

Ana Carolina T. Delgado (org.)

POVOS INDÍGENAS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS



*Trajetórias,
resistência e
possibilidades
de um mundo
Outro*

EDUNILA



POVOS INDÍGENAS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

*Trajetórias, resistência e possibilidades
de um mundo Outro*

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Diana Araújo Pereira Reitora

Rodne de Oliveira Lima Vice-reitor

EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

Julio da Silveira Moreira Coordenador da EDUNILA

Leonel Gandi dos Santos Vice-coordenador da EDUNILA e Bibliotecário-documentalista

Andréia Moassab Membro da Coordenação Executiva

Ailda Santos dos Prazeres Assistente em administração

Claudinéia Pires Assistente em administração

Francieli Padilha Bras Costa Programadora visual

Ricardo Fernando da Silva Ramos Assistente em administração

CONSELHO EDITORIAL

Julio da Silveira Moreira Presidente do Conselho

Leonel Gandi dos Santos Vice-presidente do Conselho

Débora Viletti Zuck Representante dos/as técnico-administrativos/as em educação da UNILA

Raulandis Magdariaga Perez Representante dos/as discentes de graduação da UNILA

Janice Scheila Kieling Representante dos/as discentes de pós-graduação da UNILA

Selma Passos Cardoso Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)

Diego Chozas Ruiz-Belloso Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH – UNILA)

Luiz Roberto Ribeiro Faria Junior Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)

Ramon Blanco de Freitas Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP – UNILA)

Avacir Gomes dos Santos Silva Representante externa - Professora Associada no Curso de Pedagogia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Edilma de Jesus Desidério Representante externa - Professora voluntária no Campus do Sertão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Lilibeth Janneth Zambrano Contreras Representante Externa - Coordenadora da Rede Internacional de Pesquisadores de Literatura Comparada - REDILIC, do Instituto de Pesquisa Literária “Gonzalo Picón Febres”, da Faculdade de Ciências Humanas e Educação, da Universidade de Los Andes, Mérida, Venezuela

Ricardo Laviero Scavone Yegros Representante externo - Membro da Academia Paraguaya de la Historia e Diretor Geral da Academia Diplomática e Consular do Ministério de Relações Exteriores do Paraguai

Jorge Luiz Favaro Representante externo - Docente em Extensão e Desenvolvimento Rural na UNICENTRO

Ana Carolina Teixeira Delgado (org.)

POVOS INDÍGENAS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

*Trajetórias, resistência e possibilidades
de um mundo Outro*

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2026

EQUIPE EDITORIAL

Francieli Padilha Bras Costa	Projeto gráfico, capa e diagramação
Claudia Adania Ochoa Altamirano	Ilustração de capa “Cuerpo Território”
Leonel Gandi dos Santos	Normalização bibliográfica
Cibelle Burdunis da Motta e Heloise Reis Ventura	Revisão de textos
Andréia Moassab e Julio da Silveira Moreira	Preparação e edição de textos
Francieli Rebelatto	Fotografias

Catálogo na Publicação (CIP)

P879 Povos indígenas nas relações internacionais: trajetórias, resistência e possibilidades de um mundo outro / Ana Carolina Teixeira Delgado (org.). -- Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2026.
160 p. : il.

ISBN: 978-65-86342-69-7

1. Povos indígenas. 2. Relações internacionais. 3. Política. 4. Colonialidade. 5. Modernidade. I. Delgado, Ana Carolina Teixeira. II. Título

CDD 327.089
CDU 327:39(=87)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

Editorial asociada a





PALAVRAS DA EDITORA

Obras sobre Relações Internacionais já ocupam vasto espaço na literatura acadêmica. Também não são poucas aquelas que tentam repensar o campo desde suas fronteiras geográficas e simbólicas. Mas este livro vai além. Pensar as Relações Internacionais — e, junto com elas, o próprio Direito Internacional — a partir de outras cosmovisões é um desafio que se impõe não apenas a especialistas da área, mas a todos que, desde distintas disciplinas, assumem o compromisso ético e político com a autodeterminação dos povos. É nesse deslocamento teórico, geográfico e afetivo que esta obra se inscreve.

Povos indígenas nas relações internacionais: trajetórias, resistência e possibilidades de um mundo Outro é fruto de um percurso coletivo de escuta, pesquisa e insurgência. Mais do que uma reunião de textos, ela é resultado de um processo pedagógico vivo, entrelaçado com o cotidiano da sala de aula e das lutas que atravessam nossos territórios. Construída a partir da disciplina “Povos Originários/Indígenas nas Relações Internacionais: Movimentos, Estratégias e Agendas”, ela carrega as marcas de uma prática que valoriza o conhecimento situado e relacional — que não separa o saber da vida nem o conceito da experiência.

Ao tomar os povos indígenas como sujeitos epistêmicos e políticos, esta obra recusa os velhos moldes e se abre à potência das epistemologias decoloniais. Cada capítulo afirma, de modo próprio, que os povos originários não são apenas objetos de tratados, conflitos e teses acadêmicas, mas criadores de mundos, de racionalidades, de modos de pactuar, resistir e habitar. A diplomacia, a normatividade e a autoridade não pertencem apenas ao universo estatal. Elas também se encarnam nas assembleias, nas práticas do costume, nos sistemas de justiça comunitária, nas lógicas de reciprocidade e cuidado que estruturam o cotidiano dos povos indígenas.

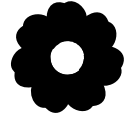
Pesquisar e escrever desde essas bases exige mais do que revisão bibliográfica: exige coragem de escuta, humildade intelectual e uma disposição radical de reescrever os marcos da própria ciência. Ao lado das denúncias sobre o avanço do extrativismo, o racismo ambiental, os impactos da colonialidade da saúde e da política migratória, este livro traz também um repertório propositivo, repleto de caminhos que apontam para formas outras de viver, decidir e internacionalizar.

Essa proposta encontra, na UNILA, um terreno fértil e coerente com sua missão institucional. Em um momento histórico em que a universidade vem fortalecendo o Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA) — espaço de encontros intepistêmicos, núcleos interdisciplinares e redes de pesquisa transfronteiriças —, este livro reafirma a vocação da universidade como laboratório de futuros, aberto às linguagens que brotam das lutas e dos territórios. E não apenas como campo de estudo: a universidade é também espaço de protagonismo indígena, ao acolher estudantes de povos originários de todas as regiões do Brasil e da América Latina, que tensionam, desde dentro, os currículos, os métodos e os modos de produzir conhecimento.

Publicar *Povos indígenas nas relações internacionais* é, para nós, um ato de afirmação: da descolonização do pensamento, dos direitos originários, das práticas ancestrais de justiça e da crítica ao universalismo jurídico que insiste em nomear o mundo a partir de um só olhar. É também reconhecer que os povos indígenas, quando entram no campo das Relações Internacionais, não o fazem como convidados, mas como protagonistas.

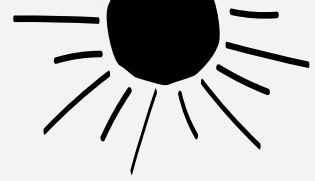
A ilustração de capa, intitulada *Cuerpo Territorio*, foi criada por Claudia Adania Ochoa Altamirano, estudante do curso de Arquitetura e Urbanismo da UNILA e vencedora do II Concurso de Ilustrações da EDUNILA (Edital n.º 7/2024). As fotografias que acompanham os capítulos foram cedidas por Francieli Rebelatto, professora do curso de Cinema e Audiovisual da UNILA.

Que esta leitura nos convoque à escuta profunda, nos desestabilize e nos ajude a reconstruir pontes possíveis — não entre Estados e blocos, mas entre modos de existência que seguem criando, resistindo e ensinando. A partir das florestas, das montanhas, dos rios, das cidades, das universidades, dos territórios retomados e dos espaços ainda em disputa — pulsa e vive a memória de seus povos.



AGRADECIMENTOS

As/os autoras/es agradecem à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNILA e ao CNPq (PROBIU e EDITAL N° 121 / 2023 – PRPPG) pelo fomento às atividades de pesquisa que resultaram, entre outros produtos, neste livro. Também agradecem à equipe da EDUNILA pelo apoio e à Francieli Rebelatto por disponibilizar as fotos que integram este trabalho. Por fim, agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI-UNILA).



SUMÁRIO

Política indígena, terra/território e relações internacionais	11
1. O protagonismo dos povos indígenas nas epistemologias das Relações Internacionais.....	21
Beatriz Lorscheitter, Erica Paula de Vasconcelos e Vitor dos Santos Bueno	
2. O povo Mapuche na luta contra o neoextrativismo.....	43
Cassia Nunes Duarte e Elias Colares Meireles Neto	
3. A (in)segurança indígena no México	63
Rafael Ramos Sousa	
4. A descolonização da saúde global nas perspectivas indígenas.	87
Matheus dos Santos da Silveira	
5. Ser indígena LGBTQIA+ nas fronteiras ao sul das Américas ...	105
Lucas Felipe Silva	
6. Cuerpo-territorio das mulheres maias migrantes.....	137
Geovana Alves de Melo	
Sobre os autores	155
Índice de fotografias	160





POLÍTICA INDÍGENA, TERRA/TERRITÓRIO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Ana Carolina Teixeira Delgado

Pensar a política indígena consiste em tema não apenas importante como necessário às Relações Internacionais. Por um lado, os povos indígenas mostram-se cada vez mais presentes na cena internacional, estando entre os principais defensores do meio ambiente diante das mudanças climáticas. Exemplos disso são a ativa participação em encontros e reuniões no âmbito das Nações Unidas, ou mesmo sua articulação de forma prévia à Cúpula da Amazônia, ocorrida em agosto de 2023 no Brasil, reunindo os chefes de Estado dos oito países integrantes da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (Brasil, 2023). Por outro lado, sua atuação não necessariamente se traduz em reconhecimento no dia a dia da política internacional, cujos fundamentos remontam a um processo de contínua marginalização, hierarquização e produção de um Outro constituinte da modernidade, colonialidade e capitalismo¹. Neste sentido, as discussões protagonizadas por esses povos durante os Diálogos Amazônicos não foram de fato plasmadas da Declaração de Belém, assinada pelos mandatários dos países amazônicos e criticada por organizações indígenas como a Coordenadora das Organizações Indígenas da Cuenca Amazônica (COICA) (COICA, 2023). Entre as demandas, as lideranças indígenas (e de outras organizações de base) reivindicavam não apenas o direito à consulta e a terem seu consentimento respeitado. Demandavam também uma participação social calcada nos povos indígenas enquanto tomadores de decisões, algo já apontado em momentos anteriores, como na Cúpula Social da Integração dos Povos, realizada

1 Sobre a constituição do internacional enquanto produtor de uma diferença irreconciliável com a formação de um “eu soberano” e sua relação com a modernidade, e mesmo com colonialidade e capitalismo, ver entre outros autores Anghie (2004), Chakrabarty (2008), Inayatullah; Blaney (2004), Jahn (2000), Jones (2006), Rojas (2016), Taylor (2012).

em Cochabamba em 2006 no âmbito da então Comunidade Sul-Americana de Nações (CASA), e que se coaduna com o caráter propositivo de sua atuação na formulação de projetos políticos, entre os quais o “Bem Viver/Viver Bem”, a plurinacionalidade, a interculturalidade² (ver, entre outros, Apolo *et al.*, 2022; CAOI *et al.*, 2006; Choquehuanca Céspedes, 2022; Flores, 2019; Huanacuni Mamani, 2010; Walsh, 2006; Yampara, 2005).

Mesmo no campo teórico, o reconhecimento da atuação destes povos tem sido apenas recentemente incorporado à disciplina, cuja própria noção de política e de seu exercício no plano espacial esteve centrada tradicionalmente na atuação do Estado-nação e, associado a isto, de organizações internacionais³. Como consequência, as relações internacionais foram capturadas e, por muito tempo, congeladas em temas os mais diversos, como conflitos, cooperação, multilateralismo, regionalismo, política externa. Embora a política siga ocorrendo nestes âmbitos, sua construção terminou por produzir e reproduzir um determinado senso comum sobre a política internacional como uma antítese das relações sociais que, quando aplicadas às Relações Internacionais, tomaram no construtivismo estadocêntrico de Wendt (1999) sua forma mais hegemônica entre as explicações contestatárias às teorias dominantes. Dessa maneira, atores não estatais, em especial aqueles tidos como tradicionais, como os povos indígenas, por anos figuraram como exteriores à política internacional mesmo estes consistindo em atores internacionais por excelência, uma vez que sua condição de “indígenas” se constituiu nas dinâmicas da colonização e ascensão e expansão do capitalismo e suas formas de expropriação.

Refletir a política dos povos indígenas a partir de propostas e “conceitos” altamente mobilizados pelos mesmos, como a Pachamama (ou mesmo os mencionados anteriormente), nos impõe uma série de questionamentos e um exercício de desconstrução de nosso imaginário, treinado para não observar e, portanto, silenciar a atuação

2 Sobre os Diálogos Amazônicos, ver Relatório 1, disponível em <https://www.gov.br/secretariageral/pt-br/assuntos/dialogosamazonicos>. Sobre o documento produzido no âmbito da Cúpula Social da Integração dos Povos, ver CAOI (2006).

3 A produção sobre povos indígenas emerge nas Relações Internacionais de forma mais substancial a partir de fins da primeira década dos anos 2000, destacando-se nos últimos anos a referência aos povos indígenas na América Latina e suas proposições como cruciais para se democratizar a disciplina e repensá-la ontologicamente. Entre os autores que se engajam neste debate, ver Beier (2009), Brysk (2007), Delgado (2021), Lightfoot (2016), Picq (2018), Shaw (2008), Querejazu (2016), Rojas (2015), Tickner e Blaney (2013), Tickner e Querejazu (2021); Trownsell *et al* (2019) entre outros.

destes povos. Neste exercício, crucial é entender a relação entre a terra/território e a articulação de alianças e construção de projetos por parte destes povos. Isto porque, traduzida simplesmente como Mãe Terra, a mobilização do termo Pachamama na política indígena reforça uma disputa de sentidos em relação à própria noção de terra/território: como um espaço-tempo marcado pela reciprocidade, relacionalidade e a interconexão entre todos os seres que nela habitam (visíveis e invisíveis, animados e inanimados), assim como pela constante busca por harmonia em um cosmos marcado pela atuação de forças opostas. Assim, a terra/território clamada por muitos povos indígenas excede a compreensão estanque moderna/não-indígena enquanto um espaço meramente demarcado, caracterizado como Natureza em contraposição ao social e à urbe.

1. Cosmopolítica, meio ambiente e Pachamama/Mãe Terra

Essa transposição/esse exceder a concepção de mundo moderno, não por acaso, se reproduz no exercício da política, a qual Cadena (2010) identifica como “cosmopolítica”: a noção de que a política, conforme exercida pelos povos indígenas a partir de sua relação simbiótica com a terra/território, excede uma concepção moderna-liberal, que identifica a política majoritariamente como o lócus da razão instrumental em contraposição às “paixões”, ao afeto. Como conceber, assim, a Pachamama, ou a Mãe Terra, não meramente como um objeto mobilizado discursivamente pelos povos indígenas, e sim como um ente que produz política? Que possibilita a denúncia ao modelo de vida e à ontologia moderno-ocidental, ao mesmo tempo que sua tradução simples como Mãe Terra pelos próprios indígenas permite mediações? Crucial, portanto, é entender a terra/território não apenas como um princípio da discursividade, em constante disputa, ou um conceito, mas como um ser vivente que se inscreve e informa projetos políticos que se constituem na luta dos povos indígenas e seu modo de vida.

Isso é percebido não apenas nas propostas em torno ao *Sumak Kawsay/Suma Qamaña/Ñandereko*, frequentemente enquadradas como Buen Vivir/Vivir Bien, entre tantas outras formulações locais, como também na tentativa de plasmar no legalismo ocidental não-indígena a demanda da Pachamama/Mãe Terra como sujeito de direitos: busca-se, nesse sentido, uma mediação entre mundos radicalmente opostos e,

a priori, incompatíveis a partir da lógica excludente e hierarquizante que estrutura o pensamento e modo de vida modernos. No entanto, o mundo indígena se constituiu a partir da complementaridade. Nesse sentido, os Direitos da Mãe Terra/Natureza apresentam uma subversão: ao mesmo tempo em que se denuncia a objetificação histórica da Pachamama/terra pelo mundo moderno-ocidental operado a partir de uma cisão entre homem-Natureza, sua inserção nas normas legais de Estados como Equador e Bolívia significa um deslocamento do homem/indivíduo como “o” detentor de direitos, caminhando-se para uma matriz biocêntrica. A Pachamama/Mãe Terra se constitui como um organismo ao qual devemos não apenas respeitar, mas também entender suas demandas, ou seja, em um agente, cuja atuação possui um real impacto para todos os que a integram, dentre estes os humanos. Este mesmo princípio é reproduzido e surge como condição de possibilidade para a criação do Tribunal Internacional dos Direitos da Natureza, em 2014. Inspirado pela Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, apresentada em Tiquipaya (Bolívia) em 2010 no âmbito da Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e os Direitos da Mãe Terra, o Tribunal conta com a atuação de indígenas e não-indígenas entre os seus integrantes, formando uma aliança internacional em defesa da Natureza/Pachamama.⁴

A lógica delineada acima é encontrada não apenas nas articulações entre os movimentos indígenas, mas também na atuação de suas lideranças em reuniões e eventos internacionais, como é o caso das Conferências das Partes das Nações Unidas (COPs). Embora a questão ambiental seja frequentemente reivindicada por tais lideranças e organizações indígenas como uma chave para a mediação com o mundo outro (não-indígena, a partir da visão indígena), seu enquadramento meramente como tal pela mídia e, por vezes, pela academia despolitiza a política indígena na medida em que a caracteriza mediante os termos da lógica ocidental moderna, ou seja, com base nos custos e ganhos, reforçando determinada noção de política e sua “transposição” para o internacional. Neste sentido, cabe recobrar a centralidade da terra/território para a cosmovisão dos povos indígenas, o que se traduz no que Coulthard (2014) identifica como uma normatividade baseada na terra (“*grounded normativity*”) que informa a atuação destes povos, inclusive em suas disputas políticas com o Estado e o internacional. Ainda, cabe atentar para a confluên-

4 Sobre despolitização da política indígena, ver Cadena (2018) e Delgado (2018). Sobre a relação entre o Tribunal e a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, ver Delgado (2021) e Querejazu (2024).

cia entre esta centralidade e a defesa da Pachamama/Mãe Terra na medida em que a exploração da “natureza” para extração de recursos naturais, característica fundamental do mundo colonial, encontra no século XXI uma ampliação de sua fronteira (Araóz, 2012; Gudynas, 2009; Svampa, 2013). Assim, reforça-se a contínua expropriação das terras/territórios indígenas acompanhada do aniquilamento de seus habitantes ou, como afirma Kuiru (2023), seu extermínio silencioso a partir da contaminação de solos e rios.

2. Política indígena como política internacional

Exemplos como os destacados acima demonstram ao menos dois fatores. Primeiro, que tais casos consistem em uma articulação extremamente sofisticada por parte dos povos indígenas, posto que estabelecem conexões — ainda que parciais, como assinalam Cadena (2010), Viveiros de Castro (1996) entre outros, diante da impossibilidade de tradução total — entre experiências distintas. Neste sentido, os povos indígenas encontram nesta mediação uma possibilidade de atuar nos interstícios de um mundo moderno-ocidental-colonial hostil, estabelecendo uma hábil negociação onto-epistêmica da diferença a partir da identificação de pontos complementares. Segundo, tais casos revelam o caráter não apenas local e territorial, mas também internacional e desterritorializado da política indígena. Se por um lado a terra/território é central no seu dia a dia e disputas contra o Estado e corporações internacionais, por outro essa mesma disputa territorializada não admite as fronteiras estatais fundantes do internacional moderno-colonial. Daí, a defesa da Pachamama/Mãe Terra, tendo nos povos indígenas seus grandes guardiões, como um projeto imprescindível para a salvação da humanidade. A construção de alianças entre os movimentos originários e com demais atores, seja em relação ao Estado ou mesmo no âmbito internacional, tendo entre seus resultados a Declaração dos Povos Indígenas, reforça esta particularidade, que também se traduz na própria expressão de “aldear a política”. Reivindicada por lideranças originárias brasileiras como parte de um projeto político com vistas a garantir os direitos dos povos indígenas e defender a Mãe Terra, a expressão atrela à terra/território e à política produzida com e neste espaço um papel crucial para se transtornar a política formal.

Dessa forma, a cosmopolítica indígena apresenta uma série de questões para as relações internacionais: não apenas ocorrem a despeito de uma contínua exclusão, mas, talvez justamente por se situarem às margens do internacional-ocidental-moderno-colonial, encontram nessa condição uma potencialidade para a proposição de alternativas. Assim, em vez de procurar imaginar outras formas de relações internacionais, caberia aos acadêmicos uma “deseducação” de forma a observar a política já exercida por povos “tradicionais”, como os indígenas/originários da terra.

Os capítulos que se seguem incluem-se exatamente no esforço intelectual enunciado acima. Neste sentido, os autores, todos estudantes da disciplina “Povos Originários/Indígenas nas Relações Internacionais: Movimentos, Estratégias e Agendas”, buscam indagar de forma crítica o lugar dos povos indígenas na disciplina e sua conexão com questões que poderiam ser enquadradas como “locais”. Desse modo, suas reflexões apontam não apenas para um questionamento sobre o sujeito político, mas também para as fraturas constitutivas do internacional, expondo os limites e as possibilidades de transtorno das Relações Internacionais. No capítulo “O protagonismo dos povos indígenas nas epistemologias das Relações Internacionais”, os autores Beatriz Lorscheitter, Erica Paula de Vasconcelos e Vitor dos Santos Bueno enfatizam o protagonismo dos povos indígenas denunciando sua omissão na disciplina enquanto elemento principal para se perpetuar a hierarquização e dominação em dimensões materiais e estruturais. Já no capítulo seguinte, intitulado “O povo Mapuche na luta contra o neoeextrativismo”, Cássia Nunes e Elias Colares analisam a ascensão dos Mapuches enquanto um ator político no contexto de contínuo exercício de práticas coloniais e extrativistas, culminando na sua participação durante a constituinte com vista à formação de um Estado Plurinacional. Já em “A (in)segurança indígena no México”, Rafael Ramos explora a relação entre povos indígenas, Estado e crime organizado a partir do enfoque da Segurança Humana e dos Estudos para Paz.

Os capítulos restantes trazem abordagens e temas diversos que, não obstante, se cruzam a partir do fator cultural. Assim, em “A descolonização da saúde global nas perspectivas indígenas”, Matheus Silveira discute os marcos raciais e coloniais de uma noção supostamente universal de saúde global, possuindo como estudo de caso as experiências do povo Munduruku no contexto da COVID-19. Lucas Silva, em “Ser indígena LGBTQIA+ nas fronteiras ao sul das Américas”, explora o tema da homossexualidade indígena a partir da inter-

face entre a literatura de Relações Internacionais e da noção de Brasil Sulino, de Darcy Ribeiro. Por fim, Geovana Alves, em “Cuerpo-territorio das mulheres maiias migrantes”, analisa a relação entre mobilidade humana e as mulheres indígenas na América Central e América do Norte. Desse modo, este livro espera contribuir para adensar o debate sobre povos originários/indígenas nas Relações Internacionais, revelando a potencialidade e diversidade para se refletir sobre um mundo Outro, sobre política e, em especial, a política internacional.

• • • • •

Referências bibliográficas

ANGHIE, Anthony. **Imperialism, sovereignty and the making of international law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

APOLO, Diego; FLORES, Germán; PAUTA, Patricia; MANSUTTIR, Alexander. Educación intercultural bilingüe: prácticas de resistencia para la transformación social en Ecuador. **Revista Izquierdas**, n. 51, p. 1-14, mar. 2022.

ARAÓZ, Horacio. Los dolores de nuestra américa y la condición neo-colonial: extractivismo y biopolítica de la expropiación. **OSAL**, n. 32, p. 51-66, 2012.

BEIER, J. Marshall. **International relations in uncommon places: indigeneity, cosmology, and the limits of international theory**. New York: Palgrave MacMillan, 2009.

BRASIL. Secretaria Geral. **Diálogos amazônicos**. Disponível em: <https://www.gov.br/secretariageral/pt-br/assuntos/dialogosamazonicos>. Acesso em: 21 set. 2023.

BRYSK, Alison. Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedade civil internacional en el siglo XXI. *In: MARTÍ Y PUIG, Salvador (org). Pueblos indígenas y política em América Latina*. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007.

CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas *et al.* Pueblos indígenas: comunidad sudamericana de naciones, para «vivir bien» sin neoliberalismo. *In: INTEGRACIÓN sur: comercio, integra-*

ciójn y desarrollo en América Latina. Centro Latinoamericano de Ecología Social, Montevideo, 13 dez. 2006. Disponível em: <https://integracionsur.com/pueblos-indigenas-comunidad-sudamericana-de-naciones-para-vivir-bien-sin-neoliberalismo/>. Acesso em: 9 set. 2023.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, Davi. **Geopolítica del vivir bien**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2022. 222p.

COICA. **Los gobiernos desestiman a los pueblos originarios y su potencial para mitigar el cambio climático y la crisis mundial**. 2023. Disponível em <https://coicamazonia.org/los-gobiernos-desestiman-a-los-pueblos-originaarios-y-su-potencial-para-mitigar-el-cambio-climatico-y-la-crisis-mundial/> Acesso em: 21 set. 2023.

COULTHARD, Glen S. **Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 229p.

CADENA, Marisol de la. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antropoceno. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p 95-117, 2018.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. Suma Qamaña as a strategy of power: politicizing the Pluriverse. **Revista Carta Internacional**, Belo Horizonte, v. 13, n. 3, p. 236-261, 2018.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. **Internal colonialism and international relations: tracks of decolonization in Bolivia**. New York: Routledge, 2021.

FLORES, Germán. Educación, estado y pueblos indígenas. In: LOYS, Gladys Estela (org). **Derechos humanos, buen vivir y educación**. Santiago de Estero: EDUNSE/Editorial de la Universidad Nacional de Educación, 2019. p.179-201.

GUDYNAS, Eduardo. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. In: GUDYNAS, Eduardo *et al.* **Extractivismo, política y sociedad**. Quito:

CAAP (Centro Andino de Acción Popular); CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social), 2009. p.187-225.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. **Buen vivir / vivir bien filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010. 80p.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David L. **International relations and the problem of difference**. New York: Routledge, 2004.

JAHN, Beate. **The cultural construction of the international relations: the invention of the state of nature**. New York: Palgrave, 2000.

JONES, Branwen G. (ed.) **Decolonizing international relations**. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2006. 275p.

KUIRU, Fany. **Mujeres indígenas y buen vivir**. Palestra durante o Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais. Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 25 jul. 2023.

LIGHTFOOT, Sheryl. **Global indigenous politics: a subtle revolution**. New York: Routledge, 2016.

PICQ, Manuela Lavinas. **Vernacular sovereignties: indigenous women challenging world politics**. Arizona: University of Arizona Press, 2018. 240p.

QUEREJAZU, Amaya. Encountering the pluriverse: looking for alternatives in other worlds. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 59, n. 2, p. 1-16, 2016.

QUEREJAZU, Amaya. Are the international tribunals of rights of nature pluriversal? **International Relations**, v. 38, n. 3, p. 369-387, 2024.

ROJAS, Cristina. The place of the social at the world bank (1949–1981): mingling race, nation, and knowledge. **Global Social Policy**, v. 15, n.1, p. 23-39, 2015.

ROJAS, Cristina. Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse. **International Political Sociology**, n. 10, p. 369–382, 2016.

SHAW, Karena. **Indigeneity and political theory: sovereignty and the limits of the political**. London: Routledge, 2008.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. **Nueva Sociedad**, n. 244, p. 30-46, mar.-abril 2013.

TAYLOR, Lucy. Decolonizing international relations: perspectives from Latin America. **International Studies Review**, n. 14, p. 386-400, 2012.

TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David (org). **Claiming the international**. New York: Routledge, 2013.

TICKNER, Arlene B.; QUEREJAZU, Amaia. Weaving Worlds: *Cosmopraxis* as Relational Sensibility. **International Studies Review**, n. 23, p.391-408, 2021.

TROWNSELL, Tamara *et al.* Recrafting international relations through relationality. **E-International Relations**, 8 jan. 2019. Disponível em: <https://www.e-ir.info/2019/01/08/recrafting-international-relations-through-relationality/>. Acesso em: 23 mar.2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. **Mana** v.2, n.2, p. 115-144, 1996.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. *In*: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006. p.21-70.

WENDT, Alexander. **Social theory of international politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

YAMPARA, Simón. Comprensión Aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la/el qamaña. **Revista Inti-Pacha**, n. 1-7, p.13-44, 2005.



1.

O PROTAGONISMO DOS POVOS INDÍGENAS NAS EPISTEMOLOGIAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Beatriz Lorscheitter
Erica Paula de Vasconcelos
Vitor dos Santos Bueno

A chegada dos colonizadores na América Latina estabelece relações de violência, genocídio, roubo e escravidão, além da imposição de uma catequização forçada, fazendo, assim, os povos originários se ajoelharem perante aos homens brancos. A partir da lógica de destruição, os colonizadores utilizaram da profanação para invadir e matar as florestas, contaminar as águas e expropriaram de todas as maneiras a vida dos povos que já habitavam a região, colocaram ainda correntes em seus pulsos e passaram a caracterizá-los como bárbaros e incivilizados. A história da “descoberta” da América Latina está contada a partir da visão do colonizador, e é dessa maneira que entendemos a necessidade de recontá-la para compreender como, a partir do contato entre colonizador e colonizado, criaram-se relações de poder e subalternização baseadas no fenótipo e na diferença.

Conforme a literatura pós-colonial, que é escopo deste capítulo, podemos considerar que o passado colonial deixou sequelas operantes na atualidade. Algumas mais evidentes do que as outras, sendo que o diferente (o não-branco, não-ser, não-eu) sempre foi, e continua sendo, o externo, o estrangeiro, o Outro (Carneiro, 2005). Essa problemática acerca do Outro busca objetificar o distinto (e sujeito de ação), sendo uma herança do colonialismo que estrutura uma dominação

política, social e cultural, e se dá pelos mais diversos instrumentos (Delgado & Blanco, 2019). Por isso, a ideia de um explorador e um explorado passa, então, a constituir um nível hierárquico social que distingue os seres em uma dualidade simples: os superiores e os inferiores; os mestres e os subordinados; os avançados e os atrasados.

Dentro dessa esquizofrenia epistêmica, achar respostas que justifiquem estes fatos pode ser um labirinto de outras perguntas, principalmente sobre a história do “surgimento” das Relações Internacionais (RI). Sendo assim, buscamos responder à pergunta: onde estão os povos indígenas nas demarcações das RI? Para tal, levantaremos as problemáticas sobre a herança do colonialismo na política internacional, o paradigma do Outro excluído e a Matriz Colonial do Poder (MCP), finalizando com as implicações desse Outro e seu silenciamento nas Relações Internacionais.

Sabe-se que o lugar do Outro dentro das RI é marginal, excludente, e que as questões raciais são transpostas como conflitantes às teorias clássicas, uma vez que estas utilizam lentes de análise supressivas. Dessa forma, entender de onde parte a história única contada é essencial para compreendermos e produzirmos análises que promovam insumos necessários para os Outros como agentes construtores e participantes do processo.

É importante frisar o fato desse racismo acadêmico ser um projeto político e contribuir para entender a dinâmica internacional, excluindo os Outros desses processos. Além disso, a relação conflitante entre os povos indígenas e o Estado é um dos marcadores nessa relação de exclusão, uma vez que este último invadiu e cessou com a autonomia dos povos, aglutinando-os. Dessa forma, uma vez que as relações internacionais para os povos indígenas sempre foram pautadas em relações entre as nações indígenas, baseadas na diplomacia ancestral e na conexão através de redes, processos que se distanciam e se diferenciam da lógica estadocêntrica, logo, a exclusão desses saberes consistiu em um projeto articulado pela colonialidade e amparado pelo Estado nação.

Sendo assim, a partir de uma inflexão decolonial pode-se demarcar o não lugar dos povos indígenas na área e problematizar essa exclusão, fornecendo insumos para combater esse racismo epistêmico e abordar novas lentes de análise para as Relações Internacionais. Afinal, compreender os processos e a política internacional da América Latina sem integrar as cosmovisões e as cosmopercepções indígenas consiste em perpetuar tal exclusão. É preciso, dessa forma,

decolonizar as Relações Internacionais para que a área contemple as perspectivas outras, compreenda o pluriverso como uma possibilidade analítica e, a partir de cosmovisões que respeitem a relacionabilidade, (re)construir essa área. É preciso que as RI sejam pensadas “debaixo” e passe a encarar o Outro como o centro, como ator substancial nos processos decisórios do Sistema Internacional. Pois, conforme afirma Karine de Souza Silva, “reconstruir a disciplina com base nas margens é alternativa para dismantelar as estruturas de dominação e para reumanizar os sujeitos objetificados pela colonização” (Silva, 2021, p. 50).

Para tanto, o capítulo será organizado da seguinte maneira: serão inicialmente apresentadas as inflexões decoloniais enquanto elemento epistemológico com a finalidade de romper com a estrutura rígida e eurocêntrica das Relações Internacionais. Posteriormente, será investigado o binarismo civilizacional entre o Eu europeu e o Outro não humano, buscando identificar a perpetuação do colonialismo nos corpos racializados. Por fim, identificamos o racismo epistêmico existente dentro da área e buscamos fornecer insumos para pensarmos as Relações Internacionais através dos Outros.

1. As inflexões decoloniais enquanto elemento epistemológico de ruptura da estrutura rígida eurocêntrica das Relações Internacionais

A ideia central que se permeia na conjuntura deste texto não foge das lógicas já trabalhadas entre os pensadores da América Latina nas construções dos estudos sobre a conjuntura global e a reflexão sobre a amenização das consequências de séculos de dominação, como destacado nos estudos relacionados à Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), a Teoria da Dependência e a Filosofia da Libertação (Ballestrin, 2013, p. 95). Como também os autores que escrevem a partir de um referencial latino-americano, com radicalização do argumento pós-colonial na América Latina através da noção de “giro Decolonial”, debatido por Ballestrin, como: Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, Grupo Latino-Americano e o Grupo de Estudos Subalternos na América Latina (Ballestrin, 2013, p. 95), além destes, o Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos

(SSG)⁵ que dialoga sobre experiências coloniais a partir de pessoas individuais.

Estes grupos estavam voltados às reivindicações dos estudos pós-coloniais dirigidos para a América Latina, justificando que tiveram um passado colonial distinto do que foi, por exemplo, nos territórios asiáticos e africanos. Por esta razão, os elementos de análise não são os mesmos, evidenciando a necessidade de uma investigação que considere os aspectos históricos e sociológicos da região nos estudos pós-coloniais (Ballestrin, 2013, p. 97). Sendo que a abordagem decolonial surge após divergências teóricas do Grupo de Estudos Subalternos na América Latina em 1998, apontando a necessidade de pensar criticamente o pensamento ocidental, com isso, engajaram-se em estudos que referenciam perspectivas da América Latina, ou seja, descolonizando epistemologias e cânones ocidentais (Ballestrin, 2013, p. 97).

Porém, antes de nos engajar nos debates sobre a composição que fomenta a rigidez das RI enquanto disciplina, seria melhor entendermos o que seriam as inflexões decoloniais, que neste trabalho serão operacionalizadas enquanto elementos epistemológicos de ruptura. A palavra inflexão, conforme o dicionário Priberam, significa ato ou efeito de inflectir, ou uma curvatura inclinada, e até mesmo uma mudança de direção do que está em uma determinada posição (Priberam, 2021). É nesse sentido que esta palavra é agregada neste capítulo, para nos remeter à necessidade de curvarmos o percurso dentro das narrativas soberanas na disciplina das RI para dialogar sobre questões que sempre estiveram presentes, mas que não são consideradas centrais para se entender o campo da disciplina.

Como destacado por Mignolo (2003), “o preconceito que supõe a superioridade de certos saberes sobre outros é uma pedra de tropeço que deve ser superada nas duas perspectivas do espectro: por quem trabalha nos escritórios de conhecimento superior e por quem trabalha nos escritórios de conhecimento subalterno” (Mignolo, 2003, p. 22). Já a expressão “inflexão decolonial” é dialogada na obra intitulada “*Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*” de Restrepo e Rojas (2010), em que os autores a utilizam para englobar seis pontos; aqui trataremos de dois, sendo estes centrais, identificados como características que configuram especificidades conceituais que justificam a continuação estrutural eurocêntrica pautada nas diferenças e na continuação do colonialismo. Neste caso, destacamos

5 Este grupo tem seus estudos voltados para as questões pós-coloniais e pós-imperiais e utilizam os estudos subalternos para dialogar sobre experiências sociais e ideias semelhantes às experiências coloniais.

a hierarquização e o apagamento e a desumanização dos povos indígenas.

As inflexões decoloniais que iremos nos debruçar são duas: primeiro, a relação e distinção entre colonialismo e colonialidade, e segundo, o sistema eurocêntrico intramoderno da modernidade e o fomento do poder globalizado. Começando pela inflexão da relação e distinção entre colonialismo e colonialidade, os autores destacam o colonialismo enquanto elemento fundamental durante a colonização, pois se refere ao processo e aparato de dominação política e militar implantados para garantir a exploração da mão de obra e da riqueza das colônias em benefício do colonizador (Restrepo; Rojas, 2010, p. 25). Para Quijano (2007), o colonialismo foi uma estrutura construída pela Europa e por isso ele é eurocêntrico e conhecido pela relação direta entre a conquista e domínio político, social e cultural das terras invadidas e colonizadas durante a expansão no século XVI (Quijano, 2007, p. 32).

Sendo assim, o elemento eurocêntrico é colocado para expressar a lógica expansionista que as potências europeias da época utilizaram durante séculos para a expansão e o enriquecimento de seus territórios usando a exploração de outros territórios ao redor do globo (Quijano, 2007, p. 32). O que norteia a colonialidade enquanto fenômeno tanto histórico quanto atual se refere a um padrão de poder, este que opera por meio da “naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução de relações de dominação” (Restrepo; Rojas, 2010, p. 27). Ou seja, esse padrão de poder garante a exploração do capital que foi fomentada durante a colonização, estruturou a escravidão dos povos indígenas e que continua sendo o padrão de alguns seres humanos por outros em escala global. Como também a subalternização e obliteração dos saberes, experiências e modos de vida daqueles que são assim dominados e explorados (Restrepo; Rojas, 2010, p. 27).

O que nos faz entender que a identificação do colonialismo como estrutura de dominação política, social e cultural se dá pelos mais diversos instrumentos, por exemplo, a exploração natural com foco extrativista e exportador de matérias-primas das colônias para as matrizes é uma forma de entender como a forma de produção da época funcionava. Essa exploração não pode ser dissociada dos efeitos tanto no explorador quanto no explorado, passando, então, a constituir um nível hierárquico social que distingue os seres em uma dualidade simples: os superiores e inferiores; mestres e subordinados; avançados e atrasados (Maldonado-Torres, 2007, p. 22; Tonial; Maheirie; Garcia Junior, 2017, p. 12).

A distinção entre colonialidade e colonialismo se justifica já que a primeira se refere a um padrão mais abrangente e profundo de poder global e a segunda é uma forma de dominação político-administrativa que representa um conjunto de instituições regentes da metrópole e da colônia. Porém, ambas estão ligadas e são elementos principais na operacionalização tanto das colônias quanto para benefício e enriquecimento dos colonos europeus (Quijano, 2007, p. 32; Restrepo; Rojas, 2010). O que nos direciona à estrutura referente à segunda inflexão sendo o sistema eurocêntrico intra-moderno da modernidade: nesse quesito partimos da afirmação que a “colonialidade é o ‘lado negro’ da modernidade, pois, colonialidade e modernidade constituem duas faces da mesma moeda” (Grosfoguel; Castro-Gómez, 2007, p. 27).

Ou seja, não há modernidade sem colonialidade e, por sua vez, colonialidade pressupõe modernidade, sendo que uma não pode existir sem a outra (Grosfoguel; Castro-Gómez, 2007, p. 27). Dessa forma, a Europa pode ser entendida sob a perspectiva de sistema-mundo, sendo ela o resultado desse sistema geopolítico, de tecnologias de governo e as formações discursivas que produzem como tal (Restrepo; Rojas, 2010, p. 32), ou seja, a própria definição de modernidade está sob a lógica europeia/ocidental que tem na colonialidade seu suporte e fundamento, pois é entendida como um modo de vida e um projeto civilizatório (Restrepo; Rojas, 2010, p. 32; Mignolo, 2013, p. 18).

