# Povos e comunidades tradicionais na América Latina

estudo de caso

**GOVERNO DO ESTADO DE SERGIPE**

**Governador**
Fábio Cruz Mitidieri

**Vice-Governador**
José Macedo Sobral

**Secretário Especial de Governo**
Cristiano Barreto Guimarães

**IOSE - IMPRENSA OFICIAL DE SERGIPE**

**Diretor-Presidente**
Francisco Gualberto da Rocha

**Diretor Administrativo Financeiro**
Antônio Arthur Ferreira

**Diretor Industrial**
Mílton Alves

**EDISE - EDITORA DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE SERGIPE**

**Gerente Editorial**
Jeferson Pinto Melo

Fran Espinoza, Josefa Lívia Santos Silva, Felipe Gómez Isa
(Orgs.)

# Povos e comunidades tradicionais na América Latina

estudo de caso

Aracaju
2025

COPYRIGHT©2025 ORGS. FRAN ESPINOZA, JOSEFA LIVIA SANTOS SILVA, FELIPE GÓMEZ ISA

**Capa, projeto gráfico e diagramação**
Amanda Sangalli | Ema Soluções Criativas

**Fotografia de capa**
Fran Espinoza

**Revisão**
Fran Espinoza e Amanda Sangalli

**Pré-impressão**
Dalmo Macedo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Povos e comunidades tradicionais na América Latina [livro eletrônico] : estudo de caso / organização Felipe Gómez Isa, Josefa Lívia Santos Silva, Fran Espinoza. -- Aracaju : IOSE Imprensa Oficial de Sergipe, 2025. PDF

Vários autores. Bibliografia.
ISBN 978-65-5495-023-7

1. América Latina - Condições sociais 2. Comunidades tradicionais 3. Direitos humanos 4. Povos indígenas I. Isa, Felipe Gómez. II. Silva, Josefa Lívia Santos. III. Espinoza, Fran.

25-256218 CDD-307.70980

Índices para catálogo sistemático:
1. Comunidades tradicionais: América Latina: Sociologia 307.70980
Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

**Editora filiada**

Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe - EDISE
Rua Propriá, 227 · Centro
49010-020 · Aracaju · Sergipe
Tel. +55 (79) 3205 7421 / 3205 7420
edise.iose@iose.se.gov.br

# Comitê Científico

PRESIDENTE
**Rodrigo Barros de Albuquerque**
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

VICE-PRESIDENTA
**Hannah Silva Linhares**
Universidade de Coimbra, Portugal.

**Ma. Carolina Silva Porto**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Ma. Daniela de Andrade Souza**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Dra. Clara Machado**
Universidade Federal da Bahia, Brasil.

**Dra. Cristiane Tavares Fonseca de Moraes Nunes**
Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

**Dra. Grasielle Borges Vieira de Carvalho**
Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil.

**Dra. Liziane Paixão Silva Oliveira**
Université d'Aix Marseille III, França.

**Dr. Dirceu André Gerardi**
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

**Dr. Heriberto Alves dos Anjos**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Dr. Jéffson Menezes de Sousa**
Centro Universitário de Brasília, Brasil.

**Dr. Mario Jorge Tenorio Fortes Junior**
Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil.

**Dr. Ricardo José das Mercês Carneiro**
Universidade de Sevilla, España.

**Dr. Sergio Caballero**
Universidad Autónoma de Madrid, España.

**Me. Douglas Oliveira Diniz Gonçalves**
Universidad de Deusto, España.

**Ma. Elisabete Aparecida Pinto**
Universidade Federal da Bahia, Brasil.

**Ma. Fernanda Caroline Alves de Mattos**
Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil.

**Ma. Letícia Feliciana dos Santos Cruz**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Me. Matheus de Lima Andrade**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Ma. Raquel Brito**
Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

**Ma. Roberta Arcieri**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Me. Thyerrí José Cruz Silva**
Universidade Tiradentes, Brasil.

**Me. Vilobaldo Cardoso Neto**
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

## Prefácio

Inserida em um contexto latino-americano contemporâneo de defesa de territórios e direitos indígenas, preservação de práticas ancestrais e justiça social para povos quilombolas, a obra Povos e Comunidades Tradicionais na América Latina: Estudo de Caso, traz à luz, de forma interdisciplinar, realidades de grupos que enfrentam desafios singulares em sua existência. O trabalho é fruto de uma colaboração internacional entre a Universidade Tiradentes de Sergipe, Brasil e a Universidade de Deusto, Espanha, com o rigor metodológico necessário que revelam também caminhos para a construção de políticas públicas que respeitem, preservem e permitam o desenvolvimento desses povos.

Discutir povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais ganha uma nova camada de significado ao se colocar na contramão de uma cultura de apagamento histórico e dar visibilidades a realidades como a resistência urbana de comunidades indígenas, as questões territoriais, as lutas quilombolas indígenas contra a insegurança alimentar, assim como estratégias ecológicas, econômicas e de sobrevivência cultural. A cada artigo fica evidente que para colaborar com esses povos, é preciso direcionar o olhar de forma mais ampla, não apenas tratando isoladamente de comida, terra ou recursos financeiros, estes e inúmeros outros fatores — como a cultura, a espiritualidade, o ambiental, a educação, a política etc. —, estão conectados e as políticas públicas devem refletir a complexidade dessas realidades.

Ao longo dos capítulos, o leitor notará que a valorização

cultural se apresenta como um eixo estruturante das lutas indígenas, num equilíbrio entre inovação e tradição. As análises dos desafios não se restringem a meros diagnósticos, atuando como verdadeiros faróis, apontando, através da construção do conhecimento, caminhos inovadores que falem desde a autonomia econômica até a preservação cultural. É a pesquisa acadêmica como instrumento de transformação social, combinando metodologias rigorosas — como etnografias participativas e análises interdisciplinares que unem Direito e Ciência Política — à contribuição valiosa de pesquisadores indígenas na autoria de artigos, posicionando os povos como protagonistas de suas próprias narrativas.

E é neste ponto que a obra constrói uma ponte entre a academia e a gestão pública, oferecendo diagnósticos, perspectivas e soluções concretas. O leitor alcança as conclusões da pesquisa diante de uma chamada para ação: os gestores que precisam adaptar as políticas públicas às cosmovisões dos povos indígenas e quilombolas, para cientistas romperem com um modelo de extrativismo epistêmico e, para a sociedade como um todo, reconhecer que a diversidade não é concessão, mas alicerce de justiça socioambiental.

**José Macedo Sobral**
*Secretário de Estado da Educação e da Cultura de Sergipe*

# Sumário

**Introdução**..... 11

Fran Espinoza
Josefa Lívia Santos Silva
Felipe Gómez Isa

CAPÍTULO 1 ..... 19

**Aldeia Vertical e Aldeia Maraka'nà: luta por território e identidade indígena**

Daniel Alves Dios
Victória Melo da Silva
Janine Monteiro Moreira Bonanno Gomes
Ana Lucia Nunes de Sousa

CAPÍTULO 2 ..... 47

**Usos de la categoría "comunidad" para Mbya-guaraní (Misiones, Argentina)**

Noelia Enriz
Alfonsina Cantore

CAPÍTULO 3 ..... 79

**Ecoturismo e protagonismo indígena na comunidade de Catu/RN**

Antonia Débora Batista de Queiroz Cabral
Julianne Holder da Câmara Silva

CAPÍTULO 4 ..... 123

**El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas: desafíos en el ámbito empresarial**

Felipe Gómez Isa

CAPÍTULO 5 ..... 155

**Una aproximación a la internacionalización de la etnia Wayuú**

Jorge Isaac Lechuga-Cardozo

CAPÍTULO 6 ..... 175

**Desafios da segurança alimentar em quilombos alagoanos**

Jônatas dos Santos de Souza
Raphaela Costa Ferreira Lemos
Verônica Teixeira Marques

CAPÍTULO 7 ..... 209

**Políticas para primeira infância e educação indígena: um estudo na comunidade Xokó**

Josefa Lívia Silva Santos
Bruno Texeira Lins
Fran Espinoza

CAPÍTULO 8 ..... 245

**Diagnóstico del derecho humano a la alimentación adecuada en la comunidad indígena Xokó (Sergipe)**

Jaime Gómez Martín
Javier García Medina

**Sobre os autores e autoras** ..... 289

# Introdução

## Introdução

A presente obra é o resultado da chamada internacional "*Povos e comunidades tradicionais na América Latina: estudo de caso, análise e desafios atuais*", lançada em abril de 2024. Organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Tiradentes, (PPGD/UNIT/SE), Brasil e Universidade de Deusto (UD), Espanha com o apoio da Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe (EDISE), Brasil e da Secretaria de Estado da Educação e da Cultura (SEDUC), Brasil. Conta com conselho editorial, comitê científico, pareceristas ad hoc, organizadores e autores de diferentes instituições de ensino e instituições pública e privada latino-americanas e europeia. Conta ainda com todos os identificadores exigidos para a classificação e catalogação exigidos pelos padrões da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Todos os capítulos foram avaliados em duplo-cego (*double-blind peer review*), todos os colaboradores da obra encaminharam assinada a declaração de responsabilidade ética da chamada.

Inicialmente a chamada havia considerado a publicação de uma obra só, mas devido a quantidade, qualidade e interdisciplinaridade das pesquisas recebidas os organizadores decidiram fazer a seleção das melhores pesquisas submetidas e publicar duas obras, a primeira: *Povos e comunidades tradicionais na América Latina: estudo de caso*, e a segunda: *Povos e comunidades tradicionais na América Latina: análise e desafios atuais*, se optou por manter a escrita original dos

capítulos para respeitar a língua dos autores.

O primeiro capítulo, ***Aldeia Vertical e Aldeia Maraka'nà: luta por território e identidade indígena***, apresenta um ensaio baseado na experiência de duas aldeias indígenas, localizadas em contexto urbano, na cidade do Rio de Janeiro: a Aldeia Maraka'nà e a Aldeia Vertical. A pesquisa se utiliza da etnografia e da participação ativa, propondo um olhar de dentro, ao ser realizada por pesquisadores indígenas. Mobilizamos os conceitos de bem-viver e território para pensar as práticas e narrativas de resistência e re-existência destas aldeias. Os resultados apontam a importância cultural, social, política, educacional, espiritual e ambiental das duas aldeias para a dignidade e a vida dos indígenas em contexto urbano, pressuposto essencial à defesa de seus direitos. Se destaca também a força da oralidade, da ancestralidade, da parentalidade e da comunidade como fundamento do bem viver.

No segundo capítulo, ***Usos de la categoría "comunidad" para mbya-guaraní (Misiones, Argentina)***, o estudo aprofunda algumas tensões nos usos cotidianos da ideia de comunidade, tomando como epicentro registros do trabalho etnográfico com a população da província de Misiones (Argentina). Propõe-se distinguir os usos administrativos e nativos da categoria, tornando visíveis práticas concretas que dão materialidade ao conceito. Há um interesse especial em compreender as complexidades que emergem em relação à ideia de comunidade, bem como as sobreposições e diferenciações entre os usos políticos-administrativos e nativos. Metodologicamente, a reflexão baseia-se em registros etnográficos próprios,

produzidos a partir de um trabalho de campo de longa duração com essas populações. O estudo parte de cenas densas, com o objetivo de recuperar os sentidos e práticas que constroem "o comunitário" como uma dimensão da identidade.

No terceiro capítulo, ***Ecoturismo e protagonismo indígena na comunidade de Catu/RN***, os autores analisam a conjuntura que envolve o processo de reconhecimento dos direitos dos povos originários e as formas de exercício de protagonismo dos povos indígenas, destacando o turismo ecológico como um instrumento significativo para a autonomia indígena e comunitária. Assim, pretende responder às seguintes perguntas: o turismo ecológico apresenta-se como instrumento de protagonismo indígena? Quais os impactos do turismo ecológico na autonomia dos povos indígenas? Diante disso, a pesquisa é realizada por meio de uma análise qualitativa e apresenta caráter exploratório, expondo a conceituação de ecoturismo segundo a legislação vigente, bem como as normas que regulam o turismo ecológico desenvolvido em terras indígenas. Ademais, destaca-se a Comunidade Eleotérios do Catu, que apresenta um potencial turístico elevado, o qual vem sendo explorado pela comunidade local. Nas considerações finais, evidencia-se a importância do turismo ecológico para a autonomia dos povos indígenas, bem como as adversidades que dificultam sua execução.

No quarto capítulo, ***El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas: desafíos en el ámbito empresarial***, discute-se que os povos indígenas foram excluídos do processo de evolução internacional dos direitos humanos após a Segunda Guerra

Mundial (1945). Quando a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento em 1986, os povos indígenas foram novamente deixados de lado, apesar das propostas para que fossem reconhecidos como titulares desse direito. Essa lacuna inaceitável foi preenchida com a recente aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), na qual esses povos tiveram reconhecido seu direito ao desenvolvimento e seu direito ao consentimento prévio, livre e informado quando se pretende realizar projetos de desenvolvimento em seus territórios.

Muitos desses projetos são conduzidos por empresas privadas que, até o momento, não contam com um marco legal adequado para regulamentar suas atividades extrativas em territórios indígenas. O método adotado neste artigo é de caráter qualitativo e interdisciplinar, uma vez que foi necessário aplicar ferramentas teóricas e conceituais do Direito, da Ciência Política, das Relações Internacionais e da Economia Política.

A principal conclusão deste capítulo é que tanto o projeto de um tratado internacional para regulamentar as atividades das empresas transnacionais quanto o projeto para a criação de uma convenção internacional sobre o direito ao desenvolvimento deveriam ser aproveitados como oportunidades para que o setor privado empresarial se torne um aliado no desenvolvimento dos povos indígenas, e não um cúmplice da violação sistemática de seus direitos.

O quinto capítulo, ***Una aproximación a la internacionalización de la etnia Wayuú***, é resultado de uma revisão

bibliográfica cujo objetivo é apresentar evidências dos indícios de internacionalização do artesanato Wayuú como forma de expressão da tradição ancestral, comercializada por meio de produtos artesanais em mercados estrangeiros.

Foi aplicado o método de análise com enfoque qualitativo, de desenho não experimental e com um nível documental-bibliográfico transversal. A revisão documental revelou que o artesanato Wayuú representa uma forma de transmissão de saberes ancestrais por meio de suas linhas, formas e cores, características que atraíram a atenção de designers que internacionalizaram esses tecidos, conferindo-lhes uma nova identidade cosmopolita. Conclui-se neste capítulo que os povos indígenas necessitam da defesa de seus direitos fundamentais, como o direito ao território e à preservação de seus valores culturais, apesar da comercialização e da hibridização cultural a que estão expostos devido à mercantilização de seus produtos artesanais, como os tecidos.

O sexto capítulo, ***Desafios da segurança alimentar em quilombos alagoanos***, aborda os desafios da segurança alimentar nas comunidades quilombolas alagoanas, trazendo à tona as complexas interações entre cultura, história e condições socioeconômicas. As comunidades quilombolas, herdeiras de uma rica tradição de resistência e preservação cultural, enfrentam vulnerabilidades que se manifestam, entre outros aspectos, na insegurança alimentar. Este trabalho surge como uma contribuição necessária para a compreensão das condições de vida dessas populações, abordando aspectos críticos como a insegurança alimentar, os baixos níveis econômicos

e de escolaridade, bem como o aporte nutricional inadequado que ainda prevalece em muitas dessas comunidades. Os dados apresentados não apenas revelam as situações enfrentadas pelos quilombolas, mas também destacam uma transição epidemiológica e nutricional em curso, que traz novas complexidades ao panorama de saúde dessas comunidades. Neste trabalho, o autor e as autoras oferecem uma visão crítica e informada sobre a realidade desses grupos, contribuindo para o debate sobre equidade e justiça social.

O sétimo capítulo, ***Políticas para primeira infância e educação indígena: um estudo na Comunidade Xokó***, analisa a percepção dessa comunidade indígena sobre as políticas públicas voltadas para a educação da primeira infância. O estudo investiga a preservação cultural e os valores tradicionais da comunidade Xokó no contexto da educação, abordando aspectos como o ensino sobre a identidade indígena, práticas culturais como o Toré e Ouricuri, e os desafios de infraestrutura na escola da comunidade. A metodologia da pesquisa é qualitativa e utiliza como técnica para coleta de dados a entrevista semiestruturada, que são catalogados e sistematizados através de uma análise de conteúdo. Os resultados da pesquisa revelam um processo de enfrentamento a um modelo curricular homogêneo. Conclui-se que a demanda da comunidade Xokó por políticas adaptadas às suas cosmovisões é clara, destacando-se a necessidade de espaços educacionais adequados e que sejam totalmente correlatos à inserção da criança na cultura da comunidade.

O oitavo capítulo, ***Diagnóstico del derecho humano a la***

***alimentación adecuada en la Comunidad Indígena Xocó (Sergipe)***, apresenta uma análise sobre a garantia desse direito na Comunidade Xocó, a única comunidade indígena do Estado de Sergipe, Brasil. O estudo adota o Enfoque Baseado em Direitos Humanos e se apoia em entrevistas realizadas com membros da comunidade.

Em Sergipe, mais de 50% dos lares enfrentam algum nível de insegurança alimentar, sendo as comunidades indígenas particularmente vulneráveis à pobreza. Diante desse cenário, o estudo busca responder à seguinte questão: há, em algum grau, uma violação do direito à alimentação adequada para os membros da Comunidade Xocó? Conclui-se neste capítulo que a comunidade enfrenta atualmente uma situação de insegurança alimentar leve e apresenta recomendações para melhorar a educação alimentar, a acessibilidade a alimentos de qualidade e a capacidade de autoprodução da comunidade.

Organizadores
*Fran Espinoza*
*Josefa Lívia Santos Silva*
*Felipe Gómez Isa*

# Capítulo 1

# Aldeia Vertical e Aldeia Maraka'nà: luta por território e identidade indígena

Daniel Alves Dios
Victória Melo da Silva
Janine Monteiro Moreira Bonanno Gomes
Ana Lucia Nunes de Sousa

## 1. Introdução[1]

Os povos originários e seus descendentes vem enfrentando inúmeros desafios na manutenção de seus direitos e identidade cultural, sobretudo em contexto urbano. Entender os direitos dos povos indígenas nesses espaços é fundamental para promover a justiça social e a diversidade cultural em um mundo cada vez mais interconectado. Pesquisas anteriores exploraram os desafios enfrentados pelos povos indígenas em áreas urbanas, incluindo questões relacionadas aos direitos à terra, preservação cultural e representação política (Andrade et al., 2013; Guirau e Silva, 2013).

A Aldeia Maraka'nà está localizada no bairro Maracanã, ao lado do Estádio que leva o mesmo nome, no Rio de Janeiro, e está ocupada desde 2006 por povos de diversas etnias, como

1 Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projeto "Práticas e Narrativas de Resistência e Re-existência na Educação em Ciências e saúde", financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/211.227/2019 (248499).

forma de resistência (Guajajara et. al, 2023). Já a Aldeia Vertical surgiu em 2015, após um despejo brutal da Aldeia Maraka'nà pelo Estado do Rio de Janeiro, em março de 2013. A desocupação forçada ocorreu em meio a um conflito intenso entre as autoridades públicas e os moradores, evidenciando um desrespeito flagrante aos direitos dos povos originários. A mudança de parte das famílias para os apartamentos do programa "Minha Casa, Minha Vida" no bairro do Estácio foi uma tentativa de acomodar a dispersão forçada de uma comunidade atacada em sua luta por um espaço que simbolizava sua resistência histórico-cultural (Bevilaqua, 2017). Apesar disso, outras famílias seguiram em defesa do território, retomando e reconstruindo a Aldeia Maraka'nà, que segue em luta por demarcação e defesa da dignidade indígena no local, ainda sob ameaça de despejo. Ambas são fruto do enfrentamento indígena ao Estado e são lócus de resistência e visibilidade para as lutas indígenas de todo o país.

O ensaio que apresentamos neste capítulo é fruto de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida por pessoas implicadas na luta indígena, sendo duas pessoas indígenas pesquisadoras da etnia Puri e duas pesquisadoras pardas, de ascendência indígena. O olhar que propomos é, ao mesmo tempo, um olhar fundamentado na academia, mas também profundamente comprometido com estas lutas que vivenciamos.

A pesquisa aborda a experiência destas duas Aldeias, explorando as práticas e narrativas de resistência e re-existência desenvolvidas nestas lutas específicas por território.

Nos interessa indagar as seguintes questões: 1) como se desenvolvem práticas e narrativas de resistência e re-existência em aldeias urbanas? e, 2) como o bem-viver é construído nas práticas de resistência e re-existência destes territórios?

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se fundamenta na etnografia e na pesquisa participante. A etnografia consiste no estudo de uma comunidade por meio da observação direta e da imersão em sua realidade, registrando os modos de ser, estar, ver e perceber aquele mundo. Este processo é caracterizado pela escrita densa e reflexiva sobre os modos de vida de um povo ou comunidade, que se tornam participantes deste estudo (Mattos, 2011). Por sua vez, a pesquisa participante emerge de uma intencionalidade política e do desejo de atuar junto às comunidades e povos marginalizados, integrando investigação, educação e participação social (Brandão, 1984). Esse processo é centrado na análise dos fatores estruturais da realidade vivida, permitindo não apenas a obtenção de respostas teóricas, mas também a realização de ações concretas que beneficiam os envolvidos na investigação. Além disso, a pesquisa participante promove a produção coletiva de conhecimentos, desafiando a hegemonia do saber e possibilitando que a construção do conhecimento caminhe ao lado dos povos subalternos, fortalecendo a troca de saberes e experiências (Gajardo, 2008). Neste ensaio, compartilhamos construções teóricas coletivas, resultado da pesquisa em desenvolvimento.

## 2. Povos indígenas urbanos e o direito ao Bem-viver

Os povos indígenas vivem em áreas urbanas há muito tempo, porém seus direitos e bem-estar não estão garantidos. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do Censo de 2022 apontam que a população Indígena no Brasil chegou a 1.694.836 pessoas, correspondendo a 0,83% da população brasileira. Este número é 88,96% maior do que o do Censo de 2010. Isso se deve, em parte, às mudanças na metodologia da pesquisa censitária. No censo de 2022, a pesquisa ampliou as possibilidades do autorreconhecimento indígena, antes restrito a indígenas aldeados. Em 2022, pessoas em contexto urbano também puderam se autodeclarar indígenas pelo quesito "cor ou raça", ou respondendo à pergunta "você se considera indígena"? (FUNAI, 2023; IBGE, 2024).

O Censo de 2022 trouxe, ainda, outros dados interessantes. Do total de pessoas indígenas que residem no Brasil, 36,75% residem em Terras Indígenas e 63,25% residem fora de territórios indígenas. Grande parte da população indígena se encontra na região Norte, totalizando 44,48%; seguida pela região Nordeste com 31,22%; região Centro-Oeste com 11,81%; região Sudeste com 7,28% e, por fim, a região Sul com 5,21% do total (IBGE, 2024).

Os dados do IBGE (2024) revelam também que Amazonas, Roraima e Mato Grosso do Sul apresentam a maior concentração de indígenas vivendo em Terras Indígenas: 46,48% do total de indígenas que ocupam territórios indígenas demarcados. Já as pessoas indígenas que residem fora do território

indígena, se concentram na região sudeste, onde vivem 82,56% destes *parentes*[2]. Ainda, em relação a esta população indígena que reside fora de territórios indígenas, a maior concentração  refere-se a pessoas com faixa etária compreendida entre 15 a 29 anos, que representam 24,87% do total. São jovens, em idade escolar e laboral, assim pode-se imaginar que o fenômeno esteja relacionado à busca de oportunidades educacionais e/ou laborais fora das aldeias de origem. Outro fenômeno factível é a valorização crescente da identidade, tradição e memória das atuais gerações que vivenciaram a luta pela re-existência em condições diaspóricas, após o brutal deslocamento das gerações anteriores de seus territórios, que foram submetidas a violências como parte da política de Estado predominante antes da atual Constituição (Potiguara, 2004; Munduruku, 2012).

A historiografia do Brasil mostra o constante genocídio, epistemicídio e expropriação que os povos originários, vem sofrendo. Se a situação é alarmante para os indígenas que vivem em territórios demarcados, para aqueles que residem em áreas urbanas, o cenário é igualmente ou ainda mais desafiador (Silva, 2023). Os povos indígenas em contexto urbano enfrentam desafios únicos relacionados aos direitos à terra, preservação cultural e representação política. No entanto, também exercem seus direitos e identidade cultural por meio de estratégias inovadoras de resistência e re-existência.

---

2 Termo utilizado por pessoas indígenas de diversos povos para se referir a outros indígenas, independente de ser da mesma etnia ou laço sanguíneo. Ao se referir à própria identidade indígena, enquanto "parentes", delimitam quem são, de onde partem e o quê comunicam.

Ao discutirmos os indígenas em contextos urbanos, é importante notar que suas dificuldades não são simplesmente suprimidas ou atenuadas. Segundo o Observatório dos Direitos Socioambientais (2023), a conquista de qualquer direito indígena é o resultado de lutas coletivas, mas essa afirmação de direitos não garante por si só a realização do Bem Viver (Pacheco, 2009; Cavalcante et al., 2022).

Além disso, os direitos indígenas muitas vezes são utilizados como moeda política, o que desestabiliza a organização autônoma e soberana desses povos. O conceito de "Bem Viver" tem suas raízes nos termos "Sumak Kawsay" e "Suma Qamaña", que pertencem às tradições dos povos Kichwa, na Amazônia, e Aymara, nos Andes. Esses termos traduzem a ideia de "vida plena" e expressam uma forma de viver que valoriza a relação harmoniosa entre os seres humanos e a natureza (Bustamante, Yáñez, Teixeira, 2021).

Adotado no contexto brasileiro, o “Bem Viver” se fundamenta nas cosmopercepções dos povos originários, a partir da lógica da coexistência harmônica com a natureza. Esse conceito impulsiona a mobilização de grupos e indivíduos em busca de transformações sociais, desafiando a visão antropocêntrica ocidental. Assim, a noção tradicional de desenvolvimento é superada, deslocando para uma compreensão mais profunda de envolvimento social (Cunha e Sousa, 2023; Acosta, 2019). Para resumir, conforme destaca Krenak (2020), o “Bem Viver” baseia-se na exigente experiência de equilibrar o que podemos obter da vida e da natureza, com o que podemos devolver a ela.

Essa compreensão da diferença de cosmopercepções é fundamental à concepção da dignidade de existir e da legitimidade das vivências dos povos indígenas, para além de um âmbito institucional de direitos. Sob a cosmopercepção indígena de Bem Viver, a partilha dessa condição de dignidade existencial segue outros fundamentos para além dessa concepção de humanidade e direito, que por si só também se diferenciam das concepções ocidentais.

Desse modo, a convergência da discussão dos direitos humanos com a legitimidade de direitos dos povos originários é uma questão complexa. Ao mesmo passo que a humanidade dos povos indígenas ainda é constantemente aviltada, sequer é considerada, amiúde, a soberania desses povos sobre suas concepções de dignidade nos modos de vida, organização social e legitimidade sobre os territórios.

A defesa da soberania dos povos nos diversos territórios, considera, entre outros fatores, os direitos de manifestação cultural, manutenção da dignidade e da relação distintiva com os territórios, transmissão e revitalização das tradições culturais, previsto na Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007). A luta dos povos indígenas não se limita à conquista de direitos, mas almeja a soberania dos povos nos diversos territórios e por Bem Viver. Isso requer uma articulação e construção maior entre os povos do que aquela necessária para a afirmação dos direitos nas institucionalidades que, todavia, desconsideram as especificidades destes povos (Cavalcante et al., 2022).

A presença indígena em contexto urbano, não é apenas

um fato social ou um direito. A salvaguarda das presenças, tradições e modos de auto-organização indígena na cidade é uma necessidade à garantia da soberania dos povos, princípio básico à luta contra a violência colonial submetida e perpetuada nesses territórios até a atualidade.

O direito à ancestralidade, à identidade e à memória, são direitos básicos negados nessa imbricada trama territorial de aldeias, quilombos, senzalas, favelas e outras formas de remanescências imediadas pelo empreendimento colonial (Bispo dos Santos, 2023) a qual se convenciona chamar de "contexto urbano". Esses direitos precisam ser defendidos junto a uma série de outros direitos que também são negligenciados, como o de acesso à natureza, à própria cidade e seus recursos culturais, à participação e pertencimento e ao lócus de vivência comunitária, o teko haw[3] (Guajajara et al., 2023; Observatório de Direitos Socioambientais, 2023).

Ou seja, apesar dos povos indígenas terem alguns direitos reconhecidos, a luta destes povos em contexto urbano transcende e se opõe ao que é abrangido pela ação do Estado, direcionando-se à retomada do senso de coletividade, de ancestralidade e pertencimento.

A luta indígena por soberania dos povos se faz numa condição de partilha, de autonomia coletiva e senso de pertencimento

3 *Teko haw*, na língua *zeeg'ete*, do tronco linguístico Tupi-Guarani, significa o "local que abriga a vida" ou "local onde a vida ocorre". Sua significância está diretamente relacionada à palavra "aldeia" em português, apesar de não ser uma tradução literal, posto que carrega sentidos únicos sobre o território habitado e o modo de habitá-lo (Guajajara et al., 2023).

e parentalidade (Guajajara et al., 2023). A luta por direitos é apenas um recorte do diálogo institucional que se faria interessante e efetivo em um projeto político construído à base da plurinacionalidade enquanto reconhecimento mútuo dos diversos povos em seus direitos de autodeterminação (Weir, 2021).

Contudo, ao mesmo passo que os direitos são, a muito custo, conquistados pela luta dos povos, ainda existe o dispêndio de esforço do movimento dos povos na defesa desses mesmos direitos adquiridos. Além de não se tornarem garantia efetiva de retorno concreto às comunidades, ainda se configuram em uma ameaça constante à organização da soberania popular, devido ao uso político desses direitos ou aos diversos projetos que visam suprimi-los.

Em larga escala, não se trata de desmerecer a importância desses direitos, mas sim de identificar a fragilidade, inconsistência e mesmo a falsidade das instituições coloniais no que tange aos interesses políticos, societários e vitais que os povos indígenas têm se organizado para defender.

Segundo Correa Xakriabá (2018), os povos indígenas nutrem a perspectiva de que a luta indígena é pelo Bem Viver, ou seja, um contínuo esforço de organização coletiva em prol da vida em plenitude. Esta defesa extrapola sobremaneira qualquer limiar do que se há de possibilidade de garantia via instituições políticas coloniais, uma vez que estas se sustentam sobre a sistemática negação da capacidade de soberania auto-organizada dos povos.

O Bem Viver abrange uma ampla gama de vivências e sentidos de continuidade e partilha essenciais para os povos

indígenas. No trecho a seguir, os autores indígenas autoetnografados neste trabalho tomam a liberdade de evocar o conceito a partir de seus próprios protagonismos: "é justamente a força do nosso senso de parentalidade, nosso olhar no olho, nossa capacidade de continuar lutando e dançando[4] em prol do nosso Bem Viver junto à força de nossos maracás[5], da sabedoria dos pajés e dos espíritos encantados que tem segurado a queda do céu[6]" (Kopenawa; Albert, 2015).

Quintero Weir (2021) explica que é a luta coletiva que levou à aprovação dos direitos indígenas, e não a vontade política das instituições. Ele assevera que, inclusive, parte destes direitos vêm sendo sistematicamente atacados, antes mesmo de serem reconhecidos. Portanto, reafirmar a luta pelo Bem Viver, não consiste em qualquer utopia da branquitude decolonial, mas envolve reconhecer que o que traz cura e plenitude vital está no modo relacional entre parentes (Krenak, 2019; Weir, 2021).

---

4 Conforme o parente Añuu José Quintero Weir (2021) apresenta, nossa maior força para o enfrentamento da política de morte que jamais deixou de assolar nossos povos é a revalorização de sermos nós o que somos, resgatando a força de nossa vitalidade, do nosso ser coletivo e de caminharmos junto à energia vital do mundo, para além do que nos é permitido ou direcionado pelas institucionalidades políticas coloniais.
5 Instrumento musical sagrado utilizado em rodas de canto e rituais.
6 No contexto do texto, o termo "queda do céu" simboliza a crise cultural e espiritual enfrentada por povos indígenas devido às ameaças externas. Relacionado ao conceito de Davi Kopenawa e Bruce Albert em seu livro intitulado como “A queda do céu”, refere-se à desestabilização causada pela exploração e a invasão. Davi Kopenawa enfatiza que a força das tradições, como a parentalidade, a sabedoria dos pajés e a espiritualidade, é essencial para manter a resistência e preservar a integridade cultural frente a esses desafios.

Entretanto, cabe pontuar que os territórios originários nunca foram totalmente conquistados pelo poder colonial, apesar de terem sido apropriados e transformados pela colonialidade à medida que a continuidade histórica das raízes indígenas foi sendo negada e desvalorizada. A continuidade indígena se deu amplamente nesses territórios e enraizou as bases da luta por soberania e Bem Viver no contexto urbano. Através da remanescência cultural dos povos indígenas, que sempre habitaram os territórios, as urbanidades se reconfiguram ao longo do tempo, sendo o próprio território salvaguarda dessas presenças indígenas e vice-versa. A continuidade dos modos de vida indígena nos territórios urbanos flui preponderantemente nas experiências desses povos ao partilhar com o território através de uma criatividade vívida, que proporciona a capacidade da remanescência e da resistência (Guajajara et al., 2023).

De acordo com Potiguara (2004), o processo de apropriação colonial do território levou os povos indígenas às margens, na qual, se enseja pela colônia, a condição de negação ontológica da própria existência em razão a uma subserviência necessária à continuidade da expansão colonial por meio da absorção da força vital e criativa. Contudo, de acordo com bell hooks (2019), nas mesmas margens, é possível se reencontrar, a partir da valorização das raízes, na partilha de saberes e na força da diversidade dos povos que se encontram em processo de resistência. A margem pode ser um local de abertura radical e de resistência (Hooks, 2019).

## 3. Território, resistência e re-existência

Santos (2005) nos ensina que o território pode ser compreendido como um espaço habitado por indivíduos carregados de significados e práticas sociais. A partir desta concepção desenvolvida pelo autor, a ideia de espaço é permeada pelo conceito de território. Santos (2005) também propõe dois novos termos: horizontalidade e verticalidade. O primeiro, seriam lugares próximos ligados por uma continuidade do território. Enquanto o segundo, determinado por pontos afastados uns dos outros, porém conectados por todas as formas e processos sociais e organizacionais. Nesse sentido, o território pode ser formado tanto por lugares próximos quanto por lugares em rede - caracterizado pelo processo de globalização que conecta um lugar ao outro. Para Santos (2005), o território é uma construção social que reflete a organização e a resistência dos grupos sociais frente às dinâmicas impostas pela globalização e pelo Estado. No contexto do aldeamento urbano, essa visão é crucial para entender como as populações indígenas redefinem e ressignificam os espaços urbanos a partir de suas práticas culturais e formas de organização coletiva e comunitária.

A dinâmica de ocupação e resistência de povos indígenas em contextos urbanos é um fenômeno que reflete a complexidade das relações entre cultura, território e identidade. Esta complexidade se manifesta na maneira como as populações indígenas enfrentam processos históricos e contínuos de desterritorialização, que envolvem o apagamento de identidades e a imposição de novos modos de vida. Diante

disso, Nego Bispo analisa o processo de desterritorialização:

> *[...]Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi a adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Bispo dos Santos, 2023, p.7).*

Aproximando-nos da atualidade de pessoas indígenas que hoje estão em contexto urbano, essas questões permeiam diversas realidades na qual a sociedade impõe o distanciamento da preservação de suas culturas e ancestralidade, ao impor novas narrativas, que apagam as memórias ancestrais. Em contraponto, a resistência de pessoas indígenas em contexto urbano se configura como uma luta contínua pela preservação e ressignificação de seus territórios e identidades culturais, desafiando as tentativas de apagamento e afirmando a presença e a memória cultural e ancestral na cidade. A resistência indígena na cidade é a reafirmação de existência, resistência e re-existência frente aos processos de colonização moderna.

A resistência é geralmente compreendida como a luta pela libertação e pela sobrevivência (Robson e Ward, 1991). A luta dos povos indígenas não é marcada só pelas lutas pela sobrevivência em forma de resistência direta. Estes povos experimentaram lutas que, ao mesmo tempo que confrontavam o

poder do projeto da modernidade, criavam novas formas de viver (Achinte, 2013). Criamos formas de re-existir. Re-elaboram, cotidianamente, a vida em "condições adversas, tentando a superação destas condições para ocupar um lugar de dignidade" (Achinte, 2013, p.86).

Estas ações de re-existência são linhas e rotas de fuga do poder colonial que, como afirma Conceição Evaristo (2022), interferem na história e precisam ser reconhecidas, ainda que ignoradas pelo relato oficial. Evaristo (2022) explica ainda que:

> *Ações de (re) existência, mesmo que pensemos que são ações minúsculas, pois não conseguem atingir a estrutura da organização da sociedade, são fundamentais para a garantia de vida de sujeitos e comunidades subjugadas. E quando repetidas e renovadas, além de se tornarem paradigmáticas e didáticas, aos poucos permitem aos sujeitos e às coletividades envolvidas obter alguns resultados (p.45).*

Assim, acreditamos que se re-territorializar enquanto pessoas indígenas numa Aldeia em espaço urbano é uma luta tanto de resistência como de re-existência. Ao mesmo tempo que se enfrenta diretamente o Estado, ao apropriar-se de um território que, apesar de alojar um prédio histórico antes denominado como "Museu do Índio"[7] não estava destinado aos povos indígenas; mas sim aos processos burocráticos estatais, está sendo construído um espaço de luta e de propagação do saber indígena e do Bem Viver para além

7 O Museu do Índio foi realocado para o bairro de Botafogo, zona sul da cidade do Rio de Janeiro.

das salas de aula (Guajajara et. al, 2023). A Aldeia Maraka'nà e a Aldeia Vertical resistem como um espaço de troca e de valorização do conhecimento ancestral através da oralidade e do cuidado com a terra. Uma aldeia urbana é, ao mesmo tempo, lócus de resistência e re-existência quando propõe que o fundamento ancestral indígena, baseado na vivência em aldeamentos rurais, se translade e desafie a cidade.

