinema perspectivista

Muito bem-vinda a chegada nos cinemas e nas plataformas streamings do filme dirigido por Maya Da-Ryn, “A febre”.¹ Primeiro porque o longa retrata a vida de uma família indígena migrante na cidade de Manaus, trazendo uma realidade amazônica pouco conhecida (e pensada) pelo público leigo mais amplo, brasileiro e estrangeiro, que geralmente costuma associar a Amazônia com imagens de florestas, onças e índios nus. Segundo porque expõe essa realidade em uma narrativa que explora o gênero da ficção - o que o torna ainda mais interessante e inovador, pois escapa do padrão doc. comumente utilizado para retratar as questões afetas à realidade dos povos indígenas no país. Nesse sentido, o filme levanta questiões instigantes que repercutem de maneiras diversas na seara antropológica, a começar pelo título proposto na resenha: cinema perspectivista.

Nosso argumento é o de que o filme não só é fiel à realidade dos indígenas que migram para a cidade, alcançando o objetivo de um documentário, como soube entrelaçá-la (ou traduzi-la) com aspectos da cosmovisão ameríndia, trazendo o perspectivismo para as telas do cinema por meio de uma linguagem/experiência cinematográfica². Ademais, trata-se de um material riquíssimo para uma reflexão sobre mobilidades (tema deste dossiê) uma vez que seu enredo se desdobra ao redor delas.

O filme acompanha a relação pai-filha (interpretada por atores indígenas) de uma família Desana que vive em Manaus há mais de 25 anos. Justino (Régis Myrupu) é segurança do porto Chibatão, um dos portos mais movimentados do Polo Industrial de Manaus.

Vanessa (Rosa Peixoto) é técnica de enfermagem e trabalha em um posto de saúde. Ela passa em medicina e é chamada para estudar na Universidade de Brasília. A obra capta esse momento limiar antes da partida de Vanessa, destacando o modo como Justino lida com a iminente partida da filha, junto com as relações de trabalho e o cotidiano dos dois. Ao longo da trama, Justino vai tendo febres inexplicáveis, sem causa aparente, em que os médicos não são capazes de identificar. A febre, que dá título ao filme, aparece assim como metáfora do *deslocamento* existencial que o migrante Justino sempre sentiu fora da aldeia (o desejo de retorno?).

Logo no início do filme, há uma cena em que a família está reunida para o jantar. Justino chama o neto e enquanto alimenta o garoto sentado em seu colo, narra para ele a história de um pai de família que apesar de ter muita comida em casa, sai para caçar e acaba sendo levado pelos macacos da noite para o mundo dos encantados. Essa história, um exemplo bastante característico do acervo mítico ameríndio, tem alguns elementos que chamam atenção por traçarem um paralelo com a situação vivida pelo personagem. Tanto o filme como o mito iniciam da mesma forma, com as personagens cochilando em meio a tocaia. Ao acordar, ambos se veem em um mundo estranho, no qual não veem, escutam ou sentem as coisas exatamente da mesma forma que os outros habitantes deste mundo. O caçador, por exemplo, descobre que pode aliviar o sofrimento de dois porcos-do-mato graças à sua perspectiva humana, a partir da qual enxerga os males que acometem os animais: no primeiro uma lasca de tucumã entre os dentes, e no segundo um pedaço de corda, oriundo de uma armadilha de caça presa à pata do porco. No entanto, diferente do caçador, que compartilha a fala com os animais e os consegue entender, Justino parece não conseguir se comunicar efetivamente com os não-indígenas, e as vezes nem mesmo com seus filhos criados na cidade.

A diretora é muito cuidadosa em jogar constantemente com essa fronteira entre o mundo onírico e o da vigília ao acompanhar o cotidiano de Justino, colocando-os em plano de igualdade e equivalência – talvez não seja por acaso o fato de o personagem trabalhar como vigilante – implicando a intercambialidade de posições. Destaca-se o contraste bem explorado por meio de longos planos-sequência de Justino trabalhando no porto em meio à contêineres, guindastes, navios e caminhões – “como um caçador sem presas” -, dentro do ônibus ou em sua casa no convívio familiar. Aqui revela-se com toda a intensidade a potência do cinema-tempo, quase como que se colando na pele de Justino, revelando o mundo da maneira como ele o enxerga e sente. Fundamental neste sentido é a constante inversão nas relações figura-fundo explorada através do contraste nas tomadas de cena entre o asfalto e a floresta.

Nessa perspectiva, o asfalto, símbolo maior da urbe, surge como um vazio desolador, sonífero, estéril e ameaçador. Por outro lado, a floresta, ou o que resta dela, aparece povoada, turbulenta, ruidosa, desperta, viva, atuante, por

vezes ameaçadora, em outras acolhedora – como no quintal de chão batido da casa de Justino. Há um paralelo entre a condição da floresta e a dos índios: embora às margens da civilização industrial, o plano de imanência, a potência que subjaz do chão dessa grande capital amazônica nunca deixará de ser indígena – o que nos leva a perguntar quem é o “estrangeiro” ali, se são os índios e a floresta, ou se os brancos e a cidade. Manaus é a grande maloca, Casa Coletiva dos povos indígenas desta Amazônia, muito antes dos povos não-indígenas já se habitavam por aqui quantos povos e quantas histórias contadas pelos nossos pais.