O filósofo argentino Enrique Dussel (1994) faz uma análise da modernidade, identificando que esta deve ser entendida como mais do que o movimento endógeno à Europa, por ser um caminhar histórico que nos remete ao Renascimento, à Reforma Protestante, ao Iluminismo, à Revolução Francesa, ao desenvolvimento do capitalismo e sua relação com a colonização dos povos no continente americano (Dussel, 1994, p. 55). Assim, para Dussel, a modernidade surgiu entre os séculos XV e XVI, com a chegada dos espanhóis e portugueses nas Américas, e por isso, ele identifica a primeira e a segunda modernidade. A primeira surgiu quando a Europa se confrontou com o/a Outro/a, controlando-o/a, vencendo-o/a, violentando-o/a, na perspectiva de um “ego descobridor” europeu, conquistador e colonizador da alteridade; e a segunda enquanto o desenvolvimento do capitalismo através da violência, genocídio e da exploração (Dussel, 1994, p. 55).

Logo, a própria ideia em relação à definição de seres inferiores ou superiores passa pela alocação do papel do Outro, como apontado pelos autores Tickner e Blaney (2013), os quais consideram haver uma paralisia da disciplina de RI em relação à discussão dos problemas do “Terceiro Mundo” (países subdesenvolvidos/em desenvolvimento) (Tickner; Blaney, 2013, p. 10). Os autores demonstram também que

os pontos da geopolítica do conhecimento são movimentos que visam construir percepções singulares, excludentes de outros pontos de vista e reproduzindo a imposição universalizada da construção de conhecimento, dessa forma, sendo necessário a pluralidade de visões como uma variável agregadora sendo considerada exceção (Tickner; Blaney, 2013, p. 10). Como também destacam Inayatullah e Blaney (2004), apontando para a preocupação da diferença dentro da disciplina como um fator que pode criar a erradicação pela proposição de inferioridade dos pensamentos distintos (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 19).

Esse apontamento sobre a não inclusão das diferenças é denotado no que é considerado marco histórico das RI, o Tratado de Paz de Westfália, que sinaliza o início da mudança de um mundo religioso para um mundo moderno e secular, apesar de ser um pouco vaporoso; de uma cristandade unida para um sistema de sociedade de Estados independentes (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 19). O problema é que estes pontos foram autenticados no universo acadêmico como verdades únicas, estabelecendo uma narrativa universal, que omite as outras epistemologias (e ontologias), fato que nos leva a questionar porque os povos indígenas foram apagados em um evento considerado fundamental para as RI (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 19).

Ou seja, levantar essa problematização tornou-se não apenas elemento importante, mas também uma narrativa que fortalece os movimentos contra hegemonia epistêmica dentro da própria constituição das RI enquanto área de pesquisa. Principalmente por lermos as RI dentro da perspectiva de sociedade de Estados como uma contenção espacial da diferença cultural, ou seja, as diferenças representam linhas (como fronteiras estatais) de distâncias, se tornando em mesmice, dentro de sua própria comunidade política (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 22). Sendo assim, o domínio do Estado traduz as diferenças em uniformidade e as RI permanecem no local de confrontos potencialmente perigosos. Por isso, essa divisão de dentro/fora está associada ao problema da diferença e mais um adiamento da necessidade de enfrentar esse problema frontalmente. Assim, por exemplo, podemos examinar o contexto da Paz de Westfália, como resposta à “limpeza religiosa” e devastação material e psicológica da Guerra dos Trinta Anos, para traçar a postura de RI em relação à diferença (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 22).

Conseqüentemente, isso nos faz entender que as Relações Internacionais, enquanto disciplina, esconde à vista de todos um racismo justificado na hierarquização racial enquanto elemento de crença,

prática e de dominação (Henderson, 2007). De forma exemplificada temos as teses evolutivas darwinistas sociais, que assumiam uma “hierarquia de raças dominadas por europeus brancos e seus principais desdobramentos diaspóricos nas Américas, Austrália e África do Sul, com não-brancos ocupando posições subordinadas e nada menos que negros” (Anievas; Manchanda; Shilliam, 2015, p. 33). A teleologia evolutiva supremacista branca, que fundamentou as políticas domésticas e internacionais dos Estados ocidentais e racionalizou suas políticas de dominação racial branca resumida na escravidão. Além da conquista imperial, colonização e do genocídio, onde nessas concepções, os brancos eram considerados favorecidos por Deus e biologicamente distintos dos não-brancos (Anievas; Manchanda; Shilliam, 2015).

Em *“Why Race Matters in International Relations: Western dominance and white privilege permeate the field. It’s time to change that”* de Zvobgo e Loken (2020), é apontado que, conseqüentemente, estas escamas do racismo se tornam elementos dentro dos três grandes debates das RI, sendo eles: realismo, liberalismo e construtivismo. Por um lado, estas linhas teóricas são as dominantes para a compreensão da política global, por outro, elas são construídas sobre fundações raciais e racistas que limitam a capacidade da própria disciplina em responder questões de segurança e organização internacional (Zvobgo; Loken, 2020). Além disso, as problemáticas que envolvem os conceitos centrais trabalhados pela disciplina, como: anarquia, hierarquia e suas implicações envolvendo desenvolvimento, não desenvolvimento, moderno e primitivo, civilizado e não civilizados, estão enraizados em discursos que se centram e favorecem a Europa e o Ocidente (Zvobgo; Loken, 2020).

Nesse sentido, para Quijano (2007), o elemento raça se tornou um padrão dentro do sistema do colonialismo, que emergiu do cenário sócio-histórico com a descoberta das Américas, pois “a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é chamado de América Latina, começou a formação de uma ordem mundial que culmina, quinhentos anos depois, em um poder global que articula todo o planeta” (Quijano, 2007, p. 11). Fato que, para Mignolo (2011), foi através destas conquistas que “entramos em uma ordem mundial policêntrica irreversível, atualmente baseada em um tipo de economia que no vocabulário liberal para os marxistas é descrito como ‘capitalismo’” (Mignolo, 2011, p. 18, tradução livre). Sobre o policêntrico, o autor explica que ele é constituído pela comunhão da economia global mais as disputas pelo controle de outros domínios, nesse sentido

chama esse sistema de “Matriz Colonial de Poder” (MCP) (Mignolo, 2011).

Dessa forma, a ideia de raça se torna o elemento fundamental para a operacionalização dessa continuação da colonialidade, principalmente no cenário internacional, se cristalizando na política internacional através do próprio modo “pelo qual a relação entre o Eu europeu e o Outro ameríndio é enquadrada” (Blanco; Delgado, 2019, p. 600). Dentro desse contexto, temos dois exemplos que são fundamentais, o pensamento de Francisco de Vitória e as reflexões de Bartolomé de Las Casas e de Juan Ginés de Sepúlveda, protagonistas do que ficou conhecido como o *Debate de Valladolid* (Blanco; Delgado, 2019, p. 600; Pereira; Blanco, 2021).

Ou seja, o rompimento da rigidez eurocêntrica que reveste as epistemologias das RI não é só necessário para centralizar as questões dos povos indígenas, como também a modificação dos debates sob a constituição do chamado-sistema-mundo/capitalista/patriarcal/ocidental-cêntrico/cristão-cêntrico/moderno/colonial (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 33), fazendo essa equiparação para analisar a conjuntura mundial atual, sob as dimensões econômicas, raciais, religiosas, políticas e de gênero. Esse rompimento também pode ser encontrado nos movimentos sociais envolvendo povos indígenas, quilombolas, das comunidades afro-brasileiras e as culturas populares. Além de outras contribuições, como por exemplo, a de Lewis Gordon, sobre o silêncio da filosofia política nos debates sobre justiça nos temas de raça e escravidão usados para indagação da visão duboisiana, sob o título “*Como se sente sendo um problema?*”. Também, as contribuições de Patricia Hill Collins e sua reflexão acerca do pensamento feminista negro (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 33)

Para além disso, sobre o rompimento da rigidez eurocêntrica nos estudos do feminismo e de gênero, temos a Oyèrónké Oyěwùmí abordando o o feminismo de epistemologias africanas, questionando o egocentrismo. Shirley Anne Tate discorre sobre a descolonização da raiva e o debate teórico sobre feministas negras e a prática nas universidades do Reino Unido, e Angela Figueiredo debatendo sobre a histórica Marcha das Mulheres Negras, ocorrida em novembro de 2015 em Brasília (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 33). E a visão do Atlântico Negro enquanto espaço político dos fluxos de trocas e comunicações entre as populações afrodiaspóricas, conforme ressaltado por Joaze Bernardino-Costa, Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, Grosfoguel, 2018, p. 33).

Ainda nos debates para esse rompimento, agora centralizando nas experiências coloniais América Latina e África, temos Thula Pires discutindo o conceito de “amefricanidade” de Lélia Gonzalez, bem como a filosofia africana *Ubuntu* em crítica à justiça social do contexto do apartheid na África do Sul de Wilson Roberto de Mattos (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 34). Por último, o trabalho do autor Osmundo Pinho, sobre etnografia e emancipação descolonizando a antropologia na escola pública, pesquisa realizada em uma escola pública no recôncavo baiano, discutindo o “*I am where I think*” decolonial proposto por Walter D. Mignolo, as subjetividades masculinas racializadas, a dissidência de gênero e a corporeidade negra (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 34).

Ambos autores e suas obras descrevem geopolíticas e a corpo-política. Esta última é entendida sob as configurações biográficas de gênero, religião, classe, etnia e língua que foram ocultadas das configurações e tecnologias do conhecimento, sendo colocadas na mente em relação ao Deus em relação à razão (Mignolo, 2017, p. 94). Foi entre essa separação que o binarismo, na ideia de humano/civilização, promoveu imaginário no sentido de separação entre corpo e alma, do que era humano do não humano para a construção da política moderna com profundas raízes de exploração, escravização, genocídio e desigualdades dos que não eram caracterizados como brancos europeus e dos não humanos. Para entendermos sobre estes últimos pontos na seção seguinte será dialogado sobre o binarismo civilizacional.

2. O binarismo civilizacional entre o Eu europeu e o Outro não humano, o apagamento epistêmico e possíveis caminhos

Em 2007, durante um processo de votação realizado pela Organização das Nações Unidas (ONU), que contou com a presença do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas (UNPFII), para abordar sobre a Declaração dos Direitos Indígenas dos Povos Indígenas, Oren Lyon, Chefe da Confederação Haudenosaunee (Iroquois), mencionou a seguinte frase: “*primeiro fomos populações; então [tornamo-nos] problemas; eventualmente fomos reconhecidos como povos*” (Ling; Pinheiro, 2020, grifo nosso). Com intuito de manifestar sobre tal

decisão uma nova forma de dominação transvestida de aceitação, que, na verdade, é um outro processo colonizador, como disse a Sharon Venne, outra líder indígena Cree (Ling; Pinheiro, 2020). Essa relação representa um “cavalo de troia”, onde o Outro não tem opções a não ser aceitar ser usado por instituições e línguas estrangeiras e assim perpetuar uma relação sem a existência de emancipação. Assim, os autores Ling e Pinheiro (2020), destacam que:

De fato, a comunicação real raramente ocorre na política mundial. Parafraseando Tucídides sobre o poder, “os fortes [falam] do que podem, os fracos [ouvem] o que devem”. O internacionalismo liberal pode consagrar “tolerância” e “liberdade de expressão” como padrões de comunicação, mas, como apontado pelo caso acima e pelos críticos, os participantes devem se conformar com a “modernidade,” “racionalidade” e “estado de direito”, entre outros, antes que qualquer conversa, quanto mais ouvir, possa acontecer (Ling; Pinheiro, 2020, p. 319).

Quando abordamos estas questões dentro do contexto internacional, montamos uma espécie de quebra-cabeça que está longe de ser resolvido, porque na base desse sistema está o Estado-nação, ligado ao capitalismo global, à mobilização transnacional de ativistas ambientais e de direitos humanos, ao progresso da governança global e à desconstrução generalizada de fronteiras e identidades (Inayatullah; Blaney, 2004). Trata-se de um sistema que o Ocidente coordena o mundo, e os Outros são meros produtos de industrialização nesse sistema. Isso é a colonialidade que, como explicado por Mignolo (2019), tem a necessidade de existir dentro de seu domínio (conhecer, sentir e crer) e, assim, nos faz acreditar na ontologia fictícia e universal do Atlântico Norte como o verdadeiro.

Como discutido, a colonialidade funda-se na “invenção do Outro”. Sobre tal, os autores Ramon Blanco e Ana Delgado (2019) problematizam o modo diferente como esse Outro é colocado do outro lado, frequentemente marginalizado e silenciado, de alguns elementos e processos basilares da realidade internacional (Blanco; Delgado, 2019, p. 138). Ainda, como afirmado na seção anterior, muitos estudiosos e pesquisadores apontam o surgimento das Relações Internacionais a partir da Guerra dos Trinta Anos e a Paz da Westfália, que encerrou entre os principais eventos da segunda metade do milênio. Outros, como Ronald Asch (1997), consideram a Guerra dos Trinta Anos como “o melhor exemplo de um evento político que mudou profundamente as estruturas políticas e sociais, e talvez até as mentalidades coletivas” (Asch, 1997, p. 7).

Nesse sentido, a estrutura organizacional dos países parte da estrutura desse norte, isso torna os europeus “nacionais”, já outros que não são europeus e estão nas Américas em povos descendentes de indígenas (nativos nascidos no Novo Mundo) (Mignolo, 2019, p. 04). É justamente a ideia do Outro, que não se encaixa nessa noção ocidental de nacionalidade por não ser civilizado, desenvolvido, tecnológico, etc. Essas concepções asseveraram-se a partir do surgimento da ideia de Estado-nação e a definição dos “Direitos do Homem e do Cidadão” (Mignolo, 2019). A colonialidade, então, é entendida como a MCP, conforme citado anteriormente, que naturaliza as hierarquias territoriais, raciais, epistêmicas, culturais e de gênero, e assim, produz subalternidade e oblitera as formas de vida dos que foram explorados e dominados na modernidade (Mignolo, 2019, p. 06).

Dessa forma, é possível concluir que os Zapatistas, em 1994, estavam certos quando gritaram “somos o produto de 500 anos de lutas (...) somos os herdeiros dos verdadeiros falsificadores de nossa nacionalidade” (Ezln, 1994 *apud* Ceceña, 2004, p. 301). Tal grito, explica Ana Ceceña, referia-se à longa marcha da escravidão à liberdade que nos ensinaram a identificar com os heróis que lutaram, durante todos esses anos, contra as potências estrangeiras que saqueiam a pátria e contra os governantes “traidores” e “vendedores de pátria” (Ezln, 1994 *apud* Ceceña, 2004, p. 301). Partindo destes pressupostos, devemos olhar estes processos sob as formas críticas transversalizadas, que Mignolo (2013), denomina de ferida colonial, sendo ela uma marca deixada nos corpos dos condenados da terra (Fanon, 1968).

Esta consiste em classificar grupos, populações do planeta e identificá-los segundo suas faltas e excessos, “marcando uma diferença e uma inferioridade com respeito a quem classifica” (Mignolo, 2013, p. 39). Para Mignolo, o “pensamento fronteiriço, da perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas que também não pode se subjugar a ele” (Mignolo, 2013, p. 51). Ou seja, ele é a parte do mundo moderno e colonial: para o autor, o pensamento fronteiriço pode ser entendido como uma máquina de descolonização intelectual, política, econômica e social (Mignolo, 2013; Tonial, Maheirie, Garcia Junior, 2017).

Já a autora Catherine Walsh (2007) nos aponta a interculturalidade como uma possibilidade de construir outro imaginário social que permita criar e pensar condições para outra organização social, outra organização de saberes e modos de vida (Walsh, 2007). Para a autora, o projeto da interculturalidade, com base nas experiências

e propostas indígenas, coloca em evidência um questionamento à colonialidade, estabelecendo como meta a descolonização, ou seja, projetos vinculados à necessidade de transformar as relações, estruturas e instituições dominantes (Tonial, Maheirie, Garcia Junior, 2017). Se produz, de fato, outras formas de relações, outros saberes e outros sujeitos. Como sustenta a autora, a estratégia seria “interculturalizar criticamente a partir da relação entre vários modos de pensar” (Walsh, 2007, p. 30).

Os colonizadores foram atingidos pela síndrome da “vontade de exploração exagerada”, que resultou na chegada deles e deu início ao maior e mais perverso plano colonial da história. Isso, de fato, nos tornou o produto de 500 anos de exploração e de lutas também, e somos os herdeiros dos verdadeiros falsificadores de nossa nacionalidade. Somos marcados por feridas coloniais, e nossos corpos condenados na modernidade pela doença da MCP. Como ressaltado anteriormente, tal ferida é provocada pelas diferenças do período colonial, que consiste em classificar grupos, populações do planeta e identificá-los segundo suas faltas e excessos, marcando uma diferença e uma inferioridade com respeito a quem classifica (Fanon, 1968; Mignolo, 2013).

Sendo assim, entendemos que o pensamento fronteiriço não ignora a modernidade e não se subjugava a ela, trata-se de uma forma de descolonização intelectual, política, econômica e social (Mignolo, 2013). Temos que continuar trazendo para o centro os Outros não ocidentais, devemos buscar romper com as certezas naturalizadas, com as competências e as delimitações de lugares, funções e identidades destinadas em sociedade para cada grupo ou pessoa (Mignolo, 2013).

2.1 A exclusão racial nas Relações Internacionais

Conforme estamos abordando, o silenciamento e o apagamento racial nas Relações Internacionais é calcado em uma violência epistêmica que vem sendo cometida desde a fundação da área: a exclusão é fruto da colonialidade e gerou, de fato, uma disciplina sob moldes coloniais e eurocêntrico. Conforme destaca Karine de Souza Silva (2021), dialogando com a canção Cálice de Gilberto Gil e Chico Buarque, “reconhecer as interações entre raça e poder é condição *sine qua non* para corrigir as deformações em leituras produzidas pela disciplina

sobre o sistema-mundo e para viabilizar horizontes emancipatórios baseados em sociabilidades não hierarquizadoras” (Silva, 2021, p. 37).

Desse modo, compreender o racismo velado que sofreram e sofrem os povos indígenas é substancial para refletir acerca do seu não lugar dentro da área e as implicações desse apagamento, pois o silêncio fala muito sobre manter as hegemonias. Como ressalta Silva, o silêncio “também é uma forma de discurso que, intencionalmente ou não, mantém o *status quo* e reforça as estruturas de dominação que oprimem nações e pessoas, ao passo que calam suas vozes, soterram suas memórias e mostram convivência com a violência” (Silva, 2021, p. 39).

É importante ressaltar, nesse sentido, a primeira constatação dos colonizadores se referindo aos indígenas como sujeitos sem alma. Dentro do cenário colonial brasileiro, por exemplo, os povos indígenas “foram todos rebaixados a uma condição de sub-humanidade: aos rebeldes, o genocídio da guerra justa, e aos capturados, a catequese e a escravidão” (Milanez *et al.*, 2019, p. 2171). A colonialidade gerou nesses povos a ferida colonial, conforme já mencionamos, a qual instaurou inúmeras violências além da escravização de seus corpos, impedindo a prática de seus conhecimentos religiosos e negando/negligenciando qualquer tipo de conhecimento que viesse dos “desalmados”.

Sabe-se ainda que “a atividade bandeirante foi a responsável pelo devassamento e ampliação do território brasileiro, na proporção direta do extermínio das nações indígenas que opunham resistência a esse empreendimento” (Sevcenko, 2000 *apud* Schucman, 2012, p. 60). A história da escravidão dos povos indígenas no Brasil, os quais foram os primeiros a serem escravizados nos engenhos de açúcar, perpetuou uma violência que continua até os dias atuais. Em estados como Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, a escravidão e a condição de subemprego são realidades constantes na vida dos povos indígenas (Milanez *et al.*, 2019, p. 2166). Ademais, não somente na realidade nacional, mas em diversas partes do mundo, o sistema colonial tem se perpetuado e segue demarcando as relações entre os brancos e os Outros.

A colonização é essencialmente a negação do Outro, que vai dessa negação mais sutil, subjetiva, até a eliminação física. Conforme destaca Tum Gamela em uma entrevista para Milanez *et al.* (2019),

[...] e aí eu tenho pensado assim: essa questão do genocídio começa quando os europeus chegaram aqui e disseram: “Não são nada, nem são gentes,

nem são humanos, que não têm fé, porque não tem lei, porque não tem rei. Então são o quê? São nada”. Neste sentido, para cortar a cabeça ou partir ao meio com um facão, ou atravessar com uma bala não faz muita diferença, porque a morte já foi decretada, foi executada antes [...] *não é só o governo, mas é um conjunto de instituições do Estado que vão negando a existência da gente [...] Se por um tempo a gente falou e a nossa fala não foi compreendida, o problema não é nosso, o problema é do outro que, de um pedestal de poder não quis compreender aquilo que nós estávamos dizendo, aquilo que nós estávamos fazendo*” (Milanez *et al*, 2019, p. 2172-2173, grifo nosso).

É nesse sentido que a autora Karine Silva ressalta que a discussão do racismo e da raça não está inserida nos debates das RI, uma vez que “a parte subalternizada dessa relação não é reconhecida como sujeito político nem epistêmico. O diálogo é uma negociação entre o sujeito que emite e aquele que escuta. Para haver a interlocução, é necessário que os interlocutores se reconheçam” (Silva, 2021, p. 38). Logo, “nas relações de poder hierárquicas, o não reconhecimento do outro é uma forma de manter as hegemonias” (Silva, 2021, p. 38).

Essa zona em que se inserem povos indígenas, isto é, a localização como não ser, negando a sua humanidade (Fanon, 2008) é “lugar de desumanização e silenciamento epistemológico fruto da concepção colonial baseada no dualismo cartesiano corpo-mente que relacionou os brancos à posse exclusiva da razão e associou os não brancos à emoção, à irracionalidade, à infantilidade” (Silva, 2021, p. 43). É importante, ainda, enfatizar o fato de a ideologia racista se fundar em uma pretenciosa superioridade moral, intelectual, física e estética do grupo racial branco, sendo ela usada como “uma estratégia de controle de poder e da distribuição de recursos” (Schucman, 2021; Silva, 2021, p. 40).

Com isso, acaba-se gerando “uma cegueira seletiva das correntes teóricas hegemônicas, ao passo que invisibilizam a permanência do racismo e a sua função estruturante do sistema internacional” (Silva, 2021, p. 42). O eurocentrismo colonizador negou a existência dos povos não-brancos de duas maneiras: desumanizou as pessoas que radicalizou, hierarquizou e traficou colocando-as na zona de não ser (Fanon, 2008); e empregou todos os seus esforços para proibir a criação de Estados, colocando as nações indígenas na condição de não lugar. A tensão existente entre o Estado-nação e as nações indígenas constitui-se como um significativo marcador da modernidade, uma vez que foi após a criação dos Estados nações que cada vez mais foi-

se aglutinando os povos indígenas e os colocando em determinadas “caixinhas”.

Dessa maneira, “a subjetividade dos ex-colonizados foi negada duplamente, tanto na esfera do ser como na do poder internacional [...] E todas essas questões têm sido silenciadas nas teorias *mainstream* e na história das RI” (Silva, 2021, p. 47). Tais teorias, que são a base constitutiva das Relações Internacionais, não condizem em sua capacidade analítica com a realidade, uma vez que se limitam à história única contada pelos colonizadores. Sendo assim, é necessário descer dos locais de privilégio para compreender as hegemonias e o *status quo* da disciplina, assim como questioná-los e confrontá-los a fim descolonizar as Relações Internacionais. Para isso, os saberes periféricos teriam papel fundamental na medida em que, como argumenta Silva, denunciam como operam as dinâmicas de poder no internacional e suas características racistas e patriarcais, que conferem ao homem branco posições de privilégio e superioridade (Silva, 2021, p. 42). Neste sentido, revelam uma ontologia racial e de gênero nas Relações Internacionais, refletida no apagamento dos saberes periféricos.

É a partir dessa hierarquia epistêmica basilar das Relações Internacionais que intencionamos pensar um Outro modo da disciplina ser operacionalizada. Questionar, de fato, a história que nos é contada a partir de uma visão branca e eurocêntrica é papel de cada e de todo acadêmico da área, pois, segundo Silva (2021), “é preciso compreender que se há lugar de privilégio sócio-racial, há privilégio epistêmico, e que esta é apenas uma visão de mundo em meio a tantas outras que também merecem ser ouvidas, lidas, incorporadas” (Silva, 2021, p. 44). Portanto, em consonância com a proposta da autora (2021), é necessário “viabilizar horizontes emancipatórios e includentes, baseados em fórmulas de sociabilidades não hierarquizadoras” (Silva, 2021, p. 39).

Para além do que já conhecemos, é importante avançar no fornecimento de insumos necessários para a abertura do campo das RI. Muito já tem sido feito no intuito de inserir debates marginalizados dentro da área, no entanto, ainda há um longo caminho a ser percorrido. Primeiramente, devido a fatores epistemológicos, os quais são basilares na formação acadêmica dos pesquisadores em RI, enquanto perpetuarmos epistemologias que não representam e não abarcam a discussão de todas as cosmovisões e cosmo percepções existentes, não será possível decolonizar as Relações Internacionais.

Para além disso, é significativo evidenciar e destacar o protagonismo internacional que vem sendo retratado pelos povos indígenas de todas as partes do mundo, em especial a partir das décadas de 1980 e 1990, sendo que, inclusive, a ONU declarou 1993 como o Ano dos Povos Indígenas (Cadena; Starn, 2009). Esse ativismo e protagonismo internacional não é por acaso. Marisol Cadena e Orin Starn (2009) destacam o fato do indigenismo⁶, atualmente, “hoy es un proceso; una serie de encuentros; una estructura de poder; una serie de relaciones; un asunto de devenir, en resumen, en oposición a un estado fijo del ser” (Cadena; Starn, 2009, p. 204).

É importante ainda frisar a luta indígena contra a heterogeneidade colonizadora, pois a partir do final do século XX, a principal batalha travada pela política indígena consistiu na luta contra o assimilacionismo⁷. Os autores ainda nos fazem refletir acerca de pensar na soberania indígena como uma conquista política, e mesmo ela acontecendo de fato, vem norteadas de uma série de questões problematizadoras. Logo, o convite para a academia no geral consiste em contribuir para compreender e reconhecer os paradoxos e os limites existentes, assim como ter cuidado com as hierarquias do conhecimento para não perpetuar a colonialidade e, para isso, é necessário ter uma consciência da hegemonia da epistemologia e questioná-la com o intuito de construir uma política global a partir dos povos indígenas (Cadena; Starn, 2009, p. 200).

Por fim, o convite à reflexão e à decolonização da área é necessário e urgente, derrubar o ordenamento colonial e combater as estruturas hierarquizadoras basilares das Relações Internacionais consiste em um trabalho de grupo, o qual não será feito enquanto não descermos dos privilégios e passarmos a questionar as estruturas de poder que estão impostas. A partir da reflexão e dos ensinamentos que nos propõem os povos indígenas, é possível pensar e estruturar as RI sob outras bases.



6 “Tener en cuenta la indigenidad exige que se la reconozca como un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos —indígenas y no indígenas— en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación” (Cadena; Starn, 2009, p. 195).

7 O assimilacionismo consiste em uma teoria que defende a fusão ou a miscigenação de culturas e hábitos culturais diferentes.

A própria fundação da política internacional faz com que a diferença seja excluída. Partindo de um ponto eurocêntrico, construído por suas narrativas universalistas, as mesmas produzem o efeito de exclusão do Outro. Nesse caso, dos povos originários na construção da política internacional e suas características de visão de mundo. Como pontuado, a criação do conceito de raça é o principal fator que tira das Relações Internacionais a condição de sujeitos produtores de conhecimento e passa para uma nova categoria, de, no máximo, objeto de estudo (Silva, 2021).

Dessa forma, o enquadramento do objeto é pertinente, mas a experiência do sujeito não. Na mesma linha de raciocínio, o não-branco é considerado um não-ser, o qual não tem espaço de fala e, conseqüentemente, de ação (Fanon, 2008). Ao mesmo tempo em que essas realidades continuam a ser geridas e reproduzidas por uma Matriz Colonial de Poder que subjuga o controle de quaisquer características dos povos originários mediante a retirada do controle de seu próprio conhecimento e subjetividade. Schumman (2012) e Silva (2021) já explicitam o cenário de opressão que delimita e expõe a busca pelo poder e distribuição de recursos em que a política internacional se insere diante da diferença com o outro.

Nada distante estão as ponderações sobre a colonialidade do saber e do ser com a operacionalização e exclusão das visões de mundo na construção de conhecimento do internacional; do pertencer ao internacional que não ocorre pela distinção entre o padrão de conhecimento “regente” eurocêntrico e a diferenciação do “incivilizado” (Maldonado-Torres, 2008; Grosfoguel, 2007). Dessa forma, as aberturas para a produção de conhecimento, o somatório de visões e a incorporação de um pensamento realmente internacional são limitados, ou até mesmo excluídos.

Assim como a colonialidade é efeito do colonialismo, a lógica do Outro como ser inferior, portanto, não digno de ser ouvido ou inserido na discussão, se mantém como no colonialismo tradicional. Conforme posto por Quijano (2007), a lógica da colonialidade dentro do internacional se mantém no fluxo conhecido de conquista e domínio político, social e cultural, não só das terras, mas também da construção do conhecimento. Oren Lyon, na aprovação da carta de Direitos dos Povos Indígenas, coloca a relação dualista e “atualizável” dos seres não-brancos, colonizados, desalmados (pelos colonizadores): de populações para problemas, de problemas para povos (Ewen, 1994). Esse é o retrato da política internacional da presença dos povos

originários na área. Ou seja, a reconstrução do Outro nunca foi feita em critério de igualdade.

É preciso, dessa forma, que as Relações Internacionais contemplem as perspectivas Outras, compreenda o pluriverso como uma possibilidade analítica e a partir de cosmovisões que respeitem a relacionalidade, é possível construir uma área acadêmica pensada a partir dos Outros, das margens, “de baixo”. Temos que continuar trazendo para o centro os Outros não ocidentais, não europeus, não brancos, devemos buscar romper com as certezas naturalizadas, com as competências e as delimitações de lugares, funções e identidades destinadas em sociedade para cada grupo ou pessoa (Mignolo, 2013), e esse é um papel e uma luta coletiva, (re)pensar e (re)construir as Relações Internacionais é um trabalho essencial para a nossa e a próxima geração.

• • • • •

Referências bibliográficas

ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. **Race and racism in international relations: confronting the global colour line**. Nova York: Routledge, 2015.

ASCH, Ronald G. **A guerra dos trinta anos: o sacro império romano e a Europa, 1618–1648**. Nova York: St. Martin’s Press, 1997.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BLANCO, Ramon; DELGADO, Ana Carolina Teixeira. **Problematising the ultimate other of modernity: the crystallisation of coloniality in international politics**. Contexto Internacional, v. 41, n. 3, p. 599-619, 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. “Introdução Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, p. 440, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 24 set. 2022.

CADENA, Marisol; STARN, Orin. **Indigeneidad**: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. Tabula Rasa, Bogotá - Colombia, n.10, p. 191-223, ene.-jun. 2009.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. 1994. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

EWEN, Alexander. **Voice of Indigenous Peoples**: Native People Address the United Nations. Clear Light Pub., 1994.

EZLN. “1994-2004 Documentos y Comunicados”. In: CECEÑA, Ana Esther. **Zapatismo**: da inclusão na nação ao mundo em que todos os mundos se encaixam. CLACSO, Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, 2004.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Perspectivas do Homem. Série Política, 42).

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf. Acesso em: 19 set. 2022.

GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: GROSFUGUEL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 63-77.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David L. **International relations and the problem of difference**. A volume in the Global Horizons series, edited by Richard Falk, Lester Ruiz, and. R.B.J.Walker: New York: Great Britain, 2004.

LING, L.H.M; PINHEIRO, Carolina M. South-South talk. *In: TI-CKNER, Arlene B.; SMITH, Karen (ed.). **International relations from the global south: worlds of difference.** New York: Routledge, 2020.*

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In: GROSFOGUEL, Ramón; CASTRO-GOMÉZ, Santiago (ed.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168.*

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MIGNOLO, D. Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, D. Walter. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Edições del Signo, 2019.

MIGNOLO, D. Walter. **Historias locales/diseños globales:** colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2013.

MIGNOLO, D. Walter. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

MIGNOLO, D. Walter. **The darker side of western modernity:** global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press, 2011.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucas; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 03, p. 2161-2181, 2019.

PEREIRA, Alexsandro Eugenio; BLANCO, Ramon. **Teorias contemporâneas de relações internacionais.** Curitiba: Intersaberes, 2021

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires, CLACSO, 2005. p. 117-142.

RESTREPO, Eduardo, ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.

SILVA, Karine de Souza. “Esse silêncio todo me atordoia”: a surdez e a cegueira seletivas para as dinâmicas raciais nas Relações Internacionais. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 58, n. 229, p. 37-55, jan./mar. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/229/ril_v58_n229_p37. Acesso em: 21 set. 2022.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/pt-br.php>. Acesso em: 21 set. 2022.

TICKNER, Arlene B; BLANEY, David L. Pensar la diferencia: introducción. **Relações Internacionais**, n. 22, p. 211-236, 2013. Disponível em: <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5169>. Acesso em: 20 jun. 2022.

TONIAL, Felipe Augusto Leques; MAHEIRIE, Kátia; GARCIA JUNIOR, Carlos Alberto Severo. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v.16, n. 1, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 115-142.

ZVOBGO, Kelebogile, LOKEN, Meredith. **Why race matters in international relations**: western dominance and white privileges permeate the field. It’s time to change that. 19 jun. 2020. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2020/06/19/why-race-matters-international-relations-ir/>. Acesso em: 14 abr. 2023.



2.

O POVO MAPUCHE NA LUTA CONTRA O NEOEXTRATIVISMO

Cassia Nunes Duarte
Elias Colares Meireles Neto

A América Latina tem sua história marcada por processos de colonização, isto é, de invasões, de exploração e de saques que ocorreram ao benefício das metrópoles localizadas na Europa. Mesmo com o processo de descolonização jurídica-institucional, uma série de heranças desse período colonial perpetuaram nesses “jovens Estados” latino-americanos o que Aníbal Quijano (2000) define como colonialidade (do ser, do saber e do poder); já em termos de estrutura econômica dessas nações, a produção extrativista permanece sendo proeminente, consolidando esses países como fornecedores de matérias-primas na divisão internacional do trabalho, conforme a própria definição de Quijano.

Na virada do século XXI, o aumento nos preços das *commodities* proporcionou o momento que Eduardo Gudynas (2009) define como neoextrativismo, quando há uma exacerbação da exploração extrativista. Assim, a produção é convertida em *commodities* a serem exportadas para que este processo econômico se converta em desenvolvimento socioeconômico dessas economias periféricas. Em consequência dessa vertiginosa expansão da fronteira extrativista nas economias periféricas, diversos conflitos socioambientais surgem

devido ao encontro desse modelo econômico-produtivo destruidor com populações camponesas e com povos originários. No Chile, os Mapuches são um povo originário que historicamente luta contra o colonialismo ibérico e, posteriormente, colonialismo interno em relação ao Estado chileno e recentemente ganharam notoriedade na mídia internacional devido à sua participação durante o Estallido Social e o processo da nova constituinte.

Portanto, nota-se que os Mapuches se converteram em importantes atores políticos no Chile, influenciando processos políticos nacionais como a própria constituinte, buscando refundar o Estado-nação à semelhança com os processos que ocorreram na Bolívia e no Equador, nos quais o plurinacionalismo passou a ser contemplado pelas constituições desses Estados, sendo uma importante vitória dos povos originários desses países pelo reconhecimento institucional da realidade plurinacional que se tentou apagar com o processo de modernização da sociedade na colonização (Précama; Ferreira; Portanova, 2019). Dessa forma, este capítulo irá se debruçar sobre o estudo do caso Mapuche no Chile, com o objetivo de compreender como este povo se tornou um ator político de grande relevância nas mudanças no país. Nosso objetivo geral é entender sua relação com o Estado chileno ao longo da história e sua atuação nas transformações políticas chilenas desde os protestos de 2019 até a instalação da nova constituinte; enquanto nossos objetivos específicos são: (1) revisar a literatura decolonial e pós-extrativista; (2) fazer um levantamento histórico dos processos políticos envolvendo os Mapuches e os colonos/chilenos; (3) levantar a cronologia dos eventos do Estallido à constituinte e (4) analisar como se deu a atuação Mapuche durante estes processos de transformação. As sessões deste texto seguem a ordem dos objetivos específicos.

1. Povos originários/indígenas e processos de (des)colonização

A partir de um contato desastroso e violento durante os processos de colonização, os povos originários/indígenas das Américas vivenciaram a ocupação dos seus territórios e a espoliação dos recursos presentes nos mesmos, além de um processo de colonização muito mais profunda envolvendo genocídio, escravização, catequização, alfabetização (na língua do colonizador) e a imposição da lógica moderna de

sociedade, política e economia. Conforme apontado por Alfred e Corntassel (2005), a identidade coletiva “indígena” foi moldada a partir dos frutos da experiência colonial de tal maneira que o encerramento da colonização formal (a partir da independência dos Estados-nações latino-americanos) não resultou no encerramento das práticas colonizadoras, as quais agora são operacionalizadas também pelo próprio Estado no qual esses povos estão inseridos geograficamente.

Na medida em que as relações sociais eram configuradas, as relações de dominação passaram a ser associadas a hierarquias, lugares e papéis, tudo isso permeado também pela discussão de raça. Em outras palavras, estabeleceu-se uma classificação social associada à natureza dos papéis dentro da estrutura da divisão de trabalho (Quijano, 2000). Dessa maneira, como afirma Quijano (2000), raça e a divisão do trabalho estabelecem uma relação simbiótica entre si mesmas, reforçando-se mutuamente. Raça e trabalho foram articulados nas Américas pelos colonizadores como uma maneira de se construir o capitalismo moderno e, também, de estabelecer laços mais profundos de dominação e exploração.

Essa continuidade de processos colonizadores é o que Aníbal Quijano (2005) apontou como Colonialidade (do poder, do ser e do saber), partindo do entendimento de que essas populações não ocidentalizadas (ou não modernizadas) permanecem sequestradas pela práxis da modernidade. Soma-se a isto o fato de a política-economia internacional seguir o modo de produção capitalista e os Estados latino-americanos estarem presos à Divisão Internacional do Trabalho como fornecedores de bens primários, fazendo com que os povos originários dessa região estejam em sua maioria à mercê das decisões da política institucional, as quais seguem a lógica moderna do desenvolvimentismo e desconsideram epistemologias e cosmologias não-ocidentais. Com isso, torna-se imperativa a (re)construção do indigenismo enquanto processo para reconectar essas populações às suas terras, suas línguas, suas espiritualidades, suas dietas e suas formas de produção de conhecimento; tudo isso para que essas populações não passem pelo processo de homogeneização, “perdendo” sua indigeneidade (Alfred, Corntassel, 2005).

Diante disso, esta discussão da tentativa de não perder sua indigeneidade e descolonização guarda a necessidade de ser também epistemológica visto que, como apresenta Ballestrin (2013), é importante que a América Latina apresente suas próprias narrativas sobre as rupturas coloniais.

Tal reconstrução do indigenismo perpassa pela disputa de dois paradigmas distintos e incompatíveis: o paradigma ocidental e o paradigma indígena originário; sendo o primeiro baseado na lógica capitalista-moderna-cristã-ocidental e o segundo, na cosmologia indígena, a qual está baseada em preceitos como o comunitarismo, o Bem Viver e o respeito à Mãe Terra (Céspedes, 2010; Huanacuni, 2010). Tanto Céspedes como Huanacuni questionam a lógica moderna-ocidental e apontam-na como a causa motriz das crises generalizadas que vemos em curso no mundo (crise ambiental, crise humanitária, crise econômica e crise política), na medida em que esta lógica promove o individualismo, a exploração do trabalho, a geração de pobreza e a destruição socioambiental.

Nos Estados latino-americanos ao longo das últimas décadas, esta disputa paradigmática tem uma forte influência do que teóricos como Eduardo Gudynas (2009) definem por neoextrativismo, o qual constitui-se como uma agenda pautada no consenso das *commodities* (Svampa, 2019), marcado pela superexploração dos recursos naturais desses territórios em prol de uma agenda econômica desenvolvimentista, embora acabe por aprofundar e gerar novas dependências desses países que já são inseridos nas dinâmicas de forma desigual na economia internacional. O avanço desse tipo de exploração sobre os territórios tem causado alguns efeitos adversos como o que Gudynas aponta como “crescimento empobrecedor” (no qual ocorre a reprimarização das economias e a continuidade do processo de dependência econômico-financeira), desterritorialização (na medida em que corporações como mineradoras, companhias madeireiras e do agronegócio passam a controlar essas áreas) e geração de conflitos socioambientais (Gudynas, 2009). Evidentemente, os povos originários/indígenas são diretamente afetados à medida que a fronteira extrativista se expande em direção aos seus territórios e, com ela, a chegada de um novo ciclo de violências.

O neoextrativismo analisado por Gudynas (2009) tem seu estopim a partir da alta dos preços das *commodities* no mercado internacional na virada do século XX para o século XXI. No entanto, o que se entende por extrativismo (economia baseada na extração e comercialização de bens primários) já era operacionalizado há muito mais tempo, tendo suas origens históricas no próprio período de colonização. No Chile, especificamente, ao longo do século XX, o Estado buscou integrar as zonas rurais (definidos como “espacios baldíos”) à dinâmica política-economia nacional, exercendo sua “soberania”, por meio da concessão da exploração de recursos naturais às empresas privadas;

concomitantemente, o Estado chileno também mantinha a prática de assimilacionismo forçado, denominado como “chilenización”, das populações indígenas dessas áreas abertas ao capital privado (Bengoa, 2004).

Neste processo de “chilenización”, o Estado e a Igreja Católica tiveram papel crucial na homogeneização dessas populações à época rotuladas como “índios”; a catequização, o ensino obrigatório da língua espanhola, a difusão de ideais nacionalistas e a condenação de práticas tradicionais e religiosas dessas comunidades foram alguns dos pilares dessas políticas assimilacionistas (Bengoa, 2004). Sendo assim, a colonialidade (do ser, do saber e do ser), conforme análise de Quijano (2005), foi exercida de forma explícita por meio de políticas públicas do Estado chileno, o qual tinha como objetivo integrar as regiões “rurais” às dinâmicas econômicas centrais do país por meio de concessões da exploração dos recursos naturais ao setor privado concomitantemente à imposição de uma homogeneização das populações com base no assimilacionismo à religião cristã, ao idioma espanhol e à modernidade.

2. Neoextrativismo: uma forma de (re)colonização

Nesta seção do texto trataremos uma abordagem sobre o extrativismo, em linha gerais, seus principais conceitos, assim como abarcaremos as novas dinâmicas de extração de matéria-prima que receberam a alcunha de neoextrativismo. Discutiremos também de forma breve como esta relação de extração pode ser mantenedora de uma (re)colonização para os países latino-americanos e seus principais impactos dentro desses Estados, levando-se em consideração as populações indígenas e originárias.

Um grande desafio que se faz presente aos Estados latino-americanos se trata do árduo processo de se abrir um caminho para o desenvolvimento. Entretanto, algumas formas de se compreender e colocar em prática o desenvolvimento por si já trazem pressupostos que endossam práticas danosas que reforçam o aspecto colonial e desigual das relações entre Estados. Dessa maneira, voltaremos ao fim da década de 1990 para melhor compreender o cenário que se dava na América Latina.

A onda progressista no continente latino-americano, principalmente no início da década 2000, abriu caminho para analisarmos como o extrativismo como ferramenta de uma tentativa de se alcançar o desenvolvimento para a América Latina foi e ainda é danoso ao continente e pode o aprisionar em uma condição colonial. O cenário que se dava nesse contexto de ascensão de governos em países latino-americanos voltados à esquerda ficou conhecido como “onda rosa”, isto vem junto de uma alta no preço das *commodities* (Svampa, 2019). Diante disso, Svampa (2019) constata um ponto importante deste momento de virada estrutural que passa da predominância de capital financeiro para economias na América Latina baseadas na exportação de bens primários, que pode também ser entendida como consenso das *commodities*. Torna-se relevante este conceito ao notarmos que a alta demanda de matérias-primas serviu para alimentar os ímpetus consumistas dos países asiáticos, principalmente o Estado chinês, que se torna principal parceiro comercial de diversos países latino-americanos, assim como buscava uma maior diversificação em suas relações com países estrangeiros.

Neste ponto, Svampa (2019) argumenta e nos traz um ponto interessante para a discussão: que, de fato, entre o fim da década de 1990 e os anos 2000, as economias dos países considerados “em desenvolvimento” foram favorecidas pelos preços das *commodities*, tornando possível que os produtores destes Estados obtivessem um grande retorno financeiro em seus balanços comerciais. Entretanto, que se mantinham dessa forma e acabavam desindustrializando suas economias, ancorando-se apenas nos rendimentos vindos da exportação de *commodities* para os Estados asiáticos. Contudo, mesmo com a baixa nos preços das *commodities* este modelo de extração não se enfraqueceu, na verdade, este se intensificou em um neoextrativismo em que se reforça a desindustrialização das economias e aumenta agressividade nas formas de extração de matérias-primas (Svampa, 2019).

Segundo Gudynas (2013), a onda rosa na América Latina traz consigo uma visão de novos extrativismos, ou seja, o uso do capital adquirido por práticas extrativistas como forma de se financiar políticas públicas que gerem um bem-estar social. A exemplo disso podemos citar a manutenção do crescimento econômico através de exportações de matérias-primas. Sendo assim, a ausência de uma diversificação econômica intensifica dinâmicas de dependência externa, cria e aprofunda vínculos de dependência interna, já que o Estado necessita atuar como compensador de renda para populações em condição de vulnerabilidade.

Dessa forma, se torna relevante pontuar algumas distinções entre o extrativismo clássico e o neoextrativismo progressista. Aqui, pontuaremos fatos relevantes dos dois conceitos citados por Gudynas (2013). O extrativismo clássico, mais comum em governos conservadores, tem como ator principal da extração as empresas multinacionais. O Estado neste cenário fica relegado à função de agente “regulamentador” e repressor daqueles que se opõem aos impactos ambientais que serão gerados pelas práticas extrativistas. Neste ponto, crê-se que esta prática de extração desenfreada gerará mais empregos, assim como será motor do crescimento econômico (Gudynas, 2013).

Como citado pelo autor, houve mudanças relevantes durante os governos progressistas. Entretanto, o ponto citado por Gudynas (2013) que mais salta aos olhos são as nacionalizações dos recursos. Mas, mesmo com essas alterações o neoextrativismo progressista acaba por, ainda assim, fazer a manutenção de alguns conceitos e elementos do extrativismo clássico. Tendo, por vezes, um comportamento heterodoxo em alguns setores. Diante desse cenário, este movimento acaba por reduzir a maximização da renda, além de servir de ferramenta de reprodução da estrutura do capitalismo, terceirizando os impactos sociais, como a “uberização” do trabalho e impactos ambientais.

Neste sentido, assim como apontado por Gudynas, as formas de extrativismo passam a entrar em conflito com alguns dos interesses sociais, fato que desencadeia protestos populares, isto se reflete de forma muito clara nos diversos protestos e movimentos encabeçados por povos originários e indígenas, já que há insatisfação com os limites atingidos pela ação compensatória do Estado (Gudynas, 2013). Ao fim, é necessário apontarmos que, mesmo diante desses entraves, principalmente no relacionado à manutenção do extrativismo para se alcançar a diminuição das desigualdades e se atingir o desenvolvimento, os governos latino-americanos progressistas tiveram um papel relevante, principalmente ao levarmos em conta as ações de redução da pobreza. É certo que, durante os governos progressistas latino-americanos, houve a promoção de melhorias na forma de viver, assim como a retomada do protagonismo político por setores marginalizados (Gudynas, 2013). Mas, é necessário, também, ser apontado que esta força política de apaziguamento também acaba por ser limitada. Logo, como o autor pontua ao final, insistir na trilha do extrativismo aumenta a dependência comercial (Gudynas, 2013), por isso, agora, mais do que nunca, é necessário voltar ao debate de uma autonomia no desenvolvimento, rompendo com as práticas extrativistas.

Nesta toada, podemos dizer que o neoextrativismo está intensamente ligado ao passado colonial latino-americano. Como cita Picq (2020), é necessário se discutir uma remodelação ou rompimento com o modo de produção capitalista como forma de romper as estruturas que mantêm a América Latina na posição de exportadora de *commodities*. Portanto, a discussão acerca da economia de extração de matérias-primas e as proposições acerca de uma nova agenda ambiental precisam ser ampliadas para todos os grupos da sociedade global e isso perpassa na necessidade de maior escuta dos povos originários/indígenas, visto que estes estão na linha de frente do combate ao neoextrativismo (Picq, 2020).

3. Relação Mapuche-Estado chileno: entre a ocupação colonial e o sequestro neoliberal

Os Mapuches são um povo indígena habitante de um território transnacional cuja extensão vai do sul do Chile ao sudoeste da Argentina, os quais constituem a maior população originária do território chileno e possuem na sua tradição a cultura do trigo e da lã, que mais tarde se tornariam produtos explorados pelo extrativismo. Ganham notoriedade na grande mídia nos últimos anos devido a sua participação nos protestos ocorridos no Chile no ano de 2019, conhecido como Estallido Social; sua participação nestes eventos históricos evidenciou uma relação de violência que esse povo tem vivido com o avanço do neoliberalismo e do neoextrativismo sobre seu território, reabrindo uma ferida que nunca se fechou: a relação conflituosa com o Estado chileno (e argentino) devido à imposição da modernidade, à expansão da fronteira de exploração dos recursos naturais e à tentativa de implementação do processo de assimilação cultural e identitária, conhecido como *chilenización* (Llancaqueo, 2006).

Evidentemente, o país Mapuche, como é autodenominado seu território, existe desde muito antes do primeiro contato colonial e, mesmo com a chegada dos espanhóis, por muito tempo os Mapuches tiveram autonomia, construção de acordo e de relações políticas e comerciais com a coroa, mais especificamente do século XVII ao XIX (Llancaqueo, 2006). Em meados do século XIX ocorre uma ruptura nessa relação, que anteriormente era diplomática em certa medida, quando o território foi submetido a uma invasão militar chamada de *Pacificación de Araucaína*, coordenada pelos exércitos chileno e argen-

tino, cujo objetivo era integrar aquela região aos respectivos Estados e delimitar as fronteiras nacionais, estabelecendo uma relação de colonialismo republicano baseado na ocupação de terras supostamente “sem pessoas” e “sem produtividade” e da subordinação racial dos povos indígenas em relação aos colonos (Radovich, 2009; Nahuelpan Moreno; Antimil Caniupán, 2019).

Hector Nahuelpan Moreno e Jaime Antimil Caniupán (2019) apontam que, apesar do discurso oficial de pacificação e de missão civilizatória dessa colonização do território Mapuche, os episódios de violência passaram a ser recorrentes ao ponto de também serem denominados de Guerra de Recursos o Exterminio. A utilização das palavras “guerra” e “invasão” torna-se mais adequada para se referir a este fenômeno, dado que os Mapuches passaram a vivenciar a queima dos seus bosques, a queima das suas vivendas, o saqueio da produção têxtil e dos metais preciosos, além do assassinato de homens, violação dos corpos das mulheres e sequestros de crianças. Não obstante tamanha violência física, os Mapuches também enfrentam toda a violência simbólica e epistemológica ao terem sua relação com o rio, os bosques e o subsolo violadas pela invasão; a imposição da cristianização e da alfabetização na língua do colonizador.

Até o fim do século XX, os Mapuches já tinham perdido mais de setenta por cento do seu território original para a guerra de conquista contra a invasão militar e somente lhes havia sido deixada uma parte da terra considerada pouco produtiva e de difícil acesso e comunicação. Com a guerra, disseminou-se também a ideia de que aquele povo representava o arcaico e o atraso e, mais ainda, que representavam uma ameaça à segurança nacional, pois os Mapuches não se reconhecem como povo chileno (apesar das tentativas de assimilacionismo) e a delimitação do seu território representaria uma fragilidade das fronteiras nacionais (Radovich, 2009). Tal perda de território e construção do imaginário de atraso serviu à demanda das elites chilenas e argentinas, as quais passaram a desenvolver seu comércio exterior desde meados do século XIX e expandiram sua produção nos séculos seguintes, a primeira voltada para a exportação do trigo, a segunda da exportação da lã; e o território Mapuche se tornou o principal caminho de expansão dessas produções extrativistas (Llancaqueo, 2006).

Dessa forma, os Mapuches denunciam que essas invasões militares e da atividade extrativista implicaram na perda da sua própria soberania sobre o território, no colapso de suas estruturas de poder, na perda de vidas e tomada de suas terras e riquezas (Llancaqueo, 2006). É interessante pontuar que, diferentemente de outros povos

indígenas americanos, os Mapuches conseguiram ao longo da fase colonial estabelecer uma série de pactos com a coroa espanhola para delimitação do seu território, portanto, essa relação de fronteiras é algo que o povo Mapuche tem experienciado desde o século XVII, mas que passou a ser violado pelas invasões militares e, posteriormente, extrativistas (Nahuelpan Moreno; Antimil Caniupán, 2019). Essas invasões foram justificadas na necessidade de se modernizar o território, mascarando o colonialismo como simples soberania territorial e desenvolvimentismo-extrativista, portanto, esse histórico não apenas exemplifica a violência intrínseca à formação do Estado-nação moderno e a construção da outredade dos indígenas Mapuches, como também demonstra o papel do (neo)extrativismo de inserir as economias latino-americanas de forma subjugada no sistema-mundo capitalista.

O século XX se inicia com as celebrações do primeiro centenário de independência do Chile, no qual houve uma grande distorção dos fatos históricos para conclamar a vitória colonial e reforçar a criação da identidade nacional chilena baseando-se nos padrões modernos de civilidade. Aos povos indígenas foi reservado um espaço na celebração, mas como a figuração do estágio primitivo da história chilena. Na criação do Museu de História Nacional do Chile, por exemplo, é na seção de Pré-história que a cultura indígena possui espaço e, conforme avança o período histórico, essas representações desaparecem (Crow, 2013). Em outras palavras, o século XX inicia com a consolidação do que vinha sendo construído no imaginário nacional chileno desde as primeiras invasões: a divisão da humanidade em dois grandes eixos – o moderno e o primitivo – e a necessidade de seguir o modelo do primeiro para que o Chile se torne uma nação forte e desenvolvida.

O século XX também é marcado pela migração de parte da população Mapuche para o meio urbano concomitantemente ao processo de empobrecimento do meio rural, estabelecendo uma importante rede de apoio e de comunicação urbana-campesina, e que ocorre em consequência do processo de “reducciones”, no qual uma legislação etnocida foi imposta para delimitar (e reduzir) a extensão do território Mapuche, consolidando esse processo de invasão iniciado no século anterior (Gouchas; Aravena, 2002; Crow, 2013). Fazendo o caminho oposto ao das “reducciones”, em 1970 é eleito presidente Salvador Allende, cujo governo foi responsável pelo processo de reforma agrária, ampliação de serviços públicos como a educação, a Ley Indígena 17.729 de restituição de terras com a promoção de um sistema co-

operativo de trabalho na terra e a criação do Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) (Crow, 2013; Llancaqueo, 2006).

Durante o governo de Allende houve grande mobilização do movimento Mapuche pela recuperação de terras usurpadas concomitantemente à sua participação nos conselhos comunais campestinos. A retomada de terras ocasionou alguns conflitos armados corridos entre os anos 1970 e 1972 deixando feridos e mortos (Chihuailaf, 2004). Assim, durante o breve governo de Allende os Mapuches experienciaram uma maior participação na elaboração das políticas campestinas e lutaram pela reconquista de suas terras que foram tomadas durante o processo de conquista e de consolidação da propriedade privada rural chilena, mas é com o golpe militar que as suas recentes conquistas iriam ser desmanteladas para dar lugar ao modelo econômico neoliberal.

Em 11 de setembro de 1973 foi dado o golpe que instituiu a ditadura militar chilena sob comando de Augusto Pinochet. Em 1979, Pinochet decreta a proibição do uso comunal da terra, determinando que cada pessoa pode utilizar até 6 hectares de terra (Edeburn, 2021). A primeira fase da ditadura chilena é chamada de fase terrorista, devido à perseguição, prisão e assassinato dos “inimigos da nação aliados ao comunismo”; evidentemente, os Mapuches estavam entre os grupos perseguidos, sobretudo devido à sua atuação durante o governo de Allende (Seixlack; Silva, 2022). Com a abertura neoliberal promovida durante a ditadura, e continuada pelos governos democráticos seguintes, os recursos naturais se tornaram privados e abertos ao capital transnacional, impulsionando o neoextrativismo com base na mineração do cobre, indústria florestal e hidroelétrica (Romero-Toledo; Castro; García, 2018).

Não coincidentemente, o governo de Pinochet foi pioneiro no mundo em relação à implementação do neoliberalismo, implementando o projeto cuja base estava centrada na desregulação econômica por parte do Estado, repressão sindical, privatização de bens públicos e entregando serviços essenciais à iniciativa privada. Mesmo com a redemocratização, este modelo neoliberal não foi superado na medida em que os novos governos eleitos optaram por manter a “estabilidade macroeconômica”, pautada pelo desenvolvimentismo, liberalismo comercial e investimentos estrangeiros; em outros termos, deixar pautas sociais e ambientais em segundo plano (Leiva, 2020).

Dessa forma, um dos grandes impactos do neoextrativismo no território Mapuche é a escassez de água ocasionada pelo largo uso da

indústria florestal, da mineração e do processo de represamento para geração de energia hidroeétrica; empreendimentos esses que trazem consigo também episódios de violência política (Seixlack; Silva, 2022). Ao longo da década de 1990, com a redemocratização e o capital ambiental já aberto, as regiões anteriormente ocupadas por povos indígenas (entre eles, os Mapuches) e populações camponesas intensificaram as disputas territoriais na medida em que os dois modos de utilização da terra se demonstraram incompatíveis, ou seja, não há como conciliar a superexploração da indústria florestal ou da indústria mineralógica com o modo de vida indígena/camponês, o qual estabelece uma relação mais harmônica, seja produtiva, seja espiritual, com o meio (Abarzúa, 2017).

Nesse contexto, entende-se que os Mapuches possuem um histórico secular de lutas contra a colonização e a tomada do seu território. Com uma população numerosa e dividida no meio rural e no meio urbano, eles têm logrado certa participação política para a luta pelos seus direitos, com exceção do período da ditadura militar, no qual viram sua terra ser privatizada e impedida de ser usada de forma comunal e tudo que havia nesta terra ser transformado em *commodities* para servirem à exploração de alguma indústria extrativista. Ter este histórico em mente é importante para entender o porquê deles não se considerarem chilenos apesar das tentativas de imposição do assimilacionismo e da identidade nacional chilena e como suas reivindicações observadas durante os protestos de 2019 não se iniciam nesta década, tampouco neste século, mas são fruto de uma luta histórica pelo reconhecimento dos seus direitos.

4. Estallido Social: da contestação da tarifa urbana à revolta generalizada

Os apontamentos anteriores e as mobilizações sociais na segunda década do século XXI evidenciam a incapacidade da institucionalidade chilena em contemplar as diversas demandas geradas pelo desmonte neoliberal iniciado no período da ditadura militar. Essas demandas englobam diversos grupos como os próprios povos originários, camponeses, trabalhadores urbanos, estudantes, dentre outros. Nesse sentido, o Estallido Social, ou primavera chilena, como também foram denominadas essas séries de manifestações populares, não é fruto de um momento de crise pontual, mas de uma crise institucio-

nal e social generalizada combinada com o surgimento e a ascensão de novos movimentos sociais e que tem origens muito anteriores até mesmo aos protestos estudantis de 2011 (Waissbluth, 2020; Pedemonte; Gálvez, 2020).

Esta série de protestos teve seu estopim no aumento do valor da tarifa de transporte urbano de Santiago, porém, como aponta Mario Waissbluth (2020), são resultado da conjunção de diversos fatores que estavam se amalgamando ao longo das décadas, sendo eles: a perda de credibilidade de partidos políticos, o crescimento de conflitos sociais advindos do modelo neoliberal, elevada segregação social em todas as instâncias (urbana, econômica e educacional, por exemplo), políticas públicas negligentes e o próprio governo empresarial de Piñera, o qual se recusava a ouvir e atender tais demandas. Assim, este conjunto de fatores explica o porquê protestos que se iniciaram pelo reajuste da tarifa urbana se tornaram uma grande revolta social que reivindicava diversas pautas dos movimentos estudantis, do movimento feminista, dos trabalhadores, do próprio movimento Mapuche, entre outros setores da sociedade chilena.

Quando os protestos do Estallido se iniciam em outubro de 2019 devido ao aumento do valor da tarifa de transporte público em Santiago, a primeira resposta do Governo de Piñera foi a repressão, com o objetivo de desmobilizar aqueles manifestantes. No entanto, ao invés de desmobilização, o que se observou foi o processo de radicalização, sobretudo do movimento Mapuche que passou a compor o corpo manifestante e cujo principal eixo de luta foi contra o extrativismo, especificamente, contra a indústria madeireira, por meio de sabotagem de maquinários de empresas instaladas na Província de Arauco (Pedemonte; Gálvez, 2020). Sendo assim, a repressão estatal também configura um dos fatores geradores dessa série de manifestações que se converteram em verdadeiras revoltas sociais contra os diversos mecanismos de segregação social e de geração de violência.

Seguindo a cronologia de Waissbluth (2020), o Estallido começou no dia 4 de outubro de 2019, quando o aumento da tarifa do transporte público é anunciado; dia 14 do mesmo mês se iniciam invasões massivas nos metrô promovidas por estudantes; dia 18, sete estações de metrô foram incendiadas em Santiago e os manifestantes receberam a repressão policial com gases lacrimogêneos; dia 19 o presidente Piñera anuncia a revogação do aumento da tarifa como tentativa de encerrar toda aquela instabilidade gerada, no entanto, os manifestantes não pararam. Dia 20, Piñera declara estado de guerra seguido da implementação do toque de recolher e de uma agenda social com

uma série de concessões de cunho socioeconômico (aumento de pensões, congelamento do preço da energia elétrica, entre outros).

No dia 27 do mesmo mês, a icônica imagem dos manifestantes escalando o monumento ao General Baquedano e hasteando a bandeira Mapuche passa a circular na rede social Twitter com a frase “Não são 30 pesos, são 30 anos”. Essa imagem é especialmente simbólica na medida em que o militar homenageado foi a liderança responsável pelo assassinato de milhares de Mapuches em meados do século XIX, em disputas territoriais na região da Araucaína (Waissbluth, 2020; Giovanaz, 2021). Neste momento já era evidente que o Estallido já havia alcançado pautas muito além do acesso ao transporte público e o direito à mobilidade urbana.

No mês seguinte, em novembro, os chilenos denunciaram as centenas de pessoas que tiveram trauma ocular causados por disparos da repressão da polícia contra os manifestantes; há também pedidos de renúncia ao então presidente Piñera vindos do legislativo; no Senado, é aprovada a acusação constitucional contra o ministro do interior Andrés Chadwick, responsabilizando-o pelas violentas repressões policiais justificadas pela “retomada da ordem” e, finalmente, o governo anunciou a abertura do processo de uma nova constituinte (Waissbluth, 2020). Assim, instalou-se a expectativa de finalmente a sociedade chilena ser capaz de aprovar uma constituição cidadã desvinculada da forte influência neoliberal e que contemple as demandas sociais levantadas com o Estallido, dentre essas, as do povo Mapuche de terem o direito à sua terra livre de exploração extrativista e de violência advinda dessas invasões.

Em outubro de 2020, um ano após as revoltas do Estallido, mais de setenta por cento da população chilena aprovaram a nova constituinte que, após um processo de eleições, teve sua primeira sessão realizada em julho de 2021, presidida por Elisa Loncón, liderança Mapuche. A partir de então uma série de discussões foram feitas até chegar em um novo texto que propunha transformar o Chile em um Estado plurinacional (proposta de grande importância sobretudo ao povo Mapuche, que já reivindicava esse reconhecimento há décadas), realizar uma reforma entre os poderes, reconhecer os direitos da Natureza, além de tornar a saúde, a educação e a previdência direitos assegurados pelo Estado (Mello, 2022). Foi também no ano de 2021 que Gabriel Boric venceu as eleições presidenciais, o que demonstrava que aquelas movimentações iniciadas em 2019 conseguiram impulsionar em certa medida um candidato mais à esquerda, chegando ao

poder com o desafio de fazer a transição constitucional e atender às aspirações sociais do Estallido.

Ainda sobre essa difícil missão de Gabriel Boric de realizar a transição das Constituições, em 4 de setembro de 2022, após a entrega do novo texto e do processo de votação popular, a nova constituição foi rejeitada pela maioria da população chilena e, imediatamente após a rejeição, Boric reiterou que “o mal-estar ainda está latente e que não podemos esquecê-lo” e prometeu liderar um novo movimento de reescritura do texto para que se adeque às demandas gerais (BBC..., 2022). Nesse contexto, está muito claro que a luta do povo chileno para se livrar dessa herança da ditadura de Pinochet ainda está longe de terminar e os próximos passos que a nova constituinte dará muito provavelmente serão de tentar conciliar a maior parte das demandas sociais trazidas nesse primeiro texto, com as expectativas da parcela da população que a rejeitou.

5. Os Mapuches do Estallido à constituinte

Como supracitado, no início da segunda década do século XXI, o Estado chileno foi tomado por mobilizações sociais que se propunham a questionar as estruturas do país. Um dos principais pontos discutidos pelas mobilizações era uma modificação do sistema econômico neoliberal, que foi adotado durante o período em que o Chile esteve sob uma ditadura militar (1973-1990) (Espinoza; Silva, 2022). Também foi argumentado a criação de uma nova Constituição para o país que possui uma vigente datada ainda do período ditatorial que mantinha fundamentos basilares de políticas neoliberais, mesmo com suas modificações feitas através das décadas.

Dessa forma, deve-se levar em consideração a importância que as manifestações sociais obtiveram na tentativa de se executar mudanças estruturantes dentro do Estado chileno, entretanto, é necessário que se jogue luz à participação do povo Mapuche nessas reivindicações e suas principais ações para que estas mudanças ocorressem, numa tentativa de se adquirir mais direitos e preservar aqueles que já possuíam. A crise do neoliberalismo somada ao grande impacto no meio ambiente causado pelas empresas atuantes no setor extrativista do país impulsionaram a tomada de ações por parte de diversos setores da sociedade. Especialmente, visto que o sistema implementado

dentro do Chile como um território de experimentação do liberalismo pelos *Chicago Boys* deixara ao país um alto custo de vida e um forte sistema privado de aposentadoria, aqui a exemplo (Azevedo, 2022).

Em 2019, durante a eclosão das manifestações, os Mapuches foram alçados a símbolo de resistência junto aos ambientalistas, classe trabalhadora, e outros setores populares. Dessa forma, as comunidades Mapuche aderiam às mobilizações de forma não tão direta, entretanto, estas intensificaram suas demandas territoriais (Seixlack; Silva, 2022). Importante ressaltar que as mobilizações abriram espaço para que os povos Mapuche discutissem e deixassem clara a luta contra o colonialismo e as práticas neoliberais que vêm junto dele. Como afirmam Seixlack e Silva (2022), isto fica claro a partir de um comunicado emitido por uma importante organização na luta originária/indígena em prol dos seus direitos, a Coordinadora Arauco Malleco (CAM), como é citado nesse trecho:

“Küla: Neste mesmo contexto, e tendo em conta a luta do nosso povo Mapuche, fazemos um chamamento a uma continuidade mais forte na disputa territorial e na resistência contra o poder burguês, como temos feito há mais de duas décadas. Trabalhar e lutar sem trégua e sem medo até o despejo total das florestas, hidrelétricas e todos os outros investimentos capitalistas protegidos por este regime colonial, cujo objetivo só é alcançado através das expressões de resistência e organizações consistentes de nosso povo de nação Mapuche. Uma proposta política e revolucionária de libertação nacional Mapuche, sustentada em nossas linhas estratégicas de reconstrução nacional por meio da resistência e do controle territorial”¹ (Seixlack; Silva, 2022. Tradução livre).

Neste ponto em específico do site é possível estabelecermos relações com o que foi discutido anteriormente aqui no texto, que são um aumento de uma resistência em relação ao capital estrangeiro através das empresas extrativistas e como esta forma atualizada de extração de matéria-prima implica na manutenção de estruturas históricas que aprisionam os Estados latino-americanos em relações coloniais. Ao fim, esta visão assertiva dos povos originários/indígenas acerca dessas relações de manutenção de poder se dá muito pelo fato dessas populações serem ativamente prejudicadas pelas ações do neoliberalismo exacerbado e da manutenção das práticas coloniais exercidas

1 Disponível em: <<https://vocesenlucha.com/a-nuestro-pueblo-nacion-mapuche-en-solidaridad-con-el-%20pueblo-chileno-en-lucha-comunicado-de-la-cam/>>. Acesso em: 29 de set. 2022

pelas elites chilenas, em parceria com as empresas extrativistas. Assim, este contexto demonstra a relevância do internacional, por meio da contínua e renovada extração e exportação de recursos naturais, para a manutenção da dominação e da marginalização dos Mapuches desde a colonização até o momento atual.

A participação do povo Mapuche dentro dessas mobilizações que caracterizaram o Estallido se tornou singular e essencial, tendo em vista o peso social na reivindicação, já que estes puderam auxiliar na promoção de uma maior força às demandas de uma Constituição emancipatória e construída socialmente (Espinoza; Silva, 2022). Outra ação dos povos originários, aqui em particular o povo Mapuche, foi a equiparação entre homens e mulheres, assim como a reserva de assentos aos povos originários na Convenção Constitucional, o órgão responsável por redigir a nova constituição, sete desses assentos sendo direcionados ao povo Mapuche, pela nova proposta constitucional chilena (Azevedo, 2022).

Dito isto, esta tentativa de se estabelecer as discussões para uma nova constituinte no Chile poderia ter sido o despontar de um Estado mais plurinacional e intercultural. Principalmente se for levado em conta que as pautas em relação à ocupação ilegal dos territórios ancestrais, fim do extrativismo e uma posição mais contundente contra as práticas neoliberais atreladas aos povos originários são anteriores ao Estallido de 2019 (Seixlack; Silva, 2022). Ou seja, a escolha por parlamentares indígenas para presidir a convenção que discutiu a elaboração de uma nova constituinte afirma a força política que os povos originários possuem, e faz com que estes assumam um papel principal nesta tentativa de se construir um novo caminho para o Chile.

Nesse contexto, o passo dado em direção a esta discussão de elaboração de uma nova constituição que se proponha a ser mais plurinacional na prática e que ceda uma maior autonomia aos povos originários é algo que ainda se encontra em curso no Chile. Principalmente, em relação aos povos originários que ainda precisam afirmar e reafirmar sua legitimidade política, social e constitucional neste caminho ainda tortuoso que vem sendo traçado pelo Estado chileno.

• • • • •

Durante esta pesquisa observamos que a experiência histórica latino-americana por diversas vezes foi marcada por processos inten-

sos de violência contra suas populações originárias, um extrativismo exacerbado de matérias-primas para exportação e um intenso processo de colonização dos saberes e mentes dos aqui residentes. Como ocorreu com os outros países dentro da América Latina, o processo de colonização dentro do Estado chileno não foi tão diferente, sendo também marcado por intensa prática de políticas econômicas neoliberais e uma sanguinária ditadura militar.

Este cenário dentro do Chile começa a passar por tentativas de mudanças que ocorrem quando a sociedade chilena se levanta contra o aumento das tarifas de metrô no ano 2019. Neste processo, grupos que foram historicamente marginalizados recebem maior visibilidade, como é o caso do povo originário Mapuche, que torna-se símbolo de resistência do movimento e que aproveitaram o momento para questionar a ausência de direitos como cidadão.

Ademais, os Mapuches, entre outras populações originárias somadas a outros grupos da sociedade, se puseram a questionar as estruturas que mantêm a classe burguesa no poder, e que isto os leva ao favorecimento de empresas extrativistas que auxiliam num processo de recolonização do Chile e intensificam as práticas neoliberais. Fato este que levou a população a uma maior organização e impulsão das manifestações, fazendo com que elas ficassem conhecidas como Estallido.

Essas movimentações populares de grupos marginalizados, além de alçarem os Mapuche como símbolos de resistência, passaram junto deste a questionar as estruturas do Estado do Chile, o que se dava em forma de demandar uma mudança na Constituição do país, esta que ainda é extremamente neoliberal e datada do período militar.

Diante disso, o Chile pode experimentar um processo questionador de suas fundações, colocando contra a parede estruturas que se encontram mantenedoras de práticas coloniais. Diante desta cena, o Estado chileno conseguiu estabelecer uma comissão para se analisar e construir uma nova constituinte para o país. Esta movimentação, mesmo que pequena, foi uma grande vitória, visto que na comissão haviam diversos povos originários do Chile.

Ao fim, todo este processo, mesmo que não tenha alcançado o fim esperado, foi fundamental para que se ressignifique o conceito de cidadania, especialmente para as populações originárias. Assim como trouxe à superfície debates sobre o papel do capital e das empresas extrativistas dentro do Chile, além de impulsionar a tentativa de se construir uma Constituição mais humana e menos neoliberal.

Dito isto, mesmo que as dificuldades sejam muitas, não é possível deixar de considerar este caminho de ganho de autonomia aos povos originários do Chile que foram impulsionados nesse processo, entretanto, é possível almejar que mais mobilizações sociais tragam a possibilidade de construção de um futuro mais harmonioso.

Referências bibliográficas

HUANACUNI, Fernando. Paradigma occidental y paradigma indígena originario. **América Latina en Movimiento**, v. 452, p. 17-22, 2010.

LEIVA, Bruno Aste. Estallido social en Chile: la persistencia de la Constitución neoliberal como problema. **DPCE Online**, v. 42, n. 1, 2020.

LLANCAQUEO, Víctor Toledo. **Pueblo Mapuche, derechos colectivos y territorio**: desafíos para la sustentabilidad democrática. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.

MELLO, Michele. Chile vota neste domingo se aprova ou rejeita nova Constituição; relembre o processo. **Brasil de Fato**, 4 set. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/09/01/chile-vota-neste-domingo-se-aprova-ou-rejeita-nova-constituicao-relembre-o-processo/>. Acesso em: 30 set. 2022.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of western modernity**: global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press, 2011.

NAHUEL PAN MORENO, Héctor Javier; ANTIMIL CANIUPÁN, Jaime Anedo. Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. *Historelo*. **Revista de Historia Regional y Local**, v. 11, n. 21, p. 211-247, 2019.

PEDEMONTE, Nicolás Rojas; GÁLVEZ, Diego. La protesta mapuche más allá (y más acá) del Estallido Social. **Anuario del Conflicto Social**, n. 11, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. *In*: Lander, Edgardo (ed.). La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. **Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires, CLACSO, 201-246, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RADOVICH, Juan Carlos; BALAZOTE, Alejandro. El pueblo Mapuche contra la discriminación y el etnocidio. *In*: GHIOLDI, Gerardo (Comp.). **Historia de las familias mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo de la margen Norte del lago Nahuel Huapi**. Villa La Angostura: Archivos del Sur, 2009.

ROMERO-TOLEDO, Hugo; CASTRO, Felipe; GARCÍA, Yerko. Agua, extractivismo y etno-territorialidades: los aymara y los mapuche en Chile. *In*: ULLOA, Astrid; ROMERO-TOLEDO, Hugo (ed.). **Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018.p. 57-84.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; CASTRO, Fernando Luiz Vale. Intelectuais indígenas e produção historiográfica: contribuições da Comunidad de Historia Mapuche para a descolonização do pensamento. **Intellèctus**, v. 20, n. 2, p. 162-178, 2021.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; SILVA, Lays Corrêa da. Propostas para o buen vivir: a luta mapuche pela construção de um Estado plurinacional no Chile. **Revista de História Regional**, v. 27, n. 1, 2022.

SVAMPA, Maristella. **Neo-extractivism in Latin America: socio-environmental conflicts, the territorial turn, and new political narratives (elements in politics and society in Latin America)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

PICQ, Manuela. Resistance to extractivism and megaprojects in Latin America. *In*: Harry E. Vanden; PREVOST, Gary (ed.). **The Oxford encyclopedia of Latin American politics**, Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 1-27.

PRÉCOMA, Adrielle Andrade; FERREIRA, Heline Sivini; PORTANOVA, Rogerio Silva. A plurinacionalidade na Bolívia e no equador: superação dos estados coloniais?. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, v. 9, n. 2, 2019.

WAISSBLUTH, Mario. **Orígenes y evolución del estallido social en Chile**. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos Universidad de Chile, 2020.



3.

A (IN)SEGURANÇA INDÍGENA NO MÉXICO

Rafael Ramos Sousa

O crime organizado transnacional tem ocupado um relevante destaque nos estudos das Relações Internacionais, especialmente com o fim da Guerra Fria (Werner, 2009), principalmente com o interesse por parte dos estudos de segurança. O empenho em realizar estes estudos nasce junto com a nova agenda de segurança por parte dos Estados Unidos e, nessa literatura, os países latino-americanos também passaram a fazer parte desta dinâmica de segurança (Chichoski, 2019). Neste caso, o México e a Colômbia foram inseridos dentro destas novas perspectivas proibicionistas e de violência (Borba, 2011). No entanto, apesar da inserção desses países dentro desta nova abordagem de proibicionismo, pouco tem-se analisado sobre o crime organizado e a maneira que atinge os povos indígenas dentro do México.

Analisar o crime organizado e de que maneira ele atinge os indígenas/originários se faz necessário devido à importância que esses povos possuem historicamente e ao caráter fundacional da violência direcionado aos mesmos para as Relações Internacionais. Neste capítulo, o foco é conhecer, mesmo que de maneira breve, alguns aspectos da relação de violência e a insegurança que os povos indígenas

vivem dentro do México, pensando, essencialmente, nas suas relações com a terra e de que maneira estão se organizando contra as ameaças do crime organizado. Essas resistências acontecem por parte do Estado, assim como dos próprios indígenas.

A história dos povos indígenas mexicanos pode ser contada a partir de uma relação histórica com a terra e os conflitos por manutenção do seu território (Bartra, Otero 2008). Porém, trataremos aqui sobre as consequências das disputas entre as organizações criminosas, que possuem como características a necessidade por territórios ou “plazas”¹, e quais são os reflexos para os povos indígenas, que vivem em meio a este conflito interno mexicano.

No primeiro momento, mobilizaremos o debate sobre a segurança desses povos como parte das Relações Internacionais, sendo a Segurança Humana e os Estudos para Paz as abordagens teóricas a serem utilizadas. A sua escolha se dá principalmente pelo interesse que ambas teorias possuem em realizar discussões que se preocupam com os indivíduos, tal como as questões que fazem parte dessa relação social por parte do Estado e as práticas de segurança e de violência.

No segundo momento, compreenderemos a violência contra indígenas, a qual é praticada pelo crime organizado e que resulta em uma série de problemáticas que enfrentam esses povos. Dentre elas, as principais que são enfrentadas são o de recrutamento forçado e os deslocamentos internos, os quais possuem consequências diretas na vida de povos indígenas ao longo de várias gerações.

No terceiro momento, discutimos as medidas para proteção aos povos, sejam elas através do Estado mexicano, de organizações tais como as Nações Unidas, assim como partindo dos próprios indígenas por intermédio das polícias comunitárias, sendo esses pontos fundamentais para entender a sua defesa.

Este trabalho faz uso de documentos estatais, não estatais e obras bibliográficas, sendo elas teses, dissertações e artigos a respeito do tema. Tais documentos são fundamentais pois nos possibilitam compreender de que maneira essas organizações indígenas e não indígenas são importantes dentro deste contexto de violência e segurança.

1 As chamadas “plaza” são locais ou territórios que são assim denominadas como local de influência, atuação ou disputa por parte das organizações criminosas que atuam dentro do México (Marley, 2019).

1. Segurança, proteção aos indígenas dentro do México

A violência e a criminalidade dentro da América Latina têm sido um dos principais motivos de preocupação, principalmente a partir do século XXI. Neste cenário, o crime organizado tem destaque nessa relação junto aos Estados e a constante disputa pelo monopólio da violência (Brito, 2020).

Para compreendermos os povos indígenas que vivem no México, usaremos documentos do Instituto Nacional de Estatística e Geografia (INEGI), o qual foi responsável por uma série de questionários sobre a vida dos povos indígenas ano de 2015 por meio da “La Encuesta Intercensal”². Assim, foi-se desenvolvido uma série de dados relativos a diferentes grupos indígenas que vivem no país.