## 4. Nossas aldeias: Aldeia Maraka`nà e Aldeia vertical

Aldeia é um local de re-existência, continuidade e resistências de todo tipo. O que é chamado de Aldeia carrega o sentido de *teko haw* (Guajajara et al., 2023) do Tupi-Guarani, cuja tradução é "o local em que a vida é possível". Ao se falar de vida – *teko* – é mais do que estar vivo, abrange toda uma dinâmica de relações entre diversos seres, que permite criar e recriar existências a partir da vivência comunitária e dos conhecimentos e visões de mundo partilhados. Esse lugar que abriga a vida – a *teko haw* – portanto, é o local onde os povos indígenas buscam desenvolver as soberanias em conexão com o território e a ancestralidade.

Esse é o contexto da Aldeia Maraka'nà, Aldeia indígena pluriétnica localizada ao lado do estádio popularmente batizado com o mesmo nome (Maracanã), na zona norte do Rio de Janeiro, que demarca a presença indígena neste território. A Aldeia Maraka'nà a é um território de 14.300 $m^2$, que abriga as tradições e conhecimentos culturais de diversas etnias indígenas. As famílias indígenas que vivem na Aldeia são de

diversos povos, como Puri, Guajajara, Maxakali, Kariri, Potyguara, Mapuche, Munduruku, Goitaka, Xukuru, Ashaninka, Tupinambá, Guarani, Pataxó, Akroá e Xakriabá. Além disso, a Aldeia é um espaço de acolhimento e referência para indígenas de vários outros povos do Brasil e de *Abya Yala*[8].

O território possui um manejo comunitário autônomo com o reflorestamento de árvores nativas utilizadas para alimentação e medicina tradicional e de inserção de construções tradicionais como a cozinha coletiva, a casa de farinha, a casa das mulheres, a casa de estudos de medicina da floresta, os canteiros agroflorestais, a escolinha da Aldeia, a roda da fogueira, o espaço dos curumins, entre outros. Além disso, o território protege, dentro dele, o prédio que serviu como base da criação do primeiro órgão indigenista e do primeiro museu do índio do Brasil.

A Aldeia Maraka`nà foi formada em 2006 a partir de uma iniciativa debatida durante o "Primeiro Encontro dos Tamoios", sediado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). O encontro reuniu lideranças indígenas, ativistas, acadêmicos estudiosos das causas indígenas, com o objetivo de discutir e propor ações e políticas para defesa dos direitos dos povos originários, dentre elas, a ocupação do antigo prédio do Museu

8 Abya Yala é o nome convencionalmente utilizado por variados povos indígenas para o nosso continente. Oriundo da língua Kuna, significa "Terra Madura" e traz a perspectiva ancestral sobre a terra que habitamos. A valorização da história de luta do povo Kuna pela defesa de um território autônomo indígena, livre de fronteira e de domínio colonial, é referência para muitos povos e se assemelha às perspectivas da Aldeia Maraka'na, que estabelece relações com todos os povos indígenas, independente das fronteiras criadas pelo poder colonial.

do Índio (Rebuzzi, 2014; Freire, 2019; Guajajara e Paula, 2023).

Ao longo desses anos, a Aldeia Maraka'nà passou por várias ameaças e ações de despejo violentas, que ainda não cessaram na atualidade. Contudo, os povos indígenas jamais abandonaram a luta pelo território. O espaço foi retomado e segue sendo manejado com base nas tradições dos povos presentes em luta por demarcação, enfrentando ainda a ameaça de despejo por parte do estado e ataques racistas de grupos de extrema-direita.

A aldeia Maraka'nà é um ponto de memória e cultura que tem atuado no acolhimento e na luta pelos direitos dos povos indígenas, pela soberania dos povos e pela defesa dos territórios. Surge como uma proposta de representação de diversas etnias em contexto urbano e de promoção dos saberes indígenas por meio da criação de uma Universidade Pluriétnica, que dialogue com Universidades tradicionais, similar a Universidades Indígenas existentes em outros países (Guajajara e Paula, 2023). A Aldeia configura-se como um espaço de resistência e re-existência, promovendo a inclusão, o reconhecimento e a preservação dos saberes indígenas.

A Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraka'nà – organizada de forma autônoma pelos indígenas da Aldeia Maraka'nà – funciona no território da aldeia promovendo educação intercultural pluriétnica que contribui para a manutenção das identidades étnicas, línguas indígenas, tradições culturais e saberes. Ao longo do ano, são oferecidas diversas atividades culturais e políticas, como contação de histórias, palestras sobre direitos indígenas, oficinas de manejo do solo e educação ambiental. A

Aldeia Maraka'nà revelou a presença indígena na cidade do Rio de Janeiro, contestando a ideia de que os povos indígenas não têm espaço nas áreas urbanas (Freire, 2019).

A partir dessa resistência cultural, a Aldeia Maraka'nà promove tanto o aprendizado e preservação das culturas indígenas no contexto urbano quanto a articulação entre os indígenas dos variados povos na busca de soluções dos desafios vivenciados por esses povos, seja no contexto urbano ou em outros territórios.

A vivência comunitária e a produção de saberes na Aldeia Maraka'nà desafiam o apagamento histórico e a opressão estrutural, criando possibilidades de melhoria da qualidade de vida dos povos a partir da manifestação das práticas culturais, tal como os rituais e medicina tradicional, a economia solidária e cooperação.

O fato de estar em território que é originário – mesmo que já transformados pela urbanização –, de guardar memórias e conhecimentos sobre este território nas oralidades e tradições, possibilita que os povos indígenas retomem vínculos ancestrais e formas de habitar próprias. A vivência comunitária na aldeia/teko haw é o que possibilita a restituição da dignidade e Bem Viver nesses territórios, a defesa de direitos e a salvaguarda das culturas e condições de vida. A luta pelo reconhecimento e valorização da presença indígena em contexto urbano e demarcação da Aldeia, portanto, é uma condição urgente para o enfrentamento do genocídio que os povos indígenas enfrentam.

A Aldeia Vertical é um coletivo multiétnico indígena localizado

no prédio de número quinze (15) do condomínio Zé Kéti, situado no Bairro do Estácio, região central do Rio de Janeiro. O Condomínio foi criado no âmbito do programa governamental "Minha Casa, Minha Vida", que subsidia moradias populares para famílias de baixa renda, e foi estabelecido após a demolição do presídio Frei Caneca em 2010, com a ocupação dos apartamentos iniciando-se em 2014. O prédio de cinco andares e vinte apartamentos abriga exclusivamente indígenas de diversas etnias, como Pankararu, Puri, Fulni-ô, Guajajara e Pataxó, dentre outras (Bevilaqua, 2017a).

A trajetória da Aldeia Vertical está intimamente ligada à Aldeia Maraka`nà. Entre as várias ameaças e ações de despejo enfrentadas pela Aldeia Maraka`nà, a violenta desocupação forçada ocorrida em 2013, durante os preparativos para a Copa do Mundo, gerou migrações para outros territórios, dentre eles a Aldeia Vertical (Bevilaqua, 2017a). É importante ressaltar que a remoção forçada dos povos indígenas de seus territórios é apenas um dos desafios vivenciados também por povos originários em contexto urbano.

A Aldeia Vertical se apresenta como um território de resistência e re-existência, que acolhe indígenas que estão de passagem pela cidade e promove a preservação e transmissão da cultura indígena, apesar das dificuldades e necessidade de adaptação ao meio urbano. Prova disso são as ações realizadas na Aldeia Vertical, como a horta comunitária, o Museu da Cultura Puri e a Rádio Yandê. Essas ações são apenas algumas das diversas práticas de re-existência desenvolvidas neste território.

A horta comunitária foi criada com o intuito de, através

do cultivo e manejo da terra, ensinar as práticas e costumes ancestrais de uso não predatório da natureza. Além disso, a horta aproxima moradores indígenas e não-indígenas na promoção de alimentação saudável e da co-existência com outras cosmogonias. A iniciativa aviva o interesse da comunidade a se engajar em um aprendizado por meio da oralidade, via de transmissão prioritária para povos originários, fortalecendo os laços sociais e criando o sentimento de pertencimento. Assim, a horta evidencia uma nova forma de preservação da cultura indígena (Bevilaqua, 2017b).

O trabalho de Niara do Sol - responsável pela horta comunitária - transcende o espaço geográfico da Aldeia Vertical. Atualmente, a "*Horta Djá Guatá Porã*", como é conhecida hoje, vai além do Condomínio Zé Keti, estendendo seus ensinamentos ao Museu do Amanhã, à Clínica da Família Medalhista Olímpico Ricardo Lucarelli Souza e ao Morro de São Carlos - todos localizados na cidade do Rio de Janeiro, com o intuito de contribuir para o bem viver, integrando natureza e comunidade. A partir da produção da horta, Niara prepara chás, sucos, bolo, panquecas, xaropes, óleos, etc. Niara veio de uma família de pajés e realiza um trabalho de cura com plantas e ervas medicinais, herdados do conhecimento de seus pais, avós e da espiritualidade. Além disso, desenvolve atividades de plantio com as crianças do próprio condomínio e do projeto desenvolvido no Museu do Amanhã.

Outro lócus de re-existência da Aldeia Vertical é o Museu da Cultura Puri (MCP), idealizado e dirigido por Dauá Puri. O Museu da Cultura Puri é um espaço localizado na Aldeia

Vertical que conta com um acervo de aproximadamente 100 peças, e conta a história do Povo Puri, além de expor artesanato de outros povos. Deitado em sua rede, Dauá explica a importância do espaço aberto ao público como um lugar de escuta e acolhimento. Além de ser um espaço para receber pessoas de diversos lugares, é um local de produção e compartilhamento de conhecimento. Dauá compartilha suas ideias sobre como conseguir viver bem na cidade. O ancião, sabiamente, diz que não precisamos de tudo que o sistema capitalista nos induz a achar que é necessário. Para ele, devemos escolher viver simples: "ter uma rede, um peixe quentinho e um suco fresco diretamente das folhas cultivadas na horta. Com isso, alcançamos o Bem Viver coletivo.

Outra ação de resistência e re-existência que tem parte de sua origem na Aldeia Vertical é a Rádio Yandê. Criada em novembro de 2013, a Web Rádio Yandê foi idealizada pelos comunicadores indígenas Anapuáká Muniz Tupinambá, Renata Machado (originária do povo Tupinambá) e Denilson Baniwa para ser uma rádio independente e livre, com objetivo de ser uma plataforma de comunicação comunitária para os povos indígenas que permitisse a troca de informações e a criação de uma contranarrativa em oposição às narrativas estereotipadas sub-representadas. A Rádio Yandê está no ar 24 horas, veiculando conteúdos diversos e não obedece a um padrão, visto que, a iniciativa dialoga com uma cidadania comunicacional que respeita a linguagem, construção dos seus participantes e a sabedoria do tempo indígena (Maldonado et al., 2021; Bastos e Nascimento, 2024).

## Considerações finais

Neste ensaio, compartilhamos algumas reflexões oriundas de nossas pesquisas junto à Aldeia Maraka`nà e Aldeia Vertical, ambas localizadas na cidade do Rio de Janeiro. Escrever a partir das cosmopercepções indígenas, que são essencialmente fundamentadas na oralidade, é sempre um desafio. Um desafio necessário, afinal, os povos indígenas também estão na cidade. A *teko haw*, como este lugar de construir soberania, também pode estar na cidade e na academia, preservando a identidade e ancestralidade indígena.

Neste capítulo, a partir da experiência de pesquisa participante e etnográfica exploramos as práticas e narrativas de resistência e re-existência desenvolvidas nestes territórios. Na Aldeia Maraka`nà destacamos a ampla importância cultural, social, política, educacional e espiritual da Aldeia, não apenas para os povos indígenas – habitantes ou não do território – mas para toda a humanidade. As realizações que surgem da vivência comunitárias de retomada e resistência em luta pelo Bem Viver – sabidamente associado à manutenção dos conhecimentos ancestrais e dos modos originários de se relacionar com os parentes, com o outro e com o mundo – estabelece uma forma de re-existência que transforma a qualquer visitante e que tem atraído escolas, universidades, artistes, pesquisadores do mundo todo (Guajajara et al., 2023). A ressignificação das relações com o trabalho, com o tempo, com a natureza, com o senso de parentalidade são algumas das dimensões do ideal de soberania que vem se estabelecendo nesta Aldeia. A demarcação deste território – como vem sido defendida pelos

indígenas – consiste em uma necessidade fundamental à dignidade dos povos indígenas e à salvaguarda tanto dos direitos indígenas como dos direitos humanos.

Já na Aldeia Vertical, podemos mencionar a importância da preservação cultural e ambiental, como pilares fundamentais para o Bem Viver. Este território não apenas mantém viva as tradições culturais indígenas, oferecendo educação e conscientização sobre a importância da valorização dos saberes tradicionais para a comunidade, mas também serve como um local de acolhimento e troca entre diversas etnias indígenas  e com a comunidade. Em um contexto onde frequentemente enfrenta-se a marginalização, a Aldeia Vertical reforça a autonomia e autossuficiência dos territórios indígenas, ao promover práticas sustentáveis que respeitam e cuidam do meio ambiente, propondo uma nova forma de viver na cidade, preservando os modos indígenas de vida. Além disso, o acolhimento entre os povos que vivem na Aldeia fortalece a coesão comunitária e promove a troca de conhecimentos, enquanto a escuta ativa e o respeito pelo conhecimento ancestral dos mais velhos são fundamentais para essa preservação, ao garantir que suas tradições e ensinamentos sejam valorizados e transmitidos geracionalmente.

Tanto a Aldeia Maraka`nà quanto a Aldeia Vertical são símbolos de resistência contínua contra o sistema dominante, ao reafirmar diariamente a necessidade de que as vozes indígenas precisam ser ouvidas e seus direitos respeitados. São também expressões de re-existência, nos ensinando que podemos construir uma teko haw onde quer que estejamos.

Assim, ambas demonstram que a preservação ambiental, o acolhimento entre os povos e o respeito pelo conhecimento ancestral são essenciais para construir um futuro sustentável, justo e ancestral para todes.

## Referências


ACOSTA, Alberto. **O bem viver**. [s.l.]: Editora Elefante, 2019.

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Pedagogías de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniais: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. Tomo I. p. 443-468.

ANDRADE, Lúcia; BELLINGER, Carolina; PENTEADO, Otávio Camargo. Índios na cidade e políticas públicas. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas.** São Paulo: Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013.

BASTOS, Pablo Nabarrete; NASCIMENTO, Letycia Gomes. **Etnocomunicação ancestral e decolonial: uma análise sobre a webrádio Yandê**. Revista da Associação Latino-Americana de Ciências da Comunicação, v. 19, n. 33, p. 1-20, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.55738/alaic.v19i33.616. Acesso em: 27 jul. 2024.

BEVILAQUA, Camila. **A aldeia vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro**. Mundo Amazônico, v. 8, n. 2, p. 49-70, 2017a. Disponível em: https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/67027/64491-378969-2-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20 jun. 2024.

BEVILAQUA, Camila. **A aldeia vertical e a horta no morro: trajetórias indígenas no Rio de Janeiro**. Ponto Urbe, São Paulo,

v. 21, p. 1-16, 2017b. Disponível em: https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/221126. Acesso em: 20 jun. 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.

BRANDÃO, Carlos. **Repensando a pesquisa participante**. Em Aberto, v. 3, n. 20, 1984.

BUSTAMANTE, Juan Pablo Vásquez; YÁÑEZ, José Orellana; TEIXEIRA, Juliane Rodrigues. **Del Sumak Kawsay al debate por el Buen Vivir: significados en disputa y disputa por los significantes**. Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos, v. 21, n. 2, 2021.

CAVALCANTE, Celiane Borges et al. **Povos indígenas e direitos humanos: luta por reconhecimento**. Revista Brasileira de Direitos Fundamentais & Justiça, v. 16, n. 46, p. 205-221, 2022. Disponível em: https://dfj.emnuvens.com.br/dfj/article/view/809. Acesso em: 20 jun. 2024.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.** 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, DF, 2018.

CUNHA, Eduardo Vivian da; SOUSA, Washington Jose de. **O bem viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional**. Revista Katálysis, v. 26, n. 2, p. 321-332, 1 ago. 2023.

EVARISTO, Conceição. Narrativas de (re)existência. In: PEREIRA, Amilcar Araújo (org.). **Narrativas de (re)existência: antirracismo, história e educação.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2021. p. 23-48.

FREIRE, Letícia de Luna. **Uma aldeia na "cidade maravilhosa": conflito e resistência.** Latitude, v. 13, n. 2, p. 97-120, ago./dez. 2019. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/

article/view/10635. Acesso em: 23 jun. 2024.

FUNAI. **Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas.** 07 ago. 2023. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas. Acesso em: 25 jul. 2024.

GAJARDO, Marcela. Pesquisa participante: propostas e projetos. In: BRANDÃO, Carlos (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 3. reimp., 2008.

GUAJAJARA, José Urutau; DE PAULA, Regina. **Aldeia Maraka'nà**. Dossiê coletivo. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, PPGAV-UFRJ, v. 29, n. 46, p. 268-272, jul.-dez. 2023. Disponível em: http://revistas.ufrj.br/index.php/ae. Acesso em: 20 jun. 2024.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Elefante, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de (orgs.). **Etnografia e educação: conceitos e usos.** Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49-83.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Milton. **O retorno do território.** In: OSAL: Observatório Social de América Latina, Buenos Aires, v. 6, n. 16, jun. 2005. CLACSO.

SILVA, Erlan Raposo da. **Aldeia Maraká'nà Rexiste: um espaço intercultural na cidade do Rio de Janeiro.** 2023. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

# Capítulo 2

# Usos de la categoría “comunidad” para mbya-guaraní (Misiones, Argentina)

Noelia Enriz
Alfonsina Cantore

## 1. Introducción

Comunidad es la palabra que suele utilizarse para definir a asentamientos de personas mbya guaraní en Misiones (Argentina), fruto de la traducción de un vocablo indígena, que posiblemente sea teko’a. La incidencia de esa traducción no es menor porque ha fluctuado a lo largo del tiempo. Hasta la década de 1990 la categoría de uso era aldea, reemplazada luego por comunidad, con las implicancias que esto puede tener a nivel de escala. Producto de estas transformaciones en la traducción de los vocablos que dan cuenta de aspectos organizativos de las poblaciones mbya guaraní, es que surge la reflexión que plasmamos en este texto. El objetivo central de esta publicación es avanzar en la complejidad de las dimensiones sociales que adquiere la noción de comunidad en las poblaciones mbya guaraní de Misiones. Subsidiariamente a ese objetivo, nos interesa comprender a qué se refieren las personas indígenas cuando enuncian

la categoría y que dimensiones tiene esta categoría para el Estado. Nos proponemos deslindar los usos administrativos y nativos de la categoría a partir de visibilizar narrativas y prácticas concretas que completan los sentidos del concepto. Sostenemos la hipótesis de que en los usos de la categoría comunidad se hacen visibles los solapamientos y diferenciaciones de los usos político administrativos y nativos.

Por un lado, en relación con lo político administrativo, el Estado identifica como comunidad a cada agrupamiento poblacional que se identifica en cierto territorio, al que le solicita organización con referentes políticos elegidos y cierta formalidad burocrático administrativa. Este modelo tiene una estructura orgánica prevista a través de legislación específica a la que se deben ajustar todas las poblaciones del país para obtener reconocimiento legal. Así, cuantifica comunidades, construye divisiones administrativas, mapea y trata de controlar, desde un punto de vista formal, la estructura del grupo étnico. Por otro lado, las poblaciones aluden a la idea de comunidad con indicadores muy diversos y ser parte de una comunidad permite el desarrollo de ciertas relaciones sociales, vedadas para otros actores de la sociedad.

El texto está organizado en cuatro apartados y las conclusiones. El primer apartado, presenta la metodología utilizada y presenta el espacio donde realizamos nuestro trabajo de campo. El segundo, introduce en términos etnográficos las diferentes nociones en torno a la idea de comunidad que se registran en la bibliografía específica sobre población mbya guaraní. El tercero apartado profundiza en las dimensiones

estatales de la categoría y, el cuarto, da lugar a las diversas referencias indígenas en relación con esta categoría desde nuestros propios registros. Este entrecruzamiento de información permite advertir que la noción indígena de comunidad y la referencia administrativa no tienen una exacta correlación, lo que vuelve valioso el análisis pormenorizado de las diferencias y similitudes.

## 2. Metodología

Argentina es un país que se reconoce como multiétnico y pluricultural desde la constitución reformada en 1994. Pero lo que efectuó un cambio relevante en las cifras de reconocimiento indígena ha sido la autoadscripción como forma de reconocer las identidades indígenas, especialmente a través de los censos nacionales de población. En la provincia de Misiones (Argentina) 11.014 personas se autoadscriben mbya guaraní (INDEC, 2022). Según el Censo del Ministerio de Salud de la provincia (Ministerio de Salud de Misiones, 2019) estas personas se distribuyen en 118 núcleos comunitarios a lo largo de la provincia. El área más poblada es el departamento de Iguazú que cuenta con 6 comunidades y 2024 personas mbya (Ministerio de Salud de Misiones, 2019), zona en la que realizamos trabajo de campo actualmente.

Figura 1. Departamentos de la Provincia de Misiones, Argentina

Fonte: FamilySearch Wiki

Metodológicamente, reflexionaremos sobre las nociones de comunidad a partir de registros etnográficos propios, producidos en trabajo de campo de larga duración con esta población realizados en Puerto Iguazú, al norte de la provincia de Misiones, noreste de Argentina, desde 2013 (Noelia realizó TC desde el año 2003 en otras zonas de la provincia, registros a los que aquí aludiremos, mimeo 2006, 2009). Para este texto hicimos una búsqueda en nuestros propios registros de la categoría comunidad y sus usos textuales a lo largo del tiempo, buscando dar cuenta de las tensiones y encuentro de los usos de la palabra comunidad que encontramos en los años de trabajo de campo. La presión de la industria del turismo sobre los territorios en esta área, debido a su cercanía con las Cataratas del Iguazú (polo de mayor flujo turístico

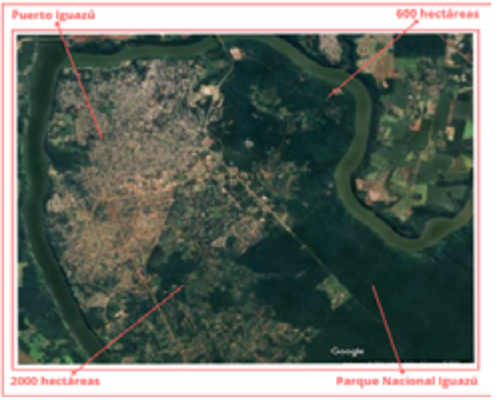
en el país), convierte a las tierras de ocupación territorial indígena en un botín de guerra. La conservación de la naturaleza en los espacios en que viven indígenas resultó en que actualmente sea un área muy cotizada (Cantore et al, 2021).

En nuestros años de trabajo de campo, las comunidades se han mostrado dinámicas e, incluso, se han formado nuevas locaciones. En los siguientes mapas se puede observar la distribución actual de los núcleos habitacionales. Si bien han quedado rodeados de áreas periurbanas, se trata de zonas de mayor conservación de la selva paranaense. En el territorio demarcado para 2 comunidades (una al Este "600 hectáreas" y otra al Oeste "2000 hectáreas" de la ruta principal) actualmente hay 5 comunidades administrativamente reconocidas. En el territorio enajenado por la industria del turismo una sexta.

Según pudimos reconstruir, el estado provincial reconoce administrativamente a todas, no obstante, el reconocimiento territorial formal lo tienen actualmente solo dos. Los asentamientos son familias que se desplazan formando "nuevas comunidades" como formas de dirimir conflictos o en búsqueda de mejores vínculos con el territorio (intentando "hallarse", es decir, "sentirse a gusto en el lugar"). Sin embargo, cada vez encuentran mayores límites para sus desplazamientos debido al cercamiento territorial. Como se puede ver en los mapas 3 y 4, las familias ocupan espacios más amplios de los cuales no tienen título de propiedad de la tierra, lo que da cuenta de su histórica pérdida territorial y la generación de fuertes conflictos con emprendimientos hoteleros o

barrios circundantes (en amarrillo las zonas de título de propiedad, en rojo los espacios de uso -igualmente reducidos- y en verde los puntos de referencia de los asentamientos).

Figura 2. Iguazú (Triple Frontera, Misiones, Argentina)




Fonte: Google.maps, intervenido por las autoras

Figura 3. Ampliación zona “600 hectáreas"

Fonte: Google.maps, intervenido por las autoras

Figura 4. Ampliación zona 2000 hectáreas

Fonte: Google.maps, intervenido por las autoras

Usando estas referencias empíricas, en lo que sigue del texto discutiremos los diferentes usos de la categoría de comunidad en su empleo contextual. Nuestro debate tiene sustento en nuestras propias reconstrucciones sobre el estado de diferentes reconocimientos que tienen las locaciones y las situaciones territoriales, como también en la bibliografía específica sobre esta población, nuestros registros de campo que referencian los usos nativos de las comunidades y fuentes secundarias como una entrevista radial.

## 3. Discusión en torno a la categoría "comunidad"

La pregunta que alude a los sentidos sociales otorgados a la idea de comunidad en las etnografías con población mbya guaraní no es nueva. Se trata de grupos indígenas que se han movido por el territorio a lo largo de su historia, que con los procesos de delimitación de los estados nacionales y los

avances de las fronteras agro-industriales vieron restringida su práctica. Los trabajos antropológicos advirtieron principalmente que el cambio espacio territorial ha tenido un alto impacto en el "modo de ser mbya" (ñande reko) (Garlet, 1997; Ladeira, 2008; Wilde, 2007; Bartolomé, 2009; Cebolla Badie, 2016). No solo por las transformaciones medioambientales que el impacto del desarrollo del capitalismo ha tenido sobre la selva paranaense (Ferrero, 2013), sino también porque como resultado del cercamiento se modificaron los tradicionales teko'a, conformados centralmente por familias extensas que compartían áreas de cultivo y caza. Estos resultaron en aglomeramientos de familias muy diversas con dificultades para crear y organizar nuevas comunidades debido a los constreñimientos territoriales.

Algunas características de los teko'a relevadas por la etnografía tradicional son sostenidas actualmente. Las familias se distribuyen en casas que se conectan con otras casas o espacios comunes por pequeños caminos (tape po'i) (Rodríguez, 2018). Estos senderos permiten desplazamientos a pie o en motos a los que se les suman caminos ajenos a los límites territoriales del asentamiento (Enriz, 2009). Los bordes territoriales actualmente están marcados por el Estado u otros agentes intervinientes (Gorosito Kramer, 2008; Vitale, 2014; Rodríguez, 2018; Golé, 2023). Pero en esta presentación queremos abordar un conjunto de referencias y prácticas en uso en torno a la idea de comunidad que generan conflictos en relación con la categoría administrativa. Nos interesa pensar más allá de lo

estrictamente territorial, y analizar qué prácticas cotidianas hacen comunitaria a la comunidad (no exenta de tensiones). En este sentido Carolina Rodríguez (2018) anticipa que las relaciones sociales involucran alianzas y debates más allá de los bordes territoriales. Los vínculos con actores indígenas y no-indígenas permiten desplegar múltiples formas de negociación con el Estado y adquirir visibilidad.

Actualmente, que una comunidad sea reconocida como tal implica un doble reconocimiento, por un lado, el estatal y, por otro, el de otras comunidades. El primero da entidad a las comunidades por diferentes mecanismos: personerías jurídicas (provinciales o estatales), dispositivos como escuelas o centros de salud, negociaciones con líderes políticos indígenas (mburuvicha), censos poblacionales, etc. Por su parte, el reconocimiento por parte de otras comunidades no necesariamente acompaña a los supuestos estatales. La fluctuación de ese proceso de consolidación de grupos y legitimación de autoridades presenta en el Estado una rigidez que no se corresponde con las dinámicas cotidianas mbya. Por ejemplo, la creación de nuevas comunidades por conflictos internos genera una demora de aceptación mucho mayor por parte de los y las indígenas que por parte del Estado. Contrariamente, la invitación a asambleas grandes (aty guazú) es una forma de dirimir problemas internos y generar nuevos diálogos.

### 3.1 Referencia administrativa-estatal de comunidad

El reconocimiento de una comunidad mbya guaraní por el Estado nacional o provincial no sigue un conjunto de reglas

establecidas, sin embargo, algunas características resuenan en la forma en que avala su existencia. En primer lugar, considera comunidad a un aglomerado de familias que tiene un referente con quien el Estado negocia y se ubican en un área espacial. Es importante enfatizar en que los indígenas no siempre tienen título sobre el territorio que usan y el lugar donde ubican sus viviendas. Los territorios indígenas no se corresponden estrictamente con los títulos de propiedad de la tierra -cuando existen-, sino con un uso ampliado y común a través del que se sostiene la subsistencia y prácticas del ser mbya (Rodríguez y Clauser, 2014). Como bien expresaron otros/as autores/as, los espacios de tierra no son sinónimo de producción económica, sino que espacios donde se expresa el modo de ser mbya (Garlet, 1997; Lehner, 2008; Ladeira, 2008; Wilde, 2007; Meliá, 2011). Podemos anticipar entonces que la categoría comunidad no refiere a un espacio-territorio, sino como discutiremos en profundidad más adelante, tiene más que ver con formas de relaciones sociales que se referencian con expresiones de la identidad indígena y organizaciones políticas en vinculación con los estados nacionales.

En Argentina la Ley de Relevamiento Territorial n° 26.160 (2006)[1] brega por el registro de territorios indígenas en el país y está en estado crítico (Amnistía Internacional, 2019), el avance en la provincia de Misiones ha cubierto una pequeña proporción (sólo 22% de las comunidades tiene título de propiedad). Además, se trata de una ley que, si bien declara la

1 En diciembre 2024 el Gobierno Nacional derogó el Decreto N°805/2021 que extendía dicha Ley, cuyos efectos no hemos alcanzado a relevar.

emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras indígenas, no necesariamente implica que esos territorios deben ser considerados propiedad comunitaria, más bien es solo un relevamiento. Es necesario aclarar que se trata de una ley que busca relevar territorios por los cuales grupos de indígenas reclaman por haber sido habitados históricamente. Esto marca una diferencia con otras regiones latinoamericanas, por ejemplo, Brasil donde una tierra es reconocida como tierra indígena y ese reconocimiento habilito que en su interior puedan localizarse distintas comunidades.

El caso de Iguazú expone dificultades en cuanto al reconocimiento territorial y los núcleos habitacionales. Como explicamos anteriormente, de las seis comunidades reconocidas por el Estado y por los indígenas solo dos tienen territorio formal y no debido a la ley, sino a negociaciones con la provincia a principios de los años 2000. El título de propiedad de la tierra de Yryapú (territorio donde también se ubican Jasy Porã y Tupã Mba'e) se logró a través de la lucha indígena más grande conocida en la provincia[2], pero implicó la pérdida de más de la mitad de las tierras históricamente ocupadas, donde actualmente se encuentra Ita Poty Miri (ver mapa 3).

Como venimos diciendo, la propiedad territorial no es sinónimo ni indicativo de una comunidad. Algunas veces, las comunidades logran reconocimiento formal mediante una personería jurídica. Se trata de una certificación estatal a partir del cambio constitucional argentino de 1994 y legislada en la Ley Nacional 23.302 que entiende como comunidades a

2 Para ampliar sobre el conflicto, la lucha y su "resolución" ver: Enriz (2005).

un "conjunto de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización" (artículo 2, Ley 23.302, 1985). Implica un trámite que puede realizarse a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a nivel nacional; o de Asuntos Guaraníes, a nivel provincial. Si bien la gestión provincial es más ágil, suelen crearse obstáculos que responden a disputas de poder o tensiones entre las comunidades y los funcionarios estatales. Por su parte, la vía nacional es lenta y queda a merced de discusiones de colores políticos que exceden a los indígenas. Por ejemplo, la comunidad Tupã Mba'e es la única comunidad del área de Iguazú que no cuenta con personería jurídica a pesar de haber iniciado los trámites en el año 2018. Un proceso que fue acompañado por las mismas autoras de este texto e ingresado la documentación en físico a administración nacional también por nosotras.

La ausencia de papeles formales de personería y de escritura de reconocimiento del territorio no exime al Estado de la obligación de garantizar derechos a estas poblaciones. Algunas veces, las comunidades no tienen el reconocimiento territorial necesario, pero si logran que en sus territorios se constituyan escuelas, espacios sanitarios, instituciones sociales como dependencias de asistencia social o de organismos indígenas, etc. Que el Estado brinde algunos servicios como escuela o posta de salud es un elemento que da certeza a las poblaciones de que su presencia es reconocida en cierta medida, incluso puede constituirse en una estrategia

de consolidación territorial. A su vez, la existencia de instituciones del Estado destinadas a las poblaciones indígenas en los territorios es una forma más de fundamentar su presencia, una forma de constituir alianzas con otros sectores de la sociedad y de lograr visibilidad social de sus demandas. La diversidad de escenarios es amplia, las comunidades cuentan con instituciones estatales, tenerlas no significa tener título de propiedad del territorio. Una situación que sí aparece como transversal es que la presencia de instituciones estatales en el contexto de las comunidades indígenas asegura mayor participación de las personas en las mismas, es decir, la ausencia de instituciones como escuelas pone en riesgo la garantía de estos derechos. Su presencia beneficia la participación, con las tensiones y complejidades que la misma supone.

### 3.2 Comunidades concéntricas

En este apartado queremos exponer los distintos usos implícitos o explícitos de la categoría comunidad. Nos interesa presentar escenas y registros etnográficos dónde aparecen expresiones de las complejidades que supone cotidianamente la construcción de una comunidad. En primer lugar, presentamos situaciones registradas en nuestros cuadernos de campo que muestran la dificultad que pueden enfrentar algunas comunidades llegada la instancia de conformar una autoridad política, en el caso concreto de una comunidad de Iguazú. El proceso registrado es relevante porque expresa la dificultad para la organización política de una comunidad.

En relación con el reconocimiento del Estado, focalizaremos

en la demanda de creación de instituciones estatales por parte de los y las indígenas. Como adelantamos, este tipo de acciones permiten no solo que las comunidades sean reconocidas ante el Estado, sino también es una exigencia ante éste porque es quien debe velar por los derechos de los y las indígenas como ciudadanos/as.

Luego, nos referimos al uso de la categoría comunidad entre mbya. Por un lado, presentamos otras prácticas de la reproducción del "ser mbya" dónde las personas circulan entre diferentes comunidades, mostrando una idea de comunidad ampliada. Por otro lado, aludimos a la práctica del aty guazú, una reunión grande dónde las personas se juntan para dirimir temas que les competen como mbya. Este tipo de reuniones pueden ser entre los nucleamientos de toda la provincia o de una zona. Ambas son muestras del fortalecimiento de la identidad indígena.

En cuanto a la dificultad para conformar una autoridad política, durante diversas etapas de trabajo de campo entre los meses de marzo y octubre de 2016 asistimos a las deliberaciones que una comunidad de la zona de Iguazú desarrollaba para constituir consensuadamente a un nuevo cacique. El anterior, quien ejerció ese rol por varios años, había sufrido un accidente automovilístico, sin secuelas físicas. La situación traumática lo llevó a decidir alejarse de ese cargo hasta sentirse nuevamente fortalecido para desempeñarlo. Las deliberaciones para lograr una nueva autoridad suponían asambleas largas y masivas, seguidas de reflexiones privadas y domésticas, para volver luego a las asambleas. En este proceso,

que duró muchos meses, ciertas voces cobraban notoriedad, especialmente las de los y las ancianos/as. Por momentos se erigían autoridades, que no lograban suficiente legitimidad y terminaban cayendo. Esas autoridades eran puestas a prueba, a pesar de nunca lograr el consenso comunitario (Cuadernos de campo conjuntos Enriz y Cantore, 25/10/2016).

El largo proceso de definición de autoridades políticas se dilató a lo largo del tiempo como expresión de la falta de acuerdos entre un grupo liderado por el cacique anterior y, otro, por la mujer más anciana del núcleo y líder espiritual. El parentesco intervenía en esta disputa, ya que mientras la abuela pugnaba por posicionar a un miembro directo de su familia, el cacique saliente se inclinaba por ubicar en ese rol a un hombre de su confianza manteniendo en cierta medida la posibilidad de intervenir en las decisiones que éste tomara. Finalmente, en una de las asambleas se consensuó a favor de quien había sido indicado por el cacique saliente. Luego de este episodio, la anciana y líder espiritual decide mudarse con toda su familia y formar una nueva comunidad a unos 80 km de Puerto Iguazú. Esta mudanza implicó la reestructuración del grupo, sobre todo en el plano religioso, ya que era ella quien llevaba adelante las ceremonias. Esto pudo ser registrado en nuestras posteriores visitas al núcleo, porque resultó en la dificultad de consolidar una autoridad ceremonial, ya que nunca lograban ponerse de acuerdo. A su vez, la partida de la familia ampliada de la anciana deterioró el rol político del nuevo líder elegido, porque se generó un vacío en las tareas que esa parte del grupo realizaba (centralmente

vinculadas al turismo). El nuevo cacique perdió su estatus en un corto plazo y fue reemplazado.

El proceso estaba tomando más de un año de inestabilidad política, lo que suponía una gran cantidad de complejidades. En nuestras últimas visitas (febrero 2018) un nuevo cacique intentaba lograr legitimidad del grupo con continuos apoyos por parte de algunas personas de la comunidad. Mientras que la organización política-religiosa aún no ha logrado estabilizarse (Cuadernos de campo conjunto Enriz y Cantore, 2017-2018).

La elección de una autoridad comunitaria se corresponde con una de las exigencias del estado para administrar y gestionar con solo un representante del grupo (Gorosito Kramer, 2006; Enriz y Cantore, 2021). Esa autoridad adquiere un reconocimiento legal por parte del Estado a partir del consenso entre las personas que viven en el núcleo habitacional como muestra el registro. El Estado reconoce en el rol de interlocución política con cierta comunidad a la persona que sea designada por la asamblea general de ese grupo. Estas autoridades pueden corresponderse con autoridades tradicionales o no como se ve en estos registros. Como ya explicitamos en otro trabajo (Enriz y Cantore, 2021) el cacicazgo es una autoridad creada por el Estado para simplificar gestiones, mientras los/as líderes religiosos/as velan por intereses de sostenimiento de la espiritualidad y reproducción de las formas de vida.

Específicamente, el registro muestra que en la práctica la comunidad no está exenta de intereses disímiles entre las personas y que las autoridades estatales y religiosas se entrecruzan en la construcción de poder, haciendo que las delimitaciones no

sean tan claras. Algunas veces, las tensiones conllevan, como en este caso, a la generación de una nueva locación. Es decir, un grupo de familias que se muda siguiendo un/a líder y se ubica en una nueva zona. Aquí implicó una mudanza a 80 km para la creación de esta "nueva comunidad", mientras en otros casos la fragmentación puede ser en un territorio compartido como Ita Poty Miri (mapa 3) o Miri Marangatu (mapa 4) que fueron los dos últimos núcleos en crearse. Cualquier nueva separación implica luego un proceso de reconocimiento por parte del Estado y de los núcleos ya existentes. Es interesante ver cómo esos dos procesos suceden de forma aislada, puede darse el caso de comunidades que no sean reconocidas por el Estado y si por las demás y viceversa.

En el caso concreto de Iguazú se da una situación de inmensa complejidad (ver mapa 3 y 4). En el marco de un territorio indígena reconocido solo para una comunidad (Yryapú) donde actualmente hay 3 (Yryapú, Tupã Mba'e y Jasy Porã), todas reconocidas mutuamente y por las demás comunidades de la zona, mientras que el Estado no le otorga personería a una de ellas (Tupã Mba'e). Por otro lado, existe una comunidad (Ita Poty Miri) que habita un territorio que no está aún titulado a favor de las poblaciones indígenas, pero que cuenta con autoridades y reconocimiento por parte del Estado (incluyendo instituciones como escuela y posta de salud). Por último, en el predio reconocido a Fortín Mbororé se ha generado una nueva comunidad (Miri Marangatu), que comenzó teniendo algunas identificaciones por parte del Estado y a la vez, tiene un reconocimiento fluctuante del pueblo mbya.

En este último caso, la comunidad de Miri Marangatú se creó luego de una tensión muy fuerte entre familias de Fortín Mbororé y un grupo decidió seguir a un nuevo líder. El resto de las locaciones de Iguazú demoraron en legitimar que se trataba de una comunidad separada, mientras el Estado se vio en la obligación de velar por los derechos de las familias como ciudadanos, esto es, brindar derecho a salud, educación, asistencia social, etc. En este sentido, el órgano de salud dispuso a sus profesionales un día para realizar asistencia en ese núcleo y se nombró a una agente sanitaria propia de la comunidad. Además, censó estadísticamente a la población como una comunidad separada. Esto implicó un aval primero por parte del Estado a la presencia y demandas de este grupo y luego paulatinamente un reconocimiento inestable por el resto de los líderes y familias indígenas. Es decir, que el Estado fue generando formas de administración que pueden o no corresponderse con las perspectivas indígenas, pero que le permiten una gestión y administración directa con las familias (Corrigan y Sayer, 2007). Como se puede ver, las instituciones estatales (en este caso la asistencia en salud) forman parte de estrategias de visibilidad y consolidación para las comunidades (Enriz, 2011; Cantore, 2020; Lorenzetti y Lavazza, 2021).

Por otro lado, existen algunas identificaciones a las comunidades también están relacionadas con los vínculos con el Estado, pero especialmente con el arrinconamiento territorial debido a la expansión agroindustrial (Cantore et al, 2021). Observamos principalmente aquellas que tienen que ver con las relaciones parentales o las identificaciones étnicas. A lo

largo del tiempo de trabajo de campo, hemos relevado gran cantidad de relatos de personas que se mueven por el territorio entre diversos lugares sosteniendo un uso de la comunidad como un conjunto de familias ampliadas. El siguiente fragmento de registro da cuenta de ello:

> *Me cuenta que, en Paraguay, se siente mucho el calor (aku) porque no hay sombra (Hoy hace 40°). Entonces comenzamos a hablar sobre el tema. El conoce muchas comunidades en Paraguay porque nació en una por Ipacaraí. Cuenta que allá no tienen que comer porque no queda casi nada de monte, solo hay soja. Que él estaba allá cuando vino el Papa y también cuando estuvo a punto de salir el veto a la ley de reconocimiento indígena. (Registro Enriz, 04/03/2009).*

En el relato de este hombre se pone de manifiesto que las personas mbya se reconocen parte de un colectivo internacional, que les permite tener dónde llegar en cualquier otro territorio indígena que identifiquen, sin la expresa necesidad de haber sido invitados, ni mayor capital que el reconocimiento de su identidad. Este hombre había llegado al territorio indígena y estaba alojado con una familia, con la que compartía su experiencia cotidiana hasta tanto pudiera generar una vivienda propia.

En el marco de esa conversación hablamos sobre otras comunidades, dónde se quiere asentar gente no indígena y los caciques se ven obligados a rechazar su presencia. Si bien existen algunas locaciones dónde hay casamientos interétnicos y se le permite a jurúas vivir en las comunidades, en

Argentina se trata de casos excepcionales y el rechazo suele fundamentarse en el fortalecimiento de la identidad étnica. Y a su vez, en la misma charla otras personas mbya presentes dieron cuenta de otras comunidades que conocían, dentro de Argentina y Brasil, presentando otras oportunidades para asentarse si fuese necesario.

Las prácticas migratorias han identificado al colectivo mbya desde épocas precoloniales y sus causas pueden ser múltiples, desde explicaciones religiosas (Aguiar 2015), arrinconamiento territorial, conflictos comunitarios como los explicados anteriormente, enfermedades, tensiones familiares, etc. De diferentes maneras, las dinámicas de movilidad están directamente relacionadas con el "sentirse a gusto en el lugar". Ante las dificultades de "hallarse" en un espacio, siempre existe la posibilidad de migrar. Por ejemplo, una enfermedad genera la búsqueda dentro y fuera de Argentina o la visita de otras personas para buscar una cura:

> *Al rato aparece Kerechu con su hermana y dos bebés (de dos y cuatro años). El más chico sufrió convulsiones al tiempo que me fui. Tiene la cabeza caída, no logra enderezarla, babea, no camina ni se para y presenta menor desarrollo muscular en las piernas. Parece que, por estas condiciones de él, ni bien Kerechu quedó embarazada trajeron a una hermana menor de ella de Pozo Azul para que le ayude. Al bebé lo lleva permanentemente en brazos con una remera atada como pañuelo, pero ya está grandote y se le dificulta cargarlo. El papá, nos habló de su intención de mudarse, parece que no se halla suficientemente. Quiere irse*

> *a Brasil, averiguó en una comunidad, quiere irse con su familia. Contó también que él estuvo enfermo, que se ahogaba en las noches. No le contó a nadie, pero de la otra comunidad se enteraron y vinieron a curarlo. Hace 5 días que se siente mejor, pero perdió peso. (Registro Enriz, 13/11/2006).*

El registro da cuenta de que siempre existe la posibilidad de pensarse en otro lugar. Las comunidades siempre están conectadas a través de vínculos parentales que van conformando lo que otros/as autores/as denominaron como "familia grande" (*te'yi*) (Susnik, 1983; Lehner, 2008; Pissolato, 2007). Por lo tanto, los lazos comunitarios pueden implicar un sin fin de prácticas de fortalecimiento de vínculos como la ubicación de casas en zonas parentales, los cuidados de las niñeces o como vemos aquí, la mejoría espiritual y física sostenida en esas relaciones. Estas experiencias de migración muestran que la idea de comunidad, en algunos casos, no se reduce a las negociaciones y reconocimiento por parte del Estado, sino a prácticas concretas que permiten sostener lazos parentales y comunitarios entre diferentes regiones dónde se reconocen como parte de un mismo pueblo. En este aspecto, algunas prácticas como la migración expresan un sentido más identitario de comunidad.

Mientras en el entramado diario, se conocen familias que cambian de una comunidad, que tienen familiares en otra comunidad, que van a visitar o piensan mudarse a otro lugar, es decir hay la movilidad al interior de los grupos que es relevante y activa. Los agentes interculturales de una escuela

pueden vivir en otra comunidad, los chicos de una comunidad pueden ir a la escuela de otra comunidad, una familia ampliada puede estar viviendo en diferentes lugares. Es decir, los vínculos están muy aceitados entre grupos y eso sostiene una gran parte de las relaciones entre comunidades.

Especialmente en la última década se ponen de manifiesto dispositivos comunitarios de mayor rango, que conforman un espacio de vinculación de muchas comunidades entre sí, a través de sus representantes con cierta periodicidad y que se constituyen con objetivos de debate común. Las reuniones entre grupos vecinos, para resolver situaciones comunes o bien para enfrentar situaciones comunes, son muy habituales.

Por ejemplo, un evento en la Reserva de Biósfera (Misiones) en que se denunciaba un robo y se les adjudicaba a las poblaciones indígenas. Todas las comunidades de esa zona se reunieron para hablar sobre este tema y mostraron una postura común frente a quienes los indicaban. Del mismo modo, en el área de Iguazú, se dan reuniones entre las distintas comunidades para tener posiciones comunes frente a un conflicto. En síntesis, muchas de las decisiones importantes, se constituye un encuentro de caciques, para definir cuestiones de diversa índole que afectan a cierta zona.

Hay otro tipo de reuniones generales de comunidades de toda la provincia, denominados Aty Ñeychyrõ y que reponen a intereses de todas las comunidades. No se trata de encuentros entre algunas personas, sino de gran magnitud y en los que se debaten temas de la comunidad de la provincia como un todo, es decir de un rango mucho mayor.

Estas reuniones son periódicas y reúnen a familias, no solo representantes, durante varios días, para que puedan darse las instancias de conversación necesarias. Los encuentros reponen el valor de la comunidad, incluyen debates políticos, pero también instancias religiosas y juegos entre niños y niñas. Se hacen públicos los eventos, pero no necesariamente la temática que se aborda en cada caso, como es lógico. Son espacios en los que no está prevista la presencia de personas no indígenas y el encuentro es conducido por los y las referentes indígenas presentes. Pero se contempla a las y los referentes en un sentido más amplio, no solo caciques ni solo opyguas, sino lideres y liderezas en general.

En una entrevista radial se le consultó a Jorgelina Duarte, una referente mbya sobre estas reuniones:

> *Aty Ñeychyro se realiza en distintas comunidades. Esta vez se hizo en Mbokajaty, en la zona de San Ignacio (Misiones) y el tema que se trató afecta principalmente a tres comunidades de la zona de Biosfera de Yabotí, el lote 8 específicamente. También nos afecta a todo el pueblo mbya guaraní por el hecho de que somos todos parientes, somos todos hermanos y estamos siempre transitando todas las comunidades. [...] [Sobre quienes participaron] los mburuvicha de esas tres comunidades de la mesa de Yaboti [...] y de todas las comunidades de la zona de San Ignacio, la zona de ruta 7, las mismas comunidades que ya vienen participando, también hubo una fuerte presencia del grupo de mujeres mbya, de las kuña karai, son nuestras ancianas que siempre nos acompañan para seguir en la lucha... (Revista Superficie, Entrevista radial a*

*Jorgelina Duarte, 17/10/2014).*

Es un fragmento interesante porque sintetiza algunos elementos que venimos desarrollando. El Aty Ñeychyro es una reunión grande dónde participan referentes de diferentes comunidades, en las que se conversa sobre un tema particular. Uno de los puntos relevantes en la entrevista a Jorgelina es que, tal como ella expresa, las problemáticas que atraviesan a una comunidad les competen a todos/as como pueblo, en sus palabras, "somos todos parientes, somos todos hermanos y siempre transitando todas las comunidades". La situación del lote 8 es un reclamo de las comunidades para tener acceso a la ciudad cercana, especialmente cuando precisan atención sanitaria. Y en este sentido, la asamblea no solo permite arribar en un consenso político sobre ese reclamo, sino también reforzarse espiritualmente, aquí se hace fundamental la presencia de las kuña karai (ancianas).

El punto para resaltar es que estas expresiones de comunidad muchas veces expresan tensiones. Sean conflictos para generar liderazgos, o en su vinculación con el Estado, dificultades para hallarse en un lugar, etc. las referencias directas o indirectas a la comunidad muestran la dificultad para expresar una idea clara de qué es una comunidad. Más bien la categoría hace sentido en su uso contextual y está vinculada a diversas complejidades que atraviesa la población mbya guaraní.

## Consideraciones finales

En este texto nos propusimos debatir sobre sentidos sociales referidos a la idea de comunidad en la población mbya guaraní de la provincia de Misiones (Argentina). Nuestros registros etnográficos propios nos permiten concluir que en los que la categoría se vincula con una amplia diversidad de eventos sociales a los que sistematizamos en dos grandes categorías.

Por un lado, la población alude a la idea de comunidad para referirse a la materialidad concreta de un nucleamiento (delimitado espacialmente) y sus habitantes. Una comunidad tiene sus propios referentes político administrativos (caciques) y los elige con asambleas internas. Esto da lugar a que se administre la relación con el Estado, tanto en términos de las demandas como de la tramitación de diferentes instancias estatales (documentos, planes de asistencia, etc.) o la implementación de políticas. Este uso parece análogo al de aldea, que tuvo vigencia hasta comienzos de la década de 1990. Aquí encontramos una idea de comunidad como parte del proyecto nacional. Es decir, el estado reconoce la preexistencia de estos pueblos, pero no como un colectivo territorial. Más bien, los identifica de forma aislada, atomizada, cada una con un referente, cada una con proyectos individualizados, en otras palabras, en diferentes comunidades que simplifican la gestión administrativa estatal.

Pero existe otro conjunto de referencias en uso que se traducen también como comunidad, ligadas a la población mbya como un todo. Este concepto emerge en los planes de movilidad, es decir, cuando alguien planifica visitar o cambiarse a otro lugar como así también en las reuniones generales.

Cuando alguien planifica cambiar de locación lo hace referenciándose en su propia pertenencia al pueblo mbya y en la identificación de ese espacio al que migrará como un espacio de la comunidad. Las personas pueden cambiarse de lugar tomando como eje algún vínculo familiar, y utilizando el parentesco como referente. Este uso puede ser muy laxo e identificar el modo en que el parentesco puede ser pensado como una amplia red. Los registros locales no nos permiten avanzar más allá, pero es factible considerar la idea de una transnacionalidad de lo comunitario en las ideas de las poblaciones mbya. De esta manera, las/los indígenas cada vez que pueden aluden al uso de comunidad como una categoría más análoga a la idea de pueblo. Esto permite una identificación identitaria que se diferencia de "un otro", aquel que no es indígena.

En cuanto a la administración y reconocimiento estatal de las comunidades, en los últimos años, la provincia de Misiones atravesó una enorme transformación de la cantidad de comunidades que contabiliza. Entendemos que esto es resultado de la rigidez con que el Estado traduce los cambios que las comunidades atraviesan. La formalidad de reconocimiento burocrático se distancia de los modelos en uso en las comunidades que presentan formas mucho más dinámicas y creativas de resolución de lo cotidiano. En este sentido, las prácticas y experiencias de lo comunitario no están exentas de reformulaciones, conflictos y tensiones entre quienes las recrean en actividades económicas y de subsistencia, tareas de cuidado de las niñeces, construcción de la memoria colectiva, participación de redes parentales, etc. que ponen en común los

significados de lo comunitario. Pero la reformulación no implica atomización, ni ruptura de los lazos comunicantes.

Finalmente podemos decir que son diferentes elementos que operan simultáneamente los que dan sentido a una comunidad. Las comunidades no son algo estático que pueda ser solamente definido en una normativa estatal, sino que atraviesan procesos de reconfiguración a partir de las relaciones de las familias mbya al interior del grupo en términos territoriales, políticos, religiosos, etc. En la práctica ese vínculo es constantemente reactualizado, lo que implica tensiones y contradicciones internas, como también negociaciones con el Estado y la sociedad envolvente en su conjunto.

## Referências

AGUIAR PIÑEIRO, Eleder. Identidades en movimiento. Mbya guaraníes en Misiones. In: TILLEY BILBAO, Charles Davis. **Antropología e Identidad. Reflexiones interdisciplinarias sobre los procesos de construcción identitaria en el siglo XXI**. Valladolid: Fundación para la Investigación y Formación en Interculturalidad y Educación para el Desarrollo (F.I.F.I.E.D.), 2015.

AMNISTÍA INTERNACIONAL. **Estado de situación de la ley de emergencia territorial indígena 26.160: a trece años de su sanción, la efectiva implementación un imperativo de derechos humanos.** 2019. Disponível em: https://amnistia.org.ar.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Parientes de la Selva, los guaraníes Mbya de la Argentina**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2009.

CANTORE, Alfonsina; RODRÍGUEZ, Carolina; VITALE, Emiliano; CAMPODÓNICO, Leticia; LORENZETTI, Mariana & ENRIZ, Noelia.

Apuntes para repensar los proyectos de turismo comunitario indígena en el contexto de pandemia COVID-19. In: **Actas de las jornadas Turismo, comunidades y ruralidad - Debates y construcción de sentido desde los territorios.** La Plata: UNLP, 2021. Disponível em: https://unlp.edu.ar.

CANTORE, Alfonsina. **Construyendo vínculos interétnicos entre el Estado y la población mbya guaraní en Iguazú.** Cuadernos del INAPL, v. 8, n. 1, p. 72-84, Buenos Aires, 2020. Disponível em: https://inapl.gob.ar.

CEBOLLA BADIE, Marilyn. **Cosmología y naturaleza mbya guaraní.** Buenos Aires: Biblios, 2016.

CORRIGAN, Philip; SAYER, Derek. El Gran Arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. In: LAGOS, María L.; CALLA, Pamela (orgs.). **Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina**. La Paz: PNUD, 2007.

DUARTE, Jorgelina. **Entrevista radial a Jorgelina Duarte.** Revista Superficie, 2014. Disponível em: https://soundcloud.com.

ENRIZ, Noelia. **Los paisanos en la plaza**. In: III Jornadas de Investigación en Antropología Social. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2005.

ENRIZ, Noelia. **Perspectivas infantiles sobre la territorialidad. Espacio Amerindio**, v. 3, n. 2, p. 42-56, Porto Alegre, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.22456/1982-6524.10883.

ENRIZ, Noelia. **Políticas públicas para familias indígenas en Misiones**. Runa, v. 32, n. 1, p. 27-42, Buenos Aires, 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.ar.

ENRIZ, Noelia; CANTORE, Alfonsina. **Poder e interculturalidad entre las mujeres mbya guaraní de Misiones**. Identidades, v. 20, n. 11, Comodoro Rivadavia, 2021. Disponível em: https://wordpress.com.

FERRERO, Brian. **La conservación de la naturaleza como arena de acción política: dos conflictos en la provincia de Misiones**. Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales, n. 15, p. 33-54, 2013. Disponível em: https://cgantropologia.org.ar.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS (INDEC). **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.** Buenos Aires: INDEC, 2022.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya: historia e significação**. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GOLÉ, Carla. Las transformaciones de las actividades productivas entre los mbya-guaraní del sudoeste misionero desde la segunda mitad del siglo XX. In: PADAWER, Ana (org.). **El mundo rural y sus técnicas**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2023. p. 105-148.

GOROSITO KRAMER, Ana María. **Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión**. Avá, n. 9, p. 11-27, 2006. Disponível em: https://scielo.org.ar.

GOROSITO KRAMER, Ana María. **Convenios y leyes: la retórica políticamente correcta del Estado.** Cuadernos de antropología social, n. 28, p. 51-65, Buenos Aires, 2008. Disponível em: https://scielo.org.ar.

LADEIRA, Maria Ines. **Espaço Geográfico Guaraní-Mbya: significado, constituição e uso.** São Paulo: EDUSP, 2008.

LEHNER, Beate. **¿Qué es un territorio tradicional indígena?** In: LEHNER, B. (org.). Território Indígena. Assunción: S/E, 2008.

LORENZETTI, Mariana Isabel; LAVAZZA, Víctor Hugo. **Relaciones interétnicas y cuidados de salud en comunidades mbya guaraní de Puerto Iguazú (Misiones, Argentina).** Jangwa Pana, v. 20, n. 1, p. 34-51, 2021. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es.

VITALE, Emiliano. **Espacios y territorio mbya guaraní**. Tempo da

Ciencia, v. 41, n. 21, p. 69-92, Paraná, 2014.

WILDE, Guillermo. **De la depredación a la conservación**. Revista Ambiente & Sociedade, n. 10, p. 87-106, Campinas, SP, 2007. Disponível em: https://redalyc.org.

# Capítulo 3

# Ecoturismo e protagonismo indígena na comunidade de Catu/RN

Antonia Débora Batista de Queiroz Cabral
Julianne Holder de Câmara Silva

## 1. Introdução

Desde a chegada dos europeus no continente latino-americano, os povos que habitavam originalmente a região, lutaram contra a dominação hegemônica por séculos, até que nas últimas décadas passaram a se articular em movimentos pela luta da conservação de seu território, de seu patrimônio cultural e sua participação na vida política e social.

No Brasil, a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas só foi devidamente reconhecida com a promulgação da Constituição Federal de 1988 reconhece aos povos indígenas sua organização social, costumes, línguas e tradições, bem como seu direito originário sobre as terras que ocupam tradicionalmente, estabelecendo no §3º do artigo 231, a oitiva das comunidades indígenas no que diz respeito ao aproveitamento dos recursos hídricos, dos potenciais energéticos e das riquezas minerais existentes em suas terras (Brasil, 1988). Tal menção constitucional à oitiva das comunidades

materializa o direito de consulta para os povos indígenas assegurado pelo artigo 6º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o qual permite que os indígenas participem dos processos de tomadas de decisões que lhes afetem diretamente.

Entretanto, apesar da positivação de tais direitos, os povos indígenas sempre precisaram se impor e lutar pela sua efetivação, principalmente para que possam exercer protagonismo como cidadãos de direito. Em suma, o protagonismo indígena pode ser entendido como um meio de autodeterminação desses povos ao atuarem de modo participativo e autônomo nas escolhas que afetam seu modo de vida e seu desenvolvimento, garantindo uma posição de centralidade dos seus interesses frente às pressões externas.

É nesse contexto que a prática do turismo ecológico surge como uma forma de viabilizar o protagonismo e a autonomia dos povos indígenas, mediante a prática do ecoturismo planejado, valorizando a sua expressão cultural e servindo como instrumento de desenvolvimento econômico e social de forma sustentável.

De modo a regulamentar o artigo 231 da Constituição Federal, dentre outras disposições, a lei 14.701/23, em seu artigo 27, autoriza o turismo em terras indígenas, desde que seja organizado pela própria comunidade indígena, admitindo a celebração de contratos para a captação de investimentos de terceiros, desde que visem a cooperação entre indígenas e não indígenas para a realização dessas atividades (Brasil, 2023).

No caso específico da Comunidade Eleotérios do Catu,

localizada no Rio Grande do Norte, observa-se a prática do turismo como uma forma de valorização da cultura local, do ambiente natural e de uma alternativa econômica para os moradores da comunidade, os quais têm como base econômica a agricultura familiar.

Desse modo, com a intenção de explorar esse contexto, a presente pesquisa busca esclarecer se a prática do turismo ecológico proporciona o fortalecimento do protagonismo e da autonomia dos povos indígenas, tendo como objetivo central analisar as implicações do turismo ecológico desenvolvido na Comunidade Eleotérios do Catu como forma de protagonismo indígena e seu desenvolvimento na contemporaneidade, partindo do exame da legislação nacional e internacional, bem como da atividade turística desenvolvida na própria comunidade.

À priori, será realizada uma análise acerca das formas de protagonismo exercidas pelos povos indígenas na contemporaneidade. Em seguida, será realizada uma explanação acerca do turismo ecológico e seu impacto na autonomia dos povos indígenas, para, na terceira seção ser explorada a prática do turismo ecológico na Comunidade Eleotérios do Catu, com ênfase às particularidades presentes no contexto da comunidade.

No que diz respeito à metodologia, a pesquisa será realizada por meio de uma análise qualitativa e apresenta caráter exploratório. O método é predominantemente indutivo, uma vez que a pesquisa será realizada por meio da coleta e análise de evidências empíricas, com o objetivo de formular conclusões gerais, partindo dessas observações específicas. Tais escolhas ocorreram em

face da necessidade de compreender o fenômeno em estudo, considerando-o como uma área de estudo em evolução.

Com relação às fontes de dados, foram empregadas a pesquisa bibliográfica e a documental. Nesse viés, com o intuito de obter um sólido embasamento teórico para a realização da discussão proposta, foi examinada a produção científica acerca do assunto, revelada em livros, artigos acadêmicos, teses, dissertações e monografias que abordam a temática sob as mais diversas perspectivas, bem como a legislação vigente, com o fim de averiguar as normas que regem os direitos dos povos indígenas, mais especificamente, o turismo ecológico desenvolvido por indígenas em terras indígenas. Em algumas ocasiões, fez-se necessário recorrer a matérias jornalísticas em websites, devido à natureza contemporânea do tema e à falta de documentação consolidada em outras fontes.

## 2. O protagonismo dos povos indígenas na contemporaneidade

Diante da constante incorporação forçada dos povos indígenas à cultura dominante, a partir da década de 1970, fortaleceram-se os movimentos indígenas na América Latina, no que se refere ao reconhecimento e ao respeito à identidade étnica e cultural diferenciada e a valorização da autodeterminação sobre suas escolhas, vidas e territórios que ocupam (Silva, J., 2024, p. 123).

De forma análoga, no contexto brasileiro, o lapso temporal que abrange a chegada dos portugueses ao território brasileiro até a promulgação da Constituição Federal de 1988, é

marcada pela tentativa de invisibilizar a organização social, os costumes, a variedade de línguas, crenças e tradições da população indígena e negligenciar seus direitos originários sobre os territórios que tradicionalmente ocupam.

Inicialmente, com a tentativa de "civilizar" e catequizar os povos originários, os europeus recém-chegados tentaram, de diversas formas, impor a sua cultura, religião e modo de vida aos povos que viviam originariamente no território brasileiro. Assim, foram anos de imposição e tentativa de dominação que acarretaram o extermínio de diversos indígenas ao longo da história brasileira.

Assim, o protagonismo indígena surge como uma ferramenta de imposição a essa lógica colonial. Por protagonismo dos povos indígenas entende-se o exercício de escolhas de prioridades e de desenvolvimento, afastando-se de intervenções externas hierarquizadas que lhes impeçam de reproduzir seu estilo de vida com liberdade e autodeterminação, de vivenciar uma liberdade étnica respeitada pela comunidade política da qual faz parte (Silva J., 2020, p. 110). Em síntese, o protagonismo indígena ocorre quando os povos indígenas assumem o papel principal nas ações que executam e que lhes dizem respeito dentro do contexto social.

## 2.1 O Protagonismo dos povos indígenas na legislação nacional e internacional

É inegável que ao longo dos anos foram sendo observadas algumas mudanças no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos indígenas e da sua cultura. No âmbito da

América Latina observou-se uma transformação a partir do surgimento e da consolidação dos movimentos dos povos indígenas, fomentando a transição do indigenismo integracionista para o etnodesenvolvimento (Silva, 2020, p. 13).
No contexto brasileiro, Justino (2023, p. 35) destaca que, apesar de ser um dispositivo de conteúdo contraditório, a Lei 6.001/1973 (Estatuto do índio), pode ser vista como um marco de referência do olhar do Estado brasileiro para as questões que envolvem os povos originários, porém, salienta que o Estatuto reproduz a lógica colonial e coloca os povos originários em uma posição de incapacidade.

Esse panorama vem a apresentar um novo arranjo com a promulgação da Constituição Federal de 1988. O artigo 216 da Constituição e seus incisos dispõem acerca do patrimônio cultural brasileiro, explanando que esse é constituído pelos bens de natureza material e imaterial, considerados de forma individual ou conjunta, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo suas formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, dentre outros (Brasil, 1988).

Em adição a isso, o artigo 231, também da Constituição Federal, trata mais especificamente dos direitos dos povos indígenas, reconhecendo sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e seus direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, estabelecendo a competência da União para demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens (Brasil, 1988).

Consoante Julianne Holder da Câmara Silva (2021, p. 185), a

Constituição Federal de 1988 representou um marco na mudança de paradigma no que se refere aos direitos dos povos indígenas, expandindo o conceito de cidadania, amparando suas reivindicações e aspirações e assegurando seus direitos civis e sua participação no contexto político e social brasileiro.

Diante disso, evidencia-se a importância da Constituição Federal de 1988 para o reconhecimento dos direitos dos povos originários, assegurando seu direito tradicional sobre os territórios que ocupam, bem como acerca dos recursos naturais ali existentes. A partir daí, pode-se observar que, paulatinamente, ocorreu o aumento das discussões e do reconhecimento da cultura e modo de vida dos povos indígenas que habitam o território nacional.

No mesmo período em que no Brasil promulgava-se a Constituição de 1988, discutia-se no âmbito internacional a necessidade do reconhecimento da autonomia dos povos indígenas. Esse reconhecimento pode ser observado a partir da revisão da Organização Internacional do Trabalho (OIT) da sua Convenção nº 107[1], que apresentava um viés assimilacionista, substituída pela Convenção nº 169, a qual apresenta um novo marco de proteção à reprodução étnica e cultural dos povos indígenas (Silva, J., 2020, p. 13). Tal reformulação estruturou-se mediante o direito de

1 A Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 05 de junho de 1957 orientava os países membros que tomassem providências para integrar os povos originários à cultura dominante, fazendo com que o continente latino-americano sofresse uma espécie de aculturação forçada (Silva, J., 2024, p. 122).

consulta[2] para os povos indígenas assegurado pela Convenção nº 169 da OIT no ano de 1989.

Em adição a isso, também se destaca a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, fruto da Conferências das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, no mês de junho de 1992, em seu Princípio 22, dispõe:

> *Os povos indígenas e suas comunidades locais desempenham um papel fundamental na ordenação do meio ambiente e no desenvolvimento devido a seus conhecimentos e práticas tradicionais. Os Estados deveriam reconhecer e prestar o apoio devido a sua identidade, cultura e interesses e velar pelos que participarão efetivamente na obtenção do desenvolvimento sustentável (ONU, 1992).*

Diante desse cenário, houve o amadurecimento do debate acerca dos direitos dos povos indígenas, fazendo com que a narrativa internacional fosse sendo construída e consolidada. Como resultado disso, no ano de 2007 foi promulgada a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os direitos dos povos indígenas e em 2016 ocorreu a promulgação da Declaração da Organização dos Estados Americanos (OEA) sobre populações indígenas (Silva, 2020, p. 107).

---

2 O direito de consulta é materializado pelo artigo 6º da Convenção nº 169 da OIT, o qual determina que os governos devem realizar consultas aos povos interessados sempre que forem decidir acerca de medidas legislativas ou administrativas que tenham o condão de afetá-los, devendo essa consulta ser realizada mediante procedimentos apropriados, ser livre, sem opressões e de boa-fé, tendo que as informações necessárias serem claras e acessíveis aos povos afetados (Sousa, 2021, p. 316).

No Brasil, a Convenção nº 169 da OIT tem sua instrumentalização mediante o Decreto Legislativo nº 143/2002 e atualmente está em vigência pelo Decreto nº 10.088/2019. No que diz respeito à Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, essa contou com a adesão de 143 países, entre eles o Brasil. Tal ato declaratório reconheceu os direitos individuais e coletivos dos povos indígenas, garantindo-lhes, dentre outros, seu direito às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente (ONU, 2007).

Além disso, a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas faz referência direta acerca da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas. No seu preâmbulo, o documento afirma a importância fundamental do direito de todos os povos à autodeterminação e nos artigos 3 e 4 reforça esse direito, vejamos:

> *Artigo 3 Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.*
>
> *Artigo 4 Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas (ONU, 2007).*

Por sua vez, a Declaração da OEA sobre populações indígenas é bem mais enfática quanto à autonomia dos povos indígenas, dispondo em seu artigo XXI acerca do direito à

autonomia e à autogovernança, vejamos:

> *Artigo XXI Direito à autonomia ou à autogovernança*
> *1. Os povos indígenas, no exercício de seu direito à livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, bem como a dispor de meios para financiar suas funções autônomas.*
> *2. Os povos indígenas têm direito a manter e desenvolver suas próprias instituições indígenas de decisão. Têm também direito de participar da tomada de decisões nas questões que afetam seus direitos. Poderão fazê-lo diretamente ou por meio de seus representantes, de acordo com suas próprias normas, procedimentos e tradições. Têm ainda direito à igualdade de oportunidades de participar plena e efetivamente, como povos, de todas as instituições e foros nacionais, e a eles ter acesso, inclusive os órgãos deliberativos (OEA, 2016).*

Nesse viés, percebe-se que o reconhecimento da autonomia e dos direitos civis dos povos indígenas foram instituídos gradativamente no âmbito nacional e internacional e amadureceram ao longo dos anos, permitindo o crescimento do protagonismo indígena na defesa pelos seus direitos originários sobre os territórios que ocupam, sobre os recursos naturais neles existentes e sua cultura tradicional.

## 2.2 Ações protagonistas e as dificuldades enfrentadas para o seu desenvolvimento

No entanto, apesar de todas as garantias expressas nas declarações internacionais e no texto constitucional, ainda

existem diversas barreiras que dificultam o desenvolvimento do protagonismo indígena nas tomadas de decisão que envolvem seus direitos e garantias, bem como sua participação como cidadãos no contexto latino-americano e, de forma mais específica, no território brasileiro.

Segundo Cavalcante et al. (2022, p. 2.012) o que se nota na prática é que a positivação desses direitos não garante aos povos indígenas seu reconhecimento como cidadãos de pleno direito, com o devido respeito às suas formas de auto-organização e suas particularidades. Afirma ainda que a luta dos povos originários pelo reconhecimento de sua dignidade não é questão solucionada, sendo constantes os ataques aos territórios que ocupam e à sua cultura tradicional.

Nesse viés, nota-se que todo o contexto histórico que permeia a existência dos povos originários e a luta pela preservação da sua cultura e seu modo de vida, ainda carrega todo o arcabouço de dificuldades e de barreiras que obstam o reconhecimento da autonomia indígena, o que não é limitado à sua preservação cultural, mas que obsta sua participação em espaços políticos e sociais.

A autodeterminação indígena envolve o seu protagonismo nas escolhas e decisões que afetam suas vidas, na tentativa de afastar intervenções externas hierarquizadas que lhes tomam a liberdade de escolha e de vivenciar a autonomia de reproduzir seu estilo de vida e sua identidade étnica. Como exemplo de ações que instrumentalizam esse protagonismo tem-se a autodemarcação de terras indígenas e a elaboração

de protocolos de consulta[3] pelas próprias comunidades. Nesses casos, os indígenas apropriam-se de procedimentos e linguagens de não índios para serem compreendidos e reconhecidos de forma legítima (Silva, 2020, p. 110).

Para Peruzzo (2017, p. 2.720), a principal dificuldade para o exercício do protagonismo indígena está no reconhecimento do direito à participação popular, principalmente no modo em que esse direito é promovido e exercido. Logo, defende o fortalecimento da participação dos povos indígenas nas tomadas de decisões que envolvem projetos de lei e políticas públicas que tenham como pauta temáticas relacionadas aos seus direitos, pois a falta dessa participação repete a lógica colonial e viola as garantias expressas na legislação nacional e internacional.

Para Cavalcante et al. (2022, p. 215), a ausência de reconhecimento da autonomia dos povos indígenas não se atém somente à questão da preservação cultural, mas envolve também a ausência da participação dos povos originários em espaços políticos e sociais, de modo que, enquanto se aproximavam da sociedade não indígena e dominavam seus códigos, esses povos foram se organizando politicamente, possibilitando sua atuação na luta pela ampliação dos seus direitos como cidadãos indígenas.

Exemplo do resultado dessa organização política e luta

3 Os protocolos autônomos de consulta podem ser entendidos como documentos elaborados pela própria comunidade indígena que possuem conteúdos variados e informam acerca da opinião de cada povo quanto às decisões ou ações que possam impactá-los e que façam referência ao seu modo de vida ou às terras que ocupam tradicionalmente (Silva, J., 2024, p. 124).

por seus direitos em âmbito nacional é o lançamento da primeira Constituição em língua indígena - o Nheengatu, no ano de 2023, representando um momento histórico para o Brasil. A Constituição em Nheengatu foi resultado da união de um grupo composto por 15 indígenas bilíngues da região do Alto Rio Negro e Médio Tapajós, com vistas a promover o marco da Década Internacional das Línguas Indígenas (2022-2032) das Nações Unidas (Conselho Nacional de Justiça, 2023).

Além disso, partindo de uma perspectiva local, pode ser citada a Manifestação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte contra o Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017, no qual os povos indígenas do RN manifestaram sua indignação e repúdio contra o decreto supracitado, o qual atualizava o Estatuto da FUNAI, remanejando e substituindo cargos da fundação. Na ocasião, alegaram que o referido decreto desrespeitava o art. 6º da Convenção 169/OIT[4], o qual dispõe

4 Vale transcrever, em literalidade, o artigo 6º da Convenção 169/OIT: "1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas".

acerca do direito à consulta livre, prévia e informada. Vejamos um trecho do referido manifesto:

> *Deixamos claro através deste MANIFESTO que NÃO ACEITAREMOS em nenhum momento esse desmonte da política indigenista oficial, que nada mais é do que uma nova tentativa de acabar com os povos indígenas do Brasil. LUTAREMOS ATÉ O MOMENTO EM QUE ESSE DECRETO FOR REVOGADO. E INTENSIFICAREMOS O ENFRENTAMENTO para que o Órgão Indigenista seja fortalecido, principalmente em suas estruturas regionais e locais, para cumprir com suas atribuições institucionais quanto à proteção desses territórios e a promoção dos direitos indígenas.*
> *Dentro desse ataque, NÃO ACEITAREMOS O FECHAMENTO DA COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DO RIO GRANDE DO NORTE, visto que é uma conquista dos povos indígenas há pouco mais de 6 anos, no ano de 2011, e que muito contribui para o desenvolvimento da política indigenista, onde historicamente é colocado a situação de não mais existência dos povos indígenas, a invisibilidade e o preconceito institucional são intensificados cotidianamente.*
> *SOMOS OS VERDADEIROS DONOS DESSAS TERRAS, ESTAMOS RESISTINDO AOS ATAQUES ANTI-INDÍGENAS DESDE AS PRIMEIRAS INVASÕES AO NOSSO TERRITÓRIO, HÁ MAIS 517 ANOS, E RESISTIREMOS SEMPRE! (Povos Indígenas do Rio Grande do Norte, 2017).*

É nesse contexto que os povos indígenas se apresentam cada vez mais atuantes, de forma autônoma e protagonista, para a efetivação de seus direitos, principalmente no

que diz respeito ao uso dos territórios que ocupam e dos recursos naturais neles existentes, em busca de formas de desenvolvimento econômico e social aliados à preservação do meio ambiente e da sua cultura tradicional.

Em vista disso, percebe-se o crescimento e o fortalecimento do protagonismo indígena no contexto social atual, onde os povos originários estão tentando tomar as rédeas da situação, impondo suas vontades e escolhas mediante várias ações protagonistas, exemplos disso são: a elaboração dos protocolos de consulta, às manifestações acerca das decisões governamentais que lhes dizem respeito, dentre outras.

Na seção a seguir será explorada mais uma forma de protagonismo indígena: o turismo ecológico. A prática do turismo desenvolvido e estruturado pelos próprios povos indígenas em suas terras com vistas a explorar o potencial natural do meio ambiente e sua cultura tradicional, representa uma forma de resistência à imposição histórica dos colonizadores, demonstrando a autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas frente à tentativa de silenciamento institucional que sofreram ao longo da história.

## 3. O turismo ecológico e seu impacto na autonomia dos povos indígenas

Com as grandes transformações sociais ocorridas ao longo dos últimos anos, o debate acerca dos impactos ambientais passou a ter mais relevância em âmbito mundial, fomentando discussões acerca da temática e emergindo questões como o uso sustentável do meio ambiente, demonstrando a

importância dos recursos naturais para o desenvolvimento da população atual e das futuras gerações.

Dentro dessa perspectiva, a prática do turismo surge como uma atividade capaz de conciliar o desenvolvimento econômico, a conservação ambiental e o uso sustentável dos recursos naturais, fazendo uso do meio ambiente e desses recursos, harmonizando atividade turística e desenvolvimento sustentável (Silva, 2015, p. 40).

Essa harmonia entre a atividade turística e a conservação da natureza constitui uma alternativa para que os povos originários possam exercer autonomia e protagonismo ao fazer uso das suas terras para fomentar atividade econômica e fortalecer sua cultura, em oposição à lógica colonial em que os povos indígenas sempre se apresentaram como espectadores e nunca como protagonistas e detentores dos territórios que tradicionalmente ocupavam.

Os povos e comunidades tradicionais podem ser definidos como grupos caracterizados por apresentarem culturas diferenciadas, que possuem características sociais, econômicas e culturais particulares, preservando a manutenção de relações com o meio ambiente e o território no qual estão inseridos. As relações que esses grupos estabelecem com as terras que ocupam tradicionalmente e os recursos naturais nelas existentes faz com que esses lugares recebam a qualificação de território (Cimos, 2014, p. 12).

É nesse contexto que surge o turismo rural comunitário (TRC), o qual encontra-se presente em todos os ecossistemas da América Latina. O crescimento do TRC tem sido observado

em locais habitados por comunidades indígenas, mesmo apresentando um caráter de ambivalência, isto é, ao mesmo tempo que se apresenta como uma atividade capaz de melhorar a renda e o bem-estar das comunidades, também podem acarretar efeitos irreversíveis ocasionados pelos padrões capitalistas e ameaça à sua cultura (Maldonado, 2009, p. 25-26).

Diante do desafio de tentar alinhar o TRC no âmbito das comunidades indígenas, a OIT promoveu a criação da "Rede de Turismo Sustentável" (REDTURS), a qual apresenta o propósito de acompanhar as organizações indígenas e rurais nos processos que envolvem o desenvolvimento, as soluções e as aplicações de estratégias que possam permitir a competição mercadológica dessa atividade, potencializando os pontos fortes e neutralizando os déficits (Maldonado, 2009, p. 43).

Em vista disso, percebe-se que a prática do turismo ecológico é uma atividade que vem sendo praticada em toda a América Latina, especialmente o turismo comunitário, o qual surge como uma forma de resistência dos povos indígenas, valorizando sua cultura e auferindo renda para as comunidades.

No Brasil, o termo ecoturismo surge no final da década de 1980, acompanhando a tendência mundial de valorização dos espaços naturais e de forma oficial em 1994 com a publicação das Diretrizes para uma Política Nacional de Ecoturismo, desenvolvida pela Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (EMBRATUR) e Ministério do Meio Ambiente (Faria, 2007, p. 39).

Assim, visando a implementação de uma política nacional, o ecoturismo foi definido como:

> *Um segmento da atividade turística que utiliza, de forma sustentável, o patrimônio natural e cultural, incentiva sua conservação e busca a formação de uma consciência ambientalista através da interpretação do ambiente, promovendo o bem-estar das populações envolvidas (Brasil, 1994).*

Na conjuntura atual de crescimento do protagonismo indígena e da apropriação desses povos de seus territórios e dos recursos naturais ali existentes, a prática do ecoturismo surge como uma forma estratégica de ressignificação e empoderamento desses povos frente à dominação histórica dos não índios dos recursos naturais tradicionalmente pertencentes à população indígena.

Segundo o artigo 3º, inciso I, do Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, o qual institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, esses podem ser definidos como:

> *Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).*

Diante de tal definição, é notável que os povos tradicionais ocupam uma categoria mais abrangente que envolve diversos grupos e comunidades tradicionais existentes no país, os povos indígenas são um desses grupos. O Estatuto do índio

em seu artigo 3º, inciso I e II define como índio "todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional" e comunidade indígena como:

> *um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados (Brasil, 1973).*

O primeiro trabalho oficial acerca do turismo voltado para os povos indígenas no Brasil foi o Manual Indígena do Ecoturismo no Brasil publicado em 1997, o qual apresentava um programa piloto de ecoturismo em terras indígenas, informando mediante ilustrações, acerca dos atrativos, pontos turísticos e da importância da organização do modo de vida desses povos. O referido manual foi desenvolvido a partir do trabalho conjunto de técnicos indigenistas e antropólogos com o intuito de esclarecer aos povos indígenas do que se tratava o ecoturismo e quais seriam as implicações de tal prática nas comunidades indígenas (Instituto Ecobrasil, c2024).

Apesar de o referido manual ter sido elaborado com o intuito de esclarecer aos povos indígenas acerca da prática do ecoturismo, a participação indígena na construção do mesmo foi mínima, resumindo-se à algumas ilustrações que foram produzidas por artistas indígenas, as quais foram aproveitadas para compor páginas ou detalhes do manual (Instituto Ecobrasil, c2024). De acordo com o Manual Indígena

de Ecoturismo no Brasil, o ecoturismo em terras indígenas representa uma alternativa econômica para os povos indígenas, a qual contribuiria para a valorização do patrimônio ambiental e cultural desses povos (Brasil, 1997, p. 30).

Entretanto, o manual não evidencia o protagonismo indígena no planejamento e execução da atividade turística, ou seja, não situa os povos indígenas como responsáveis pela organização da prática do turismo, mas como integrantes do meio natural que devem ser respeitados e observados pelos visitantes. Portanto, percebe-se que o manual foi construído de forma majoritária por "não indígenas", sendo algo exógeno, retirando a autonomia e o protagonismo dos povos indígenas na construção de tal documento. Partindo dessa constatação, percebe-se a problemática ao retirar dos povos indígenas o protagonismo e a autonomia como detentores de suas terras e os colocam, mais uma vez, em um papel secundário.

O Decreto nº 7.747 de 05 de junho de 2012 instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, determinando em um dos itens do eixo V, que trata do uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas, o apoio a iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e ecoturismo, desde que haja respeito à decisão da comunidade quanto a realização dessa atividade e à diversidade dos povos indígenas, possibilitando a exigência de estudos prévios, o diagnóstico de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades (Brasil, 2012).

Apesar de que a política instituída pelo Decreto PNGATI

respeite a decisão da comunidade quanto à realização do turismo ecológico em terras indígenas, essa regulamentação coloca, mais uma vez, o protagonismo indígena em um papel secundário, uma vez que retira a espontaneidade e a autonomia desses povos da elaboração da prática do ecoturismo, colocando o Estado na centralidade do processo de desenvolvimento, repetindo a lógica colonial.

Em 11 de junho de 2015 foi aprovada a Instrução Normativa nº 03/2015, que surgiu com a finalidade de normatizar as visitações turísticas nas terras indígenas. Esse diploma legal foi elaborado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) conjuntamente com o Ministério do Turismo e o Ministério da Justiça, formando um grupo de trabalho interministerial que tinha como objetivo regularizar a atividade do turismo nessas regiões, que acontecia de forma irregular há algumas décadas (Silva, 2015, p. 57).

A IN nº 03/2015 estabelece as normas que regulam a visitação turística em terras indígenas, de base comunitária e sustentável. Considerando o disposto nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, a IN nº 03/2015 regula as atividades destinadas ao turismo em terras indígenas mediante plano de visitação, os quais devem ser elaborados sempre sob a coordenação e responsabilidade do proponente. Tais visitações devem ocorrer somente com fins turísticos, promovendo e valorizando a biodiversidade, mediante a interação com os povos indígenas e seu patrimônio natural, material e imaterial, com o objetivo de geração de renda, com o devido respeito à privacidade e à intimidade dos povos indígenas,

nos termos estabelecidos por eles (Brasil, 2015).

Conforme as diretrizes da IN nº 03/2015, apenas a comunidade interessada é quem deve propor um plano de visitação que deve ser apresentado por indígenas, suas comunidades ou suas organizações. As propostas podem apresentar convites a parcerias públicas ou privadas que podem auxiliar na execução das atividades, respeitando os direitos e a autonomia dos povos indígenas e considerando o usufruto exclusivo das terras que ocupam tradicionalmente (Brasil, 2015).

A IN nº 03/2015 considera o interesse das comunidades em realizarem tais atividades turísticas ou regularizarem as já existentes. No entanto, na visão de Veuderllane Campos da Silva (2015, p. 59) apesar da prevalência da ideia de que o turismo vem sendo desenvolvido por povos indígenas em suas terras de forma conjunta, ainda existem dúvidas quanto à existência de um envolvimento coletivo na elaboração e execução dessas atividades, isto é, já que o turismo exercido é de base comunitária é importante identificar a participação comum dos residentes locais e se essas comunidades possuem atrativos turísticos e mercado consumidor para o desenvolvimento dessas atividades.

Mais recentemente, no ano de 2023, foi promulgada a Lei nº 14.701/23, a qual regulamenta o artigo 231 da Constituição Federal e dispõe sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas. Tal dispositivo, no artigo 27, permite a prática do turismo em terras indígenas, desde que a atividade seja organizada pela própria comunidade indígena, admitindo a celebração de contratos para a

captação de investimentos de terceiros, desde que visem a cooperação entre indígenas e não indígenas para a realização dessas atividades (Brasil, 2023).

## 4. Análise do turismo ecológico desenvolvido pela comunidade de Catu/RN

Os relatos construídos acerca das populações indígenas do Nordeste e, especialmente, as que habitavam a região do Rio Grande do Norte, tornaram invisíveis as histórias de resistência dos povos originários que habitavam esse território. A princípio, vale ressaltar que tais relatos foram elaborados fora de um contexto acadêmico, sendo orientados pela elite local e desconsiderando as especificidades étnicas dessa população. É a partir do século XXI que são observadas manifestações públicas de povos indígenas que habitam o RN solicitando o reconhecimento de seus direitos constitucionais (Cavignac e Alveal, 2019).

De acordo com o Censo Demográfico de 2022, o estado do Rio Grande do Norte conta, atualmente, com uma população de 11.725 pessoas indígenas. Tal constatação demonstra que a população indígena na região mais que quadruplicou, se comparado aos resultados do Censo Demográfico de 2010, segundo o qual a população indígena do Rio Grande do Norte contava com 2.597 pessoas (Brasil, 2023).

É nesse contexto que está inserida a comunidade do Catu/RN, da etnia Potiguara, a qual é uma comunidade rural, banhada por um rio de mesmo nome que é sua característica geográfica mais determinante. O Rio Catu divide

a comunidade entre dois municípios, de um lado estão os moradores de Goianinha/RN e do outro os moradores de Canguaretama/RN (Moritz, 2010). Ademais, a comunidade integra a Área de Proteção Ambiental Piquiri-UNA (APAPU), protegida em âmbito estadual (Justino, 2023, p. 120).

A Área de Proteção Ambiental Piquiri-Una foi criada por meio do Decreto Estadual nº 10.683 de 06 de junho de 1990, apresentando uma área de 12.000 hectares. Entretanto, os limites da Unidade de Conservação foram alterados mediante o Decreto Estadual nº 22.182, de 22 de março de 2011, ampliando a área para 40.707,45 hectares. A APA Piquiri-Una abrange parte dos municípios de Goianinha e Canguaretama, onde está localizada a Comunidade Eleotérios do Catu, assim como o Rio Catu. A Unidade de Conservação apresenta como objetivo a proteção da diversidade biológica, a disciplina do processo de ocupação e a garantia da sustentabilidade do uso dos recursos naturais da região (Rio Grande do Norte, 2024).

A base econômica da comunidade baseia-se na agricultura familiar e no trabalho com a cana-de-açúcar, além dos benefícios oriundos de programas sociais do governo. Na agricultura familiar, tem-se o cultivo de feijão, milho, macaxeira, hortaliças e as variadas espécies de batatas-doces que são destaque na região. Essa produção destina-se para o consumo dos próprios moradores da comunidade e para o comércio em feiras e estabelecimentos da localidade (Cavignac e Alveal, 2019, p. 54)

Diante disso, percebe-se que a identidade territorial e cultural da comunidade do Catu tem forte ligação com a agricultura familiar, isto é, a comunidade possui uma forte relação

com a terra e com os seus recursos naturais. Essa ligação com a agricultura familiar representa uma forma de manutenção de suas tradições e como forma de subsistência da população (Bessa et al., 2023, p. 5).

Consoante Moritz (2010, p. 52), o patrimônio cultural divide-se em patrimônio material e imaterial. O patrimônio material é imóvel, formado pelo conjunto de bens, como sítios arqueológicos, que integram a estrutura local, já o patrimônio imaterial é aquele formado pela identidade da comunidade, por seus saberes intergeracionais. Na comunidade do Catu, é evidente que sua cultura é formada, majoritariamente, por aspectos imateriais, como seus saberes tradicionais e sua identidade local.

É válido ressaltar que os Eleotérios do Catu reafirmam a sua identidade cultural de um modo distante do anacronismo baseado no "selvagem" do século XVII, evidenciando que o fato de utilizarem vestimentas, acessarem tecnologias e não residirem em ocas, não deve ser motivo de questionamento para a sua identificação como povos indígenas. Assim, infere-se que questionamentos que partem dessa perspectiva, adentram em um reducionismo equivocado e superficial (Justino, 2023, p. 129-130).

Os aspectos culturais que estão presentes na comunidade têm oportunizado a prática do turismo ecológico no Território Indígena Potiguaras do Catu, uma vez que a prática do ecoturismo tem servido como forma de enfrentamento do processo histórico de silenciamento da cultura dessa comunidade (Justino et al., 2022, p. 44-45).

Para Justino et al. (2022, p. 53), embora os registros oficiais indicarem a inexistência de Terras Indígenas no Rio Grande do Norte, sua territorialidade se faz presente ao considerar a recepção de visitantes mediante ação exclusiva da articulação de alguns grupos residentes que se autodeclaram como sendo povos originários do RN, exemplo disso são os residentes da Comunidade do Catu.

O exercício do turismo ecológico na comunidade do Catu/RN vem sendo observada desde o início do século XXI, em razão de uma série de acontecimentos que fizeram ressurgir a questão indígena no estado do Rio Grande do Norte, como: (i) o avanço da militância indígena, (ii) o crescimento das políticas de inclusão, (iii) a disseminação dos estudos antropológicos, (iv) a ascensão das instituições de representação de grupos étnicos (Moritz, 2010, p. 53).

Conforme explana Luiz (2023, p. 11), a atividade turística praticada na comunidade do Catu/RN apresenta-se como uma alternativa para a redução da situação de vulnerabilidade social presente na comunidade, por meio do desenvolvimento do Turismo de Base Comunitária (TBC) que se baseia nos princípios de caráter étnico-cultural conjuntamente à beleza e a preservação dos atrativos naturais presentes na região.

De acordo com o Decreto nº 9.763, de 11 de abril de 2019, o Turismo de Base Comunitária pode ser definido como:

> *Modelo de gestão da visitação protagonizado pela comunidade, que gera benefícios coletivos, promove a vivência intercultural, a qualidade de vida, a valorização da história e da cultura dessas populações e a utilização*

*sustentável para fins recreativos e educativos, dos recursos da Unidade de Conservação (Brasil, 2019).*

Com o intuito de desenvolver o Turismo de Base Comunitária no interior do estado, o governo do Rio Grande do Norte assinou em 24/04/2023 convênio de Consultoria com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), objetivando incluir as comunidades tradicionais na estruturação do ecoturismo e a geração de renda nas comunidades beneficiadas pela política pública, dentre elas, a Comunidade Eleotérios do Catu (Governo, 2023).

Partindo de um viés econômico, o turismo é visto na comunidade do Catu como uma alternativa complementar à agricultura familiar, a qual encontra-se ameaçada com o avanço do agronegócio na região (Luiz, 2023, p. 34). O avanço ilegal do agronegócio da cana-de-açúcar utiliza agrotóxicos que poluem o solo, prejudicam a saúde dos moradores e prejudica a agricultura familiar (Sá, 2023).

Apesar das dificuldades, existem eventos que são realizados anualmente que atraem visitantes para a localidade. Exemplo disso é a Festa da Batata, realizada no dia 01 de novembro, a qual atrai cada vez mais visitantes e reúne personalidades políticas, representantes de outras comunidades indígenas, membros de instituições de ensino, artistas, militantes da causa indígena que desenvolvem parcerias para atividades de defesa das causas ambientais e dos povos originários, dentre outros (Cavignac e Alveal, 2019, p. 56).

Além disso, cabe evidenciar a Trilha do Catu que também atrai turistas para a localidade. A trilha permite uma vivência

na natureza, uma verdadeira imersão na cultura e conhecimentos locais. Além disso, destaca que a parte inicial da trilha apresenta um cenário propício para a prática de atividades físicas e de caça para os membros da comunidade e de lazer para as pessoas que visitam o local (Medeiros Neto et al., 2021).

Segundo Justino (2023), embora existam algumas evidências da organização produtiva da atividade turística convencional, no Catu destaca-se o fato de que as práticas oferecidas aos visitantes são promovidas e organizadas pela comunidade local. Nesse sentido, é válido destacar como se dá a prática turística no percurso da mata do Vale do Rio Catu, ressaltando que além de observarem a fauna e a flora local, os visitantes participam de rituais culturais dos povos originários como: a pintura corporal, os jogos e brincadeiras indígenas, os banhos de limpeza e purificação espiritual e o Toré Sagrado, no qual os participantes desse ritual dançam e entoam cânticos exaltando e agradecendo às forças da natureza.

Também cabe destacar a atuação do Instituto Federal do Rio Grande do Norte para o desenvolvimento da atividade turística na comunidade. Exemplo disso é o Projeto Catu Criativo, resultado da parceria entre o IFRN - Campus Canguaretama, o Cacique e os alunos do Campus moradores da Aldeia, EasyTour Brasil e SETUR - Canguaretama. O projeto tem como proposta disponibilizar em aplicativo turístico um roteiro de visitação formatado com base no que os moradores locais já desenvolviam como aspectos representativos da sua cultura, partindo de uma perspectiva turística. Ademais,

o projeto sugere que todo o planejamento e gestão seja desenvolvido pelos discentes indígenas que participam do projeto em conjunto com o Cacique e demais membros da comunidade, valorizando a autonomia e a independência da comunidade construídas ao longo de anos de resistência (Rio Grande do Norte, 2019).

O Instituto Federal do Campus Canguaretama, com o apoio de colaboradores, também é responsável pelo projeto Sustentabilidade e identidade indígenas: um roteiro pelas trilhas do Catu. Tal projeto tem instalado placas de sinalização, com o objetivo de facilitar a caminhada de moradores locais e praticantes da trilha do Catu. Essa sinalização serve como uma forma de comunicação entre os visitantes e a comunidade local, para que as trilhas sejam realizadas de forma adequada e exerçam o devido papel de integração entre os visitantes e o ambiente natural (Medeiros Neto et al., 2021).

Diante disso, resta evidente a colocação de Luiz (2023), em que ressalta a importância das instituições de ensino de nível técnico e superior da região como o IFRN Campus Canguaretama e a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), as quais incentivam o desenvolvimento do Turismo de Base Comunitária na região, mediante a atuação de projetos de extensão, pesquisas acadêmicas, encontros e discussões, além de possibilitar a gradativa inserção de indígenas da Comunidade do Catu nas instituições de ensino.

Nesse contexto, percebe-se a importância das instituições de ensino para o crescimento e desenvolvimento da comunidade, uma vez que existem diversos projetos que valorizam a cultura

local e permitem a participação da comunidade de forma autônoma no desenvolvimento da atividade turística local.

No que diz respeito ao contexto socioeconômico da região, Luiz (2023) evidencia que existem fragilidades que dificultam o desenvolvimento do turismo ecológico na comunidade. Como exemplo disso, evidencia a carência de organização e comunicação entre os moradores para que haja o fortalecimento da comunidade de forma interna e externa.

Além disso, é imprescindível evidenciar que, apesar do desenvolvimento do ecoturismo na comunidade, essa atividade não consegue implementar os elementos norteadores da Instrução Normativa nº 03/2015, em razão da ausência de demarcação do seu território (Justino, 2023). Cabe destacar que a ausência de demarcação desse território viola o art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que previu o prazo de cinco anos a contar da promulgação da Constituição para a conclusão da demarcação das terras indígenas (Brasil, 1988).

A questão da ausência de demarcação do território ocupado pelos Eleotérios do Catu foi alvo de uma Ação Civil Pública contra a União e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) proposta pelo Ministério Público Federal (MPF), visando a regularização fundiária desse território que no ano de 2017, quando a ação foi ajuizada, contava com a presença de 364 indígenas. Consoante o MPF, o órgão federal tinha conhecimento acerca da reivindicação do grupo, mas ainda não teria dado início ao processo demarcatório. O processo foi julgado

pela 1ª Vara da Justiça Federal do Rio Grande do Norte que determinou que fossem iniciados os procedimentos de identificação e delimitação do território reivindicado pela comunidade indígena (MPF, 2021).

Entretanto, a União e a Funai apresentaram recurso ao Tribunal Regional Federal da 5ª Região (TRF5), o qual foi julgado procedente em setembro de 2020 pela Primeira Turma do TRF5. O acórdão do Tribunal Regional Federal da 5ª Região alegou não caber ao Poder Judiciário a fixação de prazo para que a FUNAI ou a União Federal finalizem os procedimentos administrativos de identificação e reconhecimento da Terra Indígena dos Eleotérios do Catu. Além disso, fundamenta-se no princípio da separação dos poderes, afirmando que a decisão de implementar os procedimentos é matéria inserida no Poder Discricionário da Administração Pública e que não cabe ao Poder Judiciário substituir os demais poderes no exercício de atribuições que lhe são próprias e indelegáveis, afirmando não ser possível ao Poder Judiciário impor prazo específico para a demarcação da terra indígena, o que seria incompatível com a complexidade do procedimento (Brasil, 2020).

Em consequência disso, o Ministério Público Federal recorreu aos Tribunais Superiores, mediante Recurso Especial e Recurso Extraordinário, ambos admitidos, na tentativa de que a decisão do TRF5 seja reformada. Em contrapartida, a União e a FUNAI também interpuseram Recurso Especial e Recurso Extraordinário, os quais foram admitidos e os autos remetidos aos Tribunais Superiores[5].

5 Processo nº 0803824-79.2017.4.05.8400. Disponível em: https://pje.trf5.

Desse modo, percebe-se a necessidade do reconhecimento e da demarcação desse território pela FUNAI como terra indígena para que a prática do ecoturismo possa ser regularizada na região consoante as normas da IN nº 03/2015.

Consoante Moritz (2010), o turismo desenvolvido gradativamente, com respeito ao modo de vida local e a devida adaptação dos moradores às mudanças ocasionadas por essa prática, acarreta menos impactos negativos e auxilia no planejamento e amadurecimento da execução dessa atividade.

No entanto, cabe destacar que existem outros fatores que dificultam o desenvolvimento do turismo na região do Catu/RN, como a ausência de infraestrutura básica, a ausência de pavimentação das estradas que dão acesso à comunidade, as quais sofrem com alagamentos nos períodos chuvosos e a ausência de rede de telefonia celular que dificulta o envolvimento e conhecimento dos moradores locais acerca da tecnologia que pode facilitar suas ações referentes à prática de atividade turística (Luiz, 2023).

Diante disso, resta evidente que a prática do ecoturismo se apresenta como uma ferramenta de protagonismo dos povos originários, com destaque para o potencial turístico da Comunidade Eleotérios do Catu, tanto no que diz respeito à sua valorização cultural, bem como uma forma de inserção econômica no contexto social atual. Porém, ainda existem muitos desafios a serem superados como a ausência de infraestrutura, a falta de reconhecimento e demarcação do

---

jus.br/pjeconsulta/ConsultaPublica/DetalheProcessoConsultaPublica/listView.seam?signedIdProcessoTrf=0d3eb2c9da4407a1053f9f3b86a679fc.

território que ocupam, além da necessidade de ter cautela diante dos possíveis impactos negativos que podem advir da inserção de não índios na comunidade local.

## Considerações finais

Perante o exposto pode-se concluir que apesar de todos os avanços ocorridos nos últimos anos no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e o avanço de ações protagonistas que colocam os indígenas em papel principal nas tomadas de decisões acerca de temas que lhes afetam, ainda há muito a ser feito para que os direitos positivados sejam exercidos na prática. Nesse sentido, as ações protagonistas como, a elaboração dos protocolos de consulta e os movimentos pela demarcação das terras indígenas são ferramentas que auxiliam na autonomia e autodeterminação dos povos originários.

Em adição a isso, o mercado do turismo ecológico desenvolvido de forma autônoma pelos indígenas integrantes das comunidades, surge como mais um exemplo de ação protagonista na atualidade, uma alternativa para que esses povos possam exercer sua autonomia, mediante a valorização de sua cultura tradicional, a prática do desenvolvimento sustentável e o crescimento econômico e social nas regiões em que é exercido. Diante disso, nota-se que a prática do turismo ecológico, elaborado e desenvolvido pelos próprios indígenas, é capaz de proporcionar o fortalecimento do seu protagonismo e da sua autonomia.

Exemplo disso, é o turismo desenvolvido na Comunidade

Eleotérios do Catu, o qual é desenvolvido pelos próprios moradores da comunidade, com auxílio das instituições de ensino localizadas na região. Entretanto, ainda existem muitos desafios a serem enfrentados, como a falta de infra-estrutura adequada e a ausência de demarcação do seu território como terra indígena, a qual foi solicitada à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), porém ainda não foi regularizada.

Assim, percebe-se que apesar de todos os avanços alcançados pelos povos originários ao longo dos anos, ainda existem muitas barreiras a serem ultrapassadas para que os povos indígenas possam exercer sua cidadania de forma plena. No caso específico da Comunidade do Catu, é importante a demarcação do território pela FUNAI, para que possa ser reconhecida como terra indígena e o turismo praticado na região possa ser desenvolvido consoante as normas da Instrução Normativa nº 03/2015, de forma a garantir o bem-estar dos moradores da comunidade e daqueles que visitam a região. Além disso, é importante o incentivo e o apoio dos órgãos governamentais no que diz respeito aos problemas relativos à infraestrutura da região, facilitando o acesso de moradores e turistas à localidade.

É fundamental assinalar que a resolução dos problemas apresentados não representa uma solução única e definitiva. Na realidade, trata-se de algo novo, o qual ainda deve passar por um longo e contínuo processo de adaptação e desenvolvimento da prática do turismo ecológico na comunidade Eleotérios do Catu. Logo, as soluções aqui apresentadas consideram apenas a realidade atual, sem o intuito de encerrar as discussões acerca do tema e das problemáticas que o envolvem.

## Referências

BESSA, Sílvia Helena De Castro; JÚNIOR, Francisco Elias Pereira; SILVA, Cícero Nilton Moreira da. **A territorialidade da comunidade indígena katú (rn): uma visão a partir do relato de experiência de aula de campo.** Anais IX CONEDU. Campina Grande/PB: Realize Editora, 2023. Disponível em: https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/96153. Acesso em: 03 fev. 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 nov. 2023.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.** Brasília, DF, 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 03 fev. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 7.747**, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. Brasília, DF, 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20112014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 03 fev. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 9.763**, de 11 de abril de 2019. Regulamenta o disposto no inciso XI do caput do art. 5º da Lei nº 11.771, de 17 de setembro de 2008, que dispõe sobre a Política Nacional de Turismo, com vistas a desenvolver, a ordenar e a promover os segmentos turísticos relacionados com o Patrimônio Mundial Cultural e Natural do Brasil. Brasília, DF, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20192022/2019/decreto/d9763.htm. Acesso em: 28 fev. 2024.

BRASIL. **Diretrizes para uma política nacional de ecoturismo.** Brasília: EMBRATUR, 1994. Disponível em: http://www.ecobrasil.

provisorio.ws/images/BOCAINA/documentos/ecobrasil_diretrizespoliticanacionalecoturismo1994.pdf. Acesso em: 16 fev. 2024.

BRASIL. **Fundação Nacional do Índio - FUNAI**. Instrução Normativa nº 03/2015, de 11 de junho de 2015. Estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas, 2015. Disponível em: https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/6891/1/IN_FUNAI_2015_3.pdf. Acesso em: 17 fev. 2024.

BRASIL - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. Censo Demográfico 2022. **Indígenas: Primeiros resultados do universo**. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf . Acesso em: 11 fev. 2024.

BRASIL. **Lei nº 5.371**, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. Brasília, DF, 1967. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19501969/l5371.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%205.371%2C%20DE%205%20DE%20DEZEMBRO%20DE%201967.&text=Autoriza%20a%20institui%C3%A7%C3%A30%20da%20%22Funda%C3%A7%C3%A30,Art. . Acesso em: 01 mar. 2024.

BRASIL. **Lei nº 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF, 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 19 mar. 2024.

BRASIL. **Lei nº 14.701**, de 20 de outubro de 2023. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis nºs 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, DF, 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm. Acesso em: 09 mar. 2024.

BRASIL - MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Manual Indígena de Ecoturismo**. Brasília, 1997. Disponível em: http://www.ecobrasil.eco.br/images/BOCAINA/documentos/didaticos/

mma_funaiecobrasil_manual_indigena_ecoturismo_1997.pdf . Acesso em: 16 fev. 2024.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 5ª Região (1ª Turma). Apelação Cível. **Processo nº 0803824-79.2017.4.05.8400**. CONSTITUCIONAL E ADMINISTRATIVO.DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS. MORA ADMINISTRATIVA. INEXISTÊNCIA. EXCLUSÃO DA CONDENAÇÃO EM HONORÁRIOS ADVOCATÍCIOS. APELAÇÃO DA UNIÃO E DA FUNAI. PROVIMENTO [...]. Apelante: União e Fundação Nacional do índio - FUNAI. Apelado: Ministério Público Federal. Relator: Desembargador Federal Alexandre Luna Freire, 03 de setembro de 2020. Disponível em: https://pje.trf5.jus.br/pjeconsulta/ConsultaPublica/DetalheProcessoConsultaPublica/documentoSemLoginHTML.idProcessoDocumento=18f452edf3830dfab18b97a3d1e21f14. Acesso em: 25 abr. 2024.

CAVALCANTE, Celiane Borges; LEITÃO, Rosani Moreira; OLIVEIRA, Roberta Caiado de Castro; DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. **Povos indígenas e direitos humanos: luta por reconhecimento**. Direitos Fundamentais & Justiça, Belo Horizonte, ano 16, n. 46, p. 205-221, jan./jun. 2022.

CAVIGNAC, Julie (org.); ALVEAL, Carmem (org.). **Guia Cultural Indígena Rio Grande do Norte**. Natal: Flor do Sal, 2019.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Ao lançar primeira Constituição em língua indígena, presidente do STF e do CNJ destaca momento histórico para o Brasil.** Secretaria de Comunicação do Supremo Tribunal Federal, Brasília: CNJ, 2023. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/ao-lancar-primeira-constituicao-em-lingua-indigena-presidente-do-stf-e-do-cnj-destaca-momento-historico-para-o-brasil/. Acesso em: 28 fev. 2024.

COORDENADORIA DE INCLUSÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAIS [CIMOS] - Ministério Público de Minas Gerais [MPMG]. [GESTA UFMG]. **Cartilha dos direitos dos povos e comunidades**

**tradicionais**, 2014. Disponível em: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/Cartilha-Povos-tradicionais.pdf. Acesso em: 03 mar. 2024.

FARIA, Ivani Ferreira de. Ecoturismo Indígena Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo: princípios para a autonomia. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2007.

**Governo do RN assina convênio de consultoria com Sebrae no valor de R$ 1,2 mi para interiorização do turismo**. G1, 2023. Disponível em: https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2023/04/24/governo-do-rn-assina-convenio-de-consultoria-com-sebrae-no-valor-de-r-12-mi-para-interiorizacao-do-turismo.ghtml. Acesso em: 02 mar. 2024.

INSTITUTO ECOBRASIL. **Manual Indígena de Ecoturismo - Lado B**, c2024. Disponível em: http://ecobrasil.provisorio.ws/3-secao-geral/categoria-projetos/920-manual-indigena-de-ecoturismo-lado-b. Acesso em 19 mar. 2024.

JUSTINO, Ana Neri da Paz. **Diário de bordo: diálogos sobre turismo, áreas naturais protegidas e povos originários a partir da vivência no território indígena Eleotérios do Catu/RN**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

JUSTINO, Ana Neri da Paz; NÓBREGA, Wilker Ricardo de Mendonça; FERREIRA, Flávio Rodrigo Freire; ARAÚJO, Carlos Eduardo de. **Caminhos da Resistência: A recepção de visitantes como prática social discursiva à visibilidade dos povos originários no Rio Grande do Norte/RN, Brasil**. Revista Gestión Turística, n. 37, p. 28–61, 2022.

LUIZ, João Paulo Amancio. **Economia solidária e sua interface no turismo de base comunitária: limites e potencialidades na Comunidade Indígena Catu dos Eleotérios**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Turismo) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2023.

MALDONADO, Carlos. O turismo rural comunitário na América Latina: gênesis, características e políticas. In: BARTHOLO, Roberto; SANSOLO, Davis Gruber; BURSZTYN, Ivan (org.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

MEDEIROS NETO, Carlos Gomes de; MELO, José Pereira de; SOARES, Marta Genú. **Em Terras Potiguaras, Corpo e Cultura Indígena no Contexto Catu**. LICERE - Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer - UFMG. Belo Horizonte/MG, v.24, n.4, 2021.