O longa é falado em três línguas (português, tukano e tikuna). Fato curioso: um filme nacional com legendas em português. Esse detalhe faz toda diferença, pois a língua não é só o meio *pelo qual se comunica*, mas *no qual* as pessoas se comunicam, ou seja, a língua é de certa forma um lugar que se habita, uma paisagem, com gestos e ritmos próprios. Podemos destacar aqui os diálogos entre pai/filha, verdadeiras obras-primas de interpretação – a introspecção, os silêncios, a firmeza dos gestos, a “presença” das duas personagens é de uma profundidade e rara delicadeza. O fato de as personagens falarem dois idiomas – Tukano, em casa e entre si, e o português, na rua e com os não indígenas – acaba por produzir uma série de camadas de sentido/significados, além de ditar o ritmo do filme, a paisagem imagética e sonora e a assimilação das imagens.

Por exemplo, o desconforto sentido pelas personagens em falar o português, por não ser essa sua língua materna, assinala um desconforto *nas relações* com os não indígenas. Uma das primeiras cenas do filme é bastante emblemática nesse sentido. Nela, uma senhora Ticuna se encontra internada no posto de saúde onde Vanessa fazia plantão. Ela falava apenas sua língua originária, e por isso somente Vanessa conseguia entendê-la. A anciã dizia que havia chegado no porto de Manaus sozinha de canoa (remando), trazendo frutas da aldeia para vender, mas havia se perdido e perdido suas coisas, e não sabia a quem recorrer, nem os médicos do hospital o que fazer.³ Embora a cena seja rápida ela serve como uma espécie de prólogo para os inúmeros desencontros/equívocos de “mundos” que os indígenas que migram para a cidade estão sujeitos – como é o caso de Justino.

O que torna o filme uma obra-prima do cinema nacional, “uma poderosa experiência”, aclamado e premiado em festivais mundo afora e aqui no Brasil⁴, é a maneira fluida, sedutora e poética em contar uma história ficcional (muito próxima de uma perspectiva etnográfica), tratando ao mesmo tempo de temas tão delicados e atuais - como os deslocamentos e a condição de vida dos indígenas nas grandes cidades amazônicas, o preconceito nas relações de trabalho (como o do segurança que trabalha com Justino que chega em Manaus após atuar contra os indígenas em fazendas no interior da região), os percalços no atendimento à saúde pública (episódio da senhora Ticuna),

o acesso dos indígenas às universidades (uma possibilidade e um projeto, nada ordinário e muito recente, de mobilidade de uma mulher indígena para estudos em universidades fora da região). Enfim, material riquíssimo para uma reflexão sobre os desafios das mobilidades indígenas na Amazônia contemporânea.

Notas

¹ O filme foi lançado nas salas de cinema e nas principais plataformas streaming aqui no Brasil em novembro de 2020.

² “O perspectivismo ameríndio diz respeito à síntese conceitual operada por Eduardo Viveiros de Castro (1951-) e Tânia Stolze Lima para tratar de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. [...] De forma geral, a noção se refere a concepções indígenas que estabelecem que os seres providos de alma reconhecem a si mesmos e àqueles a quem são aparentados como humanos, mas são percebidos por outros seres na forma de animais, espíritos ou modalidades de não humanos” (MACIEL, 2019).

³ O episódio representa a situação de invisibilidade que muitos indígenas encontram na cidade grande e os percalços que precisam enfrentar ao buscar atendimento para a saúde. As viagens de canoa se justificam não só pela procura da medicina ocidental, mas também pela venda dos produtos cultivados em suas roças e quintais em áreas distantes dos centros urbanos. O ir e vir nas águas do rio cadenciam o cotidiano amazônico e a relação com as mazelas das cidades, intercambiando culturais, pescados, mas também doenças e maus hábitos. A vida na floresta marca para estes indígenas como Justino e a senhora Ticuna uma referência ao saudável, onde está realmente a “cura” para a “febre”.

⁴ Ao longo de sua carreira em festivais, o filme recebeu mais de 30 prêmios e foi selecionado para ser exibido em mais de 60 festivais ao redor do mundo. Foi eleito Melhor Filme em festivais na França, China, Argentina, Portugal, EUA, Uruguai, Chile, Peru, Alemanha e Espanha. No Brasil, conquistou cinco cangangos no 52º Festival de Brasília: Melhor Longa-Metragem, Melhor Direção, Melhor Ator para Regis Myrupu, Melhor Som e Melhor Fotografia. Além dos prêmios de Melhor Direção e Prêmio Especial do Júri, no Festival do Rio, e Melhor Filme e Melhor Som, no Janela Internacional de Cinema do Recife.

Referências

- MACIEL, LUCAS da Costa. (2019). “Perspectivismo ameríndio”. In: *Encyclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <http://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amer%C3%ADndio>