Um dos dados mais importantes a ser destacado por esta pesquisa é que, ao colocar o total dos entrevistados, 25.694.928 pessoas se reconhecem como indígenas, de maneira que representam cerca de 21,5% da população, estes sendo divididos entre 48.7% homens e 51.3% mulheres. A pesquisa teve também a compreensão de uma série de dados a respeito da população indígena especificamente (Inegi, 2015).

Neste sentido, tais dados são importantes para se compreender como esses atores vivem no México e quais são as suas dificuldades com as questões por saúde, línguas que são ou não faladas (neste caso a diferença entre os que só falam a línguas indígenas ou apenas o espanhol), em relação ao acesso à educação, terras, água, eletricidade e tecnologias como carro, telefone celular, internet, televisão, geladeira e outros eletrodomésticos. Os resultados da pesquisa citada acima feita pelo INEGI demonstram que os povos falantes da língua indígena sofrem com uma falta maior de direitos básicos do que a média nacional.

Dessa maneira, esses documentos são importantes para se compreender a vulnerabilidade social e econômica na qual esses povos se

2 O INEGI se trata de um órgão estatal mexicano e se dedica a fazer as pesquisas sobre os mais diversos temas sobre a população mexicana. “Se llevó a cabo con la finalidad de actualizar la información sociodemográfica a la mitad del periodo comprendido entre el Censo de 2010 y el que habrá de realizarse en 2020. Aborda temas presentes en los últimos censos y guarda comparabilidad con ellos, pero también incorpora temas de reciente interés entre los usuarios. Con un tamaño de muestra esperado de 6.1 millones de viviendas, permitirá proporcionar información a nivel nacional, entidad federativa, municipio y para cada una de las localidades con 50 mil o más habitantes, referida al 15 de marzo de 2015” (Instituto Nacional de Estatística e Geografía, INEGI, 2015).

encontram e, a partir deles, percebemos que estão mais suscetíveis a serem vítimas de violências ou cooptados pelo crime organizado.

A insegurança dos cidadãos na América Latina tem como causadores velhas e novas ameaças, podendo ser elas internas e externas, e não recebem a devida atenção por parte de acadêmicos e também dos Estados que ignoram a urgência que são estas ameaças (Goucha, Rojas, 2002). A segurança da população que se encontra em vulnerabilidade adentra a agenda das Relações Internacionais ao fim da Guerra Fria com os novos modelos de securitização, nos quais os conflitos deixam de acontecer na esfera entre Estados e passam a ser dentro dos mesmos. Demonstram, assim, a nova realidade dos conflitos, que demandam um maior cuidado em entender as raízes dos problemas e apresentam difíceis resoluções, como argumentam Goucha e Rojas (2002).

O interesse em defender as novas necessidades de proteção pode ser entendido a partir da perspectiva do conceito de Segurança Humana, criado no âmbito do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) no ano de 1994, quando elaborou-se um documento chamado “Informe Sobre Desarrollo Humano”. Reunindo uma relação político-ativista e acadêmica (Buzan; Hansen, 2012), esse conceito encontra entre suas principais características o foco na segurança macro dos seres humanos, com o alargamento do que se compreende por segurança (Buzan; Hansen, 2012). Neste sentido, o documento do PNUD de 1994 reflete esta problemática ao afirmar que “segurança humana à escala global surge porque as ameaças dentro dos países transbordam rapidamente as suas fronteiras nacionais” (Informe Sobre Desarrollo Humano, 1994 P. 38).

O programa das Nações Unidas, através do PNUD, neste sentido, destaca a possibilidade acerca de problemas, que são internos aos países, possam ser expansivos e que o interesse por serem resolvidos deve partir da comunidade como um todo. O enquadramento da questão guarda relação também com o advento da globalização, fenômeno entendido como responsável por uma ampla expansão internacional das economias e das comunicações no mundo (Informe Sobre Desarrollo Humano, 1994).

Dentro destas discussões sobre a violência contra indígenas, a teoria da Paz terá um papel fundamental como aporte teórico para análise do momento atual no México. Para debater a respeito da Paz e da violência, o sociólogo e matemático norueguês Johan Galtung em seu artigo “*Violence Peace and Peace Research*” destaca que paz “deve

ser utilizado para objetivos sociais com os quais, pelo menos verbalmente, muitos concordam [...] 2. Estes objetivos sociais podem ser complexos e difíceis, mas não impossíveis de alcançar. 3. A afirmação “paz é ausência de violência” deve ser mantida como válida” (Galtung, 1969, p.168, tradução livre).

Os três pontos que são colocados pelo autor são importantes para compreender a ideia de Paz como conceito e como parte do interesse da sociedade para que ela possa acontecer. O primeiro se concentra na importância social da paz e que, em regiões demarcadas por sua ausência, a maior parte da população precisa estar de acordo com os termos que levam ao estabelecimento da mesma. No segundo ponto destaca que para atingir a Paz com vistas ao alcance de objetivos sociais, é necessário que haja continuação e que estes não sejam entendidos como impossíveis. O terceiro ponto refere-se ao entendimento do conceito da Paz como ausência de violência e, ao refletir no contexto mexicano, encontra-se a relação entre o uso de violência por diferentes atores, o que acarreta na dificuldade em manter a Paz em seu território.

É necessário compreender as diferentes maneiras através das quais a violência é exercida e, para isso, Johan Galtung, que é um dos principais autores e pesquisadores sobre a Paz, destaca três formas de violência. Em sua obra *“Peace By Peaceful Means Peace and Conflict, Development and Civilization”*, de 1996, é desenvolvida, a princípio, a diferença entre a violência direta e estrutural. Para o teórico, enquanto a primeira destaca-se pela identificação de um ator que exerce a violência com o objetivo de causar dano a outrem, no caso da violência indireta, esta “provém da própria estrutura social - entre humanos, entre conjuntos de humanos (sociedades), entre conjuntos de sociedades (alianças, regiões) no mundo” (Galtung, 1996 p. 02).

Para Galtung (1996) destaca que, quando possui um remetente sobre o ato, acontece a violência direta e, caso não tenha um remetente, o autor chama de violência estrutural ou indireta. Ele debate sobre a violência estrutural, a qual pode ser exemplificada através da miséria e parte principalmente de uma estrutura que faz parte da sociedade.

A violência direta pode acontecer de maneira verbal e física, revelando-nos que ao atingir os indivíduos pode manter traumas, os quais podem acompanhar os indivíduos por um longo tempo (Galtung, 1996 p. 31). Esse tipo de trauma causado por violência faz parte da realidade de territórios em conflitos armados ou mesmo de demo-

cracias com altos números de violência, como o caso do Brasil e do México (Souza, 2012)³.

2. Violência contra indígenas no México

Ao buscar compreender a violência dentro do México que vitimiza os indígenas, faz-se necessário analisar quem são os responsáveis e quais são as esferas de atuação. É necessário também destacar de que forma eles atuam e contra quais povos. Ainda, devemos ter em mente que tal movimento se encontra como um fenômeno além do México, que pode ocorrer nacional ou transnacionalmente e através de diferentes atores. Um destes atores é justamente o crime organizado, definido pela “*Convención De Las Naciones Unidas Contra La Delincuencia Organizada Transnacional Y Sus Protocolos*” do ano de 2004 da *United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC)*⁴ como um “grupo estruturado de tres o más personas que exista durante cierto tiempo y que actúe concertadamente con el propósito de cometer uno o más delitos graves [...] obtener, directa o indirectamente, un beneficio económico u otro beneficio de orden material” (UNODC, 2004 p. 05). Importante salientar que nesse ambiente não há uma relação com os indígenas e que o crime organizado tem por interesse único a obtenção de lucro.

Tais grupos podem atuar em diferentes modalidades de negócios, segundo o *Convención De Las Naciones Unidas Contra La Delincuencia Organizada Transnacional Y Sus Protocolos* da UNODC, entre as quais destacam-se o tráfico de droga, de seres humanos, de migrantes, de armas de fogo, e mesmo o tráfico ilícito de recursos naturais, de flora e fauna, a venda de medicamentos adulterados e o Cyber Crime (UNODC, 2004, p. 4)⁵. Além disso, percebemos que existem muitas maneiras de obtenção de lucro de maneira ilegal e essas encontram-se sempre em constantes mudanças.

3 Nos sete primeiros anos do século XXI, as razões de mortalidade por homicídios ajustadas pela idade e tendo como referência [...]no Brasil; 9,1 (8,3-9,9) na Colômbia e 1,6 (1,4- 1,8) para o México. Para a população masculina as razões foram de 4,7 (4,0-5,5) no Brasil; 9,8 (8,9-10,7) na Colômbia e 1,7 (1,4-1,9) no México, e na população feminina foram iguais a 2,5 (2,3-2,7) no Brasil; 5,3 (4,6-6,1) na Colômbia; e 1,4 (1,3-1,5) no México (Souza, 2012).

4 Disponível em: <https://www.unodc.org/toc/es/crimes/organized-crime.html>. Acesso em: 20 Dez 2022

5 Disponível em: <https://www.unodc.org/toc/es/crimes/organized-crime.html>. Acesso em: 20 Dez 2022

Desta forma, é importante compreender que algumas dessas modalidades de crime atingem indígenas em todo México e são responsáveis por uma série de violências contra estes povos, tornando as suas vidas mais difíceis e *ameaçando de maneira direta a sua existência em diferentes esferas, sejam elas físicas, territorial ou espiritual*.

O assédio dessas organizações criminosas é documentado pela “Iniciativa Global por los Derechos de los Pueblos Indígenas (Indigenous Peoples Rights- International IPRI)”, através do documento intitulado *El Asedio Y El Desprecio Informe De IPRI México Sobre 16 Casos De Pueblos Indígenas En México*, feito em 2022. A entidade realiza uma série de análises a respeito da situação dos povos indígenas no mundo e destaca quais são os problemas por eles enfrentados.

Entre as questões relatadas pela IPRI, destacam-se a situação dos indígenas no México, a compreensão das ameaças e, principalmente, de que maneira esses povos lidam com esses grupos criminosos e como são afetados, sendo estes vítimas de uma série de ataques por parte do crime organizado. O documento também aponta a negligência por parte do Estado mexicano que, em alguns momentos, segundo o relatório, confunde-se com as organizações criminosas, podendo agir em conjunto com o crime organizado.

Um dos emblemáticos casos que podem servir como exemplo de violência que envolve diferentes atores foi o desaparecimento e assassinato de indígenas Rarámuri⁶, ocorrido nas áreas dos municípios de Monterde e El Manzano no estado de Chihuahua. Sobre o caso e a respeito desta relação entre crime organizado e polícia, que faz com que os indígenas sejam alvos de violência por diferentes atores, o documento relata que:

O Ministério Público informou no inquérito que temos conhecimento da detenção de agentes da polícia municipal acusados de serem responsáveis pelo desaparecimento. O processo refere que os agentes policiais estavam encarregados de o localizar e reconhecer para o entregar à criminalidade organizada (Iniciativa Global por los Derechos de los Pueblos Indígena. 2022 p.12)

Percebe-se que são várias as questões pontuadas pelo trecho acima: a relação entre a polícia municipal como responsável pelo desaparecimento do indígena Cruz Soto Caraveo, pertencente aos Rarámuri,

6 Os Rarámuri, também conhecidos como Tarahumara, vivem no estado de Chihuahua, norte do México, por um território de aproximadamente 35 mil quilômetros quadrados na parte da Serra Madre Ocidental, ou Serra de Tarahumara (Gabrielová, 2007).

e a sua entrega ao crime organizado, o qual se torna causador de sua morte. Junto a este acontecimento, observa-se a atuação da fiscalia, sendo este órgão um dos que trabalham junto aos povos indígenas na necessidade de solucionar os crimes, nos quais são eles são vítimas, e investigar o referido caso.

A partir da compreensão deste fato, é interessante perceber o que motiva essas organizações criminosas e de que maneira os assédios aos povos indígenas são interessantes para os seus negócios. Da mesma forma, é importante compreender quais são os grupos que se dedicam a interferir na vida dos povos indígenas, elementos estes apontado pelo documento do IPRI. Tal documento aponta entre os principais objetivos “o controle do território, a transferência de mercadorias ilegais e o plantio de drogas”, destacando entre os principais grupos, além do Cartel de Sinaloa e do Cartel de Jalisco - Nova Geração, “o Cartel do Golfo, os Cartéis Unidos - que inclui a Família Michoacana, Los Caballeros Templarios e Los Blancos de Troya, o Cartel de Juárez e seu braço armado, La Línea, El Asedio y El Desprecio e o Cartel de Juárez” (Iniciativa Global por los Derechos de los Pueblos Indígena, 2022 p.74).

Como mencionado acima, o documento destaca que o território participante da vida das comunidades indígenas localiza-se na área de trânsito de mercadoria ou de plantios a ser utilizada para a produção de drogas pelo crime organizado, papel desempenhado pelos cartéis. As diferentes organizações espalhadas por todo território mexicano têm no exercício da violência, inclusive contra os povos indígenas, um dos principais aspectos de atuação.

Além disso, o caráter transnacional destas organizações criminosas faz com que a pressão externa pelo seu combate adentre a política interna mexicana e tenha uma relação também com a vida dos indígenas. A chamada Guerra às Drogas⁷ faz com que tais organizações necessitem diversificar os seus negócios e também busquem novas áreas para atuarem. A Guerra às Drogas tem como uma das consequências aos indígenas o uso do trabalho forçado para a plantação e produção de narcóticos em seu território, de maneira que junto à violência, a qual faz parte dessa relação, há uma intensa discrimina-

7 “A chamada guerra às drogas encobre uma política de reorganização social que abrange todo o território nacional e foi em grande parte desenhada com base nas políticas de segurança dos Estados Unidos. Suas chaves devem ser buscadas na reorganização do uso dos territórios, nas novas condições do mercado mundial, na competição pela extração de riquezas e na disciplina e realocação de seus habitantes” (Ceceña, Barros, 2022, p. 2. Tradução livre).

ção por parte das autoridades mexicanas junto a esta população. No artigo da Ana Esther Ceceña e David Barrios (2022), os autores destacam a respeito dessa relação entre os três fundamentais atores que:

Nas regiões indígenas do país, onde são cultivadas plantas para serem transformadas em estimulantes ilegais, são frequentemente impostas dinâmicas de recrutamento forçado à população, tanto adulta como infantil e juvenil. Nestas regiões, as operações militares e policiais criminalizam as comunidades, que por vezes perdem parte do seu patrimônio e dos seus recursos em resultado das operações de erradicação das culturas (Ceceña; Barros, 2022, p. 3)⁸

O interesse do crime organizado para com os indígenas pode ser interpretado através da experiência que esses povos possuem com a terra e, para isso, são forçados a cuidar da plantação de estimulantes ilegais, sendo este trabalho dado a adultos, jovens e crianças, assim como são usados pelas forças de segurança para demonstrar eficiência na política de Guerra às Drogas. Estas operações de erradicação prejudicam somente os indígenas que são obrigados a cuidar da terra, sendo estes vitimados duas vezes, a primeira pelo crime organizado e a segunda pelo Estado e a sua política.

Além do uso nas plantações para o serviço na terra, uma outra problemática dentro deste aspecto é justamente o recrutamento forçado de indígenas. Isso também faz parte de questões, no contexto da Guerra às Drogas, forçando esses sujeitos a fazerem parte das fileiras que compõem as organizações criminosas. E neste aspecto, o uso de mão de obra de crianças e adolescentes neste crime faz com que tal questão seja ainda mais profunda e atinja a vida dos indígenas.

Um dos fatores que deve ser levado em consideração para compreender o recrutamento forçado de crianças é a condição que se faz necessária para que os grupos criminosos possam agir e exercer o poder sobre as comunidades. E, no que tange à atuação dessas organizações, há uma série de complexidades que não podem ser descoladas de um contexto de violência contra os indígenas por parte *do crime organizado e do Estado*.

E o uso de crianças e adolescentes para o trabalho forçado pelo crime organizado faz-nos perceber que existem múltiplos condicionantes, de maneira que o recrutamento se encontra em meio a uma série de violências nas quais essas crianças e adolescentes são vitima-

8 Tradução livre.

das. As estruturas sociais, familiar, cultural e educacional, sendo esta de responsabilidade do Estado, podem ter influência direta no uso desses sujeitos pelas organizações criminosas e segundo Vélez Salas:

o recrutamento e utilização de crianças e adolescentes decorre de condições heterogêneas que podem ir desde o ambiente familiar, pobreza, abandono, falta de oportunidades, vitimização por violência familiar, até ao contexto social ou proximidade de zonas com presença de grupos criminosos, entre outros (Vélez Salas *et al.*, 2021, p.8)

Ademais, nessas perspectivas, os povos indígenas são os que se encontram dentro de um contexto social e econômico em maior vulnerabilidade, principalmente se levarmos em conta os números referentes à pesquisa realizada no documento La Encuesta Intercensal do INEGI, os quais apontam que os indígenas falantes do seu próprio idioma estudam em média 5.7 anos, enquanto a média nacional é de 9.1 anos. Também, o analfabetismo entre os maiores de 15 anos que falam somente a língua indígena é de 23.0%, enquanto a média nacional é de 5.5% (La Encuesta Intercensal, 2015).

3.1. Deslocamentos forçados internos dos povos indígenas

Outro ponto necessário para se destacar é o que se chama a literatura de *desplazamientos forzados internos*, que atingem de diferentes maneiras os povos indígenas e trazem inúmeras consequências, adquirindo um significado social, cultural, econômico e religioso, visto que a importância da terra por parte desses povos faz com que diversas camadas das suas vidas sejam atingidas com a saída dos seus territórios.

A princípio, é importante compreender no que consiste esse problema e quais são os interesses na saída desses povos, assim como as possíveis consequências em relação à sua retirada forçada pelo crime organizado. Devemos pensar, também, em quais são os destinos dessas populações com a sua saída e de que maneira devem ser protegidas. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), os deslocados são um grupo de pessoas que saem do seu território, fugindo de alguma situação em que os direitos humanos são violados e não cruzam nenhuma fronteira internacional (Deng, 1998).

No México, esse problema se mostra ainda mais complicado, visto que tem movimentado milhares de pessoas em todo o território, vítimas das mais diversas organizações estatais ou não estatais.

Os números de deslocamentos, apesar da dificuldade em encontrar uma exatidão, são partes de estudos de diferentes órgãos ligados aos direitos humanos de distintos povos que são minorizados. Segundo a Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. (CMDPDH), os números que são referentes ao ano de 2018 destacam que houveram 25 deslocamentos internos massivos e nos quais se estima que “afetou pelo menos 11.491 pessoas. Estas deslocaciones ocorreram em 5 estados, 20 municípios e 52 localidades” (Comisión... *et al.* 2018, p 13) e, dentre esses estados, os principais foram Guerrero com 13 episódios e Sinaloa com 6.

Ambos os estados são partes importantes da dinâmica do crime organizado. Guerrero é base para diversos grupos, dentre eles o principal é o “Guerreiros Unidos”, que tem na extorsão e no sequestro os seus principais modelos de negócios. No caso de Sinaloa, destaca-se a organização criminosa “Cartel de Sinaloa ou Cartel do Pacífico”¹⁰, que tem o narcotráfico transnacional como um dos principais negócios e está presente em um variado número de estados dentro do México.

No informe que foi elaborado em 2020 pela Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. (CMDPDH), sobre os deslocamentos dos povos indígenas, percebe-se um contexto diferente de 2018, ao apresentar outros focos de saída dessa população, sendo eles “24 episodios de desplazamiento interno masivo causado por violencia en 8 estados, 25 municipios y 66 localidades” (Comisión... *et al.*, 2020, p. 38).

Além disso, os principais estados que sofreram esses episódios foram “Chiapas, con 2,056 personas desplazadas, y Oaxaca, con 1,328”

9 “O grupo está envolvido principalmente em extorsão e sequestro, mas também trafica heroína para os Estados Unidos. Os Guerreros Unidos são caracterizados por suas táticas agressivas e uso de violência extrema, o que chamou a atenção das forças de segurança e ameaça a sobrevivência do grupo a longo prazo” (InSight Crime, 2021. Tradução livre).

10 “O Cartel de Sinaloa, frequentemente considerado a maior e mais poderosa organização de tráfico de drogas do Hemisfério Ocidental, é uma aliança de alguns dos mais poderosos chefões do tráfico do México. Os membros dessa coalizão operam juntos para proteger uns aos outros. O cartel tem conexões nos mais altos escalões da polícia federal e das forças armadas, e suborna membros de ambas as instituições para manter uma vantagem sobre seus rivais” (InSight Crime, 2019. Tradução livre).

(Cmdpdh, 2020, p.38) e a concentração desses sujeitos nesses estados também reflete na dimensão nacional desse problema.

O informe CMDPDH ainda nos traz os números a respeito da violência perpetrada pelo crime organizado em relação aos povos indígenas e sua expulsão, de maneira que esse é o principal problema dentro das esferas de possibilidade que podem levar esses grupos a saírem do seu território. No ano de 2020, cerca de 14 dos 24 episódios de deslocamentos internos foram de responsabilidade de grupos armados organizados (CMDPDH., 2020 p. 47) e, ainda segundo o informe, neste mesmo ano se somaram 6.257 pessoas em comparação ao ano de 2017, chegando ao número de 11,232 pessoas.

A partir da incidência do crime organizado na chamada “Guerra contra as drogas” esse número de pessoas deslocadas tende a se tornar maior, de maneira que, ao refletir sobre essa problemática, devemos compreender o caráter desse deslocamento e como ele vem acontecendo em relação aos povos indígenas. A partir da intenção de fugirem da ação do crime, a CMDPDH descreve a situação: “el temor a ser víctimas en contextos de violencia frecuente y generalizada, entre otras situaciones, obligan, año con año, a decenas de miles de personas a huir de sus hogares a lo largo del territorio nacional” (Cmdpdh, 2018 p. 8), a constante presença do crime organizado e principalmente da violência que obrigam a população a fugir dos seus locais para conseguir viver.

O abandono desses povos indígenas ao seu território significa não somente a perda da terra, mas também o abandono da sua identidade e da sua ancestralidade, de maneira que as consequências afetam diferentes gerações e conhecimento sobre o povo. Como atesta Kompass, “los desplazamientos traen consigo el rompimiento de familias, de lazos sociales y culturales, terminan con las relaciones laborales estables, perturban oportunidades educativas, limitan el acceso a necesidades vitales como la comida, el refugio y la medicina” (Kompass, 2004 p. 28). Assim, as relações que são formadas durante anos podem ser desfeitas por meio da necessidade de fugir a outro local.

As consequências que surgem com os deslocamentos dificultam também que esses povos mantenham a sua identidade e seu modo de viver, prejudicando o conhecimento daquela sua área de vivência. A saída desses povos em alguns momentos acontece como uma maneira de prevenir ataques aos mesmos, o fato de existirem tais ameaças por parte do crime organizado já obriga esses sujeitos a saírem dos seus territórios e irem a outros locais (Cmdpdh, 2018).

Para além dos demais problemas que os povos indígenas enfrentam, ao saírem do seu território e perder toda relação cultural, econômica e social e deixarem determinado local, tais povos experimentam maior grau de vulnerabilidade que pode ter consequências diversas. Uma delas é que, ao se encontrarem dentro de um contexto urbano, podem sofrer dificuldades de se relacionarem e acabarem sendo vítimas de outras violências. Dentre elas, serem vítimas de intolerância e de racismo no dia a dia, além da disposição de explorações por diferentes atores. E neste caso, são vítimas de crimes como a violência sexual, exploração, além de estarem sujeitas a discriminação e viverem em situação de rua ou fazerem parte dos diferentes comércios ilícitos (Botero; Flores, 2022). Essas formas de violência têm profundas consequências dentro da vida dessas pessoas, o que nos denota que os deslocamentos internos são *formas de destruir a vida dos povos indígenas de diferentes maneiras*.

No que se reflete sobre as consequências da expulsão dos indígenas, podemos fazer um recorte interseccional¹¹, visto que mulheres e meninas podem ser vitimadas de formas distintas e tendem a sofrer mais nesse momento posterior à expulsão do seu território. Dentre essas violências que podem sofrer no contexto urbano, está a dificuldade em criar os filhos, assim como adentrar a trabalhos os quais não fazem parte da sua vivência, como na exploração do trabalho doméstico ou sexual, mencionados anteriormente.

3.2. Segurança e medidas protetivas dos povos indígenas

Com a efetividade da saída dos indígenas dos seus territórios, que tem o crime organizado como principal responsável, houve a necessidade por parte de organismos estatais e não estatais em encontrar soluções que pudessem barrar a saída destes povos, podendo estas medidas serem elaboradas por organismos do Estado e não estatais. Dessa forma, a proteção desses povos perpassa por três questões, dentre elas, o poder público e o interesse por evitar a saída desses

¹¹ “Interseccionalidade é uma abordagem que busca compreender as relações entre categorias e identidades socioculturais; É uma teoria que permite uma análise multidimensional de como as categorias sociais e culturais intervêm nas relações humanas. O conceito de interseccionalidade foi cunhado em 1989 pela advogada afro-americana Kimberlé Crenshaw, que propôs a interseccionalidade como uma resposta à invisibilidade do papel que o gênero desempenhou na análise da violência racial nos Estados Unidos” (Botero; Flores, 2022, p. 257-258. Tradução livre).

povos, os órgãos não estatais em criar dados, estudos e soluções aos governos sobre os indígenas e a proteção armada como ferramenta de proteção dos próprios indígenas.

O primeiro ponto a se refletir é justamente a organização criada pelas Nações Unidas, em forma de resolução, sobre quais devem ser as medidas que os Estados devem adotar para evitar que esses povos sejam vítimas da saída contra a sua vontade dos seus territórios. A resolução A/HRC/RES/50/6 do Conselho de Direitos Humanos, aprovada em 7 de julho 2022, conta entre seus temas com uma agenda para a “Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo” (Nações Unidas, 2022).

A resolução do Conselho de Direitos Humanos que foi citada acima estabelece uma série de recomendações para que os Estados possam agir e proteger os seus povos que estão sofrendo ou que podem sofrer com o fenômeno do deslocamento interno. Ainda, destaca a necessidade que os direitos humanos desses povos sejam respeitados e que, principalmente, haja um real interesse por parte dos governos em cumprir com esta resolução (Nações Unidas, 2022).

O texto destaca a necessidade de atenção por parte do Estado pelas mulheres e meninas, sendo elas as principais vítimas de violência e discriminação às suas tradições (Nações Unidas, 2022). Assim, por se tratar de uma resolução que visa os direitos dos povos deslocados, não há o oferecimento de uma solução a curto prazo e nem mesmo de que maneira o Estado pode colocar em prática o que foi acertado no documento.

Tendo em vista a necessidade dos Estados em pôr em prática a resolução da ONU, o governo mexicano, por meio de políticos ligados à gestão do presidente do Andres Manuel Lopez Obrador, votou na Câmara dos Deputados a aprovação da “*Ley General para Prevenir, Atender y Reparar Integralmente el Desplazamiento Forzado Interno*”, no ano de 2020, sendo este um importante passo para que essa violência possa ser prevenida e a população que sofre com isso tenha uma lei a qual possa garantir os seus direitos (Ley General para Prevenir, Atender y Reparar Integralmente el Desplazamiento Forzado Interno, 2020).

Apesar da aprovação da lei pelos deputados mexicanos, há necessidade de pôr em prática e, principalmente, de destacar medidas protetivas a médio e longo prazo a serem adotadas de maneira imediata visto que os deslocamentos são contínuos. Desse modo, são

erigidas as possíveis soluções para os povos que são obrigados a saírem do seu território, entre estas: “1) la reintegración sostenible en el lugar de origen —en adelante, el regreso o retorno; 2) la integración local sostenible en las zonas en que se hayan refugiado las PDI —integración local; 3) la reubicación sostenible en cualquier otra parte del país —asentamiento en otra parte del país” (Caterina, 2022, p. 401). Essas alternativas, para poderem ser realizadas, necessitam do cumprimento de uma série de questões, principalmente a segurança da população e também o resguardo aos direitos dessa população, em destaque, a indígena.

A alternativa por parte dos indígenas que vivem no México é justamente recorrer ao uso de proteção armada, formando as chamadas “Polícias comunitárias”¹², cujo objetivo é realizar a proteção da sua população em relação às ameaças que surgem, através dos fatores que já detalhamos anteriormente, tais como o deslocamento forçado e a introdução de indígenas nas fileiras das organizações criminosas, assim como a incapacidade do Estado mexicano de manter a segurança desses povos, descumprindo a sua função de resguardar a vida da população originária, conforme estipulado na “Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais”¹³.

Neste caso também encontramos a formação dessas forças comunitárias dentro do México sendo respaldadas pelo artigo 2° da Constituição, o qual destaca que os povos indígenas possam manter “o direito dos povos indígenas à autodeterminação”, que “deve ser exercido dentro de uma estrutura constitucional de autonomia que garanta a unidade nacional” (México, constituição 2001. Tradução livre). Dessa maneira, as estruturas que são formadas pelos indígenas para se protegerem devem ser respeitadas tanto em âmbito nacional quanto internacional.

A definição surge a partir da estratégia escolhida pelos povos locais, entendendo que “A segurança comunitária refere-se a estratégias, iniciativas, práticas e ferramentas desenvolvidas por e com

12 O fenômeno das defesas comunitárias é antigo dentro da América Latina da maneira que Díaz, Pérez (2015) destaca sobre “La defensa comunitaria se ha presentado también de manera resonante hacia las décadas de 1970 y 1980, en las zonas rurales de Colombia y Perú. El surgimiento de estos grupos se encuentra en función del escenario político y el contexto histórico en donde se expresan, manteniendo particularidades distintivas en cada caso” (Díaz; Pérez, 2015, p. 173. Tradução livre).

13 A convenção possibilita que os indígenas realizem a repressão dos delitos cometidos por seus membros destacando a importância destas penalidades estarem compatíveis com o sistema jurídico nacional e dos direitos humanos.

povos indígenas para melhorar o bem-estar das comunidades” (Capobianco, 2009, p. 04). Assim, devido à necessidade de cuidar da própria segurança, o movimento indígena exerce sua autonomia em relação ao Estado, fazendo também uso de armamentos para manter longe os inimigos externos aos indígenas.

Devemos destacar que dentro do México temos o fenômeno da “polícia comunitária” e os chamados “grupos de autodefesa”¹⁴, sendo que ambos possuem as suas próprias formas de organização. Segundo Díaz, Pérez (2015), o policiamento comunitário é “organizado em torno de estruturas de controle e prestação de contas baseadas no uso do direito consuetudinário, em assembleias comunitárias e sistemas de acusação, além de ter órgãos diferenciados de controle e julgamento regidos pelo direito consuetudinário” (Díaz; Pérez, 2015, p. 176)¹⁵. Nesse caso, a garantia da participação da comunidade, todo o regimento interno da população e o direito consuetudinário que estão inseridos dentro da Convenção 169 da OIT permitem que esta população possa determinar sua proteção contra os diversos grupos criminosos.

E às luzes da ausência do Estado enquanto responsável pela proteção desses povos, analisaremos a segurança comunitária, destacando a sua atuação dentro do México e, principalmente, como se organizam em prol da necessidade de segurança da população indígena. Para trazeremos um exemplo real do descumprimento por parte do Estado em relação aos povos indígenas e a criação de uma polícia comunitária, trataremos o caso das nações “Tuun Isavi” e “Me phaa”, sendo estes os principais povos que vivem no território da Montaña e Costa Chica, os quais se encontram no estado de Guerrero.

Para adentrarmos a esse debate, usaremos o jornal intitulado “El Comunitari@”, o qual possui 5 edições, sendo este periódico feito pelos povos indígenas e tem por intenção criar um meio de comunicação entre os povos que vivem na região e também informar quem se encontra em outras localidades do mundo¹⁶. O primeiro momento

14 As chamadas “Auto Defesas” possuem uma outra estrutura, geralmente são formados por mestiços e que não possuem o mesmo amparo que os grupos formados exclusivamente por indígenas e possuem como característica “fato de não estarem necessariamente vinculadas ao controle de uma estrutura de comando [...] são expressas em populações mestiças que não têm o ingrediente étnico na composição de seus corpos de defesa” (Díaz, Pérez, 2015 p.176. Tradução livre).

15 Tradução livre.

16 É necessário destacar a existência de um site criado pelos indígenas, o qual tem por intenção se comunicar para além do seu território, e que dentro dele possui uma série de documentos, vídeos e informações a respeito da Polícia Comunitária.

é dedicado a explicar quais foram as motivações que levaram esses povos a tomarem as armas como opção de proteção, neste caso, a investida das grandes corporações contra os povos, que tinham como intenção causar destruição do seu território. Isso acontece por conta da conivência do Estado em relação aos criminosos (El Comunitari@, 2013). A partir destes ataques contra os indígenas houve a necessidade de criar uma instituição para salvaguardar os seus direitos como povos indígenas.

O marco de criação foi no ano de 1995, com a formação de um comitê intitulado de “Comité de Defensa del Territorio integrado por las Autoridades Agrarias Comunales”, o qual foi responsável por eleger e convocar assembleias e realizar consultas como parte de uma ferramenta ancestral (El Comunitari@, 2013). Neste contexto, surge a polícia comunitária, que deve agir conforme o debate realizado dentro das comunidades e ser de interesse a todos os povos que vivem na região.

Apesar da sua existência ter respaldo por parte da Convenção nº 169 da OIT, o nascimento dessa organização para proteção dos povos indígenas ensejou conflitos, de maneira que o jornal de agosto de 2013 noticiou a respeito da tentativa do governo do estado de Guerrero de incorporar esse grupo a uma polícia rural. Ainda, o periódico questionou o real interesse por parte do Estado ao relatar que “o governo dirige com a intenção de controlar, enfraquecer ou desmantelar a organização dos povos”, destacando “a manipulação que vem sendo feita por várias autoridades e líderes desonestos” (El Comunitari@, 2013 p. 2. Tradução livre). O tom de denúncia feito pelo jornal nos descreve que, mesmo com os seus direitos assegurados, ainda há

Sobre este site “Nascemos como um projeto de comunicação, mas nascemos com a força de fazer parte de uma grande instituição como o CRAC -PC. Pretendemos que esse meio de comunicação sirva para informar, denunciar, conscientizar e, em suma, contribuir para a construção do poder do povo. El comunitario é um jornal produzido por membros da comunidade, com a colaboração de vários companheiros e organizações sociais; tentamos publicá-lo todos os meses. Ele faz parte do sistema de comunicação da comunidade. Com esse meio de comunicação, nosso objetivo é informar, comunicar e aumentar a conscientização. Suas contribuições, comentários e/ou críticas podem ser enviados à nossa mídia. Escrevemos e publicamos sob a proteção dos direitos que temos como parte de um sistema construído pelos povos originais da Montaña e Costa Chica de Guerrero, estabelecido na Convenção 169 da OIT, na declaração dos direitos dos povos indígenas da ONU, nos artigos 2 e 6 de nossa Carta Magna, nos Acordos de San Andrés Sakamchen de los Pobres, na lei 701 de reconhecimento dos direitos e da cultura dos povos originais do estado de Guerrero. Jornal El Comunitario CRAC-PC” (Tradução livre). Disponível em: <https://elcomunitariocracp.wixsite.com/periodismo/directorio-> Acesso em: 05 Maio 2023

constantes tentativas de intervenção por parte do Estado contra os povos indígenas dentro do México.

• • • • •

Neste capítulo, concluímos que a violência perpetrada pelo crime organizado contra indígenas no México faz parte de uma série de estruturas internas e externas que surgem a partir da transnacionalidade das organizações, as quais buscam levar drogas ao território estadunidense. Também, pontuamos que a violência estrutural, cultural e direta contra esses povos faz da problemática interna um ponto importante a ser debatido em relação aos governos mexicanos.

A violência e ausência de segurança faz com que tais povos se tornem alvos do crime organizado e estejam sujeitos a crimes diversos que podem ter consequências históricas dentro da sua relação com a terra e com o território em que vivem. A relação que é cortada com o local que vivem não apenas os leva a perdas culturais e territoriais, mas também faz com que sejam alvos de trabalhos relativos à escravidão moderna e sejam cooptados pelo crime organizado.

Estes problemas também são de interesse de órgãos estatais e não estatais que tentam resolver e encontrar meios para pausar os ataques, porém existe uma série de questões que envolvem não somente os problemas internos ao México, mas também a política de Guerra às Drogas, que foi iniciada em 2006 por Felipe Calderón com incentivo dos Estados Unidos. Esse modelo de combate ao crime organizado, por meio das forças armadas, teve um papel fundamental na relação entre as organizações criminosas e os indígenas, os quais tiveram que criar modelos de segurança para poder manter as suas raízes e a sobrevivência da sua história.

A violência do crime organizado, assim como a do Estado, são pontos fundamentais para compreendermos a necessidade de proteção para a qual os indígenas se dedicam, da criação das Polícias Comunitárias enquanto organizações de resguardo do seu modo de vida e da sua relação com o território.

Referências bibliográficas

BARTRA, Armando; OTERO, Gerardo. Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. *In: Recuperando la tierra*. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008. Disponível em :<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>. Acesso em: 15 Dez 2022.

BORBA, Pedro dos Santos de. Estrutura e conjuntura no conflito mexicano: uma interpretação alternativa para a violência relacionada ao narcotráfico. **Revista Conjuntura Austral**, Porto Alegre, v. 2, n. 6, jun.-jul. 2011.

BOTERO, Alvaro; FLORES, Interseccionalidad y enfoque diferenciado en relación con las personas desplazadas internas. Martha Laura Sánchez, El desplazamiento interno y su impacto en personas, comunidades y pueblos indígenas, minorías étnicas y otros grupos que guardan especial relación con sus tierras y territorios. *In: Manual Sobre Desplazamiento Interno - Oficina Del Alto Comisionado De Las Naciones Unidas Para Los Refugiados (Acnur) E (México); D Elegación Para M Éxico Y A Mérica C Entral Del C Omité I Nternacional D E L A C Ruz R Oja (Cicr) Coordinadores*. México: [s. n.], 2022. Disponível em: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/Publicaciones/archivos/2022-06/Manual%20sobre%20desplazamiento%20interno.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BRITO, Daniel Chaves De. Crime organizado e violência: os desafios políticos do controle de práticas ilícitas na América Latina. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, Macapá, v. 13, n. 4, jul.-dez. 2020.

BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. **A evolução dos estudos de segurança internacional**. Tradução de Flávio Lira. São Paulo: EdUnesp, 2012.

CAPOBIANCO, Laura. **Seguridad comunitaria y pueblos indígenas**: Compartiendo Conocimiento, Aprendizajes y Acción. Canadá: International Centre for the Prevention of Crime, 2009. Disponível em: https://cipc-icpc.org/wp-content/uploads/2019/09/Seguridad_comunitaria_y_pueblos_indigenas._Compartiendo_Conocimiento._Aprendizajes_y_Accion_ESP.pdf acesso em: 17 dez. 2022.

CATERINA, Martina. Soluciones duraderas. *In*: Oficina del alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) e (México); Éxico Y La Delegación Para México Y América Central Del Comité Internacional De La Cruz Roja (Cicr).; Dirección General De Derechos Humanos De La Suprema Corte De Justicia De La Nación. **Manual Sobre Desplazamiento Interno**. México: [s.n.], 2022. Disponível Em: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/Publicaciones/archivos/2022-11/Manual%20sobre%20desplazamiento%20interno.pdf> Acesso em: 11 Jan. 2023.

CECEÑA, Ana Esther. BARROS, David. La guerra contra el narco en México como política de reordenamiento social. **Debates Indígenas**. Mexico, 2022. Disponível em: <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2022-04/157-La-guerra-contra-narco-Mexico1.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2022.

CHICHOSKI, Alessandro Luiz. Securitização do crime organizado transnacional na América Do Sul e o surgimento de novas ameaças. **Revista Conjuntura Global**, v. 8, n. 1, 2019.

COMISIÓN MEXICANA DE DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS (México) *et al.* Episodios de desplazamiento interno forzado masivo en México informe 2018. *In*: VÁZQUEZ, Brenda Gabriela Pérez; MORALES, Daniela Bachi; MAGALHÃES, Lígia de Aquino Barbosa; PORTILLO, Montserrat Castillo. **Episodios de desplazamiento interno forzado masivo en México, informe 2018**. México: [s.n.], 2018. Disponível em: <https://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-episodios-de-desplazamiento-interno-forzado-en-mexico-informe-2018.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2023.