MORITZ, Tatiana. **Turismo no Espaço Rural e Comunidades Tradicionais: uma análise das percepções da Comunidade do Catu/RN**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2010.

**MPF recorre ao STJ e ao STF para assegurar demarcação de terra indígena no Rio Grande do Norte**. Tribuna do Norte, Natal, 08 jul, 2021. Disponível em: https://tribunadonorte.com.br/natal/mpf-recorre-ao-stj-e-ao-stf-para-assegurar-demarcacao-de-terra-indigena-no-rio-grande-do-norte/ . Acesso em: 23 fev 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf . Acesso em: 11 fev. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. **Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**, 1992. Disponível em: https://cetesb.sp.gov.br/proclima/wp-content/uploads/sites/36/2013/12/declaracao_rio_ma.pdf. Acesso em: 11 fev. 2024

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS [OEA]. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/

DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 16 mar. 2024.

PERUZZO, Pedro Pulzatto. **Direito à consulta prévia aos povos indígenas no Brasil.** Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 08, n. 4, p. 2708-2740, 2017.

POVOS INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE. **Manifesto dos Povos Indígenas do RN contra o Decreto nº 9.010 que reforça o desmonte da FUNAI.** Natal, 2017. Disponível em: https://apiboficial.org/2017/04/04/manifesto-dos-povos-indigenas-do-rn-contra-odecreto-no-9-010-que-reforca-o-desmonte-da-funai/. Acesso em: 03 mar. 2024.

RIO GRANDE DO NORTE - INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E MEIO AMBIENTE [IDEMA]. **Área de Proteção Ambiental Piquiri-Una (APA Piquiri-Una APAPU)**, 2024. Disponível em: http://www.idema.rn.gov.br/Conteudo.T=&PAGE=0&PARM=&LBL=Unidades+de+Conserva%E7%E30. Acesso em: 01 mar. 2024.

RIO GRANDE DO NORTE - INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO NORTE [IFRN]. **Projeto Catu Criativo terá roteiro em portal e aplicativo turístico.** 2019. Disponível em: https://portal.ifrn.edu.br/campus/canguaretama/noticias/projeto-catu-criativo-tera-roteiro-em-portal-e-aplicativo-turistico/. Acesso em: 10 fev. 2024.

SÁ, Jana. **"Nosso povo era dado como extinto": Cacique Luiz Katu fala da luta por visibilidade, demarcação e contra ameaças aos territórios indígenas no RN.** Saiba Mais, 2023. Disponível em: https://saibamais.jor.br/2023/04/nosso-povo-era-dado-como-extinto-cacique-luiz-katu-fala-da-luta-por-visibilidade-demarcacao-e-contra-ameacas-aos-territoriosindigenas-no-rn/ . Acesso em: 02 mar. 2024.

SILVA, Julianne Holder da Câmara. **A legitimidade do uso da terra indígena por não índios a partir do protagonismo dos povos indígenas**. 1. Ed. Natal/RN: Polimatia, 2020.

SILVA, Julianne Holder da Câmara. **Aspectos da Cidadania Indígena: Contexto Histórico e Evolução Constitucional Emancipatória.** Direito Público, Brasília, v. 18, n. 97, p. 177-203, jan./fev., 2021.

SILVA, Julianne Holder da Câmara. **Do Indigenismo Integracionista aos Protocolos Autônomos de Consulta: A América Latina nos Caminhos do Protagonismo dos Povos Indígenas**. Direito Público, [S. l.], v. 20, n. 108, 2024. DOI: 10.11117/rdp.v20i108.7456. Disponível em: https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/7456. Acesso em: 15 maio. 2024.

SILVA, Veuderllane Campos da. **O turismo de base comunitária como vetor de etnodesenvolvimento: a Comunidade Mebêngôkre-Kayapó na Terra Indígena Las Casas - PA**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2015.

SOUSA, Raffaela Cássia de. **O Direito de Consulta e os Protocolos dos Povos Indígenas como Instrumentos da Democracia Participativa**. Revista Themis, Fortaleza, v. 19, n. 2, p.313-339, jul./dez. 2021.

# Capítulo 4

# El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas: desafíos en el ámbito empresarial

Felipe Gómez Isa

*"Frente a la filosofía engañosa del perro del hortelano, la realidad nos dice que debemos poner en valor los recursos que no utilizamos y trabajar con más esfuerzo. Y también nos lo enseña la experiencia de los pueblos más exitosos, los alemanes, los japoneses, los coreanos y muchos otros. Y esa es la apuesta del futuro, y lo único que nos hará progresar"*
*(Alán García, 2007)*

## 1. Introducción

Quiero comenzar esta breve reflexión acerca del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas con estas ilustrativas palabras del anterior Presidente peruano Alán García publicadas en el diario de mayor tirada del país en relación con los obstáculos que, según él, siguen obstruyendo las enormes potencialidades de desarrollo que encierra la explotación de los ingentes recursos naturales que hay en Perú. En su opinión, determinados grupos, entre los que destacan los pueblos indígenas y los movimientos ambientalistas, se comportan como el perro del hortelano, ya que ni comen ni dejan comer, es decir, se oponen sistemáticamente al progreso del país con su negativa a la explotación de los recursos naturales por parte del Estado y del capital privado transnacional[1].

1 Una reflexión interesante sobre el contradictorio papel que desempeñan los recursos mineros en el desarrollo de Perú se puede encontrar en Arellano Yanguas (2011): ¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú, IEP-PUCP-Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.

Nos encontramos ante uno de los desafíos más serios que enfrentan actualmente los pueblos indígenas, ya que la carrera desenfrenada por la exploración y explotación de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios se ha topado con un movimiento indígena que reclama el respeto de su derecho al desarrollo, de su derecho a tomar decisiones significativas en relación con la definición de lo que hay que entender por desarrollo y de las prioridades en ese terreno.

El objetivo fundamental de este artículo es analizar el camino que ha seguido el progresivo reconocimiento de los pueblos indígenas como titulares del derecho humano al desarrollo y la importancia que ello reviste tanto para su presente como para su futuro, sobre todo ante la creciente presión tanto del sector público como del sector privado para la explotación de sus recursos naturales. Teniendo en cuenta este objetivo básico, la pregunta de investigación es hasta qué punto el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) puede dar una respuesta adecuada a la creciente presión sobre los recursos naturales de los pueblos indígenas.

Es muy significativo al respecto que la Declaración sobre el derecho al desarrollo, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 4 de diciembre de 1986[2], no realizara ni una sola mención explícita a los pueblos indígenas como sujetos de dicho derecho. Esta situación era una de las

2 Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 41/128, de 4 de diciembre de 1986. Una reflexión sobre el derecho al desarrollo en el 25 aniversario de la Declaración sobre el derecho al desarrollo en Gómez Isa (2012): "El derecho al desarrollo en el 25 Aniversario de la Declaración sobre el derecho al desarrollo", Derechos y Libertades, Nº 26, pp. 1-24.

principales lagunas de esta Declaración. Veremos cómo tanto el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) como, sobre todo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea General de la ONU[3] han venido a colmar con creces esta laguna con el reconocimiento explícito de los pueblos indígenas como titulares de su derecho al desarrollo. El siguiente desafío es que tanto el proyecto de un instrumento jurídicamente vinculante que regule a las empresas desde el punto de vista de los derechos humanos como el proyecto para elaborar una convención internacional sobre el derecho al desarrollo incorporen normas precisas y robustas para regular las actividades de las empresas cuando actúan en territorios indígenas.

## 2. Sujetos del derecho al desarrollo en la Declaración sobre el derecho al desarrollo

La Declaración sobre el derecho al desarrollo es plenamente consecuente con el principio relativo a la indivisibilidad e interdependencia de los derechos individuales y los derechos colectivos. Es el artículo 1.1 de la Declaración el que expresa cuál es su concepción respecto a los titulares del derecho al desarrollo como derecho humano. Así, este artículo 1.1 dispone lo siguiente:

> *El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo*

3 Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 61/295, de 13 de septiembre de 2007.

> *económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él (la cursiva es nuestra).*

Por su parte, y abundando en este tema de los sujetos del derecho al desarrollo, el artículo 2.1 de la Declaración que venimos comentando señala que "la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo".

Como podemos observar, la Declaración sobre el derecho al desarrollo opta por una postura de equilibrio, de síntesis, respecto a los sujetos del derecho al desarrollo, un equilibrio entre la faceta individual y la faceta colectiva de este derecho humano. En este sentido, para Bedjaoui, "la Declaración sobre el derecho al desarrollo define, en una posición muy equilibrada y ecuánime, el derecho al desarrollo como un derecho tanto colectivo como individual" (Bedjaoui, 1991, P. 1182). En la misma línea se expresa Colliard, para quien "la Declaración consagra el equilibrio entre la dimensión individual y la dimensión colectiva del derecho al desarrollo" (Colliard, 1987, P. 623).

Hemos visto cómo el artículo 1.1 confiere este derecho a "todo ser humano" y a "todos los pueblos", aunque también debemos observar que el artículo 2.1 enfatiza a la persona humana como "el sujeto central del desarrollo". Parece que la Declaración quiere integrar las diferentes concepciones que existían en torno al tema de los sujetos del derecho al desarrollo, concepciones que, en muchos casos, eran contrapuestas.

Ello nos puede ayudar a explicar la relativa heterogeneidad en la que incurre la Declaración a la hora de definir los titulares del derecho al desarrollo. En el preámbulo, la Declaración se refiere a que el desarrollo es una prerrogativa de las "naciones", sin clarificar qué entiende por naciones[4]; posteriormente, en el artículo 1, confiere este derecho a los seres humanos y a los pueblos, sin mencionar explícitamente a los Estados como titulares[5] y sin definir en ningún momento lo que entiende por "pueblo"; por otro lado, el artículo 2.1 parece que establece una suerte de jerarquía, en beneficio del aspecto individual del derecho al desarrollo... En opinión de Kenig-Witkowska (1988, P.382), "esta multifacética y heterogénea definición de los sujetos del derecho al desarrollo no es lo bastante clara y puede poner en peligro su implementación". Lo cierto es que tenemos que admitir que no podía ser de otra forma, dado que la Declaración sobre el derecho al desarrollo

4 Según De Feyter, la utilización que la Declaración hace del término "naciones" en el preámbulo supone una "referencia indirecta" a los Estados, aunque él mismo se encarga de reconocer que esta perspectiva no vuelve a aparecer en la parte operativa de la Declaración; incluso el mismo término "naciones" ya no se vuelve a mencionar en el texto de la Declaración, en De Feyter (1992): The Human Rights Approach to Development, tesis doctoral dirigida por el Dr. M. Bossuyt, Universitaire Instelling Antwerpen, Belgium, p. 387.

5 Sin embargo, debemos recalcar cómo el artículo 2.3 otorga también un protagonismo al Estado en el proceso de desarrollo, aunque no le cite expresamente como uno de los sujetos del derecho al desarrollo. Este artículo establece que "los Estados tienen el derecho y el deber de formular políticas de desarrollo nacional adecuadas con el fin de mejorar constantemente el bienestar de la población entera y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la equitativa distribución de los beneficios resultantes de éste".

fue el resultado de un compromiso tras arduas e interminables negociaciones, todo un encaje de bolillos para intentar alcanzar un consenso entre las diferentes posturas que existían en torno al espinoso tema de los sujetos del derecho al desarrollo[6].

Un aspecto que merece ser destacado en la Declaración sobre el derecho al desarrollo es que el individuo ostenta una posición privilegiada, es el "sujeto central del desarrollo", tal y como viene contemplado en el artículo 2.1 de la Declaración. Esta aproximación al derecho al desarrollo, desde las necesidades y desde la participación del individuo, supone "un enfoque muy positivo" (Triggs, 1988, p. 156) para autores como Triggs. Esto implica que todo proceso de desarrollo debe contar necesariamente con el individuo, con su participación y con sus expectativas[7]. Acorde con esta importancia del individuo en la concepción del derecho al desarrollo, la Declaración

6 A pesar de todos los esfuerzos desplegados para alcanzar el consenso en éste y otros aspectos problemáticos de la Declaración, Estados Unidos votó en contra e importantes Estados occidentales optaron por la abstención.

7 Este es un paso de unas enormes consecuencias para el pensamiento sobre el desarrollo, ya que supone reconocer que todo proceso de desarrollo debe tener como último objetivo a los hombres y mujeres y su participación en dicho proceso. Lo que se constata en la Declaración sobre el derecho al desarrollo es que el desarrollo no se puede conseguir, como muchas veces se ha pretendido, volviendo la espalda a las necesidades básicas de los individuos. En último término, se trata de caminar hacia un desarrollo humano, como el auspiciado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desde 1990, es decir, aquel desarrollo que prioriza las necesidades básicas de las personas en campos como la educación, la salud, la vivienda, la protección de los derechos humanos... Ver al respecto Alston et al. (Eds.) (2006): Human Rights and Development. Towards Mutual Reinforcement, Oxford University Press, Oxford.

sobre el derecho al desarrollo establece como uno de los elementos fundamentales de este derecho el respeto y la garantía de todos los derechos humanos. La Declaración asume que no cabe un verdadero desarrollo si no se produce un respeto escrupuloso de los derechos y las libertades fundamentales. Las referencias en la Declaración a la protección de los derechos humanos son variadas. Así, en el preámbulo de la Declaración, la Asamblea General se declara

> *preocupada por la existencia de graves obstáculos, constituidos, entre otras cosas, por la denegación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, obstáculos que se oponen al desarrollo y a la completa realización del ser humano y de los pueblos, y considerando que todos los derechos humanos y las libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes... (Nº 10 del preámbulo de la Declaración sobre el derecho al desarrollo).*

Por otro lado, diferentes artículos de la Declaración mencionan los derechos humanos como un elemento importante para el desarrollo; entre ellos, destaca el artículo 6.3, señalando que "los Estados deben adoptar medidas para eliminar los obstáculos al desarrollo resultantes de la inobservancia de los derechos civiles y políticos, así como de los derechos económicos, sociales y culturales".

De todas formas, en lo que a nosotros nos concierne, los pueblos indígenas ni siquiera se mencionan en la Declaración sobre el derecho al desarrollo, constituyéndose así en

unos de los "grandes olvidados" de la Declaración[8].

## 2. Los pueblos indígenas como titulares del derecho al desarrollo

Al hilo del análisis que venimos efectuando, para un determinado sector de la corriente doctrinal que ve en el derecho humano al desarrollo un derecho de carácter individual y colectivo, va a ser fundamental para la adecuada garantía de este derecho la participación de ciertas entidades subnacionales en todo proceso de desarrollo. El derecho al desarrollo se configura así, en palabras de De Feyter, como un derecho "multidimensional" (De Feyter, 1992, p.550). Es decir, además de los pueblos, el derecho al desarrollo también va a tener como titulares a "las minorías y a los pueblos indígenas" (De Feyter, 1992, p.272). Con esta ampliación de los sujetos del derecho al desarrollo se trataría de garantizar la participación de aquellos entes hacia los que va dirigido el desarrollo, la participación de lo que Ginther (1992, p.69) denomina las "estructuras intermedias". Para este autor, garantizando el derecho al desarrollo de estas estructuras intermedias entre el individuo, el pueblo y los Estados, se consolida la función

8 Lo cierto es que los pueblos indígenas han constituido una auténtica "humanidad ausente" en el proceso de elaboración de instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 hasta nuestros días. Ver al respecto Clavero (1998), "De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas", en Derechos de los Pueblos Indígenas, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, p. 37.

doméstica del derecho al desarrollo, es decir, se asegura una participación lo más amplia posible de todos aquellos sujetos sin cuyo concurso no es posible un verdadero y auténtico proceso de desarrollo[9]. En esta misma línea, diferentes autores han reconocido que etnias, minorías y pueblos indígenas también deben pasar a ser sujetos activos del derecho al desarrollo[10]. Y ello, sobre todo, tras constatar que los pueblos indígenas se encuentran entre los principales damnificados de políticas de desarrollo inadecuadas y que no han tenido en cuenta sus intereses, necesidades y sus particulares formas de entender y concebir el mundo[11]. A pesar de que estos pueblos

9 En este sentido, es interesante la aportación de un autor como Stavenhagen con la introducción del concepto de "etnodesarrollo", una forma alternativa de desarrollo que enfatiza el rol de las entidades sub-nacionales en el proceso de desarrollo. Desde la perspectiva del etnodesarrollo, el Estado y la sociedad se beneficiarían de la diversidad de estrategias de desarrollo determinadas por los diferentes grupos étnicos. El etnodesarrollo implica, en última instancia, el establecimiento de amplios márgenes de autonomía de los grupos étnicos en relación con la toma de decisiones en torno al uso de recursos para el desarrollo, Cfr. en Stavenhagen (1985): "Ethnodevelopment: a neglected dimension in Development Thinking", en Ethnic Violence, Development and Human Rights, SIM, Utrecht, pp. 15-51.

10 Bermejo y Dougan, por ejemplo, son de la opinión de que las etnias y las minorías también pueden prevalerse del derecho al desarrollo, aunque la Declaracion sobre el derecho al desarrollo no les mencione explícitamente, Bermejo Garcia y Dougan Beaca (1985): "El derecho al desarrollo: un derecho complejo con contenido variable", Anuario de Derecho Internacional, Vol. VIII, p. 239; esta posición es compartida, aunque con matices, por Brownlie (1989): The Human Right to Development, op. cit., p. 19.

11 Cfr. al respecto Informe sobre la Conferencia Técnica de las Naciones Unidas sobre la Experiencia Práctica en el logro de un Desarrollo

no aparecen mencionados en la Declaración sobre el derecho al desarrollo, desde diferentes instancias se ha defendido su inclusión entre los sujetos del derecho al desarrollo. Así, De Feyter (1992, p.476), de la Universidad de Amberes, señala la necesidad de incluir a los pueblos indígenas entre los titulares del derecho al desarrollo si queremos preservar su identidad e, incluso, su propia supervivencia, postura que es compartida por otros autores que han prestado atención al derecho al desarrollo y su relación con los pueblos indígenas (Coe, 1990).

Asimismo, en la propia Consulta Mundial sobre el derecho al desarrollo, celebrada en Ginebra en enero de 1990, se hizo un especial énfasis en la desfavorable situación de los pueblos indígenas, subrayando que "las violaciones más destructivas y frecuentes de los derechos de los pueblos indígenas eran consecuencia directa de unas estrategias de desarrollo que no respetan el derecho fundamental a la libre determinación"[12],

---

Autónomo Sostenible y Ecológicamente Idóneo para las Poblaciones Indígenas (Santiago, Chile, 18 a 22 de mayo de 1992), Relator: Sr. Ingmar EGEDE (Inuit Circumpolar Conference), E/CN.4/Sub.2/1992/31/Add.1, de 25 de mayo de 1992; MUGARIK, Gabe. Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo, Icaria, Barcelona, 1995; SIMON, M.: "Indigenous Peoples and the Right to Development: an Inuit Perspective", Global Consultation on the Realization of the Right to Development as a Human Right, Geneva, 8-12 January 1990, HR/RD/1990/CONF.26; SPELLMAN, J.W.: "Development through indigenous resources", Global Consultation on the Realization of the Right to Development as a Human Right, Geneva, 8-12 January 1990, HR/RD/1990/CONF.31; MOSES, Ted: "Indigenous Peoples and International Development Policies", Global Consultation..., HR/RD/1990/CONF.18; EWEN, Alexander (Ed.): La Voz de los Pueblos Indígenas, Olañeta, Palma de Mallorca, 1995.

12 Consulta Mundial sobre el Derecho al Desarrollo como Derecho Humano. Informe preparado por el Secretario General de conformidad

derecho que, como sabemos, está íntimamente relacionado con el derecho al desarrollo[13]. De acuerdo con esta visión, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993 consagró una parte de la Declaración Final a reconocer la importancia de garantizar el desarrollo y el bienestar de los pueblos indígenas. Es el párrafo 11 de la Declaración de Viena el que subraya que "la Conferencia Mundial reconoce la dignidad intrínseca y la incomparable contribución de los pueblos indígenas al desarrollo y al pluralismo de la sociedad y reitera firmemente la determinación de la comunidad internacional de garantizarles el bienestar económico, social y cultural y el disfrute de los beneficios del desarrollo sostenible"[14].

## 3. El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas en el Convenio 169

Para, de alguna forma, tratar de colmar la laguna presente en la Declaración sobre el derecho al desarrollo de 1986, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, adoptado el 27 de junio de 1989, realiza algunos reconocimientos interesantes de determinados derechos colectivos desde la

---

con la resolución 1989/45 de la Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/1990/9/Rev.1, de 26 de septiembre de 1990, p. 29.

13 No podemos olvidar que el artículo 1.2 de la Declaración sobre el derecho al desarrollo proclama que "el derecho humano al desarrollo implica también la plena realización del derecho de los pueblos a la libre determinación...".

14 Documento Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, A/CONF.157/DC/1/Add.1, de 24 de junio de 1993.

óptica del desarrollo de los pueblos indígenas. En concreto, el artículo 7 del Convenio se refiere a que "los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual..., y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural...". Por su parte, el artículo 13 dispone que "... los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras y territorios... y, en particular, los aspectos colectivos de esta relación" (la cursiva es nuestra). No podemos olvidar, como muy bien pone de manifiesto este artículo, la dimensión colectiva inherente a la cosmovisión indígena relativa a su relación con la tierra y al derecho de propiedad sobre ella, aspectos fundamentales para un adecuado desarrollo de los pueblos indígenas, un desarrollo que pasa necesariamente por su relación especial con su territorio[15]. En coherencia con este planteamiento, el artículo 14 del

15 Esta relación especial de los pueblos indígenas con sus territorios ancestrales y el carácter colectivo de su propiedad ha sido reconocido en una memorable sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, de 31 de agosto de 2001, en el caso de la comunidad Awas Tingni contra la República de Nicaragua por determinadas concesiones de explotación maderera en el territorio tradicional de la comunidad Awas Tingni, CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS: Caso de la Comunidad Mayangna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, Serie C, nº 79. Ver al respecto ANAYA, JAMES S. and GROSSMAN, CLAUDIO (2002): "The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of Indigenous Peoples", Arizona Journal of International and Comparative Law, Vol. 19, nº 1, pp. 1-16. Ver en la misma línea CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS: Caso

Convenio que venimos analizando va a reconocer un derecho de propiedad de carácter colectivo para los pueblos indígenas. En virtud de esta disposición, "deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan".

## 4. La inclusión del derecho al desarrollo en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas

El reconocimiento del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas, junto con el controvertido derecho de autodeterminación de los pueblos, fue uno de los aspectos más discutidos durante el largo y complejo proceso de discusión y negociación del proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas[16]. Finalmente, debemos reconocer que el derecho al desarrollo ha sido proclamado explícitamente en varias disposiciones de la Declaración (OLIVA MARTÍNEZ, DANIEL, 2009, p. 233-265), colmando definitivamente la laguna que hemos criticado en la Declaración sobre el derecho al desarrollo de 1986.

---

Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, Sentencia de 17 de junio de 2005, Serie C, nº 125; CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS: Caso Comunidad indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay, Sentencia de 24 de agosto de 2010, Serie C, nº 214.

16 Un riguroso estudio en torno a los avatares por los que transitó este proyecto y en torno a las discusiones sobre el derecho al desarrollo se puede encontrar en BROLMANN, Catherine; ZIECK, Marjolein (1995): "Some Remarks on the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", Leiden Journal of International Law, Vol. 8, nº 1, pp. 103-113.

### 4.1 Los pueblos indígenas frente a las injusticias históricas

La historia ha sido utilizada en muchas ocasiones como un manto para cubrir, justificar y legitimar injusticias, dominaciones y abusos bajo eufemismos tales como "descubrimiento"[17], "evangelización", "misión sagrada de civilización"[18], "progreso", "desarrollo".... Las naciones europeas que se beneficiaron del expolio a los pueblos indígenas y del colonialismo durante siglos utilizaron el Derecho Internacional como una herramienta funcional para sus intereses expansionistas. En concreto, la noción de *terra nullius*[19] sirvió para justificar la ocupación y expropiación de las tierras indígenas tanto en América como en África.

Los esfuerzos que se están llevando a cabo para reparar las injusticias del pasado "forman una parte importante de la búsqueda de la justicia en el presente" (Torpey, 2003, p.26). Abusos pasados como el colonialismo, la esclavitud o la expropiación de territorios indígenas siguen dejando sentir sus efectos y, en gran medida, determinan las actuales desigualdades y discriminaciones de carácter estructural. Los

---

17 Ver las interesantes reflexiones de Todorov en el marco de la Conquista española de América, TODOROV, Tzvetan (1987): La Conquista de América: el problema del otro, Siglo XXI, México.

18 Este es un término que se ha utilizado hasta bien entrado el siglo XX en el marco de la creación de la primera Organización Internacional en sentido moderno, la Sociedad de Naciones. Ver al respecto el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones (1919).

19 La ocupación efectiva y el control de facto sobre el territorio eran suficientes para la adquisición de derechos soberanos sobre esos territorios, en CASSESE, Antonio (2005): International Law, Oxford University Press, Oxford, p. 28.

pueblos indígenas de todos los continentes están reclamando cada vez con mayor insistencia su derecho a la reparación por los abusos e injusticias tanto del pasado como del presente[20].

Un argumento muy relevante que se esgrime para defender el derecho a la reparación por injusticias históricas es que los efectos negativos de los errores históricos persisten y explican, en mayor o menor medida, las actuales exclusiones y desigualdades a las que se enfrentan determinados colectivos como los afrodescendientes o los pueblos indígenas[21]. El Comité de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial se ha referido a que

> *en muchas regiones del mundo se ha discriminado y sigue discriminándose a los pueblos indígenas, y se les ha privado de sus derechos humanos...; los colonizadores, las empresas comerciales y las empresas de Estado les han arrebatado sus tierras y sus recursos".*

---

20 Ver al respecto GÓMEZ ISA, Felipe (2011): "Repairing Historical Injustices: Indigenous Peoples in Post-Conflict Scenarios", in ORÉ AGUILAR, Gaby and GÓMEZ ISA, Felipe (Eds.): Rethinking Transitions. Equality and Social Justice in Societies Emerging from Conflict, Intersentia, Cambridge, pp. 265-300.

21 La otra cara de la moneda de este argumento es que determinados Estados, compañías privadas e individuos se enriquecieron injustamente a expensas de las víctimas de los abusos del pasado. Las disparidades económicas creadas entonces han continuado creciendo e incrementándose a través de generaciones. Ello supone que quienes se enriquecieron injustamente "deberían devolver la riqueza acumulada a favor de aquéllos que sufrieron privación y de sus descendientes", SHELTON, Dinah (2003): "The World of Atonement: Reparations for Historical Injustices", Netherlands International Law Review, p. 305.

> *Por todo ello, prosigue el Comité, "la conservación de su cultura y de su identidad histórica se ha visto y sigue viéndose amenazada (Recomendación general nº 23 relativa a los derechos de los pueblos indígenas, A/52/18, Anexo V, 1997, para. 3).*

Los pueblos indígenas se encuentran entre las poblaciones con mayores índices de pobreza y más bajas posibilidades de desarrollo[22]. Según un reciente informe de la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos,

> *los pueblos indígenas están discriminados en la sociedad, tienen en general una escasa participación política y carecen de igualdad de acceso a los derechos económicos, sociales y culturales. Pueden verse perjudicados por los proyectos de desarrollo, o quedar excluidos de ellos... Tienen menos acceso a la justicia y a la seguridad, y a menudo se ven implicados en conflictos. Asimismo, son víctimas de graves violaciones de los derechos humanos... (Las cuestiones indígenas. Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, E/CN.4/2006/77, 27 de febrero de 2006, para. 2).*

Ante esta situación de continua discriminación, "difícilmente podrán superarse las secuelas sin el debido reconocimiento

22 Un reciente estudio elaborado por el Banco Mundial demuestra de una manera que no deja lugar a dudas que los niveles de ingreso, al igual que los indicadores de desarrollo humano como la educación y las condiciones de salud, de los pueblos indígenas en América Latina "han quedado sistemáticamente a la zaga en relación con los del resto de la población", en HALL, GILLETE and PATRINOS, ANTHONY (2005): Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004, The World Bank, Washington, D.C..

y la justa reparación para las víctimas o sus descendientes" (Clavero, 2007, p. 293).

La restitución es una de las formas de reparación más propicias para los pueblos indígenas en casos en los que sus reclamaciones se centran en el despojo de sus tierras ancestrales (Toledo Llancaqueo, 2005), aunque es una de las medidas más complejas y controvertidas, ya que entran en conflicto con los derechos de las personas que ahora ocupan de buena fe esos territorios. En este sentido, el Comité de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial ha exhortado a los Estados

> *a que reconozcan y protejan los derechos de los pueblos indígenas a poseer, explotar, controlar y utilizar sus tierras, territorios y recursos comunales, y en los casos en que se les ha privado de sus tierras y territorios, de los que tradicionalmente eran dueños, o se han ocupado o utilizado esas tierras y territorios sin el consentimiento libre e informado de esos pueblos, que adopten medidas para que les sean devueltos. Únicamente cuando, por razones concretas, ello no sea posible, se sustituirá el derecho a la restitución por el derecho a una justa y pronta indemnización, la cual, en la medida de lo posible, deberá ser en forma de tierras y territorios" (Recomendación general nº 23 relativa a los derechos de los pueblos indígenas, A/52/18, Anexo V, 1997, para. 5).*

Un hito esencial en el proceso de reconocimiento progresivo de la obligación de reparar a los pueblos indígenas por las injusticias históricas sufridas es la Declaración de las Naciones

Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada en 2007. La misma aprobación de esta Declaración es interpretada por algunos como muestra del compromiso con el pasado y con la reparación de un proceso de explotación y dominio que todavía no ha concluido (Concha Malo, 2007). Pero lo más importante de todo es que en el texto de la propia Declaración se da entrada explícitamente a la cuestión de las injusticias históricas. En el preámbulo de esta Declaración la Asamblea General de las Naciones Unidas se declara

> *preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas hayan sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses (Párrafo 6 del preámbulo, la cursiva es nuestra).*

Además de la preocupación expresada por la Asamblea General por las injusticias históricas, hay otro elemento que podemos destacar de este pronunciamiento tan clarividente. Como podemos observar, se establece un nexo causal entre la colonización y la enajenación de tierras, territorios y recursos que sufrieron los pueblos indígenas en el pasado y la incapacidad para ejercer de manera efectiva su derecho al desarrollo, algo que sigue dejando sentir sus consecuencias en el momento presente. En este sentido, el acceso y control de sus tierras, territorios y recursos es una herramienta fundamental para poder garantizar el ejercicio del derecho al desarrollo por parte de los propios pueblos indígenas. La

Asamblea General de las Naciones Unidas se muestra

> *convencida de que si los pueblos indígenas controlan los acontecimientos que los afectan a ellos y a sus tierras, territorios y recursos podrán mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades (Párrafo 10 del preámbulo).*

## 4.2 El derecho al desarrollo en la Declaración

El primer aspecto que debemos subrayar es que el reconocimiento del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas está íntimamente vinculado con su derecho de autodeterminación (Sambo Dorough, 2010). En el fondo, el derecho al desarrollo persigue crear las condiciones necesarias en el terreno económico y social para un adecuado ejercicio del derecho de autodeterminación por parte de los pueblos indígenas. Como señala el artículo 3 de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas,

> *los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural (la cursiva es nuestra).*

Sin ninguna duda, el pronunciamiento más claro en lo concerniente al reconocimiento del derecho al desarrollo a los pueblos indígenas figura en el artículo 23 de la Declaración de 2007. Como se establece en esta disposición,

> *los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su*

*derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.*

La consecuencia lógica del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas es que puedan determinar sus prioridades en materia de desarrollo y puedan establecer condiciones en relación con proyectos que se pretendan llevar a cabo dentro de sus territorios. Este es uno de los principales desafíos a los que se enfrentan actualmente los pueblos indígenas, ya que, bajo el manto de proyectos de desarrollo, se realizan proyectos y actividades que atentan directamente contra la identidad, las formas de vida y el equilibrio ecológico que caracterizan a muchos de los pueblos indígenas. Son especialmente atentatorios contra las cosmovisiones indígenas y contra su derecho al desarrollo los proyectos de las industrias extractivas, como ha señalado con preocupación el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya[23]. Es

23 Para el Relator, "el modelo actual de extracción de recursos naturales tiene un problema fundamental ya que los planes son elaborados por la empresa, tal vez con cierta participación del Estado pero con poca o ninguna participación de las comunidades o pueblos indígenas interesados, y la empresa es la que tiene el control de la operación y es su principal beneficiario". Además, James Anaya tiene la convicción de que "es necesario examinar modelos y prácticas comerciales nuevos que propicien en mayor medida la libre determinación de los pueblos indígenas y su derecho a materializar sus propias prioridades de desarrollo", Informe del Relator Especial sobre los derechos de los

por ello que el artículo 32.2 de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas proclama el principio del consentimiento previo, libre e informado acerca de proyectos que afecten a los pueblos indígenas[24]. Como dispone este precepto,

> *los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.*

Como podemos comprobar, el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas ha adquirido carta de naturaleza plena con la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. De todas maneras, las dificultades para su implementación son un reflejo más de los obstáculos a los que se siguen enfrentando hoy los pueblos indígenas[25].

---

pueblos indígenas, James Anaya, A/HRC/21/47, 6 de julio de 2012, paras. 86 y 87.

24 Ver la progresiva jurisprudencia sentada en materia de consentimiento previo, libre e informado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el Caso Saramaka, CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS: Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Una línea muy parecida ha sido seguida por la Corte Constitucional de Colombia en un caso emblemático en relación con pueblos afrodescendientes en el Valle del Cauca: ver la sentencia Sentencia T-1045A/10, 2010.

25 Un caso interesante es el reciente reconocimiento por parte de la Comisión Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos del derecho

## 5. Los pueblos indígenas y el paradigma del *Buen Vivir*

En los últimos años los pueblos indígenas de América Latina han acuñado el término "Buen Vivir"[26] para referirse a un paradigma que recoge sus principales propuestas en el campo del desarrollo[27]. En opinión de la actual Presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, la indígena miskita Mirna Cunningham, el Buen Vivir se refiere a la profunda espiritualidad que nosotros los indígenas seguimos manteniendo con la Madre Tierra; también guarda relación con las condiciones económicas que, sobre la base de nuestros propios sistemas e instituciones, gobiernan la vida productiva y las relaciones de intercambio; el Buen Vivir tiene que ver con nuestra identidad indígena que forma la base para afirmar quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. En última instancia, el Buen Vivir y la estrecha relación de los pueblos indígenas con la Pacha Mama están basados en la dualidad y en la

---

al desarrollo del pueblo Endorois. En una memorable decisión de mayo de 2009, la Comisión Africana ha sostenido que el desplazamiento del pueblo Endorois de sus tierras ancestrales alrededor del lago Bogoria por parte del Gobierno de Kenia sin ningún tipo de consultas ni de una adecuada compensación constituye una violación de varios de los derechos consagrados en la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos. En concreto, el Estado vulneró el derecho al desarrollo del pueblo Endorois, Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalh of Endorois Welfare Council v. Kenya, Communication 276/2003, para. 298.

26 El término en la lengua quechua es Sumak Kawsay, mientras que en aymara se refieren a Suma Qamaña.

27 Ver al respecto NIEL, Maité (2011): El Concepto del Buen Vivir, Universidad Carlos III, Madrid.

complementariedad que forman parte integral de las cosmovisiones indígenas (Cunningham, 2010).

Tanto la Constitución de Ecuador como la de Bolivia[28], ejemplos de lo que se ha dado en llamar el constitucionalismo plurinacional, han dado entrada a este novedoso concepto del Buen Vivir. La Constitución de Ecuador aprobada por la Asamblea Constituyente en 2008 introduce determinados conceptos que son fruto de las cosmovisiones indígenas del país. El propio preámbulo de la Constitución parte del reconocimiento de las "raíces milenarias" de los distintos pueblos del país y de la enorme relevancia de la naturaleza, la Pacha Mama, "de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia". Además, los constituyentes proclaman su voluntad de construir "una nueva forma de convivencia..., en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*". En coherencia con estos elementos esenciales de la cosmovisión indígena, el capítulo segundo de la Constitución se consagra al reconocimiento de los "derechos del buen vivir", entre los que destacan el derecho al

28 El artículo 8 de la nueva Constitución de Bolivia aprobada en 2009 señala lo siguiente: 1. "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). 2. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien".

agua[29], el derecho a la seguridad alimentaria[30] o el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado[31]. Por último, lo que resulta más novedoso en este texto constitucional es el reconocimiento de "derechos de la naturaleza" en su capítulo séptimo, algo que supone un paradigma de derechos absolutamente nuevo y que podría concebirse como una contribución de las culturas indígenas al moderno constitucionalismo y, en general, al conjunto de la humanidad (Aylwin, 2010). Como señala el artículo 71 de la Constitución de Ecuador, "la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos". Lo más desafiante para la concepción clásica de los derechos humanos es que estos derechos de la naturaleza están "fuera de la sistemática homocéntrica occidental" (Irigoyen, 2009, p.10), al reconocer derechos a la propia naturaleza, no sólo a los humanos que viven en esa naturaleza.