COMISIÓN MEXICANA DE DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, A. C. (México). Panorama de los desplazamientos masivos en 2020. *In*: EPISODIOS de desplazamiento interno forzado masivo en México 2020, México, 5 nov. 2020. Disponível em: <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-episodios-de-desplazamiento-interno-forzado-en-mexico-informe-2020.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS. **50° período de sesiones (13 de junio a 8 de julio de 2022)**. Tema 3 de la agenda: Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Resolución aprobada por el Consejo de Derechos Humanos el 7 de julio de 2022: 50/6. Mandato del Relator Especial sobre los derechos humanos de

los desplazados internos. Disponível em: <https://docs.un.org/es/A/HRC/RES/50/6>. Acesso em: 3 dez. 2023.

DELINCUENCIA organizada transnacional: la economía ilegal mundializada. **UNODC**. Disponível em: <https://www.unodc.org/toc/es/crimes/organized-crime.html>. Acesso em: 20 dez. 2022.

DENG, F. **Guiding principles on internal displacement**. 1998. Disponível em: <https://www.unhcr.org/43ce1cff2.pdf> Acesso em: 28 dez. 2022.

DÍAZ, Antonio Fuentes, PÉREZ Guillermo Paleta. Violencia y autodefensas comunitarias en Michoacán, México Íconos. **Revista de Ciencias Sociales**, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador, n. 53, p. 171-186, sept. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.53.2015.1702>. Acesso em: 04 Maio 2023.

EL COMUNITARIO. ¡CRAC-PC mirando hacia el horizonte!. **Comunitari@**, año 0, n. 0, maio 2013. Disponível em: https://bdf1595-05da-4200-ac09-1646e9ef179e.filesusr.com/ugd/90a64b_8f59c6d9b0b04a-5d81b75bf983ad9b7f.pdf. Acesso em: 6 jan. 2023.

GABRIELOVÁ, Zuzana. **Los Rarámuri**: un pueblo indígena de México. 2007. Masarykova univerzita Filozofická fakulta Ústav románských jazyků a literatur (Bakalářská diplomová práce) Tcheça, Brno, 2007. Disponível em: https://is.muni.cz/th/137848/ff_b/Los_raramuri-un_pueblo_indigena_de_Mexico.pdf Acesso em: 20 dez. 2022.

GALOVSKI, Tara; LYONS, J. A. Psychological sequelae of combat violence: A review of the impact of PTSD on the veteran's family and possible interventions. **Aggression and Violent Behavior**, v. 9, n. 5, p. 477-501, 2004. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/s1359-1789\(03\)00045-4](https://doi.org/10.1016/s1359-1789(03)00045-4). Acesso em: 14 dez. 2022.

GALTUNG, Johan. Violence, peace, and peace research. **Journal of Peace Research International**, Oslo, SAGE Publications, 1969.

GALTUNG, Johan. **Peace by peaceful means peace and conflict, development and civilization**. London: SAGE Publications Ltd, 1996.

GOUCHA, Moufida; ROJAS ARAVENA, Francisco. **Seguridad humana, prevención de conflictos y paz en América Latina y el Caribe**: compilación de artículos de la reunión de expertos "Paz, Seguridad Humana y Prevención de Conflictos en América Latina y el Caribe", organizado por UNESCO y FLACSO. Santiago, 2001. Disponível

em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134554_spa. Acesso em: 15 jan. 2023.

INICIATIVA GLOBAL POR LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. **El asedio y el desprecio**: informe IPRI México sobre 16 casos de pueblos indígenas en México. 2022. Disponível em: <https://iprights.org/index.php/en/component/content/article/el-asedio-y-eldesprecio-informe-de-ipri-mexico-sobre-16-casos-de-pueblos-indigenas-en-mexico?catid=9&Itemid=102>. Acesso em: 20 dez. 2022.

INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS – INTERNATIONAL. **El asedio y el desprecio**: informe de IPRI México sobre 16 casos de pueblos indígenas en México. 2021. Disponível em: <https://iprights.org/index.php/en/component/content/article/el-asedio-y-eldesprecio-informe-de-ipri-mexico-sobre-16-casos-de-pueblos-indigenas-en-mexico?catid=9&Itemid=102>. Acesso em: 30 dez. 2022.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E GEOGRAFIA. **Encuesta intercensal 2015**. INEGI, 2015. Disponível em: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf. Acesso em: 15 dez. 2022.

INSIGHT CRIME. **Cartel de Sinaloa**. Disponível em: <https://es.insight-crime.org/noticias-crimen-organizado-mexico/sinaloa-cartel-perfil/>. 2019. Acesso em: 29 de dez. 2022.

INSIGHT CRIME. **Guerreros unidos**. Disponível em: <https://es.insightcrime.org/tag/los-guerreros-unidos/>. Acesso em: 29 dez. 2022.

KOMPASS, Anders. La privación de derechos de las personas en situación de desplazamiento interno. *In*: ZEBADÚA GONZÁLEZ, Emilio (coord.). **Desplazados Internos en México**. México, abr. 2004. Disponível em: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3486/26.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2023.

MARLEY, David F. **Mexican cartels**: an encyclopedia of Mexico's crime and drug wars. New York: ABC-CLIO, 2019.

MAZZITELLI, Antonio Luigi. **¿Mafias en México?** Atlas de la seguridad y la defensa de México. *In*: COLECTIVO de Análisis de la Seguridad con Democracia A. C. (CASEDE). México: CASEDE, 2017, Disponível em: https://www.casede.org/PublicacionesCasede/Atlas2016/Antonio_Mazzitelli.pdf. Acesso em: 19 jul. 2022.

MÉXICO. **Congreso de la Unión**. Iniciativa que expide la ley general para prevenir, atender y reparar integralmente el desplazamiento

forzado interno, suscrita por integrantes de diversos grupos parlamentarios. México, 2020. Disponível em: https://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2020/03/asun_4019970_20200318_1584045220.pdf. Acesso em: 5 jan. 2023.

NACIONES UNIDAS ASAMBLEA GENERAL. Consejo de Derechos Humanos. Resolución A/HRC/RES/50/ 7 de julio de 2022. **Mandato del relator especial sobre los derechos humanos de los desplazados internos**, Distr. general, 7 jul. 2022. Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G22/408/86/PDF/G2240886.pdf?OpenEl>. Acesso em: 11 jan. 2023.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, **Informe sobre desarrollo humano 1994**. Publicado por Oxford University Press, 1994. Disponível em: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr1994escompletonostats.pdf> Acesso em: 23 jan. 2023.

SOUZA, Edinilsa Ramos *et al.* Estudo multicêntrico da mortalidade por homicídios em países da América Latina. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 17, n. 12, dez. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012001200004>.

VÉLEZ SALAS, Doria del Mar *et al.* **Reclutamiento y utilización de niñas, niños y adolescentes por grupos delictivos en México**: Acercamientos a un problema complejo. Observatorio Nacional Ciudadano de Seguridad, Justicia y Legalidad; Red por los Derechos de la Infancia en México, 2021. Disponível em: https://onc.org.mx/public/onc_site/uploads/doc-reclutamiento.pdf. Acesso em: 26 dez. 2022.

WERNER, Guilherme Cunha. **O crime organizado transnacional e as redes criminosas**: presença e influência nas relações internacionais contemporâneas. 2009. (Tese) Doutorado – Pós Graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-04092009-163835/publico/GUILHERME_CUNHA_WERNER.pdf. Acesso em: 02 Maio 2023.





4.

A DESCOLONIZAÇÃO DA SAÚDE GLOBAL NAS PERSPECTIVAS INDÍGENAS¹

Matheus dos Santos da Silveira

O presente texto almeja discutir contribuições que os povos indígenas proporcionam para o debate entre interculturalidade, saúde global e saúde planetária. Para tal, busco responder à pergunta: onde os povos indígenas se encontram neste debate? Marcos coloniais e raciais fomentam um discurso “universal” de saúde. Logo, tudo aquilo que não possa ser aproveitado pelos interesses de atores com forte influência econômica e política é visto como não necessário ou incongruente à construção de conhecimentos para uma saúde dita “global”.

Mesmo as intersecções entre saúde global e relações internacionais não sendo tão exploradas como deveriam (ex.: em outros períodos que não sejam de emergências internacionais), o fato de que ambas possuam tal gênese racista e colonial as aproximam. Logo, ambas necessitam ser repensadas, pois tal fato reflete uma crise não apenas entre sociedades, mas entre mundos distintos.

¹ Uma versão preliminar deste texto, sob o título de “*Aproximações, Tensionamentos e Problematisações entre as noções de Saúde Global e Saúde Planetária*”, foi apresentada no 6º Seminário de Graduação e Pós-Graduação da Associação Brasileira de Relações Internacionais, em 2022.

Este texto foi pensado a partir das pesquisas que conduzi a respeito das lacunas do campo da saúde global possuindo como referência as experiências do povo Munduruku no contexto da sindemia² de COVID-19, que culminaram em minha dissertação de mestrado. Embora o período da pesquisa tenha proporcionado diversas reflexões a respeito do tema, algumas precisaram ser reduzidas visando alcançar o objetivo principal do trabalho. Desta forma, utilizo esse espaço para debater a importância do viés intercultural para pensarmos criticamente a respeito da saúde global, da saúde planetária e da participação dos povos indígenas em tais discussões.

Considerando isto, estruturo o texto nas seguintes partes: a seguir, apresento em linhas gerais os campos da saúde global e da saúde planetária, tendo em vista a gênese, principais bases e discussões de ambos os campos. Em seguida, exponho de que modo os estudos sobre interculturalidade em saúde podem contribuir para um melhor posicionamento dos povos indígenas em tais discussões. Por fim, retomo o questionamento que norteia este texto: onde os povos indígenas se encontram neste debate?

1. Compreendendo Saúde Global e Saúde Planetária a partir dos seus objetos, objetivos e tipos de conhecimento

Parto da noção de que é necessário pensarmos qual a abrangência que o campo da saúde deve possuir em um mundo (talvez) pós-pandêmico. Me apoio na problematização realizada por Koplan *et al.* (2009) sobre tal questão:

(A) Saúde global está na moda. (...) Embora seja frequentemente referenciada, a saúde global raramente é definida. Quando é, a definição varia muito, e muitas vezes é pouco mais do que uma reformulação de uma definição comum de saúde pública

2 A palavra sindemia é pensada a partir da união de duas palavras: sinergia, ou seja, a interação de diversos elementos que produzem, desta forma, um produto, diferente do que seria apenas uma soma de suas partes constituintes; e epidemia, referente à generalização ou rápido movimento de uma patologia dentro de uma população (Heckert, 2022). Faço a escolha por utilizar “sindemia” ao invés de “pandemia”, pois compreendo que a manifestação do vírus SARS-CoV-2 se deu em interação às condições sociais de saúde pré-existentes no globo, logo, seu curso de transmissão se desenvolveu de forma diferente nas diversas localidades.

ou uma atualização politicamente correta da saúde internacional. Portanto, como deve ser definida a saúde global?” (Koplan, *et al.*, 2009, p. 1993).

McInnes e Lee (2012) descrevem o processo de mudança do conceito de *saúde internacional* para *saúde global*, o que, embora pareça apenas uma troca de palavras, representa uma profunda transformação quanto à abrangência e complexidade das relações de atores internacionais em matérias relativas à saúde. A mudança existente se deve, em grande parte, ao desenvolvimento e difusão de conhecimento existente nos temas de saúde pública, e como aspectos ambientais, como a cronificação das disparidades socioeconômicas, enfraquecimento dos mercados de trabalho e a prevalência de transtornos mentais, afetam negativamente o quadro global de saúde (Fortes & Ribeiro, 2014).

A nova terminologia ainda passa, no entanto, por questionamentos, no que diz respeito à sua gênese e real relevância. Yatch e Bettcher (1998) apontam um “novo paradigma da globalização” como propulsor da forma como se deveria enxergar as problemáticas ligadas à saúde pública dos territórios. Tal forma, aplicada ao campo, estaria relacionada a uma facilitada rede de difusão de tecnologias (conhecimento e recursos) e valores (a noção de direitos humanos aplicados à saúde), entretanto, também poderia levar a uma facilitada circulação de doenças transmissíveis (epidemias) e não-transmissíveis (como drogas psicoativas). Para os autores, essa interdependência, retroalimentada pelos sistemas de comércio global, deveria ser mediada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), no sentido de exercer um papel de liderança, a qual sempre foi o objetivo pensado desde a sua criação (Yatch e Bettcher, 1998).

Ao me apoiar na proposta de Rowson *et al.* (2012), podemos operacionalizar a noção de saúde global a partir de três eixos: 1) objeto do conhecimento; 2) tipos de conhecimento; e 3) objetivo do conhecimento. Sobre a proposta de Rowson *et al.* (2012), os autores analisam que avaliar as lacunas em saúde global de um determinado fenômeno ou determinada população envolve necessariamente compreender se os fatos e/ou as pessoas estão ao menos incorporadas dentro do que se entende como parte dos estudos em saúde global. Neste sentido, temos que:

- a) **Objeto de conhecimento:** de acordo com os autores, não deve existir uma lista pronta de problemas em saúde global que são essenciais para o campo. Isso pois as dinâmicas de poder entre centros de pesquisa, financiadores da agenda global de

saúde, podem induzir (e induzem) certos temas em detrimento a outros. Logo, os autores advogam que “(...) o objeto de conhecimento da saúde global pode mudar dependendo da posição e dos interesses dos atores envolvidos; e que, reconhecendo esse fato, os atores devem buscar um equilíbrio em suas abordagens à saúde global sempre que possível” (Rowson *et al.*, 2012, p. 04, tradução livre);

b) **Tipos de conhecimento:** saúde global não é apenas sobre problemas de saúde. Pode soar estranho, mas este é um pressuposto que vem sendo cada vez mais reforçado, em especial nos estudos mais críticos na área. Isso pois cada vez mais acompanhamos investigações sobre determinantes, consequências e aspectos implícitos e explícitos ligados à saúde das populações. Tal questão é importante de se mencionar, pois a significativa produção em educação em saúde global ainda é feita sob um ponto de vista biomédico, de autores das ciências biomédicas para estudantes e pesquisadores das ciências biomédicas. Daí a importância de pensar como áreas a princípio tão distantes (como as Relações Internacionais) podem contribuir na construção de um conhecimento transdisciplinar, que faz jus à complexidade do mundo ao qual estamos inseridos;

c) **Objetivo do conhecimento:** “As definições devem abster-se de anexar objetivos normativos a priori e descrever factualmente o que é o campo, não o que idealmente deveria ser” (Bozorgmehr, 2010, p. 14). Ou seja, segundo os autores, definições tendem a adquirir um caráter tecnicista, mesmo quando inscritas em noções como a de equidade e direitos humanos, o que pode levar a uma universalização compulsória de tais noções e logo, de tais ações.

Segundo King e Koski (2020), devemos entender e definir a saúde global enquanto “saúde pública em algum outro lugar” (*public health somewhere else*), ou seja, “(...) direcionar a atenção para o porquê e como, bem como para o quê da saúde global” (p. 3). Pensar na saúde global enquanto saúde pública praticada em um lugar diferente do local de quem as pratica significa desestabilizar a raiz histórica colonial do campo (e da teoria que por conseguinte sustenta tal campo), questionando a quem de fato interessa intervenções em saúde global: quem as recebe ou quem as pratica?

Dessa forma, contribuições como a de King e Koski (2020) são importantes para este texto, pois nos ajudam a reconhecer não ape-

nas a possível limitação do “global” no campo, como compreender que a descolonização em saúde passa, de certa forma, pela agência dos atores sociais em práticas de saúde, a exemplo das populações indígenas.

Do ponto de vista dos estudos sociais em saúde, apenas Nunes e Pimenta (2016) e a Alasag (2017) pontuam a necessidade de uma compreensão política, pautada em noções como justiça social e equidade, em suas definições. Tais domínios são de extrema importância para este texto, pois uma análise das lacunas em saúde global de um determinado fenômeno ou determinada população envolve necessariamente compreender se os fatos e/ou as pessoas estão ao menos incorporadas dentro do que se entende como parte dos estudos em saúde global.

Logo, é importante ressaltar como o conceito de saúde global não deve ser deslocado de sua realidade, uma realidade de disputa política no âmbito das Organizações Internacionais no final do século XX. O século XXI, por conseguinte, vem sendo um período caracterizado por uma profunda redefinição da agenda global de saúde. Podemos atrelar tal processo ao enfraquecimento das capacidades da OMS, no que diz respeito a sua primazia no campo global da saúde, o que ocorreu devido a uma série de fatores: crescente número de iniciativas multilaterais em saúde; falta de coordenação e presença de incoerência entre os atores; habilidade da OMS em determinar prioridades comprometida pela queda nas contribuições orçamentárias.

Um exemplo para tal argumento diz respeito à quase que desenfreada busca pela quantificação da saúde global, desempenhada especialmente nos grandes centros de pesquisa do campo, concentrados em países da América do Norte e Europa (King e Koski, 2020). Neste sentido, não podemos desconsiderar o papel do capital transnacional na construção da agenda contemporânea de pesquisa em saúde global, a partir do financiamento de grandes projetos que, na maioria das vezes, funcionam como recordatórios das práticas coloniais de transferência unilateral de conhecimento entre países do dito “Norte” global para com países do Sul.

A respeito disso, Chaudhuri *et al.* (2021) atesta que o século XXI é palco do chamado “biocapitalismo”, no qual “(...) a saúde de um corpo deve primeiro ser colocada à disposição do capitalismo como objeto de intervenção para extração monetária” (p. 2, tradução livre). Neste sentido, podemos afirmar que a sindemia de COVID-19 se mostrou enquanto um cenário propiciador de uma expansão deste fenô-

meno, em especial quando analisamos como um bem considerando necessário para todo o globo como as vacinas foi alvo de medidas não apenas protecionistas como predatórias, responsáveis por aprofundar padrões de desigualdades e cronificar as consequências da pandemia em diversos territórios (Biehl, 2021).

Somado a tais questionamentos, podemos afirmar que atualmente nos encontramos inseridos em uma crise de identidade, quiçá uma crise civilizatória. Isso porque nos últimos anos percebemos o crescimento no número de publicações que objetivam trabalhar a saúde global sob uma perspectiva crítica, decolonial, o que, no entanto, não isenta a área de críticas, principalmente no que diz respeito à necessidade de maior promoção de intervenções baseadas em evidências, nos direitos humanos e novas estruturas para aumentar os serviços de saúde em escala global (Cooper, 2016).

Neste sentido, pensar na perspectiva decolonial aplicada ao campo significa fazer relação às estruturas que reforçam lógicas excludentes relativas à saúde pública, que foram construídas e são retroalimentadas a partir de binômios (normal-anormal; saúde-doença, por exemplo) que, como pontuam Rojas (2016) e Büyüm *et al.* (2020), têm em seu histórico escravidão, racismo ambiental e a natureza predatória do capitalismo como bases da concepção de sistemas de saúde pública e global, cujo impactos nas comunidades marginalizadas, padrões colonialistas excludentes que centralizam os sistemas de conhecimento euro-ocidentais também moldaram a linguagem e a resposta à pandemia - que, por sua vez, pode ter resultados adversos para a saúde.

Anaxsuell Silva (2021) é categórico ao apontar que “(...) os aspectos socioculturais dos processos de saúde-doença têm sido, de maneira geral, considerados marginais ou irrelevantes para formulação das intervenções na área da saúde” (p. 171). Ao entendermos como a pandemia, por exemplo, foi sentida de forma desigual pelos indivíduos e comunidades, não apenas em relação ao número de casos e mortes (confirmadas, considerando o fenômeno da subnotificação de casos), mas também nas dinâmicas socioeconômicas acarretadas (Nanda, 2020), entendemos a necessidade de analisar tais questões socioculturais apontadas por Silva (2021).

No que diz respeito ao conhecimento em saúde planetária, ao aplicar a proposta de Rowson *et al.* (2012), é possível melhor perceber suas particularidades em contraste à noção de saúde global:

- a) **Objeto do conhecimento:** para além de um objeto em específico, saúde planetária pode ser entendida enquanto uma atitude, ou, nas palavras de Horton *et al.* (2014): “(...) uma atitude perante a vida, e uma filosofia de vida. Enfatiza as pessoas, não as doenças, e a equidade, não a criação de sociedades injustas. Procuramos minimizar as diferenças na saúde de acordo com riqueza, educação, gênero e local” (Horton *et al.*, 2014, p. 847. Tradução livre).
- b) **Tipos de conhecimento:** assim como a saúde global, a saúde planetária não está ligada apenas a problemas em saúde. Pensar temas dentro do campo significa compreender sistemas nos quais a saúde humana está intrinsecamente ligada ao meio ambiente. Dessa forma, estudos que utilizam a noção de saúde planetária buscam, a partir de Redvers *et al.* (2020), trabalhar temas como poluição, natureza e meio ambiente sob “lentes antropológicas”.
- c) **Objetivo do conhecimento:** a partir de Nicole de Paula (2018), compreendemos como as noções ligadas à saúde global não conseguiam explicar em sua totalidade a complexidade das dinâmicas existentes, demandando dessa forma uma “atualização”, tendo em vista os limites planetários, indo além de uma compreensão apenas social, mas socioecológica da saúde. Horton *et al.* (2014) somam a isto, pontuando que “nossos objetivos são proteger e promover a saúde e o bem-estar, prevenir doenças e incapacidades, eliminar condições que prejudiquem a saúde e o bem-estar e promover a resiliência e a adaptação” (Horton *et al.*, 2014, p. 847. Tradução livre).

Um risco que os estudos em saúde planetária podem correr, neste sentido, é a universalização da narrativa do risco, como bem aponta João Biehl (2021). Como exemplo, podemos analisar a Declaração sobre Saúde Planetária de São Paulo (2021), documento de recomendações elaboradas durante o Encontro Anual de Saúde Planetária de 2021 na cidade de São Paulo, composta por quase 350 participantes de mais de 70 países, em uma iniciativa apoiada pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Embora a prerrogativa para a escrita do documento seja visando a pensar alternativas frente aos problemas contemporâneos em saúde que atingem toda a população global, as chamadas “mensagens chave” (*key messages*) se perdem dentro de uma visão restrita ao Antropoceno, conferindo uma posição de hierarquia à saúde humana frente à saúde da natureza, como exemplificado no excerto extraído

da introdução do documento: “(...) Todas as dimensões da saúde e bem-estar humanos são agora afetadas pelas mudanças ambientais globais. A ciência da saúde planetária é clara: não podemos mais proteger a saúde humana a menos que mudemos de rumo” (Myers, Pivor e Saraiva, 2021, p. 1. Tradução livre).

A partir de Choquehuanca Cespedes (2010), intelectual aymara, um dos principais proponentes do *Suma Qamaña*³ e atual ocupante da Vice-Presidência da Bolívia, podemos desenvolver uma sensível crítica aos novos contornos de tal paradigma desenvolvimentista. Segundo ele, palavras como “sustentabilidade”, “desenvolvimento harmônico”, “desenvolvimento sustentável” são na verdade sinônimos do pensamento da noção de viver melhor, pois fazem um uso superficial de visões críticas sobre o conceito de desenvolvimento, sem de fato pensar realidades outras que desafiem tal forma de pensar a vida. Isso pode ser exemplificado em práticas como a da geografia ambiental enquanto ferramenta para o turismo, além da ainda forte extração de bens, somada a outras atividades produtivas e econômicas.

A utilização de tais sinônimos acaba na verdade por desvalorizar os saberes indígenas, pois deturpam e/ou destroem a visão de viver bem, continuando a ameaçar a harmonia dos povos com a natureza. Pensando em alternativas à tal problemática, Choquehuanca Cespedes (2010) atesta a necessidade de pensarmos em uma “cultura da vida” para o mundo atual. Para isso, é necessário focarmos na recuperação da saúde da mãe terra; tal esforço deve ser conjunto, ou seja, práticas que envolvam todos os povos, assim como outras forças sociais e políticas (locais e internacionais), tendo em vista o caráter integrado da saúde dos povos e da mãe terra.

Ao longo do texto, Choquehuanca Cespedes (2010) acaba por problematizar diversos conceitos e ideias tidos enquanto “universais” dentro do paradigma do viver melhor. Dentre eles, os que mais chamam a atenção são: a diferença entre identidade e dignidade; a noção de justiça social; e concepções existentes de saúde.

No que diz respeito à diferença entre identidade e dignidade, o autor afirma que é mais importante construir e reforçar o primeiro

3 *Suma qamaña* (em aymara) ou *Sumak kawsay* (em quéchua ou quíchua), traduzidos enquanto *bien vivir* (ou bem viver, em português) pode ser entendida enquanto um conjunto de práticas que são orientadas para a construção, reprodução e transmissão de conhecimentos, cosmovisões baseadas na convivência entre o ser humano e a natureza, na interculturalidade e o respeito às diversidades. A partir de Choquehuanca, “(...) *Suma Qamaña*, forma de descrever e explicitar o modo de vida tradicional das comunidades aymara na Bolívia, e também dos povos indígenas da América Latina” (Quintero, 2018, p. 116).

do que o segundo, isso pois a identidade deve ser entendida enquanto um fundamento que leva não apenas ao sentimento de dignidade, mas como a outras percepções, ou seja, o pertencimento a partir do texto é um espectro de maior escopo que o da dignidade. Em sequência, ele afirma que em termos reais, não existe justiça social entre os povos, já que, se estamos inseridos no paradigma do viver melhor, a competição predatória em busca do ideal de desenvolvimento sempre trará “vencedores” e “perdedores”. Ao pensarmos no viver bem, entendemos que o objetivo não é ligado à justiça social, mas sim ao equilíbrio da vida entre as pessoas e entre as pessoas e a natureza (Choquehuanca Cespedes, 2010).

Um conceito importante que Choquehuanca Cespedes (2010) apresenta é o da “complementaridade”, um dos pilares do *Suma Qamaña*, que podemos utilizar para falar da diferente concepção de saúde partilhada no texto. Complementaridade está relacionada à percepção de pertencimento para com algo, logo, segundo ele, todos somos irmãos que se complementam, e todos necessitamos da mãe terra para o equilíbrio (ou saúde, em uma nomenclatura ocidental). Dessa forma, a complementaridade se mostra como mais necessária e importante que a ideia de liberdade, tão almejada e cultivada dentro do paradigma do viver melhor.

Considerando isso, podemos afirmar que tudo que existe, existe a partir das leis naturais que dão a vida. Ou seja, não podemos pensar a vida deslocada das dinâmicas da mãe terra. Para pensarmos na recuperação da saúde dos povos, devemos integrá-la à saúde da natureza; com isso, é vital a urgente remodelação nas atuais visões sobre modelos de desenvolvimento, e em uma escala menor, nos modelos energéticos, que contribuem significativamente para a destruição da natureza e, logo, da saúde.

No que diz respeito às noções de saúde global e saúde planetária, podemos afirmar que em primeiro lugar, ambas as noções partilham da necessidade de um engajamento crítico acerca dos problemas contemporâneos em saúde, ou seja, desafios em novos contextos demandam análises com novas perspectivas. As emergências sanitárias internacionais do século XXI, em especial a sindemia de COVID-19, atestam tal necessidade, contemplada por ambas as noções.

No entanto, podemos levantar alguns pontos de tensão em ambos os campos. Por exemplo, o fato de que tecnologias e programas em saúde global possuem um histórico de ação reativa, como apontam Nunes e Pimenta (2016). Dito de outro modo, “(...) responde a crises e emergências em vez de contribuir de forma mais proativa para solu-

cionar os problemas geradores das crises” (p. 39). Considerando isto, o campo da saúde planetária é desenvolvido como uma estratégia alternativa para pensar tais problemas geradores de crises, no entanto, isto é realizado a partir de uma visão por vezes despolitizada e hipertecnista do planeta, com um excessivo foco numa concepção antropocêntrica do mundo.

Autores como David, Le Dévédec e Alary (2021) problematizam de forma mais profunda tal ideia ao afirmarem que tais visões despolitizadas:

(...) obscurece(m) a responsabilidade do capitalismo pela crise global contemporânea e, especialmente, ecológica. (Ademais), esta concepção conduz a uma promoção de soluções que assentam essencialmente na financeirização e gestão tecnocientífica do mundo vivo – precisamente a causa subjacente da degradação dos ecossistemas e das condições de vida que originaram o Antropoceno (David; Le Dévédec; Alary, 2021, p. 1141. Tradução livre).

Neste sentido, devemos problematizar ambos os campos, considerando tais tensionamentos. De que forma, por exemplo, pode ser possível desenvolver estratégias dentro do que se entende enquanto saúde global não deixando de considerar as diversas formas de violência estruturais existentes no globo? Da mesma forma, os estudos e pesquisas que fazem uso das concepções ligadas à saúde planetária devem ser problematizadas no sentido de responder à seguinte pergunta: de que planeta se está falando? Quais grupos e, por conseguinte, quais questões em saúde estão dentro deste planeta que está sendo discutido?

2. Sobre interculturalidade

Entendo interculturalidade em e para a saúde a partir da definição de Felipe Nayip Hasen Narváez (2012), que aponta para a relação entre “culturas dinâmicas” pautada por elementos como reciprocidade e horizontalidade, e que comporta a existência de “espaços de encontro onde se podem fazer negociações e outros onde se mantêm as especificidades respeitando as diferenças, melhorando a saúde de ambos os povos, conquistando espaços dos povos nativos e dando espaço das instituições oficiais” (Hasen Narváez, 2012, p. 19, tradução livre).

Dessa forma, ao pensar em discussões críticas no campo da saúde global, devemos compreender a necessidade pelo respeito existente para com o entorno das comunidades, em um movimento que problematiza a visão desenvolvimentista que vem sendo atrelada às políticas públicas em saúde (Calderón Farfán; Dussán Chaux; Arias Torres, 2021). Uma perspectiva como a do bem-viver aponta de que modo o direito à autodeterminação é um processo territorial, político, espiritual e coletivo, e como tudo isso está ligado ao equilíbrio da vida, ou o que entendemos enquanto “vida saudável”.

Ademais, não podemos desconsiderar as formas nas quais o projeto de modernidade implementado em regiões como a América Latina, por exemplo, é um importante eixo de análise no entendimento dos obstáculos em matéria de saúde na região para os povos indígenas. Christopher Hartmann (2016) pontua que as reformas ditas pós-neoliberais em saúde na região não contemplam os povos indígenas, considerando que estas estão ligadas ao acréscimo de noções da medicina social aos modelos neoliberais de governança, caminho este que já é entendido enquanto falho para a solução das disparidades em saúde, como apontado no relatório *Policy on Ethnicity and Health* (2016) produzido pela Organização Pan-americana de Saúde (OPAS), que realça desigualdades de povos como os indígenas no contexto da América Latina em matéria de saúde materna, sexual, nutricional, mental, dentre outras.

A partir da comparação de casos em cinco países latino-americanos, os autores apontam fatores como a mudança de sistemas de saúde exclusivamente ocidentais para programas e práticas de saúde interculturais cujo apoio a organizações e comunidades indígenas no desenvolvimento de programas de saúde possa contribuir com maior autonomia para as comunidades enquanto um ponto de transição para melhores práticas interculturais, mostrando, dessa forma, a real possibilidade de aplicação das discussões teóricas em ações que favoreçam uma maior qualidade de vida para os povos sem que estes se tornem “reféns” de uma transmissão vertical e unilateral de conhecimentos e recursos, contribuindo para a superação das dicotomias do projeto da modernidade/colonialidade que ainda persistem (Mignone *et al.*, 2007).

As experiências do estudo de Mignone *et al.* (2007) nos permitem a discussão acerca de como a governança para a saúde global poderia ser melhor estruturada a partir de ações e estratégias pautadas na interculturalidade. Considerando o já exposto neste estudo, que a governança para a saúde global está relacionada a processos nos

níveis nacional e regional em apoio às agendas globais de saúde, casos como os dos Munduruku expressam as possibilidades de sistematização de ações que não apenas problematizam, mas expandem noções ligadas à saúde. Ações como a arrecadação de alimentos, a tradução de informações e as manifestações em prol da garantia de direitos básicos realizadas durante os últimos anos exemplificam isso.

3. Onde os povos indígenas se encontram nesse debate?

A saúde global tem sido caracterizada por perspectivas centradas no Ocidente, com pouco reconhecimento dos conhecimentos e práticas das comunidades indígenas. O resultado é um sistema que reforça o colonialismo e perpetua as desigualdades de saúde nessas comunidades. No entanto, há um crescente reconhecimento da necessidade de descolonizar a saúde global e incorporar as perspectivas indígenas na governança da saúde (Silveira, 2023).

A descolonização da saúde global envolve reconhecer e abordar as dinâmicas de poder que historicamente marginalizaram o conhecimento e as práticas indígenas (Mair, 2020; Silveira, 2023). Significa reconhecer as limitações da medicina ocidental e a necessidade de incorporar conhecimentos e práticas indígenas nos sistemas de saúde. O conhecimento indígena inclui práticas tradicionais de cura, crenças culturais e iniciativas lideradas pela comunidade que priorizam a saúde e o bem-estar holísticos.

Uma forma de descolonizar a saúde global é priorizar a inclusão de vozes indígenas nos processos de tomada de decisão. Isso significa reconhecer e respeitar o conhecimento e as experiências dos povos indígenas e trabalhar em parceria com eles para desenvolver políticas e programas que atendam às suas necessidades específicas de saúde. Essa abordagem também requer reconhecer e abordar as barreiras sistêmicas que impedem os povos indígenas de acessar a saúde (Mignone *et al.*, 2007).

As perspectivas indígenas também podem informar a pesquisa e a prática em saúde global. Ao incorporar metodologias e abordagens indígenas, a pesquisa pode ser conduzida de maneira culturalmente sensível e respeitosa (Kapilashrami; Hankivsky, 2018). Ademais, tais perspectivas também podem fornecer *insights* sobre os determinantes sociais da saúde, incluindo colonização, racismo e discriminação,

que muitas vezes são negligenciados em abordagens centradas no Ocidente para a saúde global, como apontam Rossa-Roccor *et al.* (2020).

Ao pesquisar exclusivamente a literatura revisada por pares, podemos ter excluído vozes indígenas que estão sendo expressas fora de um sistema de publicação acadêmico e ocidentalizado. Para mitigar esse problema, pelo menos parcialmente, incluímos intencionalmente bancos de dados indígenas em nossa pesquisa de literatura. No entanto, como a inclusão de vozes indígenas é um objetivo explícito do campo da saúde planetária, a escassez de publicações que incluam o conhecimento indígena abre espaço para o aprimoramento de estratégias de publicação inclusiva (Rossa-Roccor *et al.*, 2020, p. 913. Tradução livre).

Além disso, a incorporação de perspectivas indígenas na saúde global pode levar a soluções e estratégias inovadoras que sejam culturalmente apropriadas e eficazes. As comunidades indígenas têm conhecimentos e práticas únicas que foram desenvolvidas ao longo dos séculos e muitas vezes são adaptadas aos seus contextos específicos. Incorporar esse conhecimento aos sistemas de saúde pode levar a soluções mais eficazes e sustentáveis para os desafios globais de saúde, a exemplo de Emergências Sanitárias Internacionais como a COVID-19, doenças não-transmissíveis, etc.

O paradigma intercultural, por exemplo, é uma importante contribuição a tais debates, pois o tensionamento entre os sistemas de saúde provoca mudanças que podem ser incorporadas nos ditos sistemas de saúde biomédicos. Um sistema de saúde intercultural é, acima de tudo, um instrumento de luta pela autodeterminação, pela soberania dos povos para si próprios e para a natureza, e pelo bem viver de seu povo.

Neste momento, penso em minha pesquisa sobre as lacunas da saúde global a partir de experiências do povo Munduruku durante a síndrome de COVID-19. Experiências como as do Munduruku sinalizam para as múltiplas formas de vida que compartilham a Terra e oferecem pistas para pensar os efeitos do capitalismo e sua expansão nos processos de extração de vida sobre a saúde do planeta como um sistema integrado. Nesse aspecto, penso que a reflexão sobre as práticas de saúde incide também sobre como a relação com o cosmos é vista e praticada.

Nomear uma área como global, e, no entanto, manter as relações local-global em muitos momentos apenas no discurso, sem aplicações práticas, e em maior escala, sem questionar questões macrosistêmicas que reforçam padrões de desigualdades, não favorece o desenvolvimento da área. Dessa forma, pensar nas categorias “saúde”, “cultura”, “povos indígenas”, “movimentos sociais”, “pandemia” e “resistência” é, antes de tudo, um exercício de descolonização da mente do que vem sendo considerado como parte e o que não vem sendo considerado parte de um campo científico, assim como os movimentos de resistência epistemológica existentes, a exemplo da interculturalidade

• • • • •

O objetivo do presente trabalho foi o de apresentar possíveis aproximações, tensionamentos e problematizações em relação aos conceitos de saúde global e saúde planetária, e toda a conjuntura que parte dos mesmos. Não buscando esgotar tais possibilidades, mas apresentar possíveis caminhos de pesquisa e reflexão teórica, julgo atingido tal objetivo, considerando que, ao longo do texto, foi exposto que ambas as noções apresentam em suas justificativas motivações para repensar o mundo em que vivemos, do ponto de vista dos problemas em saúde.

No entanto, são estas mesmas motivações que, quando não sistematicamente problematizadas, podem representar um regresso ao *status quo* científico ao qual se almeja tanto “escapar”. Enquanto pesquisador que tenta fluir por ambos os campos, questões históricas e geográficas me permitem ter uma visão crítica acerca de tais processos. Para além de quem escreve, quem é lido e tido enquanto referência dos campos? Em grande maioria, indivíduos que se encontram dentro de grandes centros de países do “Norte” global. Falar sobre saúde global/planetária/alguma das novas denominações também é falar sobre descolonização da ciência e do saber, tendo em vista que o que é tido enquanto local, global e planetário não é algo unânime, mas, por vezes, é tratado como tal.

Ao longo dos últimos anos, que culminaram na escrita de textos como minha dissertação e este capítulo, constatei algo que talvez indiretamente estava no cerne de minhas inquietações desde o início: não existe apenas uma saúde global. Então por que as populações de contextos não urbanos deveriam expressar o campo da mesma forma

que as populações das grandes cidades, metrópoles, megalópoles, grandes complexos urbanos? Se concordamos que a relação com a terra, território, natureza, região, é basilar para a saúde de uma comunidade, logo, existem inúmeras expressões de saúde.

Em conclusão, descolonizar a saúde global por meio de perspectivas indígenas deve envolver o reconhecimento e a abordagem das dinâmicas de poder que historicamente marginalizaram o conhecimento e as práticas indígenas. Envolve priorizar a inclusão de vozes indígenas nos processos de tomada de decisão, incorporando metodologias e abordagens indígenas em pesquisa e prática e reconhecendo o conhecimento e as práticas únicas das comunidades indígenas. Em última análise, essa abordagem pode levar a sistemas de saúde globais mais equitativos e eficazes que priorizam o bem-estar de todas as comunidades.

Referências bibliográficas

BIEHL, João. Descolonizando a saúde planetária. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, p. 337- 359, 2021.

BOZORGMEHR, Kayvan. Rethinking the 'global' in global health: a dialectic approach. **Globalization and Health**, v. 6, p. 1-19, 2010.

BÜYÜM, Ali Murad, *et al.* Decolonising global health: if not now, when?. **BMJ Global Health**, vol. 5, no 8, p. e003394, 2020.

CALDERÓN FARFÁN, Juan Camilo; DUSSÁN CHAUX, Juan David; ARIAS TORRES, Dolly. Food autonomy: decolonial perspectives for indigenous health and buen vivir. **Global Health Promotion**, v. 28, n. 3, p. 50-58, 2021.

CHAUDHURI, Monica Mitra *et al.* Decolonising global health: beyond 'reformative' roadmaps and towards decolonial thought. **BMJ Global Health**, v. 6, n. 7, 2021.

CHOQUEHUANCA CESPEDES, David. Hacia la reconstrucción del Buen Vivir. **Alainet**, v. 34, n. 454, p. 8-13, 2010.

COOPER, Andrew. **Governing global health: challenge, response, innovation.** Routledge, 2016.

DAVID, Pierre-Marie; LE DÉVÉDEC, Nicolas; ALARY, Anouck. Pandemics in the age of the Anthropocene: is 'planetary health' the answer? **Global Public Health**, v. 16, n. 8-9, p. 1141-1154, 2021.

FORTES, Paulo Antônio de Carvalho; RIBEIRO, Helena. Saúde Global em tempos de globalização. **Saúde e Sociedade**, v. 23, n. 2, p. 366-375, 2014.

HARTMANN, Christopher. Postneoliberal public health care reforms: neoliberalism, social medicine, and persistent health inequalities in Latin America. **American Journal of Public Health**, v. 106, n. 12, p. 2145-2151, 2016.

HASEN NARVÁEZ, Felipe Nayip. Interculturalidad en salud: competencias en prácticas de salud con población indígena. **Ciencia y Enfermería**, v. 18, n. 3, p. 17-24, 2012.

HECKERT, Carina. Syndemics in symbiotic cities: Pathogenic policy and the production of health inequity across borders. **Journal of Borderlands Studies**, v. 37, n. 1, p. 37-55, 2022.

HORTON, Richard *et al.* From public to planetary health: a manifesto. **The Lancet**, v. 383, n. 9920, p. 847, 2014.

KAPILASHRAMI, Anuj; HANKIVSKY, Olena. Intersectionality and why it matters to global health. **The Lancet**, v. 391, n. 10140, p. 2589-2591, 2018.

KING, Nicholas B.; KOSKI, Alissa. Defining global health as public health somewhere else. **BMJ Global Health**, v. 5, n. 1, p. e002172, 2020.

KOPLAN, Jeffrey P. *et al.* Towards a common definition of global health. **The Lancet**, v. 373, n. 9679, p. 1993-1995, 2009.

MAIR, Simon. Neoliberal economics, planetary health, and the COVID-19 pandemic: a Marxist ecofeminist analysis. **The Lancet Planetary Health**, v. 4, n. 12, p. e588-e596, 2020.

MCINNES, Colin; LEE, Kelley. **Global health and international relations**. [S.l.], Polity, 2012.

MIGNONE, Javier *et al.* Best practices in intercultural health: five case studies in Latin America. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 3, n. 1, p. 1-11, 2007.

MYERS Samuel S., PIVOR Jeremy I., SARAIVA Antônio M. The São Paulo Declaration on Planetary Health. **The Lancet**. v. 398, n.10308, p. 1299, 2021. [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(21\)02181-4](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(21)02181-4).

NANDA, Serena; RYAN, J. Michael. **COVID-19: social inequalities and human possibilities**. Abingdon: Routledge, 2022. Disponível em: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781000537024_A42429378/preview-9781000537024_A42429378.pdf. Acesso em: 02 maio 2023.

NUNES, João; PIMENTA, Denise Nacif. The Zika epidemic and the limits of global health. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 98, p. 21-46, 2016.

PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION. **Policy on ethnicity and health**. 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/sites/default/files/2022-09/ethnicityhealth-policy-2017.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

PAULA, Nicole de. What is planetary health? Addressing the environment-health nexus in Southeast Asia in the era of the Sustainable Development Goals: opportunities for International Relations scholars. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 61, p. e012, 2018.

QUINTERO, Pablo. Suma qamaña, suma jakaña, qamir qamaña: debates Ayamara sobre o bem viver na Bolívia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, jan./jun., p.112-131, 2018.

REDVERS, Nicole. The value of global indigenous knowledge in planetary health. **Challenges**, v. 9, n. 2, p. 30, 2018.

REDVERS, Nicole *et al.* Molecular decolonization: an indigenous microcosm perspective of planetary health. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, v. 17, n. 12, p. 4586, 2020.

ROJAS, Cristina. Contesting the colonial logics of the international: Toward a relational politics for the pluriverse. **International Political Sociology**, v. 10, n. 4, p. 369-382, 2016.

ROSSA-ROCCOR, Verena *et al.* Scoping review and bibliometric analysis of the term “planetary health” in the peer-reviewed literature. **Frontiers in Public Health**, v. 8, p. 343, 2020.

ROWSON, Mike, *et al.* Conceptualising global health: theoretical issues and their relevance for teaching. **Globalization and Health**, vol. 8, no 1, p. 1-8, 2012.

SILVA, Anaxsuell. F. Antropologia e saúde pública no contexto de emergência sanitária global: uma perspectiva crítica latino-americana. **Revista Interdisciplinar de Promoção da Saúde**, v. 3, n. 4, p. 171-178, 15 jul. 2021.

SILVEIRA, Matheus dos Santos da. Aproximações, Tensionamentos e Problematizações entre as noções de saúde global e saúde planetária. *In: Anais do Seminário de Graduação e Pós-graduação em Relações Internacionais. Anais* [...]. São Paulo: IRI-USP, 2022. Disponível em: www.even3.com.br/anais/spabri2022/503349-PROXIMACOES-TENSIONAMENTOS-E-PROBLEMATIZACOES-ENTRE-AS-NOCOES-DE-SAUDE-GLOBAL-E-SAUDE-PLANETARIA. Acesso em: 02 maio 2023.

SILVEIRA, Matheus dos Santos da. **Transbordando a Amazônia:** lacunas da saúde global à luz de ações do povo Munduruku no contexto da COVID-19. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2023. 139p. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/d6cf512a-b078-4be1-888c-a7ad65760f81>. Acesso em 15 maio 2025.

YATCH, Derek; BETTCHER, Douglas. The globalization of public health and ill. **Am J Public Health**, v. 88, p. 735-41, 1998.



5.

SER ÍNDIGENA LGBTQIA+ NAS FRONTEIRAS AO SUL DAS AMÉRICAS

Lucas Felipe Silva

A situação dos povos indígenas no cenário internacional está muito ligada ao papel do Estado, principalmente na América Latina, onde, para Alison Brysk (2007), ao mesmo tempo em que se abrem fronteiras econômicas também busca-se a proteção da soberania e o controle de movimentos transnacionais que fiscalizam e criticam governos. Um exemplo de Estado conservador frente às reivindicações dos povos originários é o caso dos Chiapas, expulsos pelo Estado mexicano junto de outros indivíduos que atuavam na luta pelos direitos humanos (Brysk, 2007). Com a globalização, novas questões foram inseridas nessa realidade, como a militarização e exploração de recursos em espaços ocupados por indígenas, além dos novos costumes e condições de vida e consumo. Paralelamente, a transnacionalização também oportunizou aos povos originários maior participação em instituições, estratégias de cooperação e formação de seus membros.

Infelizmente, a colonização e a expansão de territórios, juntamente com o contato com as doenças trazidas pelos colonizadores, tiveram um impacto devastador nessas populações já que muitos foram mortos em batalhas ou assassinados, e outros foram forçados a se misturar com outras culturas. Hoje, esses povos indígenas enfrentam

muitas ameaças, incluindo a violência, a expropriação de terras e a destruição de seus meios de subsistência tradicionais. Muitos dos descendentes vivem em comunidades indígenas ou em áreas rurais, lutando para preservar sua cultura e identidade. O filme “A Última Floresta”, do diretor Luiz Bolognesi, que roteirizou o projeto junto com o cacique e xamã yanomami Davi Kopenawa, de 2021, mostrou a realidade de resistência nas regiões norte do Brasil e sul da Venezuela e venceu prêmios na Coreia do Sul, Alemanha, Canadá, México, Bolívia e em território brasileiro (Nunes, 2021).

É possível afirmar que as redes transnacionais garantiram aos povos indígenas maior espaço em organizações globais, novos ambientes políticos específicos da luta do movimento indígena nos Estados nacionais, mais fontes de ajuda financeira e maior integração com povos de outros países, o que ajudou a coordenar ações com caráter internacional. Segundo Brisk (2007), quatro eixos caracterizam a defesa de direitos indígenas no mundo globalizado, são eles: a defesa dos povos como comunidades frente à tradicional violência opressora do Estado; proteção jurídica frente à impunidade; a proteção dos povos contra as grandes transnacionais que os ameaçam, principalmente na extração de recursos do meio ambiente; e a fiscalização e observação dos espaços compartilhados pelos indígenas. Em lugares como Equador, Peru e Bolívia o resultado dessas ações foi o fortalecimento dos direitos indígenas com status constitucional, no México, Bolívia e Colômbia, nasceram grandes lideranças a nível local e nacional, enquanto no Chile e Venezuela as câmaras legislativas se tornaram mais plurais com relação aos povos originários.

Em paralelo, no campo das Relações Internacionais, Cynthia Weber (2014) se dedicou a pensar “*Why is there no Queer International Theory?*” e apresentou reflexões sobre a ausência de uma Teoria Internacional Queer no campo das Relações Internacionais (RI). Apesar do aumento da atividade, da produção e da atenção aos Estudos Queer Globais (GQS), a autora afirma que as RI têm negligenciado as teorias Queer. Nos dez anos que antecederam a publicação do texto de Weber, apenas seis artigos e nenhuma edição especial sobre temas de GQS foram publicados nos 20 principais periódicos de RI em termos de impacto, e apenas um livro temático de GQS foi publicado ou comissionado por uma das principais séries de livros de RI (Weber, 2014, p. 28). A partir disso, mais questionamentos do porque as RI ainda não incorporaram aspectos queer, quando os Estudos Queer têm aprimorado a compreensão da política internacional ao se globalizar.

Manuela L. Picq e Josi Tikuna (2019) destacaram a heteronormatividade do colonialismo e enfatizaram a importância de descolonizar os Estudos Queer por meio de uma perspectiva linguística onde é possível explorar a linguagem e as narrativas que moldam as representações e a compreensão das sexualidades indígenas. Com objetivo de reconhecer a existência das sexualidades não heteronormativas nas culturas indígenas antes da chegada dos europeus, as autoras citam exemplos encontrados nas cerâmicas Moche no Peru e nas esculturas maoris nas ilhas do Pacífico. Nas civilizações andinas, os Incas convocavam uma figura queer chamada *chuqui chinchay* para desempenhar um papel importante na sociedade. Essa figura representa tanto a divindade da montanha dos jaguares quanto os indivíduos de gênero duplo que atuavam como xamãs em rituais andinos e essas práticas e representações demonstram uma compreensão complexa da sexualidade, que “incorporavam uma terceira força criativa entre o masculino e feminino” (Picq; Tikuna, 2019, p. 62).

Estima-se que existam milhões de indígenas em todo o mundo, pertencentes a uma variedade de nações e falando diferentes línguas. Esses povos enfrentam uma diversidade de processos de colonização, e a colonização sexual é um aspecto fundamental dessas experiências. As potências coloniais buscaram controlar e suprimir as sexualidades indígenas, impondo códigos sexuais ocidentais e reprimindo as práticas não heteronormativas, o que teve um impacto devastador funcionando através da rotulação e demonização de práticas não heteronormativas. Durante esse processo de marginalização foram realizados massacres históricos e violências cometidas contra pessoas indígenas por causa da expressão de gênero e sexualidade, tratam-se de eventos trágicos que são evidências nítidas do impacto da colonização sobre as comunidades indígenas e suas identidades (Picq; Tikuna, 2019).

Localizado a 120 km de Foz do Iguaçu, cidade onde está a sede da Universidade Federal de Integração Latino-Americana, o município de Santa Helena representou a marca dos anos de 2021 e 2022 onde, além da pandemia de Covid-19, os Avá Guarani passavam também por uma epidemia de suicídio (Soares, 2022). Enquanto entre os anos 2000 e 2018 foram registrados 18 suicídios, só no ano de 2021 foram 16 mortes e 24 tentativas, e em 2022 a “*Tekoha Mokoi Joegua*”, no oeste paranaense, passou a fazer parte dessa estatística também. Nesses dois anos, a pesquisa “Diagnóstico LGBTQIA+ na pandemia”, organizada pelo coletivo brasileiro Vote LGBT, concluiu que a saúde mental foi o maior problema dentre a população e o maior país da América

do Sul, Brasil, continuou liderando os rankings de violência motivada pela fobia de orientação sexual e identidade de gênero. A pesquisa de 2021 contou com 7.709 observações nas 5 regiões brasileiras, sendo que 7.292 respostas foram utilizadas para a produção do relatório final (VoteLGBT, 2021).

O coletivo #VoteLGBT tem como objetivo aumentar a representatividade em todos os espaços, com ênfase na política, desde 2014¹. Eles consideram a diversidade como um valor fundamental para a democracia, e a representatividade é vista de forma interseccional às pautas de gênero e racial. Para ajudar na pesquisa nacional foi chamada a Box1824, uma Consultoria Estratégica que estuda comportamento e desenhos de cenários de futuro, tendo como foco entender como a lógica opera quando se trata de pessoas LGBTI+.

A pesquisa em questão é caracterizada pela observação do mesmo grupo com composições, período e meio similares na pandemia do COVID-19, o que possibilita uma comparação válida entre a situação dessa população em 2020 e 2021. Os organizadores ressaltam que, devido às restrições impostas pela pandemia, o questionário foi conduzido digitalmente pelo segundo ano consecutivo (VoteLGBT, 2021). Como resultado, a pesquisa novamente alcançou um recorte das letras da sigla, raças e geografia que representa pessoas mais escolarizadas, com renda mais elevada e moradoras de centros urbanos, um recorte típico de pesquisas digitais. Indígenas são 0,51% do total do perfil étnico racial do estudo. Algo que aponta a invisibilidade tanto no percentual total desta pesquisa quanto na própria Teoria Internacional Queer.

Ainda incipiente dentro da área de pesquisa em Relações Internacionais, os estudos sobre indígenas LGBTQIA+ remontam à repressão da poligamia e “sodomia” durante as missões jesuíticas-guarani e casos de humilhação pública como forma de repressão (Baptista, 2021). Os nativos da região são de diversas nações indígena e têm modos de ser distintos que foram afetados pela invasão dos valores coloniais europeus de imposição da cristandade. Em consequência, os resultados são o apagamento de um passado caracterizado pela convivência com corpos fora do padrão heteronormativo das missões de jesuítas para uma realidade onde jovens indígenas chegam a viver com certa distância das aldeias (Picq, 2015).

1 Informações do site oficial da organização, acessado em 21 abril 2025: <https://www.votelgbt.org/>

E é nesse contexto que este capítulo se dedica a investigar a homossexualidade indígena, num primeiro momento refletindo sobre a posição da uma dita Teoria Internacional Queer e os desafios encontrados por pesquisadores da área. Em seguida, consideram-se os estudos sobre indígenas nas Relações Internacionais em direção a localizar este trabalho com a pontuação de que a falta de estudos específicos sobre as regiões citadas dentro da temática LGBTQIA+ apresenta um desafio a ser superado com futuras novas pesquisas de olhar ontológico que registrem essas vivências. Então, antes das considerações finais, disserta-se sobre registros a respeito das vivências de diferentes sexualidades de povos que habitaram e habitam o Brasil Sulino de Darcy Ribeiro (2015) e a fronteira com Argentina, Paraguai e Uruguai.

1. Queer International Theory

Para Cynthia Weber (2014), o “queer” tem sido colocado nas Relações Internacionais em um “outro lugar”, dimensão que traz vantagens e desvantagens ao categorizar teorias internacionais queer da mesma forma. Para a autora, há um reconhecimento crescente entre muitos estudiosos de RI com relação à distinção entre teorias das Relações Internacionais e teorias internacionais queer: é insustentável. E o é por pelo menos quatro razões:

A primeira razão diz respeito ao que os estudos queer e as teorias queer internacionais são e fazem. Os estudos queer e as teorias queer internacionais investigam principalmente como subjetividades queer e práticas queer - o “quem” e o “como” que não podem ou não serão reduzidos monoliticamente em relação ao gênero, sexo e/ou sexualidade - são disciplinadas, normalizadas ou capitalizadas por e para estados, ONGs e corporações internacionais. Eles investigam como as práticas estatais e não estatais de disciplinarização, normalização e capitalização podem ser criticadas e resistidas (Weber, 1994a, b, 1999; Duggan, 2003; Puar, 2007). Isso é precisamente o que a pesquisa em relações internacionais informada pela perspectiva foucaultiana faz, embora geralmente sem um foco explícito em gêneros, sexos e sexualidades não monolíticas (Weber, 2014, p. 597. Tradução livre).

Como segunda razão, a ênfase em gêneros, sexos e sexualidades não monolíticas torna-se relevante devido ao fato de que os Estados e seus líderes têm incorporado essas questões em suas políticas domésticas e estrangeiras. A forma como os Estados lidam com a normalidade ou perversão de identidades como “homossexual” e “queer” afeta diretamente a formulação de políticas nacionais e internacionais. Por exemplo, as declarações de líderes como Putin, da Rússia, e Museveni, de Uganda, rotulando tais identidades como perversas resultaram em políticas domésticas que foram sancionadas em diferentes graus por outros Estados e organizações internacionais. Em contrapartida, a administração Obama nos Estados Unidos posicionou a identidade “homossexual” como normal, o que influenciou sua defesa dos “direitos gays como direitos humanos” (Weber, 2014, p. 597) em sua política externa.

Em terceiro lugar, as teorias internacionais queer desafiam a divisão binária dominante na disciplina de Relações Internacionais entre “ordem versus anarquia”. Essa oposição muitas vezes se reflete na construção de uma separação entre “normal versus perverso” e, mais especificamente, entre “hetero/homo-normativo versus queer”. Os teóricos queer se engajam explicitamente com essa dualidade, investigando e resistindo às formas como ela é articulada nas práticas internacionais. Quando esse contraste é mantido e reforçado por meio de políticas estatais, como nos casos mencionados anteriormente, a distinção entre a teoria das Relações Internacionais tradicional e a perspectiva queer se dissolve (Weber, 2014, p. 597).

Além disso, Weber (2014) ressalta que a análise queer das Relações Internacionais não se limita a essas questões de gênero e sexualidade, mas também se estende aos três principais domínios de estudo da disciplina: guerra e paz, economia política internacional e formação de Estado e nação. A amplitude das investigações da perspectiva queer nesses campos demonstra sua relevância e seu potencial para enriquecer a compreensão das dinâmicas internacionais.

O Queer RI abrange uma ampla gama de temas de pesquisa que exploram o uso e o impacto do “queer” e do “queering” na teoria e prática das relações internacionais, concentrando-se em como o queer e o queering desafiam os mecanismos normativos do poder estatal, que tendem a categorizar os sujeitos sexuais com base em noções binárias de masculino e feminino, casado ou solteiro, heterossexual ou homossexual, natural ou perverso. Essas questões são examinadas em diferentes contextos, desde as esferas íntimas até as relações nacionais e internacionais, com o objetivo de compreender como as

identidades queer confrontam essas categorias normativas e influenciam as dinâmicas políticas e sociais. A autora reconhece também que o queer não é necessariamente sempre transgressivo e transformador, já que em muitas ocasiões o “queer” (Weber, 2014, p. 599) é mobilizado para reforçar as imagens hegemônicas de sexo, gênero e sexualidade, mantendo as estruturas de poder existentes.

A partir disso, um segundo conjunto de temas de pesquisa passou a levar em consideração como o Queer é reivindicado em nome de compreensões normativas e despolitizadas de sexo, gênero e sexualidade, em vez de desafiar-las. Essas questões investigam como a natureza não monolítica do Queer - uma lógica de “e/ou” (Weber, 2014, p. 599) - é apropriada por atores, alianças e ordens hegemônicas como uma estratégia de governança tanto a nível nacional quanto internacional, por meio de processos de securitização e mercantilização. Os pesquisadores exploram como países, alianças internacionais, ordens internacionais e instituições internacionais se apresentam simultaneamente como heterossexuais e/ou queer, politizando e/ou despolitizando, excepcionalmente tolerantes e/ou intolerantes em relação às populações LGBTQIA+, e protetores dos direitos de cidadania e/ou perigosos para esses mesmos cidadãos.

Há ainda um terceiro conjunto de temas e questões que se concentram em refletir sobre o papel e o significado de ser um estudioso do Queer RI e realizar pesquisas nessa área específica dentro da disciplina das Relações Internacionais. Essas investigações exploram como as teorizações queer das relações internacionais são relevantes para os principais tópicos e questões da disciplina, e como têm impulsionado programas robustos de pesquisa em RI, ainda que existam desafios relacionados à aceitação e integração da Teoria Queer na disciplina. Estratégias disciplinares, como o ostracismo e a gentrificação da pesquisa do Queer RI, muitas vezes levantam questionamentos sobre a existência de uma teoria internacional queer na disciplina das Relações Internacionais. Diante do aumento da visibilidade das questões LGBTQIA+ na política externa, é arriscado para a disciplina negligenciar estudiosos e pesquisas do Queer RI e deixar de explorar seus domínios de análise.

Essas perspectivas críticas oferecem *insights* sobre como atores, ordens, instituições e alianças são moldados e sustentados por estratégias compensatórias queer, homonormatividades, *pinkwashing*, homonacionalismos, homoprotecionismo e inclusões assassinas. Essas análises também levantam questões sobre quais formas de protesto queer e manifestantes queer podem ser mais eficazes em confron-

tar as mobilizações conservadoras do queer. Parafraseando Martin Wight, Weber (2014) responde “por que não existe uma Teoria Internacional Queer?” com três caminhos:

Resposta 1: “Os acadêmicos de RI não têm interesse em trabalhos com temática queer.” Isso pode ser verdade para muitos, mas não explica o fato de que a participação na LGBTQA Caucus da International Studies Association (ISA), que patrocina, entre outras coisas, painéis da ISA, está crescendo constantemente. Também não explica por que a primeira conferência interdisciplinar focada em RI Queer recebeu mais de 100 trabalhos e atraiu 200 participantes (Weber, 2014, p. 28. Tradução livre).

Resposta 2: “Esse interesse em GQS ainda não levou os acadêmicos de RI a produzirem uma Teoria Internacional Queer.” Essa resposta ignora um corpo crescente de trabalhos com temática queer escritos por acadêmicos de RI há cerca de 20 anos (por exemplo, Agathangelou, 2013; Altman, 2006; Jauhola, 2010; Kollman, 2007; Owens, 2010; Peterson, 1999, 2013; Pratt, 2007; Rao, 2010; Sabsay, 2013; Shepherd e Sjoberg, 2012; Sjoberg, 2012; Smith, 2003; Weber, 1994a, 1994b, 1998b, 1998c, 1999, 2002) (Weber, 2014 p. 28. Tradução livre).

Resposta 3: “Todo o trabalho com temática de GQS produzido por acadêmicos de RI é tão interdisciplinar que falta um foco primário nas preocupações centrais de RI, o que explica o desinteresse dos acadêmicos de RI e a falta de publicação em periódicos de RI.” No entanto, os principais focos da maioria dos trabalhos com temática queer publicados por acadêmicos de RI são temas clássicos de RI, como guerra, segurança, soberania, intervenção, hegemonia, nacionalismo, império, colonialismo e a prática geral de política externa (Weber, 2014 p. 28. Tradução livre).

Para a autora, a Teoria Internacional Queer só ganha existência ao desempenhar a mesma função que a Teoria Política Queer, ilustrando assim o aspecto performativo da figuração aplicado à homologia de Wight. A Teoria Política Queer é a imagem performativa - o corpo de conhecimento que é o efeito de práticas ritualisticamente repetidas de coleta de conhecimento específico - que a Teoria Internacional Queer deve habitar por meio de suas performances disciplinares para existir. O que Weber propõe com a homologia de Wight é

uma figuração que assume a forma de uma equação matemática que propõe o caminho para o sucesso traçado pela Teoria Política Queer como objetivo de desenvolvimento e desempenho da Teoria Internacional Queer (Weber, 2014, p. 36).

Weber (2014) argumenta que as teorias internacionais queer estão prontas para serem gentrificadas pelas RI por três razões: primeiro, as teorias internacionais queer estão produzindo *insights* intelectuais que podem ser valiosos para a disciplina, afinal analisa como identidades, hierarquias, instituições e sistemas sexuais e de gênero variantes funcionam internacionalmente, investiga a guerra, a segurança, o terrorismo, a soberania, a intervenção, a hegemonia, o nacionalismo, o império e a política externa de forma mais ampla e contribui para a compreensão das guerras interestatais e da política internacional em sentido mais amplo. Segundo, as teorias internacionais queer ocupam espaço suficiente para que a disciplina se interesse por sua (re)geração, a exemplo está o apoio da *International Studies Association* (ISA) por meio do Caucus LGBTQA e da Seção Feminista e de Gênero. As teorias internacionais queer estão sendo gradualmente institucionalizadas no campo da IR.

Terceiro, ao quebrar a maioria das regras sobre o que a Teoria Internacional bem-sucedida deveria ser (singular, focada exclusivamente em guerras interestatais, respeitosa da teoria política/teoria internacional e das fronteiras domésticas/internacionais, evitando “teorias inferiores”, impulsionada para acumular conhecimento disciplinar sem questionar o conhecimento disciplinar de maneiras epistemológica e metodologicamente “improdutivas”). Juntas, essas razões significam que as teorias internacionais queer podem ser um sucesso em seus próprios termos e um fracasso suficiente nos termos da RI Disciplinar para que a disciplina, de maneira mais ampla, em algum momento no futuro próximo, segundo Weber (2014), passe a considerar as teorias internacionais queer como (outra) diferença perigosa que deve ser zoneada.

A autora ainda apresenta uma quarta resposta para a pergunta “Por que não parece haver uma Teoria Internacional Queer?”, se referindo à dificuldade que estudiosos queer e críticos têm de abandonarem suas vinculações com as RI, pois isso significa abrir mão de suas demandas por capital disciplinar ou por mudanças disciplinares.

Resposta 4: “Os estudiosos de RI que realizam teorização internacional queer podem ter desistido de submeter seus trabalhos para aprovação da IR Disciplinar, seja porque internalizaram o julgamento

da IR Disciplinar sobre si mesmos e seus trabalhos como fracassos, seja porque a IR Disciplinar (com poucas exceções) publica uma forma de Teoria Internacional Queer que faz com que suas teorias internacionais queer deixem de existir” (Weber, 2014, p.45. Tradução livre).

Contudo, no trabalho, a autora ressalta que isso de forma alguma responsabiliza o campo das Relações Internacionais (RI) pelo capital disciplinar que ela apresenta como capital intelectual, nem pela maneira como esse processo suplanta outras disposições intelectuais alternativas e exclui do campo muitos dos estudiosos que as praticam. Ao invés disso, porque essa estratégia mantém intactos os mapas disciplinares de sucesso e fracasso das RI, ela permite a concentração contínua do capital disciplinar — tratado como capital intelectual — nas elites e instituições de elite que seguem a corrente hegemônica da disciplina.

Para Weber, o não-engajamento queer e crítico, por um lado, ou sua gentrificação, por outro, podem trazer conforto ao *mainstream* das RI, à medida que seu poder se centraliza ainda mais: sua ontologia, epistemologia, metodologia e políticas são poupadas de “ataques” críticos; suas práticas “pluralistas” (Weber, 2014, p. 46) são evidenciadas pela gentrificada Teoria Internacional Queer; e seu status canônico é garantido. No entanto, a disciplina como um todo tem muito a perder ao permitir que o eixo dominante das RI regule as teorias internacionais queer e críticas a ponto de inviabilizar o engajamento.

Ainda refletindo sobre a variedade dessas discussões, em “*Tudo o que você sempre quis saber sobre sexo (em RI), mas tinha medo de perguntar: A ‘Virada Queer’ nas Relações Internacionais*” Melanie Richter-Montpetit distingue abordagens convencionais e críticas da Teoria Queer na RI e ressalta outros trabalhos da área. Segundo Richter-Montpetit (2018), ao recusar assumir um sujeito “LGBTQIA+” estável, as perspectivas da RI Queer podem investigar como a formação de sujeitos (queer) é um processo político e questionar as formações políticas e do poder de normalização da sexualidade e do gênero.

A autora concorda com Weber ao analisar como a homofobia e a transfobia continuam a ser mobilizadas como poderosas ferramentas de governança ao mesmo tempo em que um número crescente de atores e instituições estatais e não estatais passaram a endossar e promover os direitos e as pessoas LGBTQIA+ (Richter-Montpetit,

2 Tradução livre: *Everything You Always Wanted to Know about Sex (in IR) But were Afraid to Ask: The ‘Queer Turn’ in International Relations.*

2018). Sob rótulos como ‘homonormatividade’, ‘homonacionalismo’, ‘*pinkwashing*’ e ‘homocolonialismo’, a pesquisa Queer examina as maneiras pelas quais essas reconfigurações das normas e normatividades sexuais (a visão do LGBTQIA+ respeitável) moldam as ordens políticas e econômicas nacionais e transnacionais. Nas RI, um corpo emergente de literatura explora como tanto as ansiedades em relação a sexualidades e gêneros não normativos quanto a defesa dos direitos dessa população têm se tornado importantes campos de batalha nas lutas contemporâneas pela universalidade dos direitos humanos.

Para a reflexão deste trabalho, vale ressaltar as citações às ideias de outro autor citado por Richter-Montpetit (2018): Rahul Rao (2010). Parte da investigação de Rao (2010) se concentra nos dilemas enfrentados pelos ativistas de direitos LGBTQIA+ do Terceiro Mundo e pelos ativistas queer de cor diante, primeiro, de atores hegemônicos que promovem os direitos e essas pessoas para projetos econômicos e (geo)políticos regressivos e, segundo, de desejos racistas e coloniais que moldam o ativismo no Ocidente (“gays brancos salvando gays marrons de homofóbicos marrons”). Ecoando críticas queer aos direitos LGBTQIA+ terem se tornado “um indicador de modernidade”, Rao identifica transformações do poder internacional e o surgimento de novas hierarquias que não podem ser compreendidas por meio de relatos monolíticos de poder nesta literatura. Ele argumenta que não há uma única política - nem para os movimentos sociais globais LGBTQIA+ nem para a mobilização de direitos por um número crescente de Estados, organizações internacionais e atores corporativos.

Durante o auge do imperialismo europeu moderno, a falha de um heterossexualismo nacional inquestionável em muitas sociedades colonizadas foi interpretada como um sinal de atraso civilizacional, e tipicamente moldou os movimentos de resistência anticoloniais e posteriormente a construção de gênero e heteronormatividade na maioria das nações pós-coloniais. Rao (2010) argumenta que é no contexto dessas contestações geopolíticas e econômicas que alguns estados e atores corporativos do Sul Global - incluindo a Índia - mobilizaram estrategicamente os direitos LGBTQIA+ como um meio de ocupar espaço junto das grandes potências.

Uma análise importante sobre as características gerais compartilhadas pelos colonialismos português e britânico e suas diferenças foi realizada por Gustavo Gomes da Costa Santos e Matthew Waites (2019) no artigo “*Colonialismos comparativos para análise queer: comparando os legados coloniais britânicos e portugueses para as sexualidades*

*e diversidade de gênero de pessoas do mesmo sexo na África*³”. Um dos aspectos próximos dentre os legados britânico e português é a presença de uma heteronormatividade no discurso colonial, que pressupõe a heterossexualidade como algo natural e preferível, concebendo a homossexualidade como uma condição, mais do que uma prática, embora os atos de mesmo sexo entre africanos não necessariamente fossem vistos dessa maneira.

Ao Santos e Waites (2019) compararem a Regulação Legal e Criminalização fica evidente que tanto o império português quanto o britânico utilizaram formulações legais que codificavam os atos de mesmo sexo como “contra a natureza” ou “antinaturais” (Santos; Waites, 2019). No entanto, existem contrastes quanto às datas em que as proibições legais foram implementadas, sendo que a criminalização da homossexualidade ocorreu mais cedo no contexto britânico, com a proibição em 1897 no Quênia, enquanto a criminalização em Moçambique ocorreu tardiamente, em 1954.

Em relação à Regulação Moral existe uma diferença central que emerge entre os dois impérios coloniais que diz respeito à associação religiosa. O colonialismo português estava associado principalmente ao catolicismo, enquanto o colonialismo britânico tinha um caráter protestante, especialmente anglicano. No caso de Moçambique e Quênia, as relações entre a igreja e o Estado ao longo do tempo parecem ser mais significativas. O “governo indireto” britânico mantinha uma distinção entre igreja e Estado, enquanto o colonialismo português mostrava uma convergência entre a ideologia religiosa e familiar. As práticas das missões britânicas e da Igreja Católica também diferiam, com as primeiras enfatizando a “civilização” por meio da educação e as últimas focalizando o trabalho como meio de alcançar a “civilização” (Gomes; Waites, 2019) de acordo com a governança colonial portuguesa.

Retornando para o ambiente da Tríplice Fronteira, destaca-se o estudo⁴ de Nickolas Sá Oliveira (2022), mirando as relações fronteiriças entre brasileiros e paraguaios na fronteira entre Foz do Iguaçu e Ciudad Del Este (CDE) e a mobilidade como uma forma de contestação à lógica repressiva da pertença nacional. Para o autor, esses indivíduos representam possibilidades de vida que são suprimidas pela compreensão comum de “desenvolvimento como modernidade”

3 Tradução livre: *Comparative colonialisms for queer analysis: comparing British and Portuguese colonial legacies for same-sex sexualities and gender diversity in Africa.*

4 On the edge or ‘When sexualities and gender identities modernise: Paraguayans and Brazilians at the border between Foz do iguaçu and Ciudad del Este’ - Nickolas Sá -2022

(Oliveira, 2022, p.94) promovida pelo sistema capitalista e estatista. No entanto, romper com essa lógica não é uma tarefa fácil, pois implica abrir mão das estruturas seguras do sedentarismo proporcionado pelo Estado-nação e desafiar investimentos em mistificações capitalistas. O texto de Oliveira (2022) menciona outra vertente das travessias onde é focado o raciocínio que vê o Paraguai e/ou o Brasil não como possibilidades de completude pessoal, mas como etapas para alcançar patamares mais elevados. Esses deslocamentos são entendidos como parte de um contexto de progressão, em que os indivíduos buscam perspectivas fora de seus países de origem para alcançar uma melhoria de vida e novas oportunidades.

Oliveira (2022) ressalta que a maioria dos entrevistados do estudo apresentou interpretações similares do que significa a diversidade de gênero no Brasil em comparação ao Paraguai. No lado paraguaio, o Brasil é retratado como um espaço seguro e melhor para expressar a sexualidade e diversidade de gênero, destacando a disponibilidade de medidas legais de apoio aos direitos da minoria. Mesmo cientes da violência contra a comunidade LGBTQIA+ no Brasil, ainda percebe-se uma diferença imensa em relação ao Paraguai, já que existem leis brasileiras de proteção contra a homofobia, por exemplo. Essa percepção de um “espaço seguro” (Oliveira, 2022, p.98) no Brasil também é acompanhada pela ideia de grandiosidade, relacionada à beleza e diversidade imaginadas no país, que para o autor levam a um aspecto cultural associado a uma modernidade “intrínseca” atribuída aos brasileiros.

Em suma, a fronteira entre CDE e Foz do Iguaçu não apenas delimita territórios, mas também representa um espaço carregado de significados e possibilidades para os indivíduos com diferentes sexualidades e gêneros. Cada pessoa atribui à fronteira uma interpretação única, moldada por suas necessidades e percepções individuais. Além disso, a fronteira desempenha um papel fundamental nas travessias de mulheres trans que buscam oportunidades de trabalho e renda, isso foi evidenciado no impacto de subsistência durante a pandemia de Covid-19 pelas dificuldades enfrentadas por essas mulheres quando as fronteiras foram fechadas. Nesse sentido, Oliveira (2022) concluiu destacando a importância de reconhecer e valorizar as perspectivas e experiências desses indivíduos queer como agentes de mudança social considerando as fronteiras como locais de possibilidades para tais identidades potencialmente revolucionárias.

2. Indígena LGBTQIA+ nas Relações Internacionais

Segundo Ana Vilellas (2020), “a violência por motivos de orientação sexual, identidade de gênero, expressão de gênero e características sexuais constitui uma flagrante violação do direito de toda pessoa aos direitos humanos e liberdades previstos no direito internacional” (Vilellas, 2020, p. 2, tradução livre). Este tipo de preconceito reflete diferenças estruturantes nas relações de gênero e desigualdades na maneira como distintas sexualidades e gêneros são afetadas por opressões nos mais diferentes espaços, sejam íntimos ou públicos, de grupos extremistas até os mais próximos. Da saúde psicológica e física à cassação de suas liberdades de forma multidimensional, se trata de uma violência focalizada numa visão binária do mundo.

Quando se trata das áreas de estudos das Relações Internacionais, Tamara Trowsell, Amaya Querejazu Escobar, Giorgio Shani, Navnita Chadha Behera, Jarrad Reddekop e Arlene Tickner (2019) concordam que muito se privilegiou tipos únicos de análises. Este seria o caso do foco em atores como os Estados, organizações internacionais, e fenômenos como a guerra, sistemas políticos, e mesmo a degradação do meio ambiente, já os movimentos sociais não foram focalizados em si, mas sim a sociedade civil global, permaneceram marginais e, no máximo, considerados “atores da sociedade civil global”. No âmbito das organizações internacionais o tema das opressões de sexualidade e gênero tem pautado necessidades, como foi o caso do encontro “*Situation of the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Intersex Indigenous Persons in the Americas*”, realizado em março de 2013 na Comissão Inter-Americana de Direitos Humanos dos Estados Americanos (Trowsell *et al.*, 2019). Por isso, a proposição de um olhar ontológico feita pelos autores mencionados abre mais espaço para analisar as diferenças da realidade e reorientar abordagens. Seja em novos questionamentos acerca do conceito de “nação” ou mesmo nos estudos da homossexualidade indígena, a partir das vozes e vivências nativas durante os séculos criando novas formas de conhecimento locais que compreendam a complexidade presente nesse campo de estudos.

Em “*Indigenous Sexualities: Resisting Conquest and Translation*”, Picq e Tikuna (2019) revelam mais da violência brutal imposta às práticas não heteronormativas das comunidades indígenas durante a expansão colonial pós-1492. Segundo as autoras, crônicas e relatos da época retratam as figuras sagradas incaicas, como o *chuqui chinchay*,

como diabólicas, e rotulam os nativos como sodomitas, defendendo sua exterminação. Um exemplo chocante desse tipo de violência é o massacre de “sodomitas” ocorrido em 1513, perpetrado por Vasco Núñez de Balboa, um conquistador espanhol, no Panamá. Balboa cruelmente lançou o irmão do chefe Quaraca e seus companheiros para serem devorados por cães, simplesmente por estarem vestidos como mulheres. Esses assassinatos foram registrados e perpetuados na obra “*Les Grands Voyages*” de Theodore de Bry, publicada em 1594 (Picq; Tikuna, 2019, p. 64).

A violência física e simbólica sofrida por essas comunidades é uma evidência do impacto traumático da colonização e da imposição de padrões culturais estrangeiros sobre as expressões de gênero e sexualidade indígenas. Esses eventos trágicos ressaltam a importância de compreender a história e a luta das comunidades indígenas em relação às suas sexualidades. É fundamental reconhecer as violências do passado e buscar formas de reparação e resgate das identidades e culturas indígenas, bem como desafiar as estruturas coloniais e heteronormativas que ainda perpetuam a marginalização dessas comunidades. A resiliência e a resistência das sexualidades indígenas são demonstradas por meio do ativismo contemporâneo e da defesa da autonomia e autodeterminação sexual por parte dessas comunidades.

Outro caso importante de ser citado é a resistência de mulheres Tikuna em relação à imposição de normas heteronormativas e à discriminação sexual levada por religiões evangélicas até a Amazônia. Essas mulheres reivindicam sua autonomia para amar de acordo com os termos de sua própria cultura, defendendo relacionamentos homoafetivos como consistentes com as regras do clã da exogamia. Para as Tikuna, a diversidade sexual é intrínseca à cultura indígena e a sobreposição religiosa é responsável por interferir e tentar evangelizar sua cultura, introduzindo moralidades exógenas que violam a cosmovisão dos povos, “o que é prejudicial para a cultura Tikuna e a imposição estrangeira de religiões por missionários” (Picq; Tikuna, 2019, p. 67), enquanto os laços homoafetivos respeitam a Regra das Nações e fortalecem a autodeterminação Tikuna.

Essa perspectiva Tikuna nos leva a questionar as noções estabelecidas de modernidade e periferia, uma vez que as narrativas também desafiam a concepção de que a liberação sexual é um fenômeno exclusivamente ocidental e moderno, exigindo uma reformulação dessas ideias. A sexualidade indígena transcende a noção de modernidade e não pode ser validada apenas através do enquadramento LGBTQIA+, ela aponta para sistemas políticos e cosmovisões que

vão muito além. É necessário reconhecer e respeitar as perspectivas e agências indígenas, permitindo que as comunidades expressem e vivenciem suas sexualidades de acordo com suas próprias tradições, crenças e sistemas de valores (Picq; Tikuna, 2019, p. 68). Essa desconstrução dos estudos de sexualidade e dos direitos humanos é essencial para promover a justiça social e a igualdade dentro e entre as culturas, buscando um entendimento mais amplo e inclusivo das experiências sexuais e de gênero em todo o mundo.