A pesar de lo atractivo que resulta este novedoso concepto del Buen Vivir, debemos reconocer que necesita de una labor de clarificación conceptual y de precisión si realmente quiere servir de hoja de ruta para los pueblos indígenas en lo concerniente a sus propuestas de desarrollo. Como ha señalado al respecto el antropólogo colombiano Efraín Jaramillo,

29 Artículo 12 de la Constitución de Ecuador.
30 Artículo 13 de la Constitución de Ecuador.
31 Artículo 14 de la Constitución de Ecuador.

el Buen Vivir es un concepto que está aquejado todavía de grandes debilidades, omisiones y superficialidades si realmente quiere servir como herramienta para la transformación social y económica desde la óptica indígena (Jaramillo, 2010), en definitiva, para articular el ejercicio efectivo del derecho al desarrollo por parte de los pueblos indígenas.

## Consideraciones finales

Ante este panorama de creciente vulnerabilidad de los pueblos indígenas ante las actividades extractivas del sector privado transnacional, lo cierto es que se han producido algunos avances significativos en los últimos años. Ahora bien, lamentablemente dichos avances no están siendo suficientes para poner freno a unas actividades que están poniendo en peligro las formas tradicionales de vida de las comunidades indígenas y la propia supervivencia de un planeta acuciado cada vez más por la degradación ambiental y el cambio climático (Norton-Smith, 2016).

La preocupación por el impacto de las empresas transnacionales en los derechos humanos en general comenzó en el año 2000 con el lanzamiento del Pacto Mundial de las Naciones Unidas[32], la mayor iniciativa de sostenibilidad empresarial a nivel global, con todo un conjunto de principios basados en las normas básicas de los derechos humanos. El seguimiento más relevante de esta cuestión vino de la mano de la adopción

32 Ver la información básica al respecto en https://www.un.org/es/cr%C3%B3nica-onu/el-pacto-mundial-de-la-onu-la-b%C3%BAsqueda-de-soluciones-para-retos-globales.

de los Principios Rectores sobre las Empresas y los Derechos Humanos (también conocidos como Principios Ruggie en honor del experto que lideró su proceso de elaboración), aprobados unánimemente por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en el mes de junio de 2011[33]. Para canalizar la responsabilidad empresarial, las empresas deben llevar a cabo una *diligencia debida* en materia de derechos humanos y de sostenibilidad[34], incluyendo cuando actúan en territorios indígenas a través de actividades que pueden afectar a los derechos humanos básicos de las comunidades indígenas. El último eslabón de esta cadena es el proyecto de tratado internacional sobre empresas y derechos humanos que se está discutiendo en el seno de las Naciones Unidas[35]. Desgraciadamente, los avances están siendo muy tímidos y su pronta aprobación todavía no se otea en el horizonte.

Quiero acabar esta breve contribución con unas palabras del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho al desarrollo que ilustran muy bien los desafíos a los que se enfrentan los pueblos indígenas ante las actividades

33 Guiding Principles on Business and Human Rights. Implementing the United Nations Protect, Respect and Remedy Framework, United Nations, HR/PUB/11/04, 2011.

34 Tras varios años de intensas negociaciones, la Unión Europea (UE) acaba de aprobar en el mes de junio de 2024 la Directiva sobre la Diligencia Debida de las Empresas. Ver al respecto Directiva (UE) 2024/1760 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 13 de junio de 2024, sobre diligencia debida de las empresas en materia de sostenibilidad y por la que se modifican la Directiva UE 2019/1937 y el Reglamento (UE) 2023/2859.

35 Ver al respecto IGLESIAS MÁRQUEZ, Daniel (2019): "Hacia la adopción de un tratado sobre empresas y derechos humanos: viejos debates, nuevas oportunidades", Deusto Journal of Human Rights, No. 4, pp. 145-176.

productivas tanto de los Estados como del sector privado empresarial de carácter transnacional: "el mundo necesita un modelo de desarrollo participativo centrado en el planeta... Las empresas que obtienen beneficios deben considerarse parte de un bien social más amplio, consistente en lograr un desarrollo inclusivo, equitativo y sostenible. Los Estados deben adoptar varias medidas para llevar a cabo este cambio fundamental, en particular modificar la arquitectura jurídica que facilita las prácticas empresariales irresponsables o insostenibles"[36].

## Referencias


AYLWIN, José. T**he Contribution of Indigenous Peoples' Legal Systems to International Human Rights Law: The Experience of Latin America**, Paper presentado a la Conferencia Internacional The Contribution of Non-Western Legal Systems to International Human Rights Law, Bruselas, 13 y 14 de septiembre, 2010.

BEDJAOUI, Mohamed. The Right to Development. In: BEDJAOUI, Mohamed (General Editor): **International Law: Achievements and Prospects**, UNESCO-Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1991.

CLAVERO, Bartolomé. **El orden de los poderes. Historias constituyentes de la Trinidad Constitucional**, Trotta, Madrid, 2007.

COLLIARD, Claude-Albert. **L'adoption par l'Assemblée Générale de la Declaration sur le droit au développement (4 décembre 1986)**, Annuaire Français de Droit International, Vol. XXXIII, 1987.


36 El papel de las empresas en la realización de derecho al desarrollo, A/78/160, 12 de julio de 2023

CONCHA MALO, Miguel. Lucha por la dignidad y los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos de América Latina". In: **Responsabilidad histórica: preguntas del nuevo al viejo mundo**. Barcelona: Anthropos, 2007.

COE, Paul. **The Right to Development must also address indigenous peoples and economies**, Global Consultation on the Realization of the Right to Development as a Human Right, Geneva, 8-12 January, HR/RD/1990/CONF.38; BULL, H.: "Indigenous Peoples and the Right to Development", Global Consultation on the Realization of the Right to Development as a Human Right, Geneva, 8-12 January 1990, HR/RD/1990/CONF. 25.

CUNNINGHAM, Mirna. **Living Well. The Indigenous Latin American Perspective**, Indigenous Affairs, Vol. 1-2, 2010.

DE FEYTER, Koen. **The human rights approach to development**. Universitaire Instelling Antwerpen (Belgium), 1992.

GARCÍA PÉREZ, Alan. **El síndrome del perro del hortelano**. El Comercio, 2007, 28: a4.

GINTHER, Konrad. The domestic policy function of a right of peoples to development: popular participation a new hope for development and a challenge for the discipline. In: ROY CHOWDHURY, Subrata; DENTERS, Erik; DE WAART, Paul (Eds.): **The Right to Development in International Law**, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1992.

IRIGOYEN, Raquel. **El pluralismo jurídico en la historia constitucional latinoamericana: de la sujeción a la descolonización**, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima, 2009.

JARAMILLO, Efraín. **Mother Earth and Living Well. New Paradigms for Indigenous Struggles?**, Indigenous Affairs, Vol. 1-2, 2010.

KENIG-WITKOWSKA, Maria Magdalena. The UN Declaration on the right to development in the light of its travaux préparatoires. In: DE WAART, Paul; PETERS, Paul y DENTERS, Erik (Eds.) **International Law and Development**, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, p. 382., 1988.

NORTON-SMITH, Kathryn. **Climate change and indigenous peoples: a synthesis of current impacts and experiences**. United States Department of Agriculture, Forest Service, Pacific Northwest Research Station, 2016.

OLIVA MARTÍNEZ, Daniel. El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas: la evolución conceptual y su inclusión en la declaración de las Naciones Unidas, In: ALVAREZ MOLINERO, Natalia; OLIVA MARTINEZ, Daniel y GARCIA-FALCES, Nieves (Eds.) **La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,** Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

SAMBO DOROUGH, Dalee. T**he Indigenous Human Right to Development,** Indigenous Affairs, Vol. 1-2, 2010.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004, ¿las fronteras indígenas de la globalización?, In: DÁVALOS, Pablo (comp.) **Pueblos indígenas, Estado y democracia**, CLACSO, Buenos Aires, pp. 67-102, 2005.

TORPEY, John. Introduction: Politics and the Past. In: TORPEY, John (Ed.) **Politics and the Past**. Repairing Historical Injustices, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2003.

TRIGGS, Gillian. The Rights of Peoples and Individual Rights: Conflict or Harmony?. In: CRAWFORD, James (Ed.) **The Rights of Peoples**, Clarendon Press, Oxford, p. 156, 1988.

# Capítulo 5

# Una aproximación a la internacionalización de la etnia Wayuú

Jorge Isaac Lechuga-Cardozo

## 1. Introducción

En Colombia, más exactamente en el departamento de la Guajira, se asienta la etnia Wayuú . Una cultura milenaria que se desarrolló en épocas precolombinas, pero que han mantenido celosamente su legado, leyendas, costumbres, dialecto, creencias y vivencias (Cerrejón, 2016). Los indígenas Wayuú siguen arraigados a sus diferentes tradiciones; su ranchería, su sistema económico de pesca, tejidos y agricultura, sus ríos, su madre tierra, su lengua, entre otros.

Incluso, por el fenómeno de la globalización, la cultura Wayuú influye en la moda a través de sus productos, los cuales son elaborados de forma artesanal como chinchorros, mantas y mochilas. De este modo, en Colombia, diseñadores, fundaciones, Artesanías de Colombia y el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, han fortalecido a los Wayuú con apuestas productivas, a través de las cuales mantienen vivas las tradiciones. Así, los tejidos, como los realizados en

las mochilas, son piezas posicionadas nacional e internacionalmente como un símbolo de la cultura colombiana para el resto del mundo por sus llamativos colores y formas (Rodríguez-Luna et al., 2018).

Así pues, el presente documento se justifica en la medida que es un trabajo de investigación que se interesa por la internacionalización de la cultura Wayuú al ahondar en el impacto del consumo de los símbolos de esta etnia en el mercado internacional, por tanto, se debe ahondar en los aprendizajes, el contexto y la comprensión del mundo en que los individuos se encuentran inmersos, puesto que su socialización se efectúa a través de la imitación y la repetición oral de los patrones de su cultura.

En este sentido, el argumento de este ensayo es mostrar evidencia de los indicios de internacionalización del tejido Wayuú como forma de expresión de la tradición ancestral comercializada a través de productos artesanales en mercados extranjeros. El texto está dividido en tres partes: la primera describe los antecedentes históricos de los Wayuú , la segunda explica los Wayuú  como grupo indígena, en la tercera se muestra la internacionalización del tejido Wayuú. Este trabajo tiene una naturaleza interpretativa y pretende impulsar más investigaciones sobre el tema (Lechuga-Cardozo et al., 2020).

## 2. Antecedentes

Los Wayuú nunca fueron completamente integrados dentro de las sociedades a nivel nacional, cuando se dio el contacto con la cultura española, el pueblo Wayuú adoptó el pastoreo

y aumentó el tiempo de estadía en sus lugares de residencia (Perafán Simmonds, 1995). Paulatinamente el comercio se convirtió en un factor importante para la obtención de bienes y adicionalmente se convirtió en un mecanismo de relación con las culturas inmigrantes. Las luchas por el control territorial fueron un factor característico del contacto con los europeos y generó rupturas sociales al interior del pueblo. Posterior al establecimiento de la república, misiones católicas hicieron presencia en el territorio, sin embargo, la cultura Wayúu se mantuvo fuerte a través de los años. Afirma Perafán Simmonds (1995) el pueblo Wayúu nunca fue vencido por los conquistadores españoles, esta comunidad se ha adaptado con el tiempo a las actividades económicas de la región, manteniendo su autonomía.

Aunque el contacto con los conquistadores europeos data del siglo XVI, los Wayúu no fueron conquistados sino tardíamente, después de la independencia de Colombia y Venezuela. En esto influyó tanto la resistencia indígena, como las duras condiciones ambientales del desierto, que sirvió como refugio a los wayúu. La intervención europea supuso, sin embargo, la pérdida de tierras agrícolas y áreas de caza, que los Wayúu compensaron con el pastoreo de especies introducidas, como cabras y bovinos. Ocurrieron frecuentes conflictos por la práctica de los europeos de controlar la pesca de perlas. Luego, aprovechando los enfrentamientos entre españoles, holandeses e ingleses, los Wayuú fueron capaces de desarrollar una actividad comercial intensa, que ampliaron durante el período republicano. A pesar de la expansión

de las dos Repúblicas sobre su territorio, los Wayúu mantuvieron una amplia autonomía extralegal que sólo recientemente han reconocido constitucionalmente ambos estados y que se caracteriza por la aplicación del derecho propio en todo su territorio.

Agrega Vásquez y Correa (1985) que la región se configuró a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y comienzos del XX como una especial de zona de refugio para los Wayuú, a pesar del contacto permanente de este pueblo con los diferentes frentes colonizadores o de comercio de la sociedad occidental en el Caribe y las Antillas, o en tierra firme. La diversidad ecológica de la península y la diversidad de recursos culturales de los Wayuú , así como la alternancia en el contacto con los Wayuú de distintos sectores internacionales y sociales, dieron pie a la conservación de la autonomía y la propia reproducción étnica Wayuú hasta mediados del siglo XX, cuando empezaron a depender del trabajo asalariado para su subsistencia.

De este modo, el territorio se fue recortando por el avance de los frentes agrarios o ganaderos abiertos desde las ciudades de Riohacha (1539), Valledupar (1530), Santa María (1525) en Colombia, y Maracaibo (1569) en Venezuela, hasta perder las zonas más aptas para la agricultura de la Baja Guajira, y limitar el uso estacional que los Wayuú de la alta Guajira hacían hasta entonces de él, especialmente para la provisión de aguas para sus rebaños (Villalba Hernández, 2008).

Cabe resaltar que los territorios ancestrales constituyen una de las grandes cuestiones en la agenda de los problemas

internacionales (Zuñiga, 2006). Esto se debe a causas de exploración y explotación de los recursos naturales, que no solo generan degradación impulsiva del territorio, sino descompone rápidamente la población debido a las afectaciones sociales que esto produce. En este sentido, los Wayuú no han sido esquivos a esta realidad, históricamente han tenido una tradición de lucha para defender su territorio. Su ubicación periférica, su desconexión histórica con dinámicas político-administrativas de los gobiernos centrales, sus estrechos vínculos comerciales con el caribe y el surgimiento sucesivo de bonanzas ilegales, han sido causas y efectos de la lucha territorial indigenista con una cultura y economía fuerte de ilegalidad (Trejos Rosero, 2016).

Es preciso insistir que antes de la incursión de grandes multinacionales dedicadas a la explotación del carbón en las inmediaciones vecinas como Barranca, Hato nuevo y Puerto Bolívar. La península en cambio fue mirada como un espacio ingobernable que tenía poco para ofrecer, una vasta y abandonada extensión de tierra donde más alumbra el sol, y cuyo único modo de subsistir era el contrabando, aspecto que anularon su imagen y dieron una belicosa reputación a los indígenas Wayuú.

De esta manera, los Wayuú han sufrido de la exclusión social, política y económica por parte del resto del país. Esto ha producido que el Estado y sus instituciones sean percibidos como ilegítimos, es decir, carentes de autoridad para la comunidad Wayuú (Trejos Rosero, 2016). Incluso, el pueblo Wayúu hace referencia a la larga lucha contra los

colonialismos viejos y nuevos (haciendo referencia a las multinacionales que operan en la alta Guajira); despojar de sus hogares, cultivos y tierras (Archila y García, 2015).

## 3. Los Wayuú

El pueblo wayúu es uno de los pueblos descendientes de la familia lingüística Arawak, como una gran corriente migratoria, se desplazaron tanto por la Amazonía y las Antillas, a donde llegaron hacia el 150 a. C. Su estructura organizativa está basada en clanes, con altos grados de movilidad poblacional, y con una práctica extendida de caza y pesca (sectores tradicionales principales) que combinan sus actividades con la caza-recolección (Kusina o Cocinas). La horticultura, el comercio, los tejidos (eje de las actividades doméstica), la cerámica (cada vez más en desuso), la explotación de la sal el yeso y el talco, y el trabajo asalariado completan el panorama de sus actividades económicas (Cotes Curvelo, 2005; Ministerio de Cultura de Colombia, 2010; Perrin, 1985).

En cuanto a los resguardos, los Wayuú son una nutrida comunidad de habitantes conformado por adultos, jóvenes y niños, todos con un rol distintivo de aprendizaje de los ámbitos de la familia, el trabajo comunitario, la transmisión de los saberes a partir de los mitos y leyendas, el juego y la recreación. El departamento de la Guajira (Colombia) cuenta con 17 resguardos, divisiones con jurisdicción propia especial y con título de propiedad comunitaria en su territorio, regidas por una organización interna ajustada al fuero indígena. 11 de estos se encuentran ubicados en el norte o alta Guajira, en

su mayoría hacen parte del municipio de Uribia, capital indígena de Colombia, conocida por realizar el Festival y reinado Wayuú , evento de encuentro cultural de artesanías, gastronomía, forma de vida, olimpiadas deportivas, encuentro de danza y reinado donde estrechan lazos con las comunidades residentes en Zulia, Venezuela.

En síntesis, a través de estrategias adaptativas y gracias a una colonización restringida debido al difícil acceso geográfico a la península guajira, los primitivos Wayuú han sido capaces de mantener muchos aspectos de su tradicional forma de vida (Hostein, 2010). Pese a que su ubicación geográfica fronteriza los expone al intercambio comercial que les permite un contacto constante con migrantes europeos, nacionales colombianos y venezolanos, por ende, la historia de la etnia Wayuú, su presente y su pasado, es una leyenda de independencia y orgullo (Canno y Soffia, 2009).

## 4. Internacionalización del tejido Wayúu

En primer lugar, el tejido es una creación humana que responde a un sentimiento, a una razón espiritual y a una necesidad básica de supervivencia, es un signo, y dentro del contexto sociocultural donde se le concibe y cumple con su función (Galindo Cañón et al., 2017). Así la tejeduría Wayuú es uno de los aspectos más ricos de su cultura por cuanto es un pilar de transmisión de saberes (Galindo Cañón et al., 2017). El tejido de varias clases de hamacas y chinchorros, los cubrecamas, tapices, bolsos, mochilas, las comosora o waireñas (calzado tradicional) y los sombreros en palma tetera son algunos de los

objetos que elaboran (Galindo Cañón et al., 2017).

Por otro lado, el saber tejer es sinónimo de inteligencia, creatividad, persistencia y paciencia, es el principal elemento plasmado en los sueños representados en geometrías, una tradición ancestral que implica combinar tejidos, técnicas y colores, realizar figuras inspiradas en animales, la luna, el sol y las figuras geométricas. El proceso de fabricación es realizado manualmente con elementos originales como la aguja de crochet, hilos de algodón silvestre, maguey en mecha1 (Aristizábal et al., 2016).

De ahí que, desde tiempos precolombinos, los crearon su propia cosmovisión en la que la artesanía y el tejido han jugado un papel fundamental. A través del tejido han dado respuesta a necesidades del medio, así confeccionan sus vestidos, calzados, sombreros y otros objetos básicos de su medio social. Las mujeres wayuú hilaban y tejían sus vestidos de lana de oveja o con algodón salvaje, como fibra utilizaban también el fique, la crin de caballo y el cuero de cabra. Las agujas eran de hueso. Teñían sus productos con raíces, cortezas, hojas y frutos, es decir, recurrían a los materiales naturales de sus entrono (Cotes Curvelo, 2005).

En la actualidad, los Wayuú son poseedores de una cultura material propia y vigorosa, con habilidad y capacidad inventiva fabrican la más variada gama de productos con esa misma técnica ancestral que se ha venido transmitiendo de una generación a otra. Así, en su adolescencia las mujeres Wayuú son sometidas a un ritual llamado el encierro que se prolonga por varios meses y hasta uno o dos años, de acuerdo con su rango

social, en este son preparadas para enfrentarse al matrimonio y la sociedad por ende aprenden los oficios que incluyen tejer hamacas y chinchorros, dos productos sobresalientes símbolos de prestigio en la comunidad y poder por su belleza y calidad, así como telas funerarias y hacer dibujos. Como accesorios para lucir bellas, las mujeres portan y fabrican ellas mismas los cordones trenzados, los collares, las mochilas, los bolsos y las borlas (Vásquez Maestre, 2011, p.14).

De esta manera en los chinchorros, las borlas, guaireñas, la araña *Walé kerü*, símbolo de su tradición oral, se hace mujer y enseña el "*kannas*" o arte de los tejidos a las niñas durante el rito de iniciación, seguido a través de sus propias figuras geométricas (representan elementos de la naturaleza animales, plantas, estrellas, rastros, etc.) y colores (representan las realidades, mitos o creaciones fantásticas provenientes del sentimiento común del pueblo Wayuú en el cual se refleja su cosmovisión), entregando a partir de ello posición y prestigio dentro del grupo (Vásquez Maestre, 2011, p.14).

El tejido Wayúu es realizado bajo elementos de importancia histórica, estética y económica, que representan una tradición que inicialmente fue de uso personal y actualmente es comercializada. Dentro de estos elementos auténticos se encuentran: 1.) los dibujos o símbolos a los que llaman Kanaas, su estructura social por clanes es representada en dibujos de herrajes; 2.) los cordones trenzados que decoran piezas tejidas como llaveros, remates de fajas, cierres para mochilas entre otros, son llamados *Atula'a*; 3.) las fajas masculinas llamadas Si'ira; 4.) la hamaca llamada Jamaa que es

confeccionada en tejido plano paleteado; 5.) el chinchorro elaborado en técnicas de trenzado de tripa o cadeneta; y, 6.) las mochilas llamadas Sûi con motivos geométricos, florales y de Kanaas que las decoran en crochet. Entre otros elementos como mantas (Wayuú sheein), tela funeral plateada (Sheii), vestidos de niña (Punaa, Wusi, Si'irapu), sombrero (Womu), calzado (Waireñas), pulseras (Kashinai), y cerámica (Atufa).

Es preciso insistir que la presencia de los tejidos Wayuú como las mochilas, bolsos y accesorios se destacan como una prenda representativa de Colombia en mercados internacionales por su variedad en el color, diseño, firmeza en el tejido y valor cultural. Estos productos son exhibidos en pasarelas y en vitrinas de los centros comerciales en todo el país, despertando interés de consumidores propios y visitantes por adquirir artículos representativos, novedosos y autóctonos tendencia cada vez más creciente en el mercado textil.

De acuerdo con Lacouture citada por Murillo Pinto (2015) se han identificado oportunidades de negocio para la exportación de estos productos en Estados Unidos, España y Alemania principalmente donde se valora el producto que cuenta una historia, es por lo que estos deben contener datos de descripción del producto como la forma de elaboración, la procedencia y el artesano. Adicionalmente, de acuerdo con el Ministerio de Industria y Comercio (2017), a través de la empresa Kanaa, hoy se comercializan los tejidos Wayuú en Corea y Japón; a través de Fernawayúu a Estados Unidos, Canadá, Francia y Alemania. A través de Jalianaya a Estados Unidos, España, Francia, Inglaterra, y Japón. Se registran

también exportaciones a Egipto, Suiza, Nueva Zelanda y China.

Asimismo, la etnia Wayuu ha despertado el interés de empresas y diseñadoras locales como la Fundación Cerrejón que a través de su programa Guajira Indígena busca tecnificar y desarrollar empresarialmente el oficio, ofreciendo mayor estética en los acabados, capacitaciones y asesorías. Así, como el interés en sus colecciones en mochilas, pulseras, sandalias y otros accesorios por parte de diseñadores de moda como Marta Arredondo, Estercilla Simanca, Bertha Henríquez y Hernán Zajar, quienes las exhiben en ferias y escenarios de moda nacionales e internacionales (Murillo, 2015).

Del mismo modo, en materia internacional, los tejidos Wayuú llamaron la atención de las diseñadoras Donna Karan, propietaria de la marca Urban Zen con presencia en Nueva York y Los Ángeles (Estados Unidos), quien en impartió un taller de exploración colaborativa, con artesanas del Clan Ipuana de la Ranchería Makú en La Guajira. Su propósito era potenciar el discurso de la profunda belleza que habita la manufactura artesanal traducida a moda y objetos de diseño interior en el marco de la economía colaborativa. Adicionalmente la venezolana Carmen Busquet quien junto con Karan hacen parte de "CoutureLab Coalition" (Semana, 2010).

Asimismo, explica Vásquez Maestre (2011) la elaboración de tejidos también es ofrecida a los Arijunas, para su comercialización. Los Wayúu han venido incorporando nuevos elementos o transformando los diseños del tejido y el material que utilizan para su elaboración, los usos que le dan, las

figuras o símbolos que plasman y sus significados como una manera de ajustarlas a las preferencias del mercado, en algunos casos alejándose de su representación étnica. Todo esto en el marco de nuevas combinaciones o mezclas sugeridas por otras culturas, pero como consecuencia de un consumo capitalista (Vásquez Maestre, 2011). Agregan Aristizábal, Cerón y Vásquez (2016) que los tejidos se están viendo absorbidos por las innovaciones tecnológicas occidentales, ya que los procesos de urbanización conllevan inevitablemente una asimilación e integración de estos elementos artesanales en relación con otros, surgiendo transformaciones en cuanto a la concepción, percepción y apariencia estética en el al objeto material.

Con respecto a los precios de comercialización in situ, teniendo en cuenta que las mochilas son el producto tejido de mayor interés por los compradores y turistas en la Guajira, el precio más común es de 43.000 COP (23 USD) y hasta 80.000 COP (41 USD) mientras que los precios de los chinchorros oscilan en 600.000 (310 USD), 700.000 (362 USD) y 1.000.000 (517 USD) si es de doble cara o faz. Por su parte las manillas son el producto tejido más económico; entre 1500 (0.77 USD) y 2000 (1 USD) (Vásquez Maestre, 2011). Como se aprecia los precios in situ son menores a los precios en el mercado internacional debido a los costos de exportación y transporte internacional que deben asumir estos productos, así como la intermediación que sufren.

Por lo anterior es importante investigar la mercantilización de la cultura para abordar la situación económica y simbólica

de los productos más populares, tanto en su producción como en su circulación y consumo (García Canclini, 1982). En este sentido las modificaciones del tejido Wayúu y las resignificaciones del valor simbólico y material, con miras a conocer esos procesos de intersección y transacción. Aquí entonces se aprecia un proceso de intersección entre dos culturas que otorgan significados diferentes, por un lado, la Wayuú que da valor simbólico a los tejidos que connotan prestigio y otorga un estatus dentro de su comunidad, y el turista o extranjero que consume los tejidos debido a que socialmente se asocia a un cosmopolita, de mundo, que está a la moda y a la vanguardia de las nuevas tendencias (Vásquez, 2011).

No obstante, se produce una tensión en la comercialización de los tejidos por el desconocimiento que por un lado tienen algunos consumidores que se muestran poco interesados respecto a las figuras tejidas en las artesanías, y por lo tanto también los significados que poseen para el pueblo Wayúu. Al no educar al consumidor sobre su significado se crea una desventaja para la promoción cultural no sólo material, sino simbólica de los tejidos. Afirma Vázquez (2011) que el tejido es una expresión que oscila entre lo contemplativo y lo utilitario y con mucha frecuencia, es considerado un arte menor, concepción que lo coloca en desventaja con las expresiones como la pintura, la escultura y la arquitectura.

## 5. Aspectos metodológicos

El presente estudio es abordado desde un enfoque cualitativo, alcanza un nivel descriptivo, con respecto al tiempo se

encuadra como un diseño transversal, y documental a través de la técnica la revisión documental. La información es sistematizada teniendo en cuenta como categorías; etnia wayuu y economía. El estudio del cual deriva este capítulo hace uso de la técnica de revisión documental para recopilar datos cualitativos y luego procesarlos, a partir de allí se sintetizan los principales hallazgos, autores y escuelas de pensamiento acerca de la dimensión económica de la etnia wayuu. A continuación, se realiza una discusión sobre los planteamientos de los autores y se llegan a conclusiones sobre el objetivo de la investigación.

## Consideraciones finales

Se considera que, sobre la base de los resultados obtenidos con la realización de la revisión documental, se pueden enumerar algunas conclusiones generales: En primer lugar, el tejido es una manera de transmitir y conservar legado ancestral Wayuú, los productos son exportados al mundo y estos se convierten también en simbolismo de patriotismo y orgullo nacional.

En segundo lugar, el pueblo wayúu padece de violación directa a sus derechos humanos por la explotación de su territorio sin garantías de su sostenibilidad territorial, situación que incide en su desconocimiento de sus derechos territoriales, que trae consigo la violación de otros derechos esenciales para el desarrollo de una vida digna.En tercer lugar, los expresan su identidad como pueblo en la producción de artesanías realizadas a mano, aprovechando las materias primas de su entorno que a través de técnicas tradicionales muestran patrones típicos de confección y decoración de las piezas.

El tejido es la máxima expresión de dicha cultura, guardando en ella secretos de quien la teje y de la comunidad alrededor de esta que vive, siente y expresa sentimientos a través de este trabajo artesanal con diversos tejidos, forma y colores. La globalización surge como consecuencia de la internacionalización de la economía que va más allá de las fronteras regionales que marcan la tendencia de las empresas a internacionalizarse, es por ello que la comercialización internacional de los tejidos Wayuú que busca por un lado pasar de un modelo informal y directo por parte de los Wayuú a uno formal, tecnificado, e internacionalizado.

Entendiendo la cultura como un instrumento para comprender, reproducir y transformar un sistema social, la cultura Wayuú que entra en contacto con el mundo a través del tejido, requiere de una postura dinámica, de resignificaciones y ajustes que le permitan adaptarse a las condiciones de mercado desarraigado y homogenizado. En este sentido es de vital importancia la preservación de los tejidos como patrimonio material de la nación contribuyendo al cuido y valoración de la cultura Wayuú y evitando todo factor de desarraigo.

Finalmente, podemos afirmar que el presente estudio sirve como paso previo para futuras líneas de investigación que incluyan una investigación empírica encaminada a profundizar en el conocimiento de la internacionalización de la etnia Wayuú. Siendo consciente de ello, se considera oportuno dar continuidad a este estudio planteando como futuras líneas de trabajo el desarrollo de una investigación empírica

sobre el tejido como un producto internacionalizador de la cultura Wayuú en el mundo que pueda facilitar datos cuantitativos y estadísticamente relevantes.

## Referencias


ARCHILA, Mauricio; GARCÍA, Martha Cecilia. **Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira**. Memoria y Sociedad, 2015, 19.38: 24-40.

ARISTIZÁBAL ROJAS, Diana Carolina, et al. **La mochila Wayúu: representación cultural y desarrollo de nuevas identidades.** 2016. Bachelor's Thesis. Escuela de Arquitectura y Diseño.

CANO, Verónica; SOFFIA, Magdalena. **Los estudios sobre migración internacional en Chile: apuntes y comentarios para una agenda de investigación actualizada.** Papeles de población, 2009, 15.61: 129-167.

CERREJÓN. **La cultura Wayuú: un legado que se transmite de generación en generación, 2016. Disponível em: https://www.** cerrejon.com/index.php/la-cultura-Wayuú-legado-se-transmite-generacion-generacion/. Acesso em: [data de acesso].

COTES CURVELO, Eudomenia. **Análisis de estrategias de producción y comercialización de los productos artesanales wayuu para mejorar su competitividad**. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2005.

GALINDO CAÑÓN, Ángela María, et al. **Documento diagnóstico diferencial de la Comunidad Siapana de la etnia Wayuú**, Uribia Guajira. 2017.

GARCÍA CANCLINI, N. **Las culturas populares en el capitalismo**. México: Ed. Nueva Imagen, 1982.

HOSTEIN, Nelly. **El pueblo wayuu de la Guajira colombo-venezolana:**

**un panorama de su cultura**. Cuadernos de Antropología, 2010.

LECHUGA-CARDOZO, Jorge Isaac; LEYVA CORDERO, Oswaldo; NÚÑEZ-GARCÍA, Aleida. **Estrategia de internacionalización en la industria artesanal: el caso Galapa-Colombia** (Internationalization Strategy in the Handicraft Industry: The Galapa-Colombia Case). RAN-Revista Academia & Negocios, 2020, 5.2.

MINISTÉRIO DE CULTURA – REPÚBLICA DE COLÔMBIA. **Wayúu, gente de arena sol y viento**. Bogotá: Autor, 2010.

MINISTÉRIO DE INDÚSTRIA E COMÉRCIO. **Las exportaciones colombianas de artesanías alcanzaron los USD 3,2 millones entre enero y septiembre de 2017. 2017.** Disponível em: https://www.legiscomex.com/Noticias/Las_exportaciones_colombianas_de_artesan%C3%ADas_alcanzaron_los_USD3_2_millones_entre_enero_y_septiembre_del_2017-70648. Acesso em: [data de acesso].

MURILLO PINTO, Marinela, et al. **Plan de mercadeo para el posicionamiento y comercialización de artículos con diseños en tejidos inspirados en la cultura Wayúu**. Tese (Graduação) – Universidad Piloto de Colombia, Bogotá, 2015.

PERAFÁN SIMMONDS, Carlos César. **Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule**. Bogotá: Colcultura, 1995.

PERRIN, Michel. El camino de los indios muertos. Caracas: Monte Ávila Eds., 1976.

RODRÍGUEZ-LUNA, Karen Yulieth; GALVIS-OLIVAREZ, Karla Vanessa; VELÁSQUEZ-CARRASCAL, Blanca Liliana. **Moda artesanal sostenible elaborada por comunidades étnicas colombianas**. Convicciones, v. 9, n. 1, p. 13-21, 2018.

SEMANA. **El diseño wayúu se abre paso en Nueva York y Los Ángeles**. 10 maio 2019. Disponível em: https://sostenibilidad.semana.com/actualidad/articulo/el-diseno-Wayuú-se-abre-paso-en-nueva-york-y-los-angeles/44147.

TREJOS ROSERO, Luis Fernando. **Política e ilegalidad en la Guajira**. Bogotá: Observatorio Colombiano de Violencia y Gobernanza, 2016.

VÁSQUEZ MAESTRE, Melani. **Hibridación cultural del tejido wayúu comercializado en el malecón de Riohacha, en La Guajira, Colombia**. Tese (Graduação) – Universidad del Magdalena, Santa Marta, 2011.

VÁSQUEZ, S.; CORREA, H. **Cambios culturales y redefinición territorial en la Guajira**, 1890-1930. Bogotá: ICAN, 1986.

VILLALBA HERNÁNDEZ, José. **Wayúu resistencia histórica a la violencia**. Historia Caribe, v. 5, n. 13, p. 45-64, 2008.

ZUÑIGA, Nieves. **Conflicto por recursos naturales y pueblos indígenas.** Pensamiento Propio, n. 22, Centro de Investigación para la Paz, 2006.

# Capítulo 6

# Desafios da segurança alimentar em quilombos alagoanos

Jônatas dos Santos de Souza
Raphaela Costa Ferreira Lemos
Verônica Teixeira Marques

## 1. Introdução

Este trabalho teve como objetivo identificar e discutir os desafios da segurança alimentar em dois quilombos alagoanos, Ribeiras e Muquém, entre 2023 e 2024. De caráter exploratório, descritivo e analítico, a pesquisa também faz uso de estudo transversal realizado com as comunidades, de forma que os achados permitiram a partir da contextualização teórica verificar que a insegurança alimentar nos quilombos estudados é um indicador de iniquidade social e se relaciona à falta de acesso regular e permanente de alimentos em quantidade e qualidade suficientes, ou até mesmo à preocupação com a ausência desse acesso em futuro próximo, comprometendo a aquisição de outros bens e serviços essenciais.

No período do estudo foram feitas visitas às duas comunidades, que estão em regiões diferentes em Alagoas: o Muquém, encontra-se em União dos Palmares, aos pés da Serra da Barriga, sede do Quilombo dos Palmares e Ribeiras, em Jacaré

dos Homens, que se encontra no bioma predominante de Caatinga, no sertão semiárido alagoano, mais precisamente na região conhecida como Bacia Leiteira. Dessa forma, o texto apresenta, inicialmente, o detalhamento metodológico do estudo transversal nas comunidades, na segunda seção desse artigo, e, em seguida, é realizada uma contextualização dos quilombos, o que permite correlacionar sua configuração com os modos de viver, plantar e comer na atualidade.

Por fim são apresentados os resultados do estudo transversal à luz das contextualizações realizadas que levam em consideração como as questões de (in)segurança alimentar estão relacionadas às condições de saúde dessas comunidades e suas interações entre cultura, história e condições socioeconômicas.

## 2. Metodologia

Os dados das comunidades aqui tratados foram obtidos por um estudo transversal, descrito de acordo com as diretrizes do Strengthening the Reporting of Observational Studies in Epidemiology (STROBE), um guia com recomendação para descrição de pesquisas observacionais. Como já sinalizado o estudo foi realizado nas comunidades quilombolas de Ribeiras em Jacaré dos Homens e Muquém em União dos Palmares do estado de Alagoas, região Nordeste do Brasil.

As coletas de dados foram realizadas entre novembro de 2023 e maio de 2024, em locais específicos adaptados dentro das comunidades, tornando a estrutura adequada para a pesquisa. As equipes de coleta de dados foram previamente treinadas e durante as coletas foram supervisionadas por

pesquisadores com experiência em estudos com comunidades em situação de vulnerabilidade.

Foram recrutados todos os responsáveis pelo grupo familiar (chefe da família), desde que apresentassem idade maior que 18 anos e estivessem aptos a responder ao questionário. Na impossibilidade do chefe da família, foi entrevistado o outro morador maior de 18 anos. A seleção do chefe de família foi relatada pelos próprios familiares, sendo geralmente o pai ou a mãe e, na ausência destes, o indivíduo com mais idade.

Foram coletados dados socioeconômicos, demográficas, nutricionais e nível de insegurança alimentar. As características sociodemográficas foram mensuradas por meio da adoção de um formulário de coleta de dados semiestruturado desenvolvido pelos pesquisadores e elencadas as variáveis: sexo, faixa etária, localização da comunidade, escolaridade, bolsa auxílio e trabalho remunerado e, classificação econômica que foi mensurada de acordo com o instrumento orientado pela Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa (ABEP).

A insegurança alimentar foi mensurada pela Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (EBIA), também chamada de entrevista nutricional e validada para estudos no Brasil pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. A EBIA é uma escala psicométrica composta por 14 perguntas fechadas relacionadas a hábitos e frequência alimentar. Utilizada para identificar a percepção dos chefes de família dos domicílios sobre o acesso à alimentação nos últimos três meses. As famílias são classificadas de acordo com a presença de menores de 18 anos como “segurança alimentar” ou como

insegurança alimentar leve, moderada ou grave, dependendo do nível de insegurança alimentar identificado.

Para os dados dietéticos foi realizado o recordatório alimentar de 24 horas. As análises do recordatório 24 horas foram realizadas através do software Avanutri 4.0 e da Tabela Brasileira de Composição de Alimentos (TACO), com posteriores ajustes das calorias e dos nutrientes pelo método da Estimated Average Requirement (EAR) como ponto de corte. Foi considerado adequado o consumo quando a média dos recordatórios encontrava-se entre a EAR e a Tolerable Upper Intake Level (UL), que é o limite superior tolerável de ingestão de determinado nutriente.

Para avaliação antropométrica foram consideradas as informações de peso, altura, índice de massa corporal (IMC). O IMC será interpretado segundo as categorias preconizadas pela World Health Organization (WHO, 1995) para adultos e WHO (2000) para idosos.

A técnica de entrevista para identificar as Plantas Alimentícias Não Convencionais utilizadas nas comunidades seguiu o sugerido por Albuquerque & Lucena 2010. Foram identificados os conhecimentos específicos sobre o tema, como o conhecimento acerca de PANC, frequência de consumo, aproveitamento dos alimentos, espécies mais consumidas e análise das formas de preparo.

Ainda, se faz importante mencionar que, em levantamentos etnobotânicos de PANC, cujos elementos do universo amostral selecionado são numerosos, o método de seleção de amostra mais utilizado nos trabalhos de campo é a chamada "bola de

neve" (Snow ball) (Bailey, 1994), na qual inicia-se a coleta com um participante-chave que indica um próximo participante que tenha o perfil necessário para a pesquisa, e assim sucessivamente (Goodman, 1961). Isto constitui uma ferramenta importante para maior conhecimento de cada ambiente.

Esse estudo foi aprovado pelo comitê de ética em pesquisa com seres humanos por meio do sistema da Plataforma Brasil (número: 6.195.451). A permissão para a coleta dos dados foi realizada através da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e os dados coletados foram analisados com o auxílio do programa SPSS versão 20.0. As variáveis foram descritas por frequências absolutas e relativas, média e desvio padrão.

Discussões sobre a história, contexto territorial, uso de alimentos convencionais e Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs) permitiram analisar os dados obtidos com verificação de seus impactos na saúde das comunidades quilombolas estudadas.

## 3. As comunidades quilombolas estudadas

O Muquém está localizado em região alagoana que possui resquícios de Mata Atlântica, permeada pelo rio Mundaú, perene e com abundância de água. Seus habitantes passaram por mudanças em seu modo de vida após a enchente de 2010, quando, para "solucionar" o problema dos que perderam suas casas e propriedades foram construídas casas numa vila urbanizada, tirando as pessoas de seus hábitos rurais (Silva et al., 2018).

A segunda comunidade estudada é da Ribeiras, em Jacaré dos Homens, que se encontra no bioma predominante de Caatinga, no sertão semiárido alagoano, mais precisamente na região conhecida como Bacia Leiteira. Seu nome advém de sua localização, às margens do riacho Jacaré, rio temporário que corta todo o município de Jacaré dos Homens e desemboca no rio São Francisco, já no município de Pão de Açúcar. Foi certificado como comunidade remanescente de quilombo em 7 de fevereiro de 2011, sendo a última comunidade remanescente de quilombo certificada em Alagoas (Simonard et al., 2020).

Levando-se em conta que o Brasil é um país com uma grande diversidade étnica, onde a maioria da população descende de americanos, europeus e africanos, observa-se para as análises aqui realizadas, que os africanos, em particular, foram em sua maioria trazidos ao país por traficantes de escravos. No entanto, devido às condições desumanas de vida e ao trabalho forçado a que eram submetidos enquanto pessoas escravizadas, muitos fugiram de fazendas e minas de ouro, estabelecendo-se em áreas remotas conhecidas como quilombos (Motta-Castro et al., 2009).

A etimologia bantu da palavra quilombo significa acampamento guerreiro na floresta (Leite, 2018), assim, os quilombos quando se originaram tinham caráter de refúgios populacionais, localizados em áreas com relativo grau de isolamento social, formados por "escravos fugidos" (Oliveira e Silva et al., 2018). Esses núcleos comunitários, também conhecidos como "mocambos", "comunidades negras rurais"

e “terras de preto”, eram caracterizados por sua resistência e luta por liberdade, assim como a manutenção dos costumes, crenças e tradições africanas (BRASIL, 2008a).

Atualmente o quilombo é compreendido como grupo majoritariamente formado por afrodescendentes “culturalmente diferenciado que se reconhece enquanto tal” (Schmitt et al.,2002). Povos quilombolas são em sua essência um somatório de culturas negras e isso inclui uma diversidade enorme de povos e origens territoriais africanas, interferências colonialistas, referenciando-se aqui a religião, a cultura alimentar, vestimentas e outros costumes, ou ainda da adaptação ao seu habitat, que cria oportunidade de obter alimentos da terra, da caça, pesca, resistência e sobrevivência (Pacheco e Simonard, 2022).

Não há uma resposta exata da origem dos negros escravizados em Alagoas, ao ponto que o tráfico de escravizados foi mantido entre os séculos XVI e meados do séc. XIX. Mesmo com os movimentos abolicionistas, houve uma intensa comercialização interprovincial e últimos escravizados sendo sequestrados da África. Diversas etnias foram escravizadas e comercializadas em Alagoas. A Bantu aparece como a principal, que territorialmente vem da África Central, que inclui o Congo, país relacionado a Aqualtune, princesa congolesa, mãe de Ganga Zumba e avó de Zumbi, líderes do maior movimento de resistência negra do sec. XVII (Cisne, 2022). Desta forma, Anjos (2011, p. 263-264) relata que:

> *No século XVI, a referência espacial principal são as regiões caracterizadas como Alta e Baixa Guiné. Esses*

*foram trazidos principalmente para as regiões açucareiras de Pernambuco e Bahia, mas também, foram levados para o Maranhão e para o Grão-Pará. Os territórios africanos atingidos pelo tráfico nesse período atualmente correspondem aos limites internacionais dos seguintes países: Serra Leoa, Senegal, Guiné, Guiné-Bissau, Nigéria, Benin, Burquina Faso, Gana, Costa do Marfin, Libéria, Mali e Gâmbia. No século XVII o tráfico vai ser dinamizado na Costa de Angola, transportando povos africanos para a Bahia, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro, São Paulo e regiões do centro-sul do Brasil, e na Costa da Mina, com fluxos para as províncias do Grão-Pará, Maranhão e o território atual do Rio Grande do Norte. A antiga Costa da Mina compreende atualmente os territórios dos seguintes países: Costa do Marfin, Libéria, Burquina Fase, Mali, Niger, Congo, Gana, Togo, Benin, Nigéria e Camarões. A conhecida Costa de Angola corresponde atualmente aos seguintes países: Angola, Gabão, República Democrática do Congo e Guiné Equatorial. Nos séculos XVII e XVIII, vão se constituir as mais importantes e duradouras extensões territoriais das rotas do tráfico negreiro: as Costas da Mina e de Angola. É nesse período que vão ocorrer os maiores volumes de povos africanos transportados para o território brasileiro.*

As condições de transportes dos navios negreiros era um dos pontos críticos para a manutenção de toda uma economia que se mantinha por meio do trabalho dos escravizados, logo, não era raro que se houvesse o mínimo para sobreviver e regras a serem descumpridas. Relatos do neerlandês Pieter Moortamer (diretor da Companhia das Índias Ocidentais em Luanda) entre

1643 e 1644 e do Francesco Carletti, mercador florentino que percorreu finais do século XVI e início do XVII apresentam elementos de manutenção e põe o modo português como referência a ser seguida como apresentado por Viotti (2019, p. 10):

> *P.M.: Duas vezes por dia [os portugueses] cozinham para os seus escravos alimentos quentes, quer feijão africano quer milho, tudo bem tenro e bem cozido, a que misturam uma grande colherada de azeite de palma e um pouco de sal". E havia mais: "por vezes, juntam-lhe, em cada gamela, um grande peixe seco. Durante o dia, dão sempre um pouco de mandioca e água em abundância". F.C.: "Duas refeições diárias, dando-lhes "uma vez por dia, uma espécie de milho do país, cozido em água e temperado com óleo e sal", e, pela manhã, "davam, a cada um, um punhado de certos grãos parecidos com grãos de anis, duros como estes, mas de gosto diferente". Em um determinado local, diante da abundância de pescados, facultaram aos escravos alguns bonitos, douradas e albacoras, "malcozidos ou quase crus".*

À época havia o planejamento para a navegação entre as costas do Atlantico, com o ato de norma descrito pela regência (Registo, 1948), onde não deveria faltar água e mantimento para o tempo estipulado da viagem e ainda que os traficantes de escravizados mantivessem roças para manutenção das frotas (Viotti, 2019), neste ponto, é apresentado que a aquisição de plantas a baixo custo na Costa Ocidental do Atlântico era uma prática comum (Carney, 2004).

Alguns alimentos são apresentados como essenciais para

a manutenção da rota comercial do Atlântico, a exemplo do inhame africano, segundo apresentado no diário de bordo do navio negreiro Wanstead, datado de 1719, "inhame e água constituem a dieta regular dos escravos" (Linebaugh & Redicker, 2000), contudo qualquer imprevisto era priorizado a vida da tripulação em detrimento a dos escravizados como narrado por Conrad (1985, p. 56) onde delata a crueldade e os maus tratos enfrentados nos porões abarrotados de corpos, onde muitos se perdiam entre a imundice, a peste angolana que assolava a época, a fome e a sede:

> *Em todos os lados, rostos esquálidos e encovados tornados ainda mais hediondos pelas pálpebras intumescidas e pela ejeção pluriforme de uma violenta oftalmia, da qual parecia sofrer a maioria; além disso havia figuras reduzidas a pele e osso, curvadas numa postura que originalmente foram forçados a adotar pela falta de espaço, e que a debilidade e rigidez das juntas forçaram-nos a manter.*

Assim, já na costa do Brasil onde seriam aprisionados até a sua venda ou até o seu senhor ir buscá-lo, era determinado que a manutenção diária de um escravizado teria um teto máximo e seria este de responsabilidade do senhor e não do comerciante, sendo esse advindo de encomendada ou adquirido no local. De forma que essa narrativa é apresentada por Viotti (2019, p.8) acerca das Ordenações Filipinas de 1870:

> *(...) aos escravos que estiverem presos a que seus senhores não quiserem dar de comer, o carcereiro lho dará e poderá gastar com cada um até $20 réis por*

*dia". E a dívida não se extinguia caso o escravo viesse a óbito durante a prisão, pois "os dias ao dito respeito pela fazenda de seu senhor" precisavam ser quitados.*

Os escravizados que foram submetidos ao sistema escravagista estavam sobre as regras de responsabilidade de seus senhores, que se fundamentavam segundo Antonil, 1982: 91 na necessidade de três PPP, a saber," pau, pão e pano", fazendo-se cumprir com o básico para a manutenção da vida e da ordem. Todavia é apresentado por servos da igreja que tal situação era inaceitável, não correspondiam com a realidade e que se os escravizados tivessem os três elementos em igualdade, seus corpos não estariam despidos e não passariam fome (Benci, 1977), sua alimentação era uma ração feita com farinha grossa de mandioca e ou de milho, o angu que era recusado até pelos mais pobres em razão da associação a ração de escravos (Friero, 1996).

Alguns engenhos mantiveram um pequeno pedaço de terra para que os escravizados pudessem plantar e colher seu próprio alimento, todavia só lhes era permitido o trabalho aos domingos, que por sua vez era o dia santo para a igreja católica (Benci, 1977). Essas situações desencadearam em todas as etapas mortes e revoltas dos escravizados, é narrada situações de suicídio coletivo, automutilação e a fuga para os quilombos, onde teriam uma situação diferente a da senzala, mas não estariam livres da servidão (Alvarenga, 2021).

Deve-se lembrar que apenas em 1711 (Séc. XVIII), a Comarca de Alagoas foi criada, desmembrando-se da capitania de Pernambuco. Os escravizados foram conduzidos

principalmente para monoculturas de cana-de-açúcar e algodão, com foco nas províncias do litoral, localizada principalmente em Maceió, Pilar, Santa Luzia do Norte, Assembleia, Imperatriz, Camaragibe e Porto Calvo sendo nestas duas últimas os maiores engenhos açucareiros da região (Araujo, 2020), para onde escravizados como Aqualtune foi levada e conseguira fugir (Cisne e Ianael, 2022).

No estado de Alagoas aconteceu a maior resistência negra da história do Brasil. No Morro do Macaco, hoje Serra da Barriga, se concentrou o maior refúgio de escravizados, um complexo de comunidades, mocambos, com um núcleo, o Quilombo dos Palmares, o qual regia o complexo organizacional e a função de cada mocambo, assim como técnicas de combate e resistência as tentativas de invasões brancas, sendo este o destaque representativo de uma organização que se manifestava contra a administração colonial por quase dois séculos (Leite, 2008; Lara e Fachin, 2023).

Dentro do novo território, os quilombos, os refugiados enquadravam-se nas funções deliberadas dentro do regime político estruturado, o conhecimento da geografia, da fauna e da flora eram de suma importância para a sobrevivência deste povo, estar próximo a cursos d'água garantia parte de sua sobrevivência. A construção e reavivamento cultural também estavam relacionadas as oportunidades que vieram depois das fugas dos negros escravizados para os quilombos e suas localidades (Nascimento e Fiuza, 2019).

Em Alagoas, nos meados de 1850 iniciava-se uma crise estruturada com três frentes distintas, a praga assolou

grande parte da população e muitos escravizados morreram, o destino dos últimos navios negreiros já tinha destino, a mineração na Gerais e o comercio interprovincial havia inflado à valores nunca praticados. Em 1880 com a abolição da escravatura já havia "negros livres" trabalhando por sua sobrevivência no sertão árido de Alagoas, como na região Água Branca (Araújo, 2023).

Vale ainda ressaltar que mesmo com a libertação a prisão estava em todos os sentidos enraizada, e que houve no estado de Alagoas um movimento chamado de Quebra de Xangô em 1912, movido pela intolerância religiosa e cultural, fazendo com que as pessoas de matrizes religiosas africanas se escondessem novamente e procurassem locais seguros para seus rituais, que envolvem plantas medicinais, alimentícias, místicas e ancestrais e até mesmo para sua habitação (Araújo Pimentel e Martineli, 2016; Miranda et al., 2017).

Interessante notar que para os quilombolas as condições ambientais determinaram muito sobre a manutenção de suas culturas e a possibilidade de manutenção de suas vidas, a partir do conhecimento adquirido por meio da sabedoria ancestral da oralidade, podemos inferir que muitas espécies da flora foram trazidas por estes, ou para estes, visto que são alimentos típicos do seu território de origem, com representatividade dentro de muitos de seus costumes e se encontram em terras brasileiras fazendo parte importante de sua dieta diante as adversidades encontradas e até mesmo para sua cura e rituais (Carney, 2004).

A maioria dessas plantas se enquadram na classificação

atual de Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs) e são subutilizadas mesmo em meio aos descendentes de povos tradicionais, isso está diretamente ligado ao estilo de vida imposto a estas pessoas, uma vez que o sistema de compensação histórico não se tornou eficiente e muitos correlacionam as PANCs ao tempo em que não tinham renda para o básico.

Grupos étnicos de origem quilombola mostram padrões diferenciados de vulnerabilidade quando comparados com a população urbana e rural do país (Guerrero et al. 2017). Apesar de alguns avanços, a melhoria das condições de vida nas comunidades quilombolas caminha a passos lentos. A configuração de vulnerabilidade social nesses territórios ainda vem sendo encontrada com bastante frequência em pesquisas recentes, mostrando a continuidade de um quadro propício para a ocorrência da insegurança alimentar (Brandão et al 2013).

## 4. Resultados e discussão

Para o estudo foram incluídos 42 quilombolas com média de idade de 47,14± 18,30 anos. Quanto às condições socioeconômicas e demográficas, a maioria (73,8%) era do sexo feminino, 33,3% deles eram analfabetos; 40,5% referiram renda familiar mensal < 1 salário-mínimo; 34,85% relataram ser casados; 19,1% residem com mais de 5 pessoas na família, a quantidade de filhos dos entrevistados variou de 0 a 21 filhos (com média de 4 filhos), quando foi perguntado quantos filhos seus pais tiveram variou de 1 a 15 (com média de 6 filhos) conforme detalhado na Tabela 1.

Tabela 1. Características socioeconômicas e demográficas dos quilombolas

Fonte: elaborada pelos autores, 2024

| Variáveis | n | % do total |
|---|---|---|
| **Sexo** | | |
| Masculino | 11 | 26,2 |
| Feminino | 31 | 73,8 |
| **Escolaridade** | | |
| Analfabeto | 14 | 33,3 |
| Ensino fundamental | 17 | 40,5 |
| Ensino médio | 8 | 19,0 |
| Ensino superior | 3 | 7,2 |
| **Renda familiar** | | |
| < 1 salário-mínimo | 17 | 40,5 |
| > 1 salário-mínimo | 25 | 59,5 |
| **Estado civil** | | |
| Casado | 18 | 42,8 |
| Solteiro | 17 | 40,5 |
| Viúvo | 7 | 16,7 |
| **Membros da família** | | |
| < 5 membros | 33 | 78,6 |
| >5 membros | 9 | 21,4 |
| **Quantidade de filhos** | | |
| 0 | 6 | 14,3 |
| 1-5 | 27 | 64,2 |
| >5 | 9 | 21,4 |
| **Quantidade de filhos que os pais tiveram** | | |
| 0 | 0 | 0 |
| 1-5 | 18 | 42,9 |
| >5 | 24 | 57,1 |

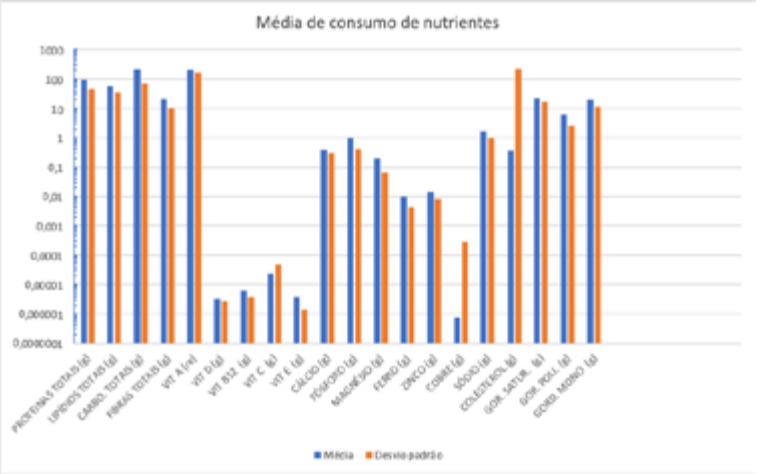
Em relação a parte clínica, 45,23% dos entrevistados da amostra apresentaram doença crônica não transmissível, sendo a mais prevalente a hipertensão (33,3%). No que tange ao estado nutricional, 52,9% apresentavam excesso de peso. Quanto a insegurança alimentar a maioria dos quilombolas estavam em insegurança alimentar (90,47%), sendo 7,1% em estado grave, 21,42% moderada e 59,52% leve.

Com base no consumo alimentar, a média de calorias e macronutrientes foi: 1621,02 ±953,32Kcal/dia o que implica dizer que 80% dos quilombolas da amostra tiveram um consumo inadequado. Também os dados de consumo de proteína demonstram que 16,7% dos entrevistados tinham consumo inadequado desse componente, enquanto em relação ao consumo de carboidrato 57,2% dos entrevistados tiveram consumo inadequado, assim como em relação ao consumo de lipídeos a inadequação foi numa ordem de 33,3% da amostra.

Já em relação à média de consumo de micronutrientes, conforme o gráfico 1, verificou-se para o consumo de vitamina A, que 45,2% dos quilombolas da amostra tiveram consumo inadequado, enquanto em relação ao consumo de vitamina D verificou-se 100% de inadequação do consumo. Já em relação ao consumo de vitamina B12 houve inadequação em 41,46% dos respondentes, sendo que 97% da amostra demonstrou inadequação do consumo de cálcio, 63,4 % inadequação de consumo de ferro, 75,6% de consumo inadequado de sódio e para vitamina E, a inadequação foi de 97%. Também para o consumo de zinco houve inadequação em 48,7% da amostra,

97% de inadequação para magnésio e 64,28% demonstraram inadequação para o consumo de fibras.

Gráfico 1. Média consumo de nutrientes




Fonte: elaborado pelos autores, 2024

Dos 42 entrevistados, seis não tinham filhos, o número absoluto de filhos dos entrevistados soma 94 filhos, com média ponderada de 2,61 filhos por família, havendo um caso com 21 filhos. A geração anterior foi contada pelo número de filho que os pais de cada entrevistado tiveram, com o valor absoluto de 260 e uma média de 6,19.

A convivência com os mais velhos é a forma mais simples de aprendizagem pela oralidade e os avós cumprem um importante papel dentro da transmissão do saber tradicional, aproximadamente 69% tiveram contato com seus avós. Quando perguntado a última vez que utilizou destas plantas,

a resposta mais presente foi "Não Lembro", seguida de "a menos de dez dias" e "mais de três anos". Há um consenso quanto a importância das PANCs com a sobrevivência e nutrição dos seus antepassados e 93% dos entrevistados revelaram que as novas gerações estão perdendo o conhecimento sobre essas plantas.

Em relação as espécies botânicas, as PANCs mais utilizadas constando na entrevista nutricional foram o Inhame (Dioscorea trifida/ alatata) e a Macaxeira (Manihot esculenta) como importante fonte de nutrientes na dieta diária dos entrevistados. Houve ainda utilização de espécies botânicas com finalidade medicinal, sendo relatado por 33,33% (n=14) o uso para curar dor de barriga, 16,6% (n=7) para curar sintomas da gripe, 4,76% para diminuir a cólica menstrual (n=2).

Foram citadas, 61 espécies botânicas constituindo a memória e a rotina no lar dos entrevistados com 249 menções, o que em média aproximada, cada entrevistado teria citado cinco plantas, daquelas com o efeito medicinal somaram 26 espécies e 73 menções, uma média aproximada de duas plantas para cada entrevistado (ver Tabela 2).

O perfil de saúde e nutricional dos indivíduos residentes em comunidades quilombolas deste estudo foi caracterizado por elevadas prevalências de excesso de peso, de DCNT, condições socioeconômicas e demográficas desfavoráveis e alta prevalência de insegurança alimentar, além da escassez de conhecimento sobre as PANCS e subutilização das mesmas pelos descendentes de povos tradicionais, isso provavelmente está diretamente ligado ao estilo de vida atual.

Tabela 2. Plantas identificadas pelos quilombolas como parte do consumo nas comunidades

| **Plantas** | **Nº de citações** | **Uso** |
|---|---|---|
| Bredo (*Amaranthus spp*) | (n=20) | alimentício |
| Taioba (*Xanthosoma sagittifolium*) | (n=5) | alimentício |
| Fruta-pão (*Artocarpus altilis*) | (n=3) | alimentício |
| Folha de macaxeira/maniçoba (*Manihot esculenta*) | (n=7) | alimentício |
| Major-gomes (*Talinum paniculatum*) | (n=3) | alimentício |
| Alecrim (*Rosmarinus officinalis*) | (n=8) | tempero |
| Alfavaca (*Ocimum gratissimum*) | (n=3) | tempero |
| Hortelã (*Mentha spicata*) | (n=21) | tempero |
| Alecrim (*Rosmarinus officinalis*) | (n=3) | medicinal |
| Boldo (*Peumus boldos*) | (n=13) | medicinal |
| Capim-santo (*Cymbopogon citratus*) | (n=31 | medicinal |
| Erva-cidreira (*Melissa officinalis*) | (n=33) | medicinal |
| Hortelã (*Mentha spicata*) | (n=9) | medicinal |
| Arruda (*Ruta graveolens*) | (n=8) | medicinal |
| Aroeira (*Schinus terebinthifolia*) | (n=2) | medicinal |
| Mastruz (*Dysphania ambrosioides*) | (n=6) | medicinal |
| Folha de goiabeira (*Anacardium ocidentallis*) | (n=2) | medicinal |

Fonte: elaborada pelos autores a partir das entrevistas realizadas nos quilombos, 2024

As mudanças epidemiológicas, demográficas e nutricionais em curso no Brasil e em outros países emergentes caracterizam-se por decréscimo nos níveis de morbimortalidade e fecundidade, aumento da expectativa de vida, modificações no estilo de vida e nos hábitos alimentares, além de crescimento da carga de DCNT. Tais mudanças afetam toda a

população, mas seu impacto entre minorias étnicas e raciais no Brasil, em especial em comunidades quilombolas.

No que tange ao estado nutricional foi visto uma elevada prevalência de excesso de peso. Os achados do presente estudo indicam que o sobrepeso e a obesidade constituem importantes problemas de saúde nas comunidades quilombolas e, mais especificamente, entre as mulheres. Esses resultados estão em consonância com o crescimento da obesidade corporal e central em áreas mais pobres do Brasil, especialmente entre determinados grupos vulneráveis (Alves et al., 2011; Monteiro et al., 2007).

Dados do Sistema de Vigilância de Fatores de Risco e Proteção para Doenças Crônicas por Inquérito Telefônico - VIGITEL (2023) também mostram maior prevalência de sobrepeso e obesidade entre mulheres com menor escolaridade, no presente estudo 33,3% deles eram analfabetos e a maioria era do sexo feminino. No estudo realizado por Rodrigues et al (2020), no estado da Bahia, com 850 quilombolas, a idade média foi de 45,0±17,0 anos e 61,2% eram do sexo feminino, corroborando com o presente estudo. A escolaridade, além de ser um importante indicador de condição socioeconômica geral, indivíduos com menor escolaridade geralmente têm menos acesso a informações e orientações sobre como preservar a saúde e prevenir doenças.

As condições socioeconômicas relacionam-se diretamente com a situação de insegurança alimentar de famílias quilombolas, uma vez que, com renda familiar insuficiente, as famílias não dispõem de uma alimentação adequada em quantidade e

qualidade, comprometendo e agravando assim o estado de saúde dos indivíduos e levando a doenças (Maciel et al., 2021).

No tocante às doenças, a elevada prevalência da hipertensão destaca a necessidade de amplo acesso aos serviços de saúde para prevenção, diagnóstico precoce e orientações para um manejo adequado (Bezerra et al., 2013). No estudo de Paiva et al. (2023) que avaliou 347 quilombolas de três comunidades brasileiras a conclusão é que o estilo de vida urbano e os seus fatores ambientais estão provavelmente a contribuir para um aumento do risco de doenças cardiometabólicas. Ademais, a pesquisa de Souza et al (2014) de base populacional que incluiu 797 indivíduos quilombolas com 18 anos ou mais, concluiu que a prevalência de hipertensão foi de 45,4% (IC95%: 41,89-48,85). Os fatores associados à hipertensão neste estudo foram: segurança do bairro (distal), idade, classe econômica, escolaridade e sedentarismo (intermediário) e índice de massa corporal (proximal).

Essa abordagem fica ainda mais evidente quando são analisados os números de insegurança alimentar nas comunidades estudadas no presente trabalho, encontrando uma prevalência de 90,47%, tendência semelhante à apresentada na pesquisa sobre segurança alimentar brasileira que indica que 55,2% dos domicílios enfrentam algum nível de insegurança alimentar.

Ao considerar as áreas rurais, esse número chega a 60% dos domicílios (Penssan, 2021). Para comunidades quilombolas de outras regiões do Brasil, os níveis de insegurança alimentar estão acima de 64% (Ribeiro et al. 2015; Silva et al. 2017). Estudos realizados na região Nordeste também

destacam elevada prevalência de insegurança alimentar, como a pesquisa realizada em quatro assentamentos localizados em Sergipe que revelou a existência de 88,8% das famílias, sendo 40,2% em situação de insegurança alimentar moderada e grave (Almeida et al., 2014). Adicionalmente, uma revisão sistemática realizada por Lemos et al (2023), pontua que a prevalência de insegurança alimentar em quilombolas foi de 81% (IC 95%: [78; 84]), variando de 52,1% a 86,1%. Dessa forma, a presença da insegurança alimentar é, inicialmente, uma violação dos direitos humanos e representa o problema estrutural da sociedade relacionados a desigualdade de renda e acesso políticas de saúde e educação.

Apesar da alimentação e nutrição serem um direito inalienável e independer de legislação nacional, estadual ou municipal específica, os direitos a saúde e à alimentação nem sempre são atendidos principalmente em populações vulneráveis o que pode levar à insegurança alimentar e nutricional (Alves et al., 2014). É esperado que a segurança alimentar e nutricional garanta acesso físico e econômico a alimentos em quantidade suficiente e qualidade nutricional, e ainda que sejam considerados aspectos culturais e sociais.

Ademais, a monotonia alimentar caracteriza a alimentação das famílias com insegurança alimentar que é imposta diante as condições adversas de vida, que resultam na impossibilidade de ter acesso a uma alimentação variada, na quantidade suficiente para durar o mês inteiro. Tal situação também impede a adequação da dieta às preferências alimentares e ao hábito cultural da comunidade, uma vez que

diversos alimentos valorizados deixam de ser consumidos para garantir o sustento da família, através dos alimentos básicos que se relacionam com a promoção da saciedade, aspectos esses observados quando analisada a parte do consumo alimentar, onde é visto que para a maioria dos nutrientes existe inadequação.

Dessa forma, políticas de incentivo do uso sustentável da terra para produção de alimentos e seu consumo devem ser fortemente enfatizadas. É inaceitável que em um país com área de plantio tão vasta, as pessoas ainda vivam em situação de insegurança alimentar, principalmente em áreas rurais. Neste sentido, as PANCS são instrumentos para minimizar a insegurança alimentar, sendo consideradas uma prática sustentável, ricas em valor nutricional, elas são de extrema importância para a manutenção da diversidade agrícola, da segurança e cultura alimentar, uma vez que se adaptam a diferentes ecossistemas e seu cultivo não requer tratos agrícolas mais rebuscados.

O estudo nas comunidades quilombolas de Muquém e Ribeiras demonstram que as PANCs estão presentes no cotidiano destas famílias e representam grande importância social e cultural, trazendo a memória coletiva destes povos, além de servir como fonte de alimento. A coleta de informações sobre estas plantas é um importante passo para identificação, caracterização do seu uso enquanto fonte de alimentação, contribui para a conservação da agro biodiversidade, da cultura e para compreender as peculiaridades dos povos locais e tradicionais.

Apesar da importância das PANCs, observou-se em relação aos respondentes de ambas as comunidades que grande parte tinha pouco conhecimento sobre as PANCs, alguns alegando que não conheciam e na pergunta seguinte dizendo que já havia consumido em algum momento da vida. Apesar da carência de conhecimento a respeito das propriedades nutricionais e da diversidade de plantas, 85,71% dos entrevistados da amostra já utilizaram alguma espécie botânica como medicinal. Além disso, as duas principais formas de aquisição foram "plantadas" o que remete a agricultura familiar e a "catadas no mato" que remete a riqueza do ambiente em prover o alimento e a cura e ao conhecimento ancestral no reconhecimento destas plantas.

As respostas da pesquisa demonstram que uma das PANCs mais consumida é a mandioca. A Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação - FAO declara que a mandioca (macaxeira, aipim, Manihot esculenta) é um constituinte essencial da dieta de mais de 800 milhões de indivíduos". A produção global totaliza mais de 250 milhões de toneladas de raízes frescas, o que representa 32% da produção mundial de raízes e tubérculos, perdendo apenas para a batata, que representa 45% da produção total, sendo seus maiores produtores o Brasil e a Nigéria (Fao, 2019; Hood et al., 2023).

No estudo em Muquém e Ribeiras, as folhas de mandioca (Maniçoba) foram reconhecidas como uma boa fonte de macronutrientes e micronutrientes, contendo quantidades significativas de proteínas (até 38,1%), aminoácidos essenciais (metionina e fenilalanina) e fibras alimentares,

vitaminas, minerais e metabólitos secundários. A raiz é uma reserva fisiológica de energia com alto teor de carboidratos, na matéria fresca (MF) de 32% a 35% e na matéria seca (MS) de 80% a 90%. As raízes contêm pequenas quantidades de sacarose, glicose, frutose e maltose, o que torna este alimento tão importante para alimentação da população de países em desenvolvimento (Zekarias et al., 2019).

Outra planta utilizada de forma semelhante a folha da mandioca é o Bredo (Amaranthus spp.). Planta generalista e de fácil dispersão, que exige pouca manutenção para sua continuidade no ambiente, contém ácido gálico, com propriedades anticancerígenas (Tuli et al., 2022; Inoue, et al., 2000), anti-inflamatórias (Moradi et al., 2021), o ác. siringico com importantes propriedade nutracêuticas (Bartel et al., 2023) e neuro protetora contra agente neurodegenerativos (Ogut et al., 2022), além de propriedade nutricionais que demonstram seu importante papel na alimentação de povos tradicionais, possui Fe, Zn, Ca, K, vitaminas B1, B2, B3, B4 B6 (Silva et al., 2021) seu consumo geralmente é feito de forma cozida junto a guisados. Essa planta também foi citada como alimento usado nas comunidades.

A Taioba é constituinte da alimentação de quase 500 milhões de pessoas de países como Ásia, África, América central e ilhas do pacífico, mostrando a familiaridade da ancestralidade destes alimentos onde seu consumo costuma ser feito em diferentes formas de preparação, como: cozidas, assadas ou pastas feita da farinha de Taioba. No Brasil é mais comum o uso do caule e das folhas da Taioba em guisados e

sopas (Souza et al., 2014). Possui ferro, fosforo, cálcio e magnésio, vitamina A, B1, B2 e C (Santos et al., 2022). Na pesquisa em tela as comunidades de Muquém e Ribeiras, a Taioba também foi identificada como um alimento usado.

Das plantas utilizadas da forma medicinal a Erva-cidreira (M. officinalis) possui muitos efeitos benéficos, dentre eles os espasmolíticos, sedativos, anti-inflamatórios, antitumorais, antimicrobianos e antioxidantes. Esta planta tem mostrado efeitos terapêuticos para o tratamento do distúrbio cognitivo da doença de Alzheimer, e tem sido tradicionalmente usada para reduzir a ansiedade, distúrbios do sono, depressão e distúrbios gastrointestinais. A folha de Melissa officinalis contém flavonóides (quercitrina, ramnocitrina, luteolina), compostos polifenólicos (ácido rosmarínico, ácido cafeico e ácido protocatecuico), aldeído monoterpenóide, glicosídeos monoterpenos, triterpenos (ácidos ursólico e oleanólico), sesquiterpenos, taninos e óleos essenciais (citral) (Ullah e Hassan, 2022; Wightman, 2017). Foi observado nas respostas dadas que as comunidades ainda usam plantas para fins terapêuticos.

A população rural, especificamente os povos tradicionais, indígenas e quilombolas são os grandes guardiões do arcabouço cultural agrícola, assim como do patrimônio ecológico, que tem sofrido grandes impactos com o crescimento econômico e deixou de primar pela sustentabilidade e conservação. Com isso, o planeta vem sofrendo com ações como contaminação das águas e do solo, queimadas, desmatamento, perda da biodiversidade, acidentes ecológicos e muitas outras que colaboram para a degradação ambiental. O

fortalecimento dos mercados rurais e da agricultura de base familiar precisa ser um elemento chave nas estratégias para melhorar a segurança alimentar e a qualidade da dieta de pequenas propriedades agrícolas.

## Considerações finais

O estudo permitiu verificar, em consonância com a literatura pesquisada, que a saúde da população quilombola de Ribeiras e Muquém é frequentemente marcada por condições socioeconômicas desiguais, acesso limitado a serviços de saúde e educação, além de barreiras culturais que dificultam a integração plena desses grupos aos sistemas de apoio social.

Essas adversidades contribuem para uma elevada prevalência de insegurança alimentar, já que muitos quilombolas enfrentam dificuldades em garantir o acesso regular e adequado a alimentos nutritivos e de qualidade. A precariedade das condições de vida e o isolamento geográfico também limitam a disponibilidade de recursos essenciais, agravando ainda mais a vulnerabilidade alimentar dessas comunidades.

A situação de vulnerabilidade das comunidades quilombolas estudadas é evidenciada não só pela presença de insegurança alimentar, mas também pelos baixos níveis econômicos, de escolaridade e aporte nutricional inadequado. Os resultados trazidos indicam que as comunidades afrodescendentes brasileiras estão atualmente passando por uma transição epidemiológica e nutricional.