Nas Relações Internacionais existem falhas nos estudos de Sexualidade historicamente ao desconsiderar os estudos sobre sexualidade indígena, a partir dessa consideração é que se encaixa este capítulo. Contemporaneamente, o documentário “Tibira é Gay”, referido por Manuela Lavinas Picq (2015) no livro “*Sexualities in World Politics: How LGBTQ Claims Shape International Relations*”, revela vivências LGBTQIA+ na Amazônia. A autora coloca essa identidade em comparação com outras expressões homossexuais nas Américas, como os “muxes” nas aldeias Oaxaca no México, os nativos dos Estados Unidos e Canadá com o conceito de “*two-spirits*” e os Aymara da Bolívia que reconhecem nove categorias diferentes de gênero. A respeito dessa comparação, que para muitos pode ser automática à primeira vista, cabe mencionar o trabalho de Estevão Rafael Fernandes (2015), onde ele compara a homossexualidade indígena invisibilizada no Brasil e a consolidação de movimentos na América do Norte.

Fernandes (2015) desenvolve os principais pontos do movimento *two-spirit*, que são a luta contra o racismo e a homofobia, a busca por políticas eficazes de combate à AIDS, a articulação de uma rede de movimentos *two-spirit* e o fortalecimento de uma identidade ligada a um discurso tradicionalista pan-indígena. No que diz respeito à AIDS, é importante ressaltar que até a década de 90 o Centro de Controle de Doenças (CDC) dos Estados Unidos não tinha uma categoria separada para indígenas, e foi somente com o *National Native American Aids Prevention Center* (NNAPC) que isso mudou (Fernandes, 2015, p. 266). O site dessa organização (<https://www.nnaapc.net/>) disponibiliza diversos materiais direcionados ao trabalho com indígenas *two-spirit* e ações da NNAPC, criada nos anos 80 com intuito de promover a prevenção e educação sobre o HIV (NNAAPC, 2021).

Parte considerável da literatura recente sobre *two-spirits* não se concentra mais apenas na discussão da terminologia mais adequada para descrever o fenômeno, que é uma discussão produzida a partir de 1990, quando as redes e identidades *two-spirit* estavam se (re)configurando. Atualmente, o movimento caracteriza-se pela adoção

dessa identidade como estratégia anticolonial, evidenciando que o surgimento da autopercepção só pode ser compreendido a partir da dinâmica do movimento indígena e da sua relação com as políticas públicas voltadas para esses povos (Fernandes, 2015, p. 269). Nesse sentido, a recusa dos indígenas *two-spirit* em serem rotulados como “gays” vai além do combate à heteronormatividade, uma vez que existe a compreensão de que essa heteronormatividade está enraizada em um discurso e práticas colonialistas onde está inserido o movimento LGBTQIA+ que, portanto, não teria condições de representar as demandas indígenas.

No entanto, como alertou Fernandes (2015), o movimento *two-spirit* enfrenta outro desafio em que se considera a principal diferença do movimento homossexual indígena brasileiro: a homofobia indígena. Enquanto no Brasil o fenômeno é encarado como um “vício advindo do contato” (Fernandes, 2015, p. 269), o movimento *two-spirit* busca desconstruir essa visão ao reafirmar uma tradicionalidade pan-indígena subjacente a essa prática. Uma noção não estranha nas duas regiões está relacionada aos vários relatos dos *two-spirits* mantendo o papel de mediadores (Fernandes, 2015, p. 275).

Resgatando trabalhos de Roscoe, o autor dedica uma parte do artigo para citar termos utilizados por cronistas e diversos autores (padres, comerciantes, aventureiros etc.) para se referirem à homossexualidade indígena e assim identificar as influências mútuas entre as categorias nativas e europeias. Tratam-se de termos frequentemente derivados da palavra francesa “*berdache*”, da espanhola “*mujer*”, do inglês “*hermaphrodite*” e da palavra de origem nativa “*joya*” (Fernandes, 2015, p. 276). O termo “*berdache*”, utilizado desde o século XVII, tem origem persa e significa prisioneiro ou escravo jovem, sendo incorporado por diversas línguas europeias para descrever o parceiro mais jovem em uma relação homossexual com uma grande diferença de idade.

Outra expressão mencionada é “*mujerado*” e suas variações (como “*hombres mugerriegos*”, “*amejerado*”, “*mojara*”, “*mujerero*”, etc.), que pode ser traduzida como “afeminado” e foi utilizada principalmente entre os séculos XVII e XVIII, chegando até o século XX. Um terceiro termo é “*joya*”, que foi usado entre o final do século XVIII e o início do século XIX e está etimologicamente relacionado a povos nativos da Califórnia Central. Em censos promovidos por órgãos oficiais ou missões, a palavra “*joya*” também era associada a homens

5 Variações: “*la berdach*”, “*berdash*”, “*bundosh*”, “*brodash*”

que realizavam atividades consideradas tipicamente femininas, como a confecção de potes, e os nomes seriam algo como “Juan Amujerado” (Fernandes, 2015, p. 276), refletindo a perspectiva europeia de configurar os *two-spirits* como desviantes e marginais. O mesmo ocorre com a expressão “*hermaphrodite*” e suas variações, que foram utilizadas entre os séculos XIX e XX, refletindo uma perspectiva classificatória baseada em termos médicos.

Especificamente na América do Norte, a demanda por reconhecimento e inclusão dos movimentos indígenas, incluindo o movimento *two-spirit*, revela muito sobre a organização das políticas indigenistas no Canadá e nos Estados Unidos, assim como sobre a forma como esses movimentos se organizam nesses países. Isso resultou na formação de um “homossexualismo indígena” (Fernandes, 2015, p. 283), em contraste com a situação brasileira, onde se fala, no máximo, em indígenas homossexuais. No Brasil, pelo que diz Fernandes (2015), o movimento indígena não buscou instrumentalizar as demandas específicas dos indígenas homossexuais, possivelmente porque ainda se entende esse fenômeno como uma demanda individual, ligada à orientação sexual, e às vezes interpretada como uma perda cultural.

A formação do Estado norte-americano levou os povos indígenas a serem tratados como Nações até a Guerra Civil, resultando não apenas na fragmentação das políticas indigenistas, baseadas em tratados e atos, mas também na própria organização indígena. Não há um movimento indígena unificado, pois a própria categoria de indígena é problematizada. Em vez disso, existem as nações Cherokee, Navajo, Apache, entre outras. Já no Brasil, é comum mencionar não a “soberania”, mas a “gestão” (Fernandes, 2015, p. 284) indígena, incluindo o território, os recursos naturais e a mão de obra. Nesse sentido, a discussão sobre as sexualidades indígenas não encontra espaço na agenda indígena brasileira, que está focada na autonomia de sua gestão, ao contrário das agendas das nações indígenas norte-americanas, centradas na ideia de soberania como uma forma de resistência ao colonialismo.

As diferenças entre as situações abordadas vão além dos processos de formação dos movimentos indígenas, das políticas indigenistas e das etnologias no Brasil e nos Estados Unidos. Atualmente o movimento *two-spirit* enfrenta novos questionamentos sobre caracterização. Isso porque tem se tornado cada vez mais comum que homossexuais não indígenas nos Estados Unidos se autodenominem como *two-spirit* apesar da resistência por parte dos indígenas em aceitar essa apropriação. Esses “limites da identidade *two-spirit* reforçam

as diferenciações entre indígenas e não indígenas, mais do que entre heterossexuais e não heterossexuais” (Fernandes, 2015, p. 285). A formação e consolidação do movimento homossexual no Brasil e nos Estados Unidos surgem no contexto da pandemia de AIDS, porém em ambientes institucionais bastante distintos. No Brasil, ocorre durante o processo de redemocratização do país e é incorporado, em certa medida, à luta contra a doença, tornando-se um canal para a implementação de políticas públicas de prevenção, combate e tratamento. Já nos Estados Unidos, surge durante o governo republicano de Ronald Reagan, e os movimentos LGBTQIA+ surgem como uma resposta ao discurso conservador implementado pelo governo.

No caso brasileiro, Fernandes (2015) considera que esse movimento tem agenda mais focada em questões localizadas nos grandes centros urbanos e está fortemente vinculado a um discurso branco e de classe média, embora haja uma crescente resistência por parte de feministas e ativistas negras na formação de uma agenda própria. Além disso, uma pauta especificamente indígena em relação à homofetividade abordaria temas como DST/AIDS e saúde mental, questões das quais o movimento LGBTQIA+ buscou se desvincular (Fernandes, 2015, p. 286). A seguir, portanto, faz-se um recorte para análise regional do ponto de vista brasileiro e as histórias que circundam o passado da região sul, que no ano da publicação do autor tinha 76% de sua população se declarando branca e segundo o IBGE, em 2021, teve esse número baixado para 75,7% (IGBEeduca, 2023).

3. Ser indígena LGBTQIA+ no Brasil Sulino

Ao olharmos o Brasil Sulino, como denominou Darcy Ribeiro no livro *Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* referindo-se aos estados do sul fronteiriços com Paraguai, Argentina e Uruguai, vemos que são habitados há muitos séculos por povos indígenas diferentes, cada um com sua própria cultura, idioma e forma de vida. Alguns dos grupos que habitam ou habitaram o que hoje é Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul incluem os Guarani, em grande parte da Argentina também, os Kaingang, os Xokleng, os Carijó, os Puri, Charrua, também presentes no Uruguai, e os “Minuanos”, um nome não oficial dos conhecidos Guarani-Kaiowá, Kaingang, Xetá, Ava Guaraní e outros povos, que habitam a fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai. Segundo Ribeiro, durante o processo de formação da

região, três grupos foram fundamentais onde gaúchos têm acentuada origem guarani, filhos principalmente de espanhóis e lusitanos, com mulheres indígenas:

A característica básica do Brasil sulino, em comparação com as outras áreas culturais brasileiras, é sua heterogeneidade cultural. Os modos de existência e de participação na vida nacional dos seus três componentes principais não só divergem largamente entre si como também com respeito às outras áreas do país. Tais são os lavradores matutos de origem principalmente açoriana, que ocupam a faixa litorânea do Paraná para o sul; os representantes atuais dos antigos gaúchos da zona de campos da fronteira rio-platense e dos bolsões pastoris de Santa Catarina e do Paraná, e, finalmente, a formação gringo-brasileira dos descendentes de imigrantes europeus, que formam uma ilha na zona central, avançando sobre as duas outras áreas (Ribeiro, 2015, p. 299).

A chegada de religiosos e o contato com indígenas iniciou um processo de condenação de costumes que eram considerados libidinosos. Para os invasores europeus brancos a poligamia e o que chamavam de sodomia eram motivo para utilizar a cruz e a espada enquanto colonizaram as práticas sexuais com a monogamia e a heteronormatividade. Segundo Aguinaldo Rodrigues Gomes e Sandra Nara da Silva Novais (2013), esse foi o padrão estabelecido, mas os autores ressaltam que “embora, tal empreitada parecesse ter sido totalmente eficaz no interir dessas sociedades indígenas, elas continuavam sub-repticiamente presentes nas ações destes povos” (Gomes; Novais, 2013, p. 13).

Fernandes (2016), em *Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico*, recupera textos sobre indígenas LGBTQIA+ de Varnhagen, em 1854, que tratavam os Tupi em relação à homossexualidade como vício pecaminoso. Tal qual os jesuítas e cronistas quinhentistas, porém com o destaque de que a “homossexualidade entre os indígenas passava a ser julgada objetivamente, posta em paralelo com outras práticas cuja consequência era a diminuição da população” (Fernandes, 2016, p. 19). A lógica era de que o efeito da não heteronormatividade indígena iria diminuir a população.

Atualmente, organizações da sociedade brasileira refletem a diversidade e o enfrentamento às regras binárias, como é o caso do “Coletivo Tybyra”, auto descrito como o primeiro coletivo LGBTQIA+ indígena do Brasil desde 2019. O grupo fortalecer a articulação polí-

tica e identidade desses indígenas e se comunica com contato direto pelas redes sociais⁶. Se propõe como um espaço onde são relatadas vivências próprias, discutidos temas políticos e fortalecida a visibilidade às narrativas indígenas de etnias como Terena, Guajajara, Tuxá, Boe Bororo, Tupinikim, entre outras. Sempre priorizando as falas de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros.

A descrição dos “cudina”, feita por Darcy Ribeiro, demonstra a presença de destinos para recém nascidos a depender de como os cabelos eram cortados. Alguns meninos eram vistos como alguém destinado a ser “doce, cordial, que fará roças e chegará até ao exagero de cultivar em lugar de tomar os produtos de roças alheias. Cuidará muito da família, será uma boa pessoa na aldeia, muito confiável” (Ribeiro, 1997 *apud* Fernandes, 2016, p. 24). Estes poderiam chegar a ser cudina e se declarar mulher, casando-se com um marido e dedicando seus momentos laborais à pintura indígena entre os Kadiwéu. Ribeiro também destacava outros padrões entre os cudina, como o fato de terem o costume de se recolher com as menstruadas.

Diógenes Cariaga (2015) trabalhou em seus escritos com os Kaiowá no Mato Grosso do Sul e as mudanças geracionais na região de Dourados. Um dos relatos de indígenas mostra que entre Kaiowá e Guarani LGBTI+, alguns mantêm distanciamento do cotidiano da aldeia, mas não ao ponto de confundir seu modo de vida com o jeito dos brancos (*ava japura*), e aqueles que mantêm relações sexuais no ambiente onde construíram família com mulheres e filhos moram em áreas mais abastadas para não serem alvos de lideranças políticas e religiosas. Aqueles que estão distantes veem as transformações dos papéis de gênero dentro de seus lares e têm a esperança de poder assumir a sexualidade entre os parentes e tornar a homossexualidade como parte das diversas formas de ser kaiowá.

O autor relata parte da construção do que hoje são as situações e consequências da interferência do homem branco dentro das aldeias, seja no Mato Grosso do Sul ou no Rio Grande do Sul, onde Cristina Donza Cancela, Flávio Leonel de Abreu da Silveira e Almires Machado (2010) registraram que entre os Mbyá os homens homossexuais das aldeias são chamados de “guaxu”, muitas vezes em tom de tentativa de piadas.

No caso dos coletivos guarani, a ação missionária iniciada em conjunto com o processo de contingen-

6 Coletivo criado por indígenas que se denominam a primeira mídia social criada por indígenas LGBTQIA+, a primeira publicação do grupo é de 9 de maio de 2019. Para mais informações ver <https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/>.

ciamento territorial entre os Kaiowa e Guarani no Mato Grosso do Sul, no início do século XX, acen- tuada com a presença do neopentecostalismo e a conversão dos índios, a partir dos anos 1980, produ- ziram ao longo da história do contato a imposição da moralidade cristã e também da monogamia e da heteronormatividade (Cariaga, 2015, p. 457).

Na tríplice-fronteira com o Peru e Colômbia, no município de Benjamin Constant no Amazonas, Picq (2015) encontrou militantes que descrevem as identidades sexuais tão fluidas quanto as fronteiras nacionais. Alguns exemplos são travestis que trabalham no Brasil com uma dupla identidade sexual. Na prática laboral mais próximas de uma leitura masculinizada e na vida privada, mulheres que extrapolam as fronteiras e frequentam o Peru: “O que é certo é que os travestis são mais visíveis nesta tríplice fronteira da Amazônia do que nas ruas de Nova York” (Picq, 2015, p. 115, tradução livre). A escolha da autora em tirar o Estado do centro da análise e olhar para a ques- tão como experiência de região amazônica é útil para observarmos a fronteira sul do Brasil e, de maneira mais específica, até mesmo a Trí- plice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. Isto porque, como argumenta Picq, uma análise centrada no Estado situaria a Amazônia e outras regiões do mundo em um passado, um lugar atemporal e, assim, anterior à política (Picq, 2015, p. 116).

Vale ressaltar, no entanto, que mesmo dentro dessa visão regio- nal amazônica, os territórios em si continuam inseridos dentro do sistema de Estado e conectados com a política econômica global, compreendendo as partes do Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname. E aqui, no encontro entre brasilei- ros, paraguaios e argentinos o texto “*À beira ou quando as sexualidades e identidades de gênero se modernizam: indivíduos paraguaios e brasilei- ros na fronteira entre Foz do Iguaçu e Ciudad Del Este*”, Oliveira (2022), colabora na compreensão das expressões de sexualidade e identida- de de gênero na fronteira. Fica, portanto, estabelecido que a partir de agora focalizaremos a região da bacia do Rio do Prata a exemplo da escolha da análise amazônica.

4. Gaúchos no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai

Segundo Darcy Ribeiro, três fatores são essenciais para a formação de gaúchos brasileiros: rebanho em terra de ninguém; a especialização mercantil na sua exploração; e o grau de europeização de uma parcela mestiça do território que buscava artigos de importação e resultava na troca de couros por manufaturados (Ribeiro, 2015). Tinha por especialidade a exploração de gado nas extensas áreas naturais das duas margens do rio da Prata, que deu origem a agrupamentos de índios missioneiros Guarani ou guaranizados por jesuítas. Posteriormente, esses indivíduos seriam incorporados, de forma compulsória ou voluntária, ao processo de mestiçagem ameríndia.

O que une a história de gaúchos do Brasil com aqueles de Argentina, Bolívia, Paraguai e Uruguai é o “surgimento pela transfiguração étnica das populações mestiças de varões espanhóis e lusitanos com mulheres Guarani” (Ribeiro, 2015, p. 303). O território que hoje é o Uruguai tinha gaúchos inseridos em toponímia guarani que resultava no menor uso do espanhol nos séculos XVI e XVII, uma região também conhecida como *Vacarias del Mar*⁷,

Essa matriz guarani é que forjaria a protoetnia gaúcha, que, multiplicando-se vegetativamente e “guaranizando” outros contingentes, povoou a campanha e veio a ser, depois, a matriz étnica básica das populações sulinas. Posteriormente, sob a influência de forças conformadas exógenas, essa matriz se dividiu para atrelar-se às entidades nacionais emergentes, como argentinos, uruguaios, paraguaios e brasileiros. Originalmente, esses gaúchos não se identificavam como espanhóis nem como portugueses, do mesmo modo como já não se consideravam indígenas, constituindo uma etnia nascente, aberta à agregação de contingentes de índios destribalizados pela ação missionária ou pela escravidão, de novos mestiços de brancos e índios desgarrados pela marginalidade, e de brancos pobres segregados de suas matrizes (Ribeiro, 2015, p. 304).

A presença de espaços de dominância total portuguesa no Rio é representada por Ribeiro com a referência às margens do Prata na Colônia do Sacramento, documentada em 168 (Ribeiro, 2015). Além dos que habitavam a bacia do rio do Prata, a região que hoje é o sul do Brasil foi fortemente influenciada pelo grupo neoguarani de para-

7 Veja mais em: <https://historia-do-rio-grande-do-sul.webnode.page/vacaria-do-mar/>

guaios de Assunção, que na época também chegou às pampas argentinas.

Em *Machorras e “afeminados” indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai*, Jean Tiago Baptista (2021) detalha as chamadas Missões Indígena-Jesuíticas (1609-1759) e o processo de conexão de povos Guarani, Charrua, Minuano, Yaró e grupos Jê. Essas Missões são frutos de acordos de lideranças indígenas com espanhóis e portugueses desde que as aldeias se convertessem a devotos do Papa da representação da Coroa Espanhola. No que hoje é o oeste dos estados brasileiros do Rio Grande do Sul e do Paraná, o norte da Argentina e boa parte sul/sudeste do Paraguai, povoados foram criados e alguns chegaram a ter mais de 10 mil habitantes (Baptista, 2021).

O autor conta que nos registros de missionários e indígenas estavam registradas mulheres conhecidas como “*Cuña mê mbîrá y mbaé*”, que o padre jesuíta Ruiz de Montoya traduziu como “*machorra hembra*”, ou, como prefere Batista em referência à Graciela Chamorro (2009), “Mulher que não tem semente de mulher ou filhos e filhas.” (Chamorro, 2009 p. 238). Estas que não reproduziam eram também chamadas de “*machorra*” e, num período de gigantesca restrição de autodeterminação do lugar das mulheres nas comunidades, as *machorras* eram vistas de forma ainda mais pejorativa para os olhos utilitaristas dos colonizadores para com indígenas. Contudo, quando assumiam papéis masculinizados principalmente pelas habilidades bélicas, passavam a escapar de maiores punições físicas enquanto eram observadas.

Já os indígenas “afeminados” eram vistos como corpos ausentes do projeto missional, a palavra é encontrada no Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guarani e vem da tradução de “*abacuña ecó*”, que seria algo como “modos de homem-mulher” (Baptista, 2021)⁸. Também é possível encontrar “*ava aky*”, como “amujerado”, termo encontrado inclusive na América do Norte, referindo-se ao feminino e masculino em um mesmo corpo alternando em uma dinâmica de alternância entre o cesto e arco. Os afeminados, distantes do arco, não escapavam dos castigos corporais como as *machorras*:

Após os escritos de Ruiz de Montoya, registros sobre corpos dissidentes do projeto missional mergulham em silêncio na documentação jesuítica. Talvez essas práticas estivessem incluídas em expressões genéricas como “abominables vicios recorrentes” ou “vícios desonestos”, entre outras não

8 Tradução de Jean Tiago Baptista, 2021.

detalhadas. Mas a depender do que esta pesquisa localizou, de 1609 a 1660 os “afeminados”, “amujerados”, “sométicos”, “abacuña ecó” ou “tevíros” indígenas percorreram os povoados com relativa tranquilidade enquanto ao seu redor se difundiam percepções que atingiriam diretamente seus corpos (Baptista, 2021, p.7).

Outro fato importante destacado por Baptista (2021) são os casos dos “*moçuelos delinquentes*”, em 1661, que marca uma virada nas relações dos colonizadores da região com a homossexualidade indígena. Três jovens foram assassinados e ao fim desenterrados separados, como era de costume com poligâmicos, mas não antes sem serem humilhados publicamente no seu povo e em comunidades vizinhas com métodos da inquisição europeia. Foram açoitados por soldados enquanto caminhavam à frente de um indivíduo que anunciava o pecado. Ao fim, ainda vivos, são arremessados em uma fogueira. A partir deste castigo o espancamento passou a ser visto como prática aceitável contra “nefandos” e a violência física como forma de punição entra nas relações de pais e filhos e mesmo na retribuição com violência quando homens eram alvo de flerte por outros homens.

Oswaldo Bazán (2006) questiona a justificativa da cristandade com relação à “sodomia” dentro das interpretações bíblicas. Em *Historia de la homosexualidad en la Argentina: de la conquista de América al siglo XXI*, o autor argentino discorre sobre as cidades destruídas de Sodoma y Gomorra e sua destruição como um “castigo pelas “maldades” desses povos. Este extermínio se tornou um símbolo por excelência do julgamento de Deus.

O autor afirma que as interpretações eclesiásticas, em um contexto onde apenas as igrejas tinham acesso aos textos bíblicos e através deles verbalizaram interpretações da palavra de Deus, foram arma da inquisição. O alvo era um povo sem oportunidade de ler a Bíblia, que só foi ver o início de seu fim no término da Idade Média (Bazán, 2006). É difícil mensurar o quanto a criação de narrativas profanas acerca da homossexualidade interferiu no cotidiano ameríndio e no que vieram a ser as nações subsequentes ao processo de colonização.

• • • • •

A incorporação de abordagens queer nas Relações Internacionais oferece uma perspectiva crítica e alternativa que visa desafiar as estruturas normativas dominantes, ampliar a compreensão das relações de poder e examinar como as identidades de gênero e sexualidade estão entrelaçadas nas políticas e práticas internacionais. Atenta-se que compreender como as dicotomias funcionam ou deveriam funcionar é uma preocupação central tanto para os teóricos queer internacionais quanto para os estudiosos de Relações Internacionais em geral. São palpáveis já as dinâmicas que evidenciam a importância de considerar as questões de gênero, sexualidade e identidade na análise das relações internacionais. Dessa forma, a pesquisa no campo do Queer RI desafia as noções convencionais e oferece uma nova perspectiva para compreender as relações internacionais e suas interações com as identidades queer (Weber, 2014, p. 598).

Em concordância com Weber (2014), reconhecer a importância da pesquisa do Queer RI pode enriquecer e aprofundar as compreensões das principais áreas de pesquisa das RI Disciplinares, como a formação de Estado e nação, a guerra e a paz, e a economia política internacional. Essas análises podem gerar *insights* teóricos inovadores que combinam a teoria queer e a teoria das Relações Internacionais, especialmente considerando o quanto essas perspectivas teóricas têm a contribuir em relação às questões de (in)segurança.

Nesta pesquisa buscou-se refletir sobre as realidades dos povos originários das fronteiras entre o sul do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai destacando as formas de ser LGBTI+ das nações indígenas que habitaram e habitam essas localidades. São diversos os desafios dentro e fora das aldeias, sejam estes de pesquisa ou mesmo de luta dos indivíduos como grupo minorizado, e, como percebeu-se, alguns deles remontam à construção de estruturas que foram impostas pela colonização. Pretende-se, portanto, também instigar novas investigações acerca da região, colaborando com o registro de culturas nativas que dão tratamentos distintos às formas de ser distintas com relação à homossexualidade e identidade de gênero.

A reunião de textos a respeito da homossexualidade indígena nos estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul nos leva a perceber que a análise meramente focada no Estado é inadequada. Os povos originários que habitavam a bacia do rio da Prata, contemplando também regiões do Paraguai, Argentina, Bolívia e Uruguai não construíram essas fronteiras invisíveis. Portanto, têm seus costumes e identidades mais ligados à relação com a natureza e tradições de cada aldeia, ou seja, ao seu modo de vida. Em muitas das

comunidades nativas das Américas são encontrados relatos do que hoje são vistas como as diferentes expressões de identidade de gênero e orientação sexual, não é diferente nos arredores do Brasil Sulino.

Devemos estar abertos para aprender a identificar as mudanças dos conceitos a cada momento e como nos afetam enquanto internacionalistas. Identificando o quão distintas são as lógicas geradas em *mundos distintos* e como novos caminhos de análise mudam o panorama político do planeta, nos tornando mais ágeis para discernir as complexidades e dificuldades que são parte da vida e assim compreender processos de produção e mudança de sentidos. No fim das contas, espera-se incrementar uma real pluralidade nas Relações Internacionais, que inclua os olhares ontológicos acerca do local, especialmente em regiões internacionalizadas como as fronteiras de Estado, que ao mesmo tempo são apenas território único para nações indígenas de grupos de países.

Quando Brysk se refere ao apoio das redes transnacionais, vindo de ONGs e organismos internacionais, definiu “cinco c”: contato, consciência, coragem, *cash* e campanhas (Brysk, 2007). Penso que, adaptada à realidade da academia, esta pesquisa colabora na conquista de novas consciências sobre as novas formas de ver, contar e interpretar realidades para chegar a diagnósticos mais certos e críticos. Através da divulgação científica pode também inserir-se na onda de campanhas que são realizadas de forma transnacional com o objetivo de influenciar Estados por decisões em favor dos povos originários. Se o Viver Bem não tocar os pensamentos humanos, o futuro será cada vez mais incerto com relação às respostas advindas das mudanças climáticas e estaremos levando as futuras gerações a condições de vida precárias. Para além da ecologia, é nos povos originários onde podemos buscar uma relação de respeito com a Mãe Terra, seja pelos direitos que a eles devem ser garantidos ou mesmo pela sobrevivência da espécie.

Os *insights* derivados dos textos abordados neste texto revelam paralelos significativos entre as reflexões realizadas e o surgimento dos movimentos indígenas como uma crítica estrutural ao poder. Ao reconhecer a diversidade sexual nas culturas indígenas e as lutas enfrentadas ao longo da história, podemos compreender que a imposição de normas heteronormativas e a repressão de práticas não heterossexuais foram produtos do colonialismo e da expansão ocidental através de massacres e perseguições que tiveram impacto devastador sobre as comunidades indígenas. É nosso dever, portanto, atuar pela reparação histórica para com indígenas.

Além disso, Picq e Tikuna (2019) abordam as vozes das mulheres Tikuna e destacam a importância da autonomia e da autodeterminação no contexto das sexualidades indígenas (Picq; Tikuna, 2019). A resistência dessas mulheres à imposição de normas exógenas e religiosas ressalta a necessidade de se valorizar as cosmovisões indígenas e de reconhecer a diversidade sexual como uma parte intrínseca e legítima de suas culturas. A defesa dos relacionamentos homoafetivos como consistentes com as regras do clã da exogamia e o apelo à Regra das Nações demonstram o esforço para reafirmar a identidade indígena e combater a colonização cultural. Considera-se que no Brasil Sulino de Darcy Ribeiro (2015) também está presente a diversidade sexual.

Em última análise, as reflexões apresentadas neste capítulo nos convidam a repensar as noções de modernidade, periferia e sexualidade. A diversidade sexual nas culturas indígenas desafia as narrativas hegemônicas e nos leva a questionar as formas como o conhecimento ocidental é construído e aplicado, principalmente no Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai, para que a exemplos de Equador, Peru, Bolívia, México, Chile e Venezuela possam fortalecer os direitos indígenas pelas novas líderes e garantir os direitos dos povos originários. A descolonização dos estudos de sexualidade e dos direitos humanos é essencial para promover a justiça social e a igualdade, reconhecendo e respeitando as perspectivas indígenas e suas lutas contra a imposição de normas e a violência histórica. É crucial ampliar nosso entendimento e apreciação das experiências sexuais e de gênero em todo o mundo, valorizando a diversidade cultural e construindo sociedades mais inclusivas e equitativas.

Referências bibliográficas

BAPTISTA, Jean Tiago. ‘Machorras’ e ‘afeminados’ indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. e71060, 2021.

BAZÁN, Osvaldo. **Historia de la homosexualidad en la Argentina: de la conquista de América al siglo XXI**. 2. ed. Buenos Aires: Marea, 2006.

BRYSK, Alison. Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI. *In: PUEBLOS indígenas y política en América Latina: el reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Fundación CIDOB, 2007. p. 17-30.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almires. Caminhos para uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, n.1, p. 199-235, 2010.

CARIAGA, Diógenes. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 24, p. 441-464, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Decir el cuerpo**. Asunción: Tiempo de Historia, 2009.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo homossexual indígena: uma análise comparativa entre Brasil e América do Norte. **Dados**, v. 58, p. 257-294, 2015.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico**. ACENO – Revista de Antropologia do Centro Oeste, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 14-38. jan.-jul. 2016. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3849>. Acesso em 15 maio 2025.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues; NOVAIS, Sandra Nara da Silva. Práticas sexuais e homossexualidade entre os indígenas brasileiros. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 26, n. 2, jul.-dez. 2013.

IGBEeduca. **Conheça o Brasil - população cor ou raça**. 2023. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html> Acesso em: 29 jun. 2023.

NNAAPC – NATIONAL NATIVE AIDS PREVENTION CENTER. **About Us**. 2021. Disponível em: <https://www.nnaapc.net/about-us>. Acesso em: 22 de abr. 2025.

NUNES, Mônica. 'A última floresta': depois de conquistar nove prêmios e de passar pelos cinemas, filme estreia na Netflix. **Conexão Planeta**, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/a-ultima-floresta-depois-de-conquistar-nove-premios-e-de-passar-pelos-cinemas-filme-estreia-na-netflix/#fechar>. Acesso em: 22 de abr. 2025.

OLIVEIRA, Nickolas Gomes de Sá *et al.* **On the edge or 'when sexualities and gender identities modernise':** paraguayans and brazilians at the border between Foz Do Iguaçu and Ciudad del Este'. 2022. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação Relações Internacionais, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2022.

PICQ, Manuela Lavinás; THIEL, Markus (ed.). **Sexualities in world politics:** how LGBTQ claims shape international relations. New York: Routledge, 2015.

PICQ, Manuela Lavinás; TIKUNA, Josi. **Indigenous sexualities:** Resisting conquest and translation. *Sexuality and translation in world politics*, v. 57, p. 57-71, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2015.

SANTOS, Gustavo Gomes da Costa; WAITES, Matthew. Comparative colonialisms for queer analysis: comparing British and Portuguese colonial legacies for same-sex sexualities and gender diversity in Africa—setting a transnational research agenda. **International Review of Sociology**, v. 29, n. 2, p. 297-326, 2019.

SOARES, Bruno. Sem perspectiva de futuro, mais um jovem guarani comete suicídio no Oeste do Paraná. **Brasil de Fato**, 11 mar. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefatopr.com.br/2022/03/11/sem-perspectiva-de-futuro-mais-um-jovem-guarani-comete-suicidio-no-oeste-do-parana>. Acesso em: 22 de abr. 2025.

RAO, Rahul. **Third world protest:** between home and the world. Oxford: Oxford University Press, 2010.

RICHTER-MONTPETIT, Melanie. Everything you always wanted to know about sex (in IR) but were afraid to ask: the 'queer turn' in international relations. **Millennium**, v. 46, n. 2, p. 220-240, 2018.

TROWNSELL, Tamara *et al.* Recrafting international relations through relationality. *E-International Relations*, v. 8, 2019.

VILLELLAS, Ana. **Conflictividad armada y violencia contra la población LGTBI**: retos para la construcción de paz. Barcelona: Escola de Cultura de Pau, 2020.

VOTE LGBT. **Diagnóstico LGBT+ na pandemia**. 2020. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/645a82ef72df1e50defcf770/t/6499f45988bc70512e8c591a/1739893352206/diagno%CC%81stico_LGBT_pandemia_completo.pdf. Acesso em: 22 de abr. 2025.

VOTE LGBT. **Diagnóstico LGBT+ na pandemia**. 2021. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/645a82ef72df1e50defcf770/t/6499f4e8f3f5ef05f485cf71/1739893352206/diagno%CC%81stico_LGBT_pandemia_2021.pdf. Acesso em: 22 de abr. 2025.

WEBER, Cynthia. From queer to queer IR. **International Studies Review**, v. 16, n. 4, p. 596-601, 2014.





6.

CUERPO-TERRITORIO DAS MULHERES MAIAS MIGRANTES

Geovana Alves de Melo

“We have always lived here: we have the right to go on living where we are happy and where we want to die. Only here can we feel whole; nowhere else would we ever feel complete, and our pain would be eternal.”¹ – Popol Vuh

Quando uma mulher indígena migra, há uma miríade de fronteiras que ela deve atravessar, não só as desenhadas em um mapa. Em um breve artigo publicado no livro *“The Border and its bodies”* (2019), a pesquisadora Linda Green traz a história de Marielena², uma mulher indígena de origem maia que, após sucessivas agressões de seu marido, inicia uma longa jornada migratória desde a região rural de Huehuetenango, no noroeste da Guatemala, até os Estados Unidos. Em sua travessia pelo México, foi mantida em cárcere privado por

1 “Nós sempre vivemos aqui: nós temos o direito de viver aqui onde somos felizes e onde queremos morrer. Apenas aqui nós nos sentimos inteiros; em nenhum outro lugar nós nos sentiríamos completos e nossa dor poderá ser eterna”. Tradução livre.

2 Nome fictício para preservar a identidade da entrevistada.

*narcocoyotes*³, detida duas vezes pela *Border Patrol* estadunidense, deportada e, após esperar em detenção pela aprovação de sua solicitação de asilo, finalmente pôde chegar ao seu destino de forma regularizada – depois de 3 anos. Apesar das inúmeras violências sociais e políticas que iniciaram e marcaram a trajetória de Mari, a que me parece mais elementar é uma que constitui a primeira fronteira que ela atravessa, imediatamente antes de deixar a casa dos pais.

Marielena se despiu do *traje* tradicional maia e vestiu, pela primeira vez em sua vida, uma simples camiseta branca e calça jeans. Desde então, ela não voltou mais a vestir o *traje* nem a ver seu filho, na época com apenas 4 anos.

Para quem não faz parte de sua comunidade, o que Mari abandona parece ser apenas uma vestimenta, um objeto ou artefato que a identificaria quase que instantaneamente ao povo maia e à sua ancestralidade. Ao longo do caminho para os Estados Unidos, portá-los em seu corpo deixaria Mari ainda mais em risco, vulnerável a agressões racistas, rechaços e marginalização (Green, 2019). Infelizmente, ela não é a única nem será a última a fazer e sofrer o mesmo.

O *traje*, contudo, pode ser *tudo*, menos uma simples vestimenta. Diversos povos originários, não só os que estão vivendo na Abya Yala, têm nas várias práticas de costura um modo de canalizar, expressar e fazer fluir as memórias, os laços, a essência do que os conectam com o presente, o passado e o futuro de suas comunidades, territórios e ancestralidades (Gargallo, 2014). Uma peça de roupa, um bordado ou figura e, mais além, uma língua e uma palavra não são apenas meras manifestações culturais, mas a expressão dos mundos Outros que, pouco a pouco, se enfraquecem devido ao despojo em que vivem as comunidades indígenas. Mais do que fronteiras formais entre um país e outro, existem aquelas demarcadas cotidianamente pelos colonialismos internos, traçadas nos corpos e práticas que mantêm os povos vivos e acabam “se convertendo em espaços identitários, em maneiras de ser, pertencer, permanecer e se movimentar” (Hernandez, 2001).

3 Os “coiotes” são pessoas que são pagas para guiar migrantes ao longo do trajeto até os Estados Unidos. Quanto aos “narcocoiotes”, estes são traficantes de drogas, normalmente sob comando de cartéis, que também movimentam pessoas. Com a crescente criminalização e marginalização da migração, esta se tornou um negócio bastante rentável para as organizações criminosas da região, compondo o que pesquisadores chamam de “indústria clandestina da migração”.

Na Guatemala, onde boa parte dos povos maia estão⁴ – com cerca de 22 variações linguísticas e culturais entre si, além de terem sido cruzados pela fronteira estatal com o México –, violências dos mais diversos tipos têm sido uma constante histórica, desde a época colonial até a republicana, passando pelas guerras de contrainsurgência, acordos de impunidade, extrativismo e precarização das condições de vida. Segundo Manuela Camus (2012), que escutou por anos as comunidades de Huehuetenango e arredores, é o que elas chamam de “las torceduras”, as torções. Tais se referem a eventos, dos menores aos maiores, que afetam a sobrevivência dos povos diariamente e não deixam que as feridas anteriores sejam curadas nem na vida social nem nos corpos, quanto mais na espiritualidade.

As mulheres, em específico, são ainda mais afetadas, pois enfrentam a marginalização entre comunidades já sistematicamente empobrecidas e violentadas. Seus corpos e espíritos são o material em constante torção por um entroncamento patriarcal e colonial, composto tanto pelas estruturas de poder tradicionais de seus povos originários quanto pelas influências e deturpações das estruturas coloniais (Cabnal, 2020). Consideradas responsáveis pela produção alimentar, cuidado com os filhos e da casa, as mulheres indígenas maias são sobrecarregadas por esse lugar de preservação dos costumes, carregando consigo os silêncios e clivagens entre violências de gênero, raça e classe dentro e fora de suas comunidades (Sarmiento, 2021).

No caso da Guatemala, Rita Segato (2013) e Ana Carcedo (2004) trazem dados alarmantes sobre o aumento de feminicídios no país: entre 1995 e 2004, os assassinatos de homens aumentaram em 68%, enquanto os de mulheres, em 144%⁵. O período em questão coincide com a assinatura dos Acordos de Paz e a presumida restituição e estabilização dos direitos democráticos. Um processo de “pacificação” que nada fez para dissipar a violência dos anos anteriores; os acordos não se deram através da justiça e do reconhecimento das vítimas e de sua memória, mas sim da impunidade e do silêncio (Camus, 2012).

Anistiados de boa parte de seus crimes, os membros da elite política guatemalteca permaneceram como decisores em processos que abriram, quase que de imediato, a economia aos interesses estrangei-

4 O verbo “estar” aqui tem significados a mais do que o comum. Ele infere impermanência e continuidade, um “ser estar” e “estar sendo” que não é devidamente expressado por outros verbos mais fixos como “residem”.

5 Os dados vêm das estatísticas da Polícia Civil Nacional da Guatemala e não apresentam diferenciação de origem dessas mulheres, sejam indígenas, *ladino-mestizas*, etc.

ros, estes movidos a uma profunda lógica neoliberal, que continuou a explorar a população pelo trabalho e pelo consumo. Assim, foi promovido o avanço ainda maior do agronegócio, da mineração e de demais atividades neoextrativistas sobre os territórios das comunidades indígenas, contaminando solo, água e ar. Estes são reconhecidos pelos povos originários não como apenas recursos, mas entidades com seus próprios direitos e vozes, em profunda relação com todas as coisas vivas e não vivas (Méndez, 2018).