Esta pesquisa contribui na apresentação de informações de população quilombola. As dimensões populacional e

territorial podem ser utilizadas para a implementação de políticas e programas públicos de saúde em comunidades que frequentemente se encontram em situação de vulnerabilidade.

As comunidades quilombolas de Muquém e Ribeiras, apesar de herdeiras de uma rica tradição de resistência e preservação cultural, enfrentam vulnerabilidades que se manifestam, entre outros aspectos, na insegurança alimentar e consequentemente impactam na saúde dessas comunidades.

## Referências


ALMEIDA, Jamylle Araújo; SANTOS, Amaury Silva; NASCIMENTO, Maria Adriana de Oliveira; OLIVEIRA, José Valter Costa; DA SILVA, Danielle Góes; MENDES-NETTO, Raquel Simões. **Fatores associados ao risco de insegurança alimentar e nutricional em famílias de assentamentos rurais**. Ciência & Saúde Coletiva, v. 22, n. 2, p. 479-488, 2017.

ALVARENGA, Eduardo Dias. **História da América portuguesa.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2021.

ALVES, João. G.; FALCÃO, Romero W.; PINTO, Renato. A.; CORREIA, Jailson. B. **Obesity patterns among women in a slum area in Brazil. Journal of Health**, Population and Nutrition, v. 29, p. 286-289, 2011.

ALVES, Kelly Poliany de Souza; JAIME, Patricia Constante. **A Política Nacional de Alimentação e Nutrição e seu diálogo com a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. Ciência & Saúde Coletiva, v. 19, n. 11, p. 4331-4340, 2014. DOI: 10.1590/1413-812320141911.08072014.

ARAÚJO, Maria Valéria da Silva. **"Crise dos braços": escravidão, economia e imigração em Alagoas (1850-1888).** 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Alagoas.

BARTEL, Iga; MANDRYK, Izabela; HORBAŃCZUK, Joroslaw O.; WIERZBICKA, Agnieszka; KOSZARSKA, Magdalena. **Nutraceutical properties of syringic acid in civilization diseases.** Nutrients, v. 16, n. 1, p. 10, 2023.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos.** Estudo preliminar de Pedro de Alcântara Figueira e Claudinei M. M. Mendes. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BEZERRA, Vanessa Moraes; ANDRADE, Amanda Cristina de Souza; CÉSAR, Cibele Comini; CAIAFFA, Waleska Teixeira. **Comunidades quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil: hipertensão arterial e fatores associados.** Cadernos de Saúde Pública, v. 29, n. 9, p. 1889-1902, 2013. DOI: 10.1590/0102-311x00164912.

BOUKHERS, Imane. et al. **Nutrition, healthcare benefits and phytochemical properties of cassava (Manihot esculenta) leaves sourced from three countries (Reunion, Guinea, and Costa Rica)**. Foods, v. 11, n. 14, p. 2027, 2022.

CARNEY, Judith. **Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial.** África, n. 22-23, p. 25-47, 2004.

CISNE, M Mirla; IANAEL, Fernanda. **Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras.** Revista Katálysis, v. 25, n. 2, p. 191-201, 2022.

COSTA FERREIRA LEMOS, Raphaela.; DOS SANTOS DE SOUZA, Jônatas; TEIXEIRA MARQUES, Veronica. **Prevalência de insegurança alimentar em quilombolas: revisão sistemática com metanálise.** Revista Interdisciplinar Pensamento Científico, v. 9, n. 1, p. 1-13, 14 ago. 2023.

DE ARAÚJO PIMENTEL, Karen Daniele; MARTINELI, Letícia Veloso. **Luta e resistência da tradição no espaço urbano: o caso da vila dos pescadores do Jaraguá**. InSURgência: Revista de Direitos e

Movimentos Sociais, v. 2, n. 1, p. 443-477, 2016.

DE ARAÚJO, Marília Lima. **Família e relações de parentesco de escravizados: Água Branca/Alto Sertão da província de Alagoas (1850-1888)**. I prêmio PPGH-UFAL de dissertações – Coleção Feliciana. São Paulo: Editora CRV, 2023.

FAO. **The Global Cassava Development Strategy and Implementation**. Report FAO/WHO Expert Consultation 2003, Roma, 2003.

FRIEIRO, Eduardo. **Feijão, angu e couve: ensaio sobre a comida dos mineiros**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1966.

HOOD, Amelia S. C. et al. **A systematic map of cassava farming practices and their agricultural and environmental impacts using new ontologies: Agri-ontologies 1.0**. Ecological Solutions and Evidence, v. 4, n. 2, p. e12249, 2023.

INOUE, M.; SAKAGUCHI, N.; ISUZUGAWA, K.; TANI, H.; OGIHARA, Y. **Role of reactive oxygen species in gallic acid-induced apoptosis**. Biological and Pharmaceutical Bulletin, v. 23, n. 10, p. 1153-1157, 2000.

KOCHERGIN, C. N.; PROIETTI, F. A.; CÉSAR, C. C. **Slave-descendent communities in Vitória da Conquista, Bahia State, Brazil: self-rated health and associated factors.** Cadernos de Saúde Pública, v. 30, p. 1487-1501, 2014.

LARA, S. H.; FACHIN, P. R. M. **Guerra contra Palmares: o manuscrito de 1678**. São Paulo: Chão Editora, 2023.

LINEBAUGH, P.; REDIKER, M. **The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic**. Boston: Beacon, 2000.

MACIEL, E. S. et al. **Insegurança alimentar em comunidades quilombolas: um estudo transversal.** Segurança Alimentar e Nutricional, v. 28, p. 1-10, e021017, 2021.

MOTTA-CASTRO, A. R. C. et al. **Compliance with and response to hepatitis B vaccination in remaining quilombo communities in Central Brazil**. Cadernos de Saúde Pública, v. 25, p. 738-742, 2009.

PENSSAN, R. **VIGISAN - National Survey of Food Insecurity in the Context of the Covid-19 Pandemic in Brazil.** A Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_AF_National_Survey_of_Food_Insecurity.pdf. Acesso em: 27 ago. 2024.

RIBEIRO, G.; MORAIS, F. M. O.; PINHO, L. **Segurança alimentar de comunidade quilombola no Norte de Minas Gerais**. Ciência, Cuidado e Saúde, v. 14, p. 1245-1254, 2015.

SANTOS, A. L. O.; SILVA, R. V. **Quilombos e quilombolas: resistência, cultura e inclusão social.** São Paulo: Editora CRV, 2023.

SANTOS, M. A.; DOS REIS, A. A. L.; LIMA, E. A. S. C. **Segurança alimentar e nutricional na comunidade quilombola Pau D'Arco (Alagoas): produção de alimentos e a luta por terra.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, n. 7, p. 2783-2792, 2020. DOI: 10.1590/1413-81232020257.28492018.

# Capítulo 7

# Políticas para primeira infância e educação indígena: um estudo na comunidade Xokó

Josefa Lívia Silva Santos
Bruno Texeira Lins
Fran Espinoza

## 1. Introdução

Nos últimos anos, a discussão sobre políticas públicas voltadas à primeira infância tem ganhado relevância, sobretudo no contexto de populações tradicionais e indígenas. No Brasil, programas voltados ao desenvolvimento infantil foram expandidos para atender às necessidades dessas comunidades, reconhecendo a importância de um ensino que respeite a diversidade cultural e o direito à educação desde os primeiros anos de vida. Contudo, o desafio reside na adaptação de políticas padronizadas, muitas vezes baseadas em visões hegemônicas de desenvolvimento, para realidades distintas.

A educação indígena, por sua vez, tem sido um campo de estudo crescente, com foco em como as comunidades conciliam a preservação de suas cosmovisões com as exigências curriculares impostas pelo poder público. A pesquisa na comunidade Xokó, portanto, visa preencher essa lacuna, analisando a forma como essa população vê e vivencia as

políticas de educação infantil em seu território.

Justifica-se esse estudo em razão da necessidade de se compreender a cosmovisão indígena da primeira infância a partir do povo Xokó, assim como observar as demandas da comunidade para a educação infantil, buscando com o relatório de pesquisa alcançar parcerias com o Estado para elaboração de políticas públicas mediante diálogo e consulta com as lideranças comunitárias.

Propõe-se enquanto objetivo geral do estudo: analisar a visão sobre primeira infância e a incidência social das políticas públicas de educação destinadas a essa população na comunidade Xokó. Na condição de objetivos específicos, elenca-se: 1) verificar os aspectos culturais ligados à educação básica para primeira infância na tribo Xokó; 2) observar a percepção do povo Xokó sobre as políticas públicas de primeira infância implementadas na comunidade.

Se estabelece como pergunta de pesquisa: qual a percepção dos membros da tribo Xokó sobre a primeira infância e as políticas de educação aplicadas na comunidade? A hipótese inicial aponta que: diante do caráter hegemônico do currículo educacional padrão, as demandas da comunidade Xokó por políticas públicas estão ligadas à preservação das cosmovisões indígenas.

O estudo é dividido em três sessões. Em um primeiro momento se busca compreender o universo estudado, ou seja, através da bibliografia somada à experiência de campo, apresenta os aspectos etnográficos inerentes a essa comunidade e à construção da sua identidade indígena. Em seguida

se especifica o marco teórico utilizado para compreender as políticas públicas de primeira infância, descrevendo os conceitos necessários e como elas são direcionadas às comunidades tradicionais. Por fim, se descreve o estudo de campo realizado na comunidade durante o segundo semestre de 2024 para compreender a percepção dos dirigentes e responsáveis pela educação básica comunitária sobre as políticas públicas de primeira infância desenvolvidas na comunidade.

A metodologia do presente estudo é qualitativa. No contexto do estudo geral sobre o universo analisado – a comunidade indígena Xokó, localizada na Ilha de São Pedro, Porto da Folha, Sergipe, Brasil – e sobre políticas públicas de primeira infância, se busca um método exploratório por meio de revisão de literatura especializada. Já com relação ao estudo de campo, infere-se que foram realizadas entrevistas semiestruturadas junto à comunidade no terceiro trimestre de 2024. A presente pesquisa está inserida dentro do projeto guarda-chuva coordenado pelos autores envolvendo o mesmo universo de pesquisa intitulado "A função social dos estudantes da ciência jurídica na redução da insegurança alimentar no estado de Sergipe, Brasil", submetido à apreciação do Comitê de Ética em pesquisa da Universidade Tiradentes mediante a Plataforma Brasil (69592623.2.0000.5371).

Foram realizadas 9 entrevistas com dirigentes, coordenadoras, secretárias e professoras do ensino básico da comunidade. A seleção dos indivíduos a serem entrevistados perpassa pela busca de comunicações de experiência, ou seja, identificam-se sujeitos que possuem determinado conhecimento que

não seja derivada da opinião popular, mas sim de sua expertise na temática (Xavier, 2017). A entrevista foi conduzida mediante a realização de 8 perguntas norteadoras.

O tratamento das informações coletadas por entrevistas é feita por meio da técnica de análise de conteúdo, ou seja, pelo processo de sistematização das respostas dos entrevistados de forma a, primeiramente, relatar o que foi coletado na forma de documento, seguindo pelo agrupamento temático, formando-se categorias de análise concretas, e, por fim, serão interpretados os significados provenientes desses relatos, de forma a correlacionar com o estudo bibliográfico previamente realizado (Bardin, 1977).

## 2. Explorando o universo de pesquisa: a comunidade Xokó

O povo Xokó tem sua comunidade situada na Ilha de São Pedro, e tem seu território composto pela junção da Ilha, formada por 96,75 hectares, e a Caiçara, referente à parte ligada ao município de Porto da Folha, Sergipe, composta por aproximadamente 4.316 hectares (Lima, 2024).

A identidade indígena desse povo passou por um processo de ocultamento pela elite agrária da região – representada, em sua maioria, pela família Britto, uma vez que geravam um processo coercitivo no qual, os sujeitos que se declarassem índios, eram expulsos, passando a assumir a identidade de caboclos em razão do medo (Souza; Espinoza, 2023). Nesse sentido, após serem expulsos do seu território tradicional no final do século XIX, passando a ocupar a região da

caiçara, ficaram conhecidos popularmente como Caboclos da Caiçara até os anos 1970 (Lima, 2024).

O termo caboclo passa a representar uma categoria étnica nos levantamentos censitários no final do século XIX, de forma que os registros oficiais em Sergipe já não mencionavam mais a existência de populações indígenas, uma vez que a extinção das origens indígenas representou o instrumento pelo qual os proprietários rurais puderam se apropriar legalmente do seu território (Dantas, 1997).

Com a expulsão do seu território, algumas famílias da tribo Xokó receberam asilo junto com a tribo Kariri, que habitavam originalmente em Porto Real do Colégio/AL, nascendo dessa união a etnia Kariri-Xokó (Venancio, 2018). Percebe-se que o processo de reconstrução da identidade indígena está associado tanto à retomada de seu território quanto a práticas culturais do seu povo, como a musicalidade, o culto ao Toré e a volta à prática do Ouricuri (Souza e Espinoza, 2023).

Dessa forma, numa perspectiva cronológica, verifica-se que os marcos históricos da cultura Xokó perpassam por três momentos antropológicos: 1) a retomada territorial ocorrida em 09 de setembro de 1979, marcando a passagem de caboclos para Xokós; 2) o processo de reconstituição idenitária, intermediada por membros da igreja católica e indígenas de Porto Real do Colégio/AL; 3) o renascimento da cultura Xokó em 03 de maio de 2023 através da revelação do cacique Bá através do Ouricuri, retomando sua essência, sua sensibilidade e sua espiritualidade (Lima, 2024).

Um fator importante nos processos de resistência da

comunidade, na visão de seus membros, é a união de todas as famílias do povo e o caráter pacífico dos atos, de forma que não houve uma luta armada propriamente dita, tendo retomado seu território por um processo semelhante à autodemarcação, ou seja, ocupando a terra e formando uma organização de dez homens para tomar as decisões da comunidade e, juntamente com outros atores sociais – a igreja católica, movimentos sociais, sindicatos, movimentos estudantis e o setor de antropologia da Universidade Federal de Sergipe – promover a retomada do território (Batista e Espinoza, 2024).

A organização política da aldeia Xokó é composta por três elementos: 1) o cacique, líder político; 2) o pajé, líder espiritual; 3) e o povo, que representa o órgão capaz de proferir as decisões finais sobre os assuntos da comunidade. É necessário apontar que o processo de escolha do cacique e do pajé se dá por meio do ritual sagrado do Ouricuri, de forma que "[...] ambos foram revelados, ou seja, a aldeia acredita em um potencial sobrenatural que dá a esses o título, ora mencionado" (Lima, 2024, p. 34).

Assim, a trajetória do povo Xokó evidencia um processo complexo de resistência e reconstrução de sua identidade, marcado pela luta pela retomada territorial e pela reafirmação de suas práticas culturais e espirituais. Ao longo de sua história, os Xokó enfrentaram a invisibilização e a violência estrutural – exercida pelas famílias ruralistas e legitimadas pelo poder público, mas conseguiram reconstituir sua identidade indígena por meio da união comunitária, da participação de atores externos e do fortalecimento de tradições sagradas, como o Ouricuri. A organização política da aldeia,

baseada em uma estrutura que valoriza a liderança espiritual e comunitária, reflete o contínuo esforço da reafirmação cultural e da autonomia frente aos desafios enfrentados ao longo dos séculos.

## 3. Uma breve contextualização sobre políticas públicas de educação e primeira infância

O conceito de políticas públicas adotado pelo presente estudo refere-se a ações estatais *lato sensu*, que decorrem diretamente de um dever do poder público para satisfazer determinadas necessidades, uma vez que seu surgimento está intrinsecamente ligado aos problemas sociais, transformado em questões públicas ao afetarem um número significativo de pessoas e, por fim, tornam-se problemas políticos, impulsionando a formulação e a implementação de políticas públicas, seguidos, por fim, de um processo de avaliação para verificar o impacto social alcançado (Schmidt, 2018, Parada, 2006).

A definição das políticas públicas, incluindo seu foco, escopo, objetivos e resultados esperados, é diretamente moldada pela conjuntura social, política, econômica, cultural e jurídica vigente, que exercem influência sobre os atores políticos responsáveis por sua formulação, especialmente aqueles que integram a Administração Pública. Determina-se, portanto, que o estabelecimento de bases jurídico-legislativas desempenha um papel central na criação e implementação das políticas públicas (Torrens, 2013; Andrade e Santana, 2017), como é claramente evidenciado nos planos, programas, projetos e ações voltados à primeira infância.

As respostas do poder público aos problemas sociopolíticos nem sempre representam soluções adequadas, uma vez que há diversos fatores que dificultam a efetividade das políticas públicas, como a governabilidade e os conflitos inerentes ao sistema, a estrutura partidária, a interação entre demandas e respostas, a velocidade com que os processos políticos e administrativos se desenrolam, a existência de grupos de pressão etc, complicando assim que as políticas elaboradas atinjam os resultados originalmente esperados (Wu, 2014; Schmidt, 2018).

A literatura divide as políticas públicas em: 1) de natureza institucional, refere-se à elaboração realizada por autoridades formalmente constituídas, com competências definidas por lei, o que confere caráter obrigatório à coletividade; 2) de componente decisório, que envolve uma série de decisões relacionadas à definição de meios, fins, prazos, escopo e abrangência das ações; 3) comportamentais, que trata das ações contínuas e interligadas, evitando que sejam vistas como um único ato isolado; 4) e causais, destacando que essas políticas resultam de influências do sistema político e social, ao mesmo tempo em que o impactam (Saravia, 2006).

As políticas públicas não se limitam àquelas formuladas e executadas nacionalmente, de forma que também há aquelas estabelecidas a nível regional e local, que devem ser igualmente alvo de análise (Gavilanes, 2009).

As políticas públicas e seus objetivos estão intrinsecamente ligados ao contexto em que se inserem, à realidade que buscam modificar e à escolha de uma ou mais

abordagens que delimitam a abrangência da área social envolvida (Lobato, 2006). No Brasil, por exemplo, na área da educação, podem existir políticas direcionadas ao ensino fundamental, médio ou superior, bem como à alimentação e ao transporte escolar.

Além disso, também há políticas específicas para diferentes grupos etários, como as voltadas para a primeira infância[1], que tem como base legislativa o Marco Legal da Primeira Infância de 2016, que definiu diretrizes para a criação de políticas que integrem diversas áreas mediante a cooperação entre níveis de governo (Brasil, 2016). Já o Plano Nacional pela Primeira Infância, criado em 2010, estabelece uma série de prioridades para promover o desenvolvimento completo das crianças, dentre eles o aumento da oferta de vagas na educação infantil e a elevação da qualidade dos serviços de saúde voltados a esse público (RNPI, 2020). A continuação dessas normas ratifica um certo grau de compromisso com as necessidades desse setor social em específico.

Durante o início do século XXI, o governo federal brasileiro implementou um quantitativo significante de políticas para aumentar o acesso à educação infantil, com foco especial nas regiões urbanas e rurais mais carentes, tal qual o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação - FUNDEB, em 2007 (Brasil, 2007).

Uma característica das políticas públicas de primeira infância é a intersecção entre áreas da administração pública, de

1 Ressalta-se que essa se difere da primeiríssima infância, período que compreende de zero aos três anos completos de idade.

forma que muitas vezes se faz essencial realizar uma abordagem holística, vez que políticas homogeneizantes tendem a criar parâmetros excludentes, de forma que não abarcam plenamente a diversidade das vivências infantis, uma vez que ela é moldada por fatores sociais e culturais da sua realidade, que, se negados, limitam seu desenvolvimento humano (Reis, 2022). Diante disso, verifica-se no ordenamento nacional uma discricionariedade para o poder público avaliar as percepções dos sujeitos e coletividades aos quais as políticas públicas de primeira infância serão destinadas.

Dessa forma, infere-se que políticas públicas voltadas para a primeira infância revela a complexidade e a importância da intersecção entre diversos setores da administração pública, enfatizando a necessidade de uma abordagem holística que considere a diversidade das experiências infantis. As diretrizes estabelecidas pelo Estado brasileiro demonstram um compromisso governamental teoricamente alinhado ao contexto sociopolítico nacional, garantindo que as políticas elaboradas alcancem os resultados desejados e que as crianças tenham acesso a oportunidades de desenvolvimento pleno de acordo com suas particularidades socioculturais. Tal compromisso tem sua necessidade reafirmada ao tratar das políticas de educação voltadas a crianças de povos originários.

## 4. A percepção da comunidade sobre primeira infância e educação indígena

O estudo de campo realizado no presente trabalho se deu mediante a coleta de entrevistas junto a dirigentes e

professores da educação básica na comunidade Xokó, de forma que foram gravadas mediante autorização dos(as) entrevistados(as)[2], e, posteriormente, transcritas. A análise dos dados perpassa por uma categorização das respostas fornecidas a partir do Quadro 1.

Quadro 1. Sistematização das informações obtidas por meio de entrevistas

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| 1) A educação básica na primeira infância se dá mediante a atenção às questões e problemáticas vividas pela comunidade, assim como às particularidades da identidade indígena. | "**Eu vejo assim a questão da gente sempre desenvolver o trabalho sobre a nossa história**, como é que eles podem trabalhar na Terra. É a forma assim que eu vejo que a gente pode trabalhar com as crianças. A questão do Rio, a preservação do Rio São Francisco. A questão do... do... dos animais, do desmatamento. [...]. Tem os momentos todos os meses, né? São uns dias de aprendizado. **E lá também transmite, além de outros saberes, né, espiritual, da... da... da comunidade indígena. Mas também eles aprendem os saberes, um ritual sagrado na escola, que é um ponto de referência**" (Edilma, 49 anos). |
| | "**O ensino das crianças a gente trabalha sempre com a realidade, né, das crianças, né**. A gente tem os livros didáticos, tudo, mas a gente, como a gente mora aqui, a gente... a gente tem uma certa realidade do aluno. Isso facilita muito, né? [...]. A identidade Xokó tem uma matéria é... é a cultura Xokó. Aí tem uma professora que vai (passando) a gente, a gente também vai passando, vai ter as datas comemorativas que a gente vai... vai passando. [...]. Como era antigamente, como está sendo agora, a realidade de antigamente, comportamento" (Genilson, 54 anos). |

2 Destaca-se que foi garantido aos entrevistados a preservação do anonimato, de forma que os nomes apresentados durante a análise das entrevistas são fictícios.

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**É bastante, é, vamos dizer, baseado na realidade deles, né, que a gente procura muito trabalhar. A realidade do aluno e como ele vive, de que forma ele vive e trazer esse conhecimento dele para nossa aula**, para o nosso dia a dia, que é dentro da sala de aula, que eu acho que dessa forma eles têm como interagir melhor, porque eles estão vivenciando aquilo. [...]. É passado assim no... no dia a dia mesmo, né, é dentro da sala de aula. **Exemplos que é da de um conteúdo geral, eu trago. Puxo mais para minha realidade, né? Ah, fulano tem um problemazinho, eu já pego o problema, já envolvo a nossa comunidade, já envolvo é os... os materiais que tem na nossa comunidade tipo maraca, semente, penas, eu sempre trago para a nossa realidade**" (Nilza, 32 anos). |
| | "**A gente trabalha de acordo, né? Com a realidade deles**, né, e como são crianças de 4 [ou] 5 anos que está chegando agora, né, outra vivência, né? [...] através de histórias contadas, as músicas. **A gente sempre trabalha um dia na semana, sempre, eu tiro para trabalhar diretamente sobre a cultura**, né? Faço pintura, ensinar eles a pintar tudo direitinho" (Jessica, 47 anos). |
| | "**A gente busca trabalhar o currículo de Sergipe com todas as suas habilidades, mas sempre voltada sempre a nossa cultura para não tirar de foco**, né? A nossa realidade, as crianças principalmente, né" (Lorena, 59 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "A gente segue, né, o currículo de Sergipe as... as orientações da Secretaria, né, de Estado da Educação, seguindo as orientações aqui da nossa escola, né? [...]. **Temos uma disciplina específica né, que a cultura Xokó que a gente trabalha essa disciplina na sala de aula e também trabalhamos conteúdos indígenas do povo Xokó dentro dessa disciplina, mas em todas as disciplinas nós procuramos relacionar os conteúdos com a cultura** [...]. E quando a criança chega à escola, ela já traz essa bagagem, né? **Ela já tem esse entendimento de sua identidade, do que ela é. Quando chega na escola, nós enquanto professores, fortalecemos**" (Davi, 32 anos). |
| | "Então a gente se assemelha a uma escola normal, comum, mas **a gente tem algumas características diferentes, né, porque pelo público ser só indígena e por a escola ter essa missão de transmitir os nossos valores, os nossos saberes ancestrais, indígenas**. Então, a gente, dentro da nossa educação, do que ofertamos aqui, também a gente traz essas características [...]. **De... de estar incentivando a dança do toré, de estar contando a história do povo Xokó, do nosso povo pra eles. É de participar de vários momentos da comunidade. Então há uma junção da escola com os eventos da comunidade**" (Lourdes, 45 anos). |
| | "Tem até uma disciplina, cultura Xokó, que é próprio daqui. [...]. **Aí tem um professor que é específico para ensinar essa disciplina, que é daqui mesmo** [...]. Relatando a história dos mais velhos, entendeu? **Às vezes os professores fazem atividades que fazem com que os alunos vá pesquisar, perguntar aos mais velhos, né, os mais idosos, porque quem sabe, né?** Realmente o que aconteceu, né? Os que viveram a história, né, aí vai repassando" (José, 35 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "Então, aqui eu Acredito que o conteúdo é o que passa em todas as escolas, eu acredito, né? **Só que a educação daqui ela é... ela é um pouco diferente, porque os professores não estão só, tem todo o envolvimento de uma comunidade, pai, mãe, tio, tia**. [...]. O ensino é acompanhado também com a responsabilidade dos seus pais e com a comunidade, entendeu? Então acredito que seja diferente [...]. **Do nosso passado, principalmente contado pelas professoras locais da aldeia, principalmente porque elas nasceram e se criaram aqui. E através delas elas puxam também alguma vez, em outra chamam a liderança**, enfim" (Milton, 40 anos).<br><br>"A gente sempre orienta aqui. Levar para o ritual, para não esquecer, né? A cultura, porque **se a gente não tiver ensinamento pra elas, lá no futuro, pode a nossa cultura se perder pelo caminho, né?** [...] lá assim, no momento de palestra, às vezes na escola e lá no Ouricuri, para que, por exemplo, eles viram, nasceram já dentro de uma casa. É uma vida melhor que no passado [...]. **Em casa, no ritual, em qualquer momento da comunidade, no momento em que a gente aproveita, sempre estude, seja qualquer profissão na vida, mas não esqueça, onde você tiver que você é índio, você é Xokó**" (João, 53 anos). |
| 2) As dificuldades no ensino básico da comunidade perpassam por problemas de falta de infraestrutura e adaptação às novas tecnologias | "**Hoje a gente tem a tecnologia dentro da comunidade e aí é um desafio, um desafio muito grande para um professor**, até porque assim o professor pode passar um... um... um conhecimento e a gente não sabe de que forma ele vai aprender em casa, né? [...]. **O espaço não é adequado, entendeu?** O pátio não é bem a maior, quase o espaço é muito pequeno e assim a quadra são para todos [...], **mas sempre falta, né? No momento é isso que a gente está vendo assim**" (Edilma, 49 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**Tecnologia é ótima, aprende muito se você quiser aprender alguma coisa boa, mas também se você quiser aprender outras coisas, tem também aí,** portanto, a cultura, graças a deus que aqui é assim, a gente faz de tudo para que a cultura fique, e prevaleça, né? [...] Assim, a gente tem agora a quadra, a quadra ajudou muito, agora chegou, ajudou muito, porque para fazer a educação física, tudo, **mas você vê que ao redor aí não tem um parquinho.** [...] Mas eu estava dizendo, **se tivesse assim uma estrutura para eles, na hora do intervalo**, na hora que ele chega, mesmo assim, quando tivesse umas festinhas, alguma coisa assim para ele se divertir, **seria muito bom, que é pra você desligar um pouquinho do celular, né?**" (Genilson, 54 anos). |
| | "**A globalização, não é? O movimento de internet, de celular, está complicadíssimo**, porque a gente tenta trazer para eles uma coisa. De repente ele disse não, mas eu vi isso e isso e isso neste vídeo, não é?. [...]. Então, o... **o maior desafio é esse, é tirar ele um pouco desse, dessa rotina que eles têm em casa.** [...]. **Aqui nós temos um grande problema, porque é não tem sala adequada para educação infantil.** É uma sala improvisada, até porque é mantida pela prefeitura, e a prefeitura não tem prédio para que esses alunos tenham esse conforto, né? (Nilza, 32 anos). |
| | "Assim, na verdade, essa escola é do estado, né? Então não, não temos um prédio do município. Então, assim, a escola do estado acolheu, né? A turminha junta, né? **E aí você deu uma salinha, que é muito pequena, né? Muito difícil da gente trabalhar para desenvolver as atividades**" (Jessica, 47 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**Essa tecnologia**. [...] A gente tem esse cuidado, o medo, né, de perder os jovens, as crianças, né? Eles se desviarem do caminho, querer saber só do mundo afora, e... e deixar de lado os seus saberes da comunidade, é esse o medo que a gente está sempre pautando. [...]. **O que a gente vê aqui é estrutura da sala, que a sala é... é pequena demais.** [...] Fica aquela... aquela imprensada, **a professora não tem nem como estar passeando pela sala para acompanhar de pertinho, tem aquela dificuldade por causa do espaço**" (Lorena, 59 anos). |
| | "**Precisa assim de uma sala maior para eles, né?** Porque como na educação infantil a quantidade de crianças são maiores, né, porque são alunos de 4 a 5 anos de idade, então precisa de um espaço maior para se desenvolverem, né? Para ter mais espaço para o brincar, né? Socializar com outras crianças" (Davi, 32 anos). |
| | "Que existe é a nossa educação infantil, hoje ela é pelo município e aí **no município ele não tem prédio escolar.** [...] **e aí eles é estudam numa na sala que é aqui no prédio do estado**, só que assim a escola não é grande, não dá para atender nem todas as demandas do estado, né? E a gente aí... aí tem sede, a sala, mas a sala é pequena, 16 alunos, bem apertadinhos esses alunos, é... só tem o básico, né?" (Lourdes, 45 anos). |
| | "[...] **e principalmente com esses meios tecnológicos, né, avançando é bom, mas também é um tipo... tira muito, né, o foco também da... da cultura**" (José, 35 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**É uma coisa que é boa, ao mesmo tempo, a gente tem que ter cuidado, é hoje... é a questão da tecnologia, principalmente o celular**, que até as crianças estão usando, né? E nós estamos com o mundo dentro de casa e se a gente não tiver cuidado em passar para eles, é o que a gente passou, o que a gente viveu, [...] aí todo mundo sempre vão pensar que o mundo é esse que eles nasceram e a gente nunca viveu aquela história. **A gente está sem um espaço, um espaço infantil assim para as crianças brincarem, o espaço deles, né**" (Milton, 40 anos).<br><br>"Tem a escola estadual, né? Que ela é... ela é gerida pelo governo do estado, mas que tem o infantil pré-escolar, que ele também é regido pelo governo municipal, prefeito, né? **E aqui até hoje não tem um prédio especificamente do município. [...]. A escola tem estrutura, né? Mas o... a... o pré escolar até hoje não tem, né? Esse pré-escolar para o... para as nossas crianças, eles aproveitam na sala de aula da nossa escola do estado, mas que é a responsabilidade do município e eles assim nunca colocaram.**" (João, 53 anos). |
| 3) A inserção da criança na cultura Xokó se inicia desde a primeiríssima infância | "**Desde quando ele começa a aprender a ler, saber que ele era índio.** [...]. Os pequenininhos que estão aqui na escola, que estão de braço, cada um deles sabem é o que é dançar o Toré, e qual... o que é cacique, o que é pajé, entendeu? (Edilma, 49 anos).<br><br>"[...] **desde o primeiro ano a gente já está falando, já tem uma professora que já está falando, já tem a cultura Xokó, entendeu?** Aí eles já vão... já é... sabendo da... de... da história, entendeu? Antes mesmo a gente já sabe porque vai... vai contando só que eles são pequenininhos, né? **A partir do primeiro ano que eles já têm mais... já vão tendo mais entendimento**" (Genilson, 54 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**Do pré-escolar já começa. Nós já temos projeto que envolve toda a escola, né, dentro do pré-escolar**, e tudo que se... se faça assim, de acordo com a cultura, eles estão envolvidos. **Então do pré até o ensino médio aqui a escola trabalha todos por igual, agora cada um na sua... sua idade, né?** Não vamos colocar uma coisa que eles não possam entender" (Nilza, 32 anos). |
| | "É desde que a criança já nasce, ela já vem. **Eu tiro pelo meu sobrinho que tem 1 ano e todo dia em casa a gente coloca o ritual e ele já sabe dançar**. Então é desde quando a criança já entende que a gente já trabalha a cultura" (Jessica, 47 anos). |
| | "Vai do... **do pré, mantém no fundamental, ensino médio**, vai continuando da gente" (Lorena, 59 anos). |
| | "Desde quando o aluno chega à escola. Não é que fazemos esse nosso trabalho, como eu já falei, não é, **a família já faz a parte dela e a própria comunidade, a liderança Xokó, e quando chega na escola a gente fortalece**, que é quando o aluno chega à escola com 4 anos de idade, na pré-escola" (Davi, 32 anos). |
| | "**Desde que nasce, na verdade, porque, tipo, o nosso ritual, ele é aberto. A criança nasceu no máximo que a gente passa, os meus filhos mesmo, no máximo que passa são 3 meses sem ir lá para o ritual.** E aí a partir daí já... já é inserido na... na cultura, já é passado todo esse trabalho de identidade cultural do nosso povo" (Lourdes, 45 anos). |
| | "Ah, desde que nasce, né? **É, desde que nasce a gente tem até o nosso ritual sagrado, que é de mês e mês**. Todo mês vai passar lá 3 dias é, entra na sexta, sai na segunda, todo primeiro sábado do mês, entendeu? " (José, 35 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**Já tá... já tá aprendendo desde o ventre, porque a gente não pode perder mais tempo assim**. Ah, quando nascer tantos anos, não, desde ela... só deixa de não ir quando tá no... só deixa de ir quando tá no... naqueles últimos dias, né? **Mas com 3 meses, depois que nasce, volta, porque a gente faz esse trabalho para que a... a cultura permaneça**" (Milton, 40 anos).<br><br>"Das crianças, olha a desde a gestação, a mãe já caminha para o Ouricuri, isso. **A criança ali no ventre da mãe, ela já está sendo tocada pelo canto, está sendo tocada, no momento da palestra**. Então, desde a gestação, a mãe já começa a caminhar, até nascer, dá um tempozinho, quando nasce, né. Mas quando tem 4 ou 5 mês, a mãe já leva já" (João, 53 anos). |
| 4) Há demandas sociais pela construção de uma creche destinada unicamente à comunidade | "Assim a gente vê as pessoas, as mães que moram fora, que trabalham, **precisa de uma creche, né? Mas assim, era muito importante que houvesse, porque até porque tem mães aqui que trabalha, né? Aí a que viesse na cara da comunidade, né? Que fosse só para a comunidade, né?**" (Edilma, 49 anos).<br><br>"**A gente não tem muita experiência com modelo de creche, mas assim seria muito bom, porque aí eles iam ajudar tanto. Como iam ajudar a... as mães, né? Que iam ter mais tempo em casa para educar os outros também.** Como seria bom para o desenvolvimento também das crianças, porque na creche aí ela vai ter mais... vai socializar, né?" (Genilson, 54 anos).<br><br>"Porque tem mães que não têm um emprego que nem eu tipo, eu tenho um contrato de professor, vem para a escola, **mas tem mãe que pode trabalhar de outra coisa, e... e às vezes é impedida porque não tem com quem deixar esse filho. Então eu acho que o modelo de creche seria esse, para que essas mães tivessem oportunidade para que elas também pudessem trabalhar**" (Nilza, 32 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | "**Então se tivesse essa sala da creche para essas crianças de 3 anos para já ir se preparando, né?** Para quando chegar no pré-escolar já está bem adaptado" (Jessica, 47 anos). |
| | "Eu acredito que a partir dos 2-3 anos, né, a criança já vai tendo essa... esse contato, essa socialização com as outras crianças que até porque as mães já querem mesmo colocar na educação infantil no pré-escolar, **só que para a escola é 4-5 anos, aí não pega essas crianças de 2-3 anos e aí tem essa necessidade das mães**" (Davi, 32 anos). |
| | "Então a assim, **a exemplo da escola, é um modelo de creche, que ele fosse adequado com a nossa realidade, entendeu? Que... que assim que fosse implantado, seria algo que fosse implantado uma creche, mas que assim toda a organização da creche que ela levasse em consideração. A nossa questão identitária é os nossos saberes, a nossa forma de organização e com isso, ajudar justamente na construção, no desenvolvimento dessas crianças**" (Lourdes, 45 anos). |
| | "**Creche não tem. Seria bom porque muitas mães trabalham, as vezes não tem com quem deixa os seus filhos, não é?** Entendeu? E assim da... da educação, só a creche mesmo" (José, 35 anos). |
| | "**Aquilo que puxasse para nossa realidade é uma necessidade. Eu vejo como uma necessidade e vejo... vejo que tem que ser puxado para nossa realidade. Claro que tem que ter uma