É uma teia interminável e impermanente de sofrimentos e resistências, ainda mais para povos que se reconhecem *em e com* seus territórios, coletiva e complementarmente. Nos últimos anos, a insustentabilidade da sobrevivência nos territórios originários vem levando a um trágico desenraizamento que, em alguns muitos casos, levam à migração para o norte, seja para o México, Estados Unidos ou até mesmo países da Europa (Durand, 2020). Os dois primeiros foram, nos anos 80 e 90, destinos de comunidades maia que conseguiram status de refugiados e asilados políticos e consolidaram uma chamada “diáspora maia” (Camus, 2012). O movimento não parou desde então, porém não é mais da guerra civil que fogem, mas do cotidiano de precariedade e violência que continua a torcer os corpos, relações e territorialidades.

A parte dos deslocamentos forçados durante as guerras de contrainsurgência, a migração até que já era comum entre os maias devido às demandas de trabalho nas fincas de café, cacau e banana, mas estas costumam se dar de forma interna e temporária (Camus, 2012). Há, também, a saída das comunidades em direção às periferias urbanas e os casos de quem atravessa a fronteira estatal com o México dia após dia para trabalhar, como as muitas mulheres maia que realizam atividades domésticas em casas mexicanas. Em posições vulneráveis devido ao rechaço à sua cor, condições econômicas e pertencimento às comunidades indígenas, essas mulheres estão em constante risco de agressões verbais, físicas e psicológicas, as quais são muitas vezes letais.

Tais *torceduras* têm como material e destino final os corpos dessas mulheres; seus territórios. Segundo Lorena Cabnal (López, 2018), ativista maia Xinka, são os corpos aqueles que são constantemente ameaçados pelas guerras pelo controle dos povos e territórios e, assim, a análise e ação deve começar especificamente por eles. A partir de observações, práticas e longas experiências em suas comunidades, as integrantes da Red de Sanadoras Ancestrales del Femenismo Comunitario, dentre elas Cabnal, expressam as relações entre

corpos e territórios violentados no termo “cuerpo-territorio”. Este não é um conceito ou opção epistemológica, muito menos um mero método de análise; é uma ontologia distinta, tanto uma cosmologia quanto cosmogonia⁶ baseadas na relação essencial e ancestral entre a existência, o *ser* das mulheres indígenas vivas e mortas, com a terra em que nasceram, vivem e todos os seres nela.

Este capítulo surge de uma inquietação e desemboca em várias perguntas ao passo que observamos a ruptura entre os indígenas que migram para os Estados Unidos, especificamente as mulheres, e os territórios e comunidades que abandonam. Lembremo-nos de Marielena, por exemplo, citada logo no início deste trabalho. Seus *trajes* tradicionais foram trocados por um jeans e camiseta, seu idioma nativo provavelmente pelo espanhol que mal conhecia e mais tarde pelo inglês. Sua família, pais e filho de 4 anos, deixados até o momento em que poderá quem sabe se reunir com eles, em algum lugar que não ali. Nunca mais ali, na sua terra onde nascera já com as feridas de inúmeras gerações antes dela, estranguladas pelas feridas coloniais, mas em comunhão com seu povo, práticas e território ancestrais.

Como é afetado o cuerpo-territorio-terra após o corte entre a mulher indígena maia que migra e a comunidade de vivos e não-vivos em que nasceu? Como, afinal, elas transitam em sua própria cosmologia? Ao deixarem suas comunidades, seus territórios e línguas para migrar para um lugar tão longe e distinto quanto os Estados Unidos, buscando sobrevivência, as mulheres indígenas migrantes percorrem muitos caminhos e destinos, atravessam fronteiras não só administrativas entre dois ou mais países, ou aquelas instituídas pelos colonialismos internos, mas as entre suas existências e o próprio apagamento destas e de suas territorialidades.

Muitas dessas perguntas ficam, ainda, sem resposta, dados os poucos recursos de pesquisa – tais baseados numa revisão de literatura incipiente no que tange as aproximações teóricas entre cuerpo-territorio e migração transnacional forçada. No entanto, chegar a elas, abrir esses caminhos, já pode ser o bastante por ora.

6 Ambos os termos, tanto “cosmologia” quanto “cosmogonia”, tratam da origem e desenvolvimento do cosmos e todos os seus seres, mas considera-se que o primeiro se refira a descrições mais sistemáticas e “realistas” enquanto o outro é baseado em relatos “mitológicos”. Diferenciações que, no pensamento ocidental e colonialista, alçam um ao posto de “saber legítimo” e o outro a mera ficção ou superstição. Contudo, ambos se relacionam e compõem as ontologias, que são as condições do existir, pensar, sentir e agir das mais variadas tradições (Trowsell *et al*, 2019; Blaney & Tickner, 2017).

1. La violencia, las torceduras, o esquecimento

Na Guatemala mal se fala em la violencia, mal se discute. Na esfera pública, os quase 40 anos de guerras de contrainsurgência do século passado foram, por muito tempo, apenas “la situación” (Green, 2019). Iniciada poucos anos após o golpe de estado de 1954, os conflitos deixaram cerca de 400 mil mortos e 140 mil desaparecidos, a maioria vítimas do exército estatal (Green, 1999). Números “dignos” de serem chamados de genocídio – os métodos de tortura e extermínio certamente são.

Apenas recentemente, nos últimos 10 anos, é que algumas instituições guatemaltecas têm reconhecido tamanha violência como crimes de guerra e genocídio, muito devido à pressão de vítimas, familiares e suas organizações, mas muitos de seus pleitos ainda são deslegitimados. Em 2013, o general José Efraín Ríos Montt, um dos ditadores responsáveis por centenas massacres de comunidades indígenas – a maioria de origem maia Ixil – nos anos 80, chegou a ser condenado por genocídio e crimes contra a humanidade, mas a sentença foi logo revogada e o caso fechado devido à sua morte por causas naturais em 2018 (G1, 2018; Durand, 2020).

Na época, vilas inteiras foram exterminadas e muitos dos sobreviventes foram forçados ao deslocamento. Estes buscavam refúgio nas montanhas do Altiplano, ou até em outros países como México e Estados Unidos. Muitas das comunidades ofereceram resistência, em colaboração com organizações trabalhistas e guerrilheiros, mas estavam em desvantagem diante do exército armado e do empobrecimento e exploração sistemática de seus corpos e terra (Camus, 2012). Como em muitos outros lugares, a violência sexual foi amplamente utilizada como arma de guerra e milhares de mulheres foram deixadas viúvas, algumas grávidas de seus abusadores. Crianças se tornaram órfãs, quando não recrutadas à força para compor os exércitos estatais ou guerrilheiros (Menchú; Burgos-Debray, 1984).

Rigoberta Menchú (1984), ativista maia K'iche que conquistou atenção internacional no início da década de 90, relata em sua biografia as atrocidades cometidas contra sua família, seu povo e seus companheiros de luta; atrocidades estas que vão muito além do assassinato. A tortura, os sequestros, as violações dos corpos dos mortos, as chantagens e coações – violências que não foram cometidas pessoalmente contra Menchú, mas que pelas conexões comunitárias, pelos laços entre corpos, terra e ancestrais, a violaram também.

Sob a justificativa de que estavam protegendo a população da guerrilha, militares submeteram a população a um perene estado de ameaça, perseguindo, torturando e matando líderes políticos e comunitários, padres, freiras, camponeses, pessoas acusadas de serem espiãs ou colaboradoras dos insurgentes. Os pais de Menchú foram apenas um dos inúmeros casos (Menchú; Burgos-Debray, 1984). A militarização chegou às zonas mais rurais e isoladas e, segundo Linda Green (Green, 1999), não cessou mesmo após os ensaios de cessar-fogo e acordos de paz.

E havendo tantos civis envolvidos nos conflitos, muitos tendo sido obrigados a entrarem para o exército sob terríveis ameaças, é difícil dizer quem é algoz e quem é vítima; vizinhos estavam envolvidos no desaparecimento um do outro, um pai no assassinato do filho de um irmão, no estupro de uma conhecida da vida inteira. Com tanto terror, cria-se também uma atmosfera de profunda desconfiança, que perdura para muito depois do cessar-fogo, e já bota em cheque os laços comunitários que um dia existiram ali. Tamanha violência, pois, não é dissipada, apenas disseminada. Tantos extermínios podem ter sido tratados com o esquecimento, mas o terror fica impresso nos corpos daqueles que viveram e morreram, dos que desapareceram e, ainda mais, nos dos que nasceram depois do dito fim dos conflitos (Camus, 2012).

Com mediação internacional, uma série de acordos foram assinados entre governo e guerrilheiros nos anos 90, garantindo anistia a todos os envolvidos, de ambos os lados, o baixar das armas – uma espécie de desmilitarização da população – e, especialmente, a defesa dos direitos dos povos indígenas do país, na época cerca de 60% da população e principais vítimas da guerra civil e das estratégias de “terra arrasada” adotadas pelos militares (Jonas, 1997). No entanto, na ausência de investigações criminais ou de julgamentos, o que se assinou, na verdade, foram tratados de impunidade. A destruição das décadas anteriores seguiu pouco reconhecida e ainda se aprofundou devido às desconfianças e ressentimentos entre a população, ao medo generalizado. Assim, a violência na sociedade guatemalteca nunca realmente cedeu, apenas tomou novas faces sob o pretenso regime democrático que nascia a partir do fim do século passado. As taxas de homicídios, feminicídios, roubos e estupros aumentaram nos anos seguintes, cenário também agravado pelo empobrecimento da população frente ao neoliberalismo pré-instalado (Green, 2019).

As elites dominantes do país não tardaram em submeter a política e a economia aos interesses estrangeiros, especialmente esta-

dunidenses (Camus, 2012). A fim de finalmente iniciar um processo de modernização após o longo período de matança, a Guatemala se tornou lar de megaprojetos estruturais, maquiladoras, mineradoras, agronegócio, grandes hotéis e outros projetos neoextrativistas. Tantas mudanças e projetos levaram a novos ciclos de despojo e perseguição. Para dar lugar a tamanha infraestrutura, terras foram desapropriadas, comunidades novamente deslocadas e transformadas em mão de obra barata sob a justificativa do desenvolvimento. Tais projetos ainda hoje têm respaldo legal e internacional – alguns têm envolvimento do Banco Mundial – para avançarem sobre as terras comunais da América Central, o que vem criminalizando progressivamente os protestos pela defesa dos territórios (Méndez, 2018). As ameaças e ataques não arrefeceram; líderes comunitários indígenas são vítimas constantes de atentados e assassinatos. As mulheres, novamente nas linhas de frente, continuam sob o risco de violência sexual, delas e de suas filhas, evidenciando mais uma vez o gênero como definidor das experiências em vida (López, 2018).

O que se vê é um regime de expulsão: o empobrecimento das zonas rurais e consequentemente das comunidades indígenas estimula a urbanização dessa população, que passa a viver nas periferias das cidades e a realizar atividades precárias, com baixos salários, e sob constante risco de rechaço, preconceito e agressões. Cenário que também não é muito novo, mas que tem sua gravidade elevada pelas lógicas de consumo e exploração desenfreadas do modo de vida capitalista, este sendo essencialmente desconectado da terra e das práticas de subsistência e relação comunal dos povos originários (Durand, 2020). A criminalidade acaba também se tornando uma opção devido à sua extensa influência nos vários estratos da sociedade guatemalteca, da administração pública até as empresas privadas, dos que enriquecem cada vez mais através do tráfico aos trabalhadores comuns, os quais acabam se tornando reféns, vítimas ou colaboradores e perpetradores do crime organizado (Camus, 2012).

A Guatemala acaba por ter pouco a oferecer senão estrangulamentos diários, despojo da terra e da vida em si, tornando-se um dos principais países expulsos de migrantes. Jorge Durand fala em “desarraigo” – “desenraizamento”, um estado que leva os indivíduos a não terem mais laços com o lugar de onde vêm nem com o lugar para onde vão, muito menos por aqueles que atravessam durante o movimento migratório (Durand, 2020). Destínos comuns são os Estados Unidos, México e Espanha. Alguns indígenas, experimentando esse desenraizamento e a impossibilidade de manter vivos os seus modos

de existir frente à miséria e violência estruturais, compõem o enorme número de pessoas que saem da Guatemala sem esperanças ou planos de voltar. Quiçá, até sem possibilidades de chegar, afinal o caminho para o Norte – e o Norte em si – não apresenta tanto acalento assim para os seus corpos.

2. Rumo a El Norte

Se pensarmos bem, muitos dos povos maias que estão na região fronteira entre México e Guatemala não cruzam uma fronteira; eles é que são constantemente cruzados por ela. Declarações do tipo se tornaram populares entre o ativismo migrante latino-americano, mas são ainda mais legítimas para os povos indígenas deste continente. Há maias que habitam ambos os países, México e Guatemala, e, ora, estavam lá muito antes de todos esses nomes surgirem com seus países e fronteiras. Durante a guerra civil na Guatemala, por exemplo, muitos indígenas maias atravessaram o Río Suchiate em busca de sobrevivência e refúgio, às vezes com apelo legal, às vezes não. Alguns foram para os Estados Unidos pleiteando asilo devido aos sucessivos massacres, o que foi muito apoiado pela Igreja Católica e outras organizações na época (Camus, 2012). Ainda hoje, apesar do policiamento na fronteira sul mexicana ter endurecido, vários atravessam diariamente por questões de trabalho e trocas diversas de serviços e mercadorias.

Esses últimos movimentos são mais temporários, outros não são. Outros têm um longo e perigoso caminho pela frente, e que não é lá tão melhor que os lugares de onde muito da população centro-americana foge. As “rotas de fuga” em direção ao El Norte acabam sendo tão perigosas quanto os lugares de origem ou até mais, visto que boa parte dos migrantes transitam de forma clandestina ou com uma documentação frágil que não os exime da vulnerabilidade a que são submetidos pela criminalização de seu movimento (Camus, 2019).

As políticas migratórias dos EUA – e do México – fazem desses tantos perigos as fronteiras por onde os migrantes devem atravessar. Mais do que as pontes, rios, muros e patrulhas, são as terríveis condições das rotas migratórias, agravadas direta e indiretamente pelas políticas dos governos da região, que “filtram” os corpos que podem ou não entrar e transitar pelos limites e espaços administrativos dos

Estados. Anualmente, cerca de meio milhão de pessoas entram no México fugindo da violência e miséria em seus lugares de origem e criando “um padrão de deslocamento, perseguição, violência sexual e repatriação forçada muito similar ao que se vê em conflitos armados intensos” (MSF, 2017). Mulheres indígenas, devido a estigmas e possíveis barreiras linguísticas, enfrentam ainda mais riscos, como trabalho forçado, inacessibilidade às instituições de proteção – ou negligência por parte destas –, prostituição, sequestros, estupros e assassinatos (Conacyt, 2018).

No México, migrar não é exatamente um delito, mas é criminalizado ao ponto de o número de detenções e deportações aumentar a cada ano – coincidindo, às vezes, com as diminuições desses mesmos números nos Estados Unidos. Não é uma coincidência. O país, nos últimos anos, se tornou uma fronteira verticalizada a fim de conter a passagem para a sua fronteira norte com os EUA, não só utilizando políticas de segurança pública (algumas delas financiadas pelos governos estadunidenses, como a Iniciativa Mérida) ou grandes planos de securitização fronteiriça, como o Plan Frontera Sur, mas também de políticas de proteção humanitária. Alguns migrantes, por exemplo, recebem certificados e permissões de trânsito, permanência e trabalho temporário, mas com condições que os impedem de seguir viagem até a fronteira norte ou de conseguirem empregos que os ofereçam condições melhores de vida do que aquelas das quais tentam escapar (Camus, 2019).

Quantos não acabam em maquiladoras, trabalhando em regimes semiescravos, ou pior: são cooptados pelo narcotráfico, sequestrados e as mulheres prostituídas e agredidas sexualmente? A governança migratória, esta que tenta criar um fluxo de migração “tranquilo e ordenado”, não oferece nem garante segurança ou qualidade de vida aos migrantes, apenas os retém nos rincões fronteiriços que se alastram pela Mesoamérica.

Além do mais, há as mudanças nos costumes, a lenta, mas dolorosa perda dos modos de vida tradicionais. Entre os anos 90 e a virada de século, a maior parte da população migrante que transitava pelo corredor migratório América Central – México – EUA era de homens jovens, sem deficiências e com intenção de trabalharem o bastante para sustentarem suas famílias em seus países de origem e quem sabe um dia voltarem (Camus, 2019). Muitos homens de origem maia estavam entre esses migrantes; suas ausências e o retorno financeiro de suas partidas geraram grandes transformações em suas comunidades, como relata Manuela Camus (2012). De fato, algumas das famí-

lias gozaram das melhorias financeiras geradas pelas remessas, mas a partida dos seus entes mais jovens para o El Norte é também uma partida para outro mundo, um em que os modos de vida ancestrais são facilmente descartados e quase tudo pode ser monetizado. Camus observa as preocupações dos mais velhos com tais mudanças, com a introjeção de entendimentos mercantis e neoliberais entre as comunidades indígenas que, muitas vezes, já não conseguem mais se autossustentar (Camus, 2012). Este é um outro desenraizamento, um mais profundo e mais perigoso, até mesmo para os que ficam.

Outra transformação foi o crescente protagonismo das mulheres na vida pública das comunidades – o que já vinha se desenvolvendo desde a guerra civil, mas se solidificou com a intensificação da migração e ausência dos homens maia. Agora únicas responsáveis por muitas das famílias, as mulheres passaram a ocupar mais as ruas, a tomar a frente de empreendimentos comerciais e associações políticas, a ver em suas mãos outros tipos de responsabilidade que não apenas as domésticas. Não sem desafios, é claro – ainda há a oposição de alguns homens, especialmente nas organizações e lideranças políticas, sem falar nas barreiras linguísticas, já que às mulheres maias era muitas vezes negada a educação em espanhol. Há também de se observar que, em tal cenário, as mulheres ficam cada vez mais sobrecarregadas, com novas obrigações, novos sofrimentos e novas violências cotidianas (Sarmiento, 2021). Não à toa, a migração para os Estados Unidos nas últimas décadas passou a atrair mais mulheres, mães que deixam seus filhos para trás a fim de dar a eles “uma vida melhor”, irmãs e filhas que veem na fuga a oportunidade de sobreviverem, mas também de cuidarem de seus pais e comunidade.

A relação entre corpo e território de acordo com algumas perspectivas de mulheres maia será mais bem compreendida na próxima sessão deste trabalho, porém, mais uma vez repito: tudo o que escrevo e leio faz surgir mais perguntas do que respostas. Que tipo de sobrevivência seria esta, afinal, que depende da fuga da própria terra e rompe com a integridade da vida, tanto individual quanto comunitária?

3. Territorialidades cosmopolíticas

Na cosmologia maia, homens e mulheres se complementam de forma desigual – cada um tem seus meios, responsabilidades e afetos específicos e indispensáveis que contribuem para a sobrevivência da comunidade e de seu povo (Menchú e Burgos-Debray, 1984). Não há, *não deve haver* hierarquia. Às mulheres são reservadas as tarefas reprodutivas: cuidado com a casa, os alimentos, os filhos, a preservação dos costumes e tradições. Assim, compartilham com a terra as capacidades geradoras, as de dar e preservar a vida, o que, segundo relatado pela ativista maia K'iche Rigoberta Menchú, aproxima ainda mais as mulheres da terra (Menchú; Burgos-Debray, 1984).

Em um de seus textos, Gladys Tzul Tzul, também ativista maia K'iche, descreve momentos em que as mulheres de uma comunidade maia específica voltaram para o seu território após a guerra civil e, além das tarefas costumeiras, cavavam a terra diariamente à procura dos ossos de seus filhos, companheiros, pais e irmãos que morreram ali (Tzul-Tzul, 2018). Assim, se estabelece outra conexão sagrada entre a terra e a mulher indígena: esta procura pelos seus mortos entre aquela que os guardou e preservou durante tanto tempo. O elo, ali, é inquebrável, além de garantir a sobrevivência da memória.

Foram essas mesmas mulheres, segundo Tzul Tzul (2018), que descobriram a atividade de indústrias mineradoras próximas às suas terras, o que adoeceria vários seres ao redor, vivos, não-vivos e além-do-humano. Apesar de a temática ambiental não tocar tão diretamente o tema deste trabalho, é imprescindível que ela seja tratada a fim de apresentar o conceito de cuerpo-territorio e enfatizar outro e cada vez mais nefasto fator de expulsão da população – especialmente indígena – da América Central (Durand, 2020).

Atentas aos cuidados dos filhos, da comunidade e dos alimentos, são as mulheres que percebem em seus corpos e nos de seu povo as mudanças, as intoxicações e doenças, os envenenamentos da água, do solo e do ar que respiram e das árvores que as rodeiam. Algumas delas, reunidas em grupos e associações, veem, assim, um *continuum* entre corpo e território, entre a saúde da terra e a saúde dos povos, entre as violações feitas contra a natureza sagrada e as contra as mulheres (López, 2018). O avanço da exploração pelas grandes empresas multinacionais reforça o aumento da violência contra as mulheres que, na linha de frente da defesa de seus territórios, são vítimas de ameaças, agressões sexuais ou não, e assassinatos (Cabnal, 2020). São

dezenas os números de mulheres indígenas que, ao protestarem contra o roubo e despojo de suas terras, foram presas e abusadas pelo exército e polícias privadas, o que também faz parte de uma tendência de crescente criminalização da defesa dos direitos humanos na Guatemala. As origens das violências, pois estão em redes estruturais de poder que não se limitam apenas às fronteiras administrativas de um Estado nação ou entre uma comunidade e outra, mas que se alimentam historicamente e imprimem sobre os corpos o extermínio, o disciplinamento e a exploração (Méndez, 2018).

A violência também cresce dentro de suas próprias comunidades – não são todos os homens indígenas que aceitam as atividades e lideranças políticas de mulheres, alegando que estas estão abandonando suas já definidas e tradicionais responsabilidades para tomarem uma roupagem próxima à da mulher branca feminista e ocidental, de orientação pública e política (Gargallo, 2014). Ora, as mulheres indígenas se veem cada vez mais em posições de decisão e liderança dentro das comunidades pois muitos dos seus companheiros, filhos e irmãos foram mortos durante os massacres da guerra de contrainsurgência, se urbanizaram ou migraram para os Estados Unidos, quando a migração ainda era majoritariamente masculina. Mais do que nunca, a sobrevivência de seus povos depende das mulheres – e, infelizmente, de sua sobrecarga (Sarmiento, 2021).

Apesar das posições originalmente igualitárias na cosmologia maia, Lorena Cabnal (López, 2018) alega que esta também foi afetada pelo patriarcado colonial, retendo os homens – e mulheres – em um entroncamento composto pelo que é tradicional das comunidades e a hierarquia colonial que inferioriza a mulher perante o homem. O empobrecimento dos povos também gera frustrações irremediáveis. Todos esses fatores se refletem não só nas organizações políticas das comunidades maia, mas nas próprias casas, com casos de violência doméstica, sexual e feminicídios.

Assim, a concepção de cuerpo-territorio surge como uma denominação para a conexão mútua entre os corpos das mulheres maia, suas atividades e a terra em que vivem. Tal associação não vem apenas das observações materiais e concretas citadas acima, mas principalmente da cosmologia dos povos maia. Esta rejeita a separação entre vida humana e natureza; todos os seres vivos e não-vivos existem em uma condição de complementaridade, individualmente únicos, mas irrevogavelmente conectados às diferenças e similaridades entre si (López, 2018). Prioriza-se, assim, ações e concepções comunitárias, em que cuidar de um ponto, cuidar de um corpo, é também

cuidar da terra e dos outros corpos ao redor. O que adocece a terra, pois, adocece o corpo, e vice-versa, interferindo continuamente no modo de relação entre as entidades.

Além dessa conexão irrevogável, é sobre os corpos que a maior parte das violências recaem. Como mencionado, para que se explore a terra é preciso que se extermine seus defensores e defensoras, que os marginalize e os empobreça a ponto de a fuga, a morte e a possível assimilação serem as únicas opções (López, 2018). As evidências de tantas violências e torções sucessivas permanecem escritas nos corpos das mulheres indígenas, de forma visível através das cicatrizes, das peles escuras historicamente associadas à selvageria e à miséria, das marcas de sol, calos e problemas de mobilidade devido ao trabalho intenso dia após dia, dos membros decepados e sintomas de doenças graves devido ao envenenamento da terra e dos rios. Estão também nas memórias, invisíveis a quem não observa com cuidado, e nos traumas ancestrais que continuam a carregar em seus corpos (Camus, 2012). A sobrevivência aos grandes atentados, o extermínio de suas comunidades, o luto, a perda de vários elementos e sabedorias de seus povos constituem rupturas que deixam doentes tanto o corpo quanto os territórios. Afinal, como dito por Cabnal, “cuando se rompe una de las maneras de cómo nos relacionamos con la vida, se rompe todo el tejido y la integralidad de ella”⁷ (López, 2018).



Vejo poucas maneiras mais trágicas e doloridas de “romper com uma das maneiras como nos relacionamos com a vida” do que ser levada a migrar, expulsa da terra e da vida em comunidade, as quais complementam seu próprio corpo e espírito. Pode, assim, uma mulher maia migrante sobreviver? Além de estarem em constante trânsito, essas mulheres tendem a abdicar de seus costumes, vestimentas, línguas e práticas espirituais a fim de se protegerem, pois as chances de serem violentadas, agredidas e criminalizadas são muito maiores quando revelam suas raízes. Uma palavra em espanhol pronunciada errado, um sinal de sotaque, um traje guardado no fundo da mala (Conacyt, 2018); são muitos os sinais, os elementos de seu ser que podem custar à mulher maia mais do que ela pode arcar – fazendo de

7 “Quando se rompe uma das maneiras de como nos relacionamos com a vida, se rompe todo o tecido e integralidade dela”. Tradução livre.

seu próprio corpo uma fronteira confinada entre várias outras. O que não é apenas uma pressão à assimilação, mas à ruptura dos modos de existência, do equilíbrio ancestral entre corpo e terra.

Afinal, o que se faz quando seu próprio corpo se arrebenta entre as linhas de um mapa? As camadas de violência sofridas por mulheres indígenas que migram pelas rotas até os Estados Unidos são inúmeras. Junto à solidão e clandestinidade do trânsito, as agressões patriarcais, coloniais e imperialistas tomam os corpos das mulheres indígenas migrantes como território a ser conquistado e arrasado, individual e coletivamente. Trazendo a imagem do Deserto de Sonora repleto de corpos decompostos, a maioria de migrantes mesoamericanos empobrecidos e provavelmente de origem indígena que ousaram cruzar as fronteiras até os EUA, Linda Green chega a questionar se as tão letais políticas migratórias da região não são, na verdade, um etnocídio, uma nova conquista de territórios e corpos lenta, gradual, a conta gotas (Green, 2019).

É uma conclusão aterrorizante. Eu gostaria de ser mais otimista e até procurei uma literatura ou testemunho que trouxesse algum tipo de possibilidade, algum tipo de significado menos aterrador. Não encontrei, ao menos não em tempo hábil nem com o cuidado que as vidas e os corpos dessas mulheres merecem. Elas já são consideradas corpos descartáveis, passíveis de serem negligenciados e violentados por serem indígenas, por serem mulheres e terem a pele escura. Por serem pobres e migrantes, por serem mães, jovens ou velhas, por não terem boa capacidade física ou econômica para seguir andando. Cada uma dessas propriedades se torna fronteiras inscritas nos corpos dessas mulheres – fronteiras que atravessam outras, as externas e internas. Seus próprios corpos, pois, são uma geografia, um ente histórico e cósmico-político que, com pequenos, mas grandes movimentos de rebeldia, digladiam contra as fronteiras que os separam de uma vida bem vivida. Talvez a pergunta mais urgente que podemos fazer seja como, afinal, esses corpos-territórios podem sobreviver – em fuga ou em seu lugar de origem.

Referências bibliográficas

BLANEY, David L.; TICKNER, Arlene B. Worlding, ontological politics and the possibility of a decolonial IR. **Millennium**, v. 45, n. 3, p. 293-311, 2017.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In: MOMENTO de paro, tiempo de rebelión: miradas feministas para reinventar la lucha*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2020. p. 116-134.

CAMUS, Manuela. Fronteras, comunidades indígenas y acumulación de violencias. **Desacatos**, 38, 2012. 73-94.

CAMUS, Manuela. Narrativas de migrantes desde la experiencia en la zona gris. *In: CAMUS, Manuela; PEREZ, Martín R. Testimonio, sobrevivencia y sujeto*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2019.

CONACYT. **Indígenas maias migrantes y vidas transfronterizas**. CONACYT. Tapachula. 2018.

CARCEDO CABAÑAS, Ana. Diagnósticos y valoraciones psicológicas de las mujeres maltratadas: los riesgos revictimizantes. **Medicina Legal de Costa Rica**, v. 21, n. 2, p. 71-84, 2004.

DURAND, Jorge. Migrantes desarraigados: Mesoamérica, laboratorio migrante. *In: BOTEGA, Tuila; DUTRA, Delia; CUNHA, Igor. Movilidad en la frontera*. Brasília: CSEM - Centro Scalabriano de Estudos Migratórios, 2020.

G1 (Brasil). José Efraín Ríos Montt, ex-ditador da Guatemala, morre aos 91 anos. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/jose-efrain-rios-montt-ex-ditador-da-guatemala-morre-aos-91-anos.html>, acesso 23 abril 2025.

GARGALLO, Francesca. Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas. *In: GARGALLO, Francesca. Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confeción, 2014. p. 110-150.

GREEN, Linda. **Fear as a way of life: maian widows in rural Guatemala**. New York: Columbia University Press, 1999.

GREEN, Linda. Seeking safety, met with violence: maian women's entanglement with violence, impunity and asylum. *In: SHERIDAN, Thomas; MCGUIRE, Randall. **The Border and its bodies: the embodiment of risk along the U.S.-Mexico line.** Tucson: University of Arizona Press, 2019. Cap. 2, p. 71-98.*

HERNANDEZ CASTILHO, Rosalva Aida. **La otra frontera: identidades multiples en el Chiapas poscolonial.** México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

JONAS, Susanne. The Guatemalan peace accords: an end and a beginning. **NACLA Report on the Americas.** 25 set. 2007. Disponível em: <https://nacla.org/article/guatemalan-peace-accords-end-and-beginning> Acesso em: 22 setembro de 2022.

LÓPEZ, Eugenia. Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. **Avispa Mídia**, 26 jun. 2018. Disponível em: <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>. Acesso em: 30 jan. 2023.

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS-DEBRAY, Elisabeth. **I, Rigoberta Menchú: an indian woman in Guatemala.** Londres: Verso, 1984.

MÉNDEZ, María J. "The River Told Me": Rethinking Intersectionality from the World of Berta Cáceres. **Capitalism, Nature, Socialism**, v. 29, n. 1, 15 jan. 2018.

POPOL VUH. tradução de Francisco Ximénez. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 2022. (Lecturas Bicentennarias). Disponível em: <https://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2022/05/1-Popol-Vuh-Traducio%E2%95%A0un-de-Francisco-Xime%E2%95%A0unez-Lecturas-Bicentennarias.pdf>. Acesso em: 25 abril de 2025.

SARMIENTO, Érica. **Migrações forçadas, resistências e perspectivas: América Central, México e Estados Unidos (2016-2020).** São Paulo: Intermeios, 2021.

SEGATO, Rita. Em busca de um léxico para a experiência territorial contemporânea. **História Revista**, Brasília, v. 10, n. 2, 2005.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Indigenous People and the State in Latin America: an ongoing debate. *In: SIEDER, Rachel. **Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy.** New York: Palgrave Macmillan, 2002. p. 24-44.*

TROWNSELL, Tamara *et al.* Recrafting international relations through relationality. **E-International Relations**, v. 8, 2019.

TZUL-TZUL, Gladys. Rebuilding Communal life: Ixil women and the desire for life in Guatemala. **NACLA - Report on the Americas**, v. 50, n. 4, p. 404-407, 2018.

ZARAGOCIN, Sofia; CARETTA, Marina A. Cuerpo-territorio: a decolonial feminist geographical method for the study of embodiment. **Annals of the American Association of Geographers**, v. 111, n. 5, p. 1503-1518, 2021.

SOBRE OS AUTORES

Ana Carolina Teixeira Delgado

Professora do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila) e do curso de Relações Internacionais e Integração. Doutora e mestre em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com estágio doutoral no CIDES-UMSA (Bolívia). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi pesquisadora pós-doc do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGRI-UERJ), assistente de coordenação do Observatório Político Sul-Americano (Opsa-Iesp) e assistente de pesquisa no BRICS Policy Center. Suas pesquisas possuem caráter multidisciplinar, com ênfase nos seguintes temas: descolonização, globalização, movimentos sociais, movimentos indígenas, ontologia política, Bolívia e América Latina. Membro da International Studies Association (ISA), presidente da Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI, gestão 2023-2025). Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Teorizando as Relações Internacionais” e membro do Grupo de Pesquisa “Povos Indígenas e Política Global”. Membro da Rede IPS - Brasil. Email: ana.delgado@unila.edu.br

Beatriz Lorscheitter

Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila). Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Pesquisadora do Grupo de Estudos Estratégicos Latino-Americanos (GEELAM/UNIPAMPA), do Núcleo de Pesquisa em Política Externa Latino-Americana (NUPELA/UNILA) e membra do Grupo de Pesquisa “Proteção e cuidado da Mãe Terra: estratégias e lutas dos povos indígenas/originários latino-americanos e a reinvenção da política”.

Suas pesquisas versam sobre: Política Externa brasileira, Política Externa e Povos Indígenas, e Integração Regional na América Latina. Email: beatrizlorscheitter64@gmail.com

Cassia Nunes Duarte

Mestre do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila). Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Paulista (UNIP). Mestranda em Negócios Internacionais na Universidade de Hubei. Suas pesquisas abordam os seguintes temas: desenvolvimento econômico, soft power e China. Email: cassianunes03@gmail.com

Elias Colares Meireles Neto

Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila). Graduado em Relações Internacionais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Integrou o Grupo de Estudo e Pesquisa Pós-Colonial (GEPPOC) e o Projeto de Extensão Núcleo de Assessoria a Imigrantes e Refugiados (NAIRE). Atuou na Pró-Reitoria de Relações Internacionais da Universidade Federal do Pará (PROINTER-UFPA) e na Coordenadoria de Relações Internacionais da Universidade do Estado do Pará (CREIN-UEPA), possuindo experiência em desenho de projetos. Suas pesquisas abordam os temas do neoextrativismo, pensamento Decolonial, povos indígenas, meio ambiente e Amazônia. Email: colareselias@gmail.com

Erica Paula de Vasconcelos

Doutoranda em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-UNILA). Graduada em Relações Internacionais pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Membro da Associação de Relações Internacionais (ABRI) e da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP). Integrante do

Núcleo de Estudos para a Paz (NEP). Coordenadora da Comissão de Equidade Étnico-Racial da ABRI, pesquisadora no Laboratório de Estudos Afrocentrados em Relações Internacionais da Universidade de Brasília (LACRI-UnB), integrante do grupo de pesquisa Direito Internacional Crítico (DICRI) e do grupo Estudos Africanos (GEA). Participa do Coletivo de Pesquisadores Negros das Relações Internacionais e da Rede de Estudos e Pesquisas em Sociologia Política Internacional (IPS BRASIL). Suas linhas de pesquisa são: análise crítica das RI; pensamento decolonial; raça e racismo; sociologia internacional; economia política; escravidão; geopolítica do Oceano Atlântico; capitalismo racial e questões raciais no Nordeste do Brasil. Email: vasconcelos.ericapaula@gmail.com

Geovana Alves de Melo

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila). Graduada em Relações Internacionais na Universidade de Brasília (UnB). Membro do grupo de pesquisa Descolonizando as Relações Internacionais. Suas pesquisas versam sobre sobre necropolítica, Estudos de fronteira, gênero, raça, cultura, decolonialidade, Estados Unidos, México e América Central. Email: gvnamel@gmail.com

Lucas Felipe Silva

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila), Jornalista e comunicólogo formado pela Universidade Federal Santa Maria (UFSM). Atua tanto no jornalismo como na docência e pesquisa. Entre seus trabalhos, destaca-se a organização do livro “Midiatização da tragédia de Santa Maria - A catástrofe biopolítica” (2018). Foi agraciado com certificado de distinção por seu trabalho de investigação na XXVI Jornadas de Jóvenes Investigadores de AUGM (2018), na Argentina. Tem experiência na área de Comunicação Social e jornalismo, atuando principalmente nos seguintes temas: mídia e identidade, relações internacionais e Tríplice Fronteira. Email: lucassilvasahn@gmail.com

Matheus dos Santos da Silveira

Doutorando em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-Unila), na linha de pesquisa de Política Externa, Atores e Processos Internacionais. Mestre em Teoria e Pesquisa do Comportamento pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduado em Relações Internacionais pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e em Psicologia pela UFPA. Membro do Grupo de Estudos em Gênero e Relações Internacionais (GENERI). Atualmente, é professor na Faculdade UNINORTE, Tucuruí (PA). Pesquisador do Observatório de Saúde Global e Diplomacia da Saúde, no Centro de Relações Internacionais em Saúde - CRIS/Fiocruz. Possui interesses nos seguintes temas: Estudos em Desenvolvimento Humano; Saúde Global (com ênfase na Saúde Mental Global); Estudos sobre Gêneros e Sexualidades (com ênfase na Perspectiva Querer); Sustentabilidades, Ambientes e Comportamentos (com ênfase nos estudos sobre a Amazônia). Email: silveiramath49@gmail.com

Rafael Ramos Sousa

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política e Relações Internacionais (CPRI) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-UNILA). Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Atua principalmente nos seguintes temas: Narcotráfico e Atores Não-Estatais violentos transnacionais do México; Audiovisual e Narcotráfico; História e cinema. Parte do Projeto de Extensão da pós-graduação INCLUIR (PPGRI-UNILA). Email:rafaelramos-sousa@hotmail.com

Vitor dos Santos Bueno

Doutorando em Relações Internacionais na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGRI-UNILA). Graduado em Administração pela Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade na Universidade de São Paulo (USP), com intercâmbio de

estudo na Universidad EAFIT em Medellin com foco em Relações Internacionais e Negócios Internacionais. Especialização em Métodos e Técnicas de Investigação Social pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO). Suas pesquisas versam sobre tecnologia digital, soberania digital, China, Brasil. Email: viitorbueno@gmail.com

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

As fotografias que acompanham os capítulos foram cedidas por Francieli Rebelatto, professora do curso de Cinema e Audiovisual da UNILA. Realizadas em diferentes contextos de pesquisa e militância, registram povos indígenas em territórios diversos: guarani no Oeste do Paraná, maká no Paraguai, mulheres indígenas de Sucre (Bolívia) e manifestações como o Acampamento Terra Livre de 2024. Com foco especial nas mulheres, as imagens ajudam a construir visualmente o livro, dialogando com os textos e reforçando o caráter político e sensível da obra.

Mulheres feirantes de Sucre/Bolívia em marcha, 2015 — Página 1

Marcha das Mulheres indígenas, em Brasília, 2022 — Página 10

Mulher indígena feirante de Sucre, na Bolívia, 2015 — Página 11

Mulheres feirantes de Sucre, na Bolívia, em marcha, 2015 — Página 43

Marcha do Acampamento Terra Livre, em Brasília, 2024 — Página 63

Marcha do Acampamento Terra Livre, em Brasília, 2024 — Página 86

Marcha das Mulheres indígenas, em Brasília, 2021 — Página 87

Ato público em defesa dos direitos dos povos indígenas, em Belém do Pará, 2019 — Página 105

Marcha das Mulheres indígenas, em Brasília, em 2024 — Página 136

Mulheres indígenas feirantes de Sucre, na Bolívia — Página 137

POVOS INDÍGENAS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Trajetórias, resistência e possibilidades de um mundo Outro

Pensar a política indígena consiste em tema não apenas importante como necessário às Relações Internacionais. Por um lado, os povos indígenas mostram-se cada vez mais presentes na cena internacional. Por outro lado, sua atuação não necessariamente se traduz em reconhecimento no dia-a-dia da política internacional. Mesmo no campo teórico, o reconhecimento destes povos tem sido apenas recentemente incorporado à disciplina, cuja própria noção de política e de seu exercício esteve centrada tradicionalmente no Estado-nação e nas organizações internacionais. Este livro busca interpelar estes entendimentos conservadores. Os capítulos que o constituem possuem como fio condutor a premissa de que os povos indígenas consistem em atores políticos por excelência, sua atuação imprime possibilidades da construção de um mundo Outro. Desse modo, as reflexões delineadas neste livro apontam para um questionamento sobre o sujeito político e para as fraturas constitutivas do internacional, expondo os limites e as possibilidades de mudanças na disciplina.

Apoio:



EDUNILA
Editora da
Universidade Federal de
Integração Latino-Americana

ISBN: 978-03-00348-09-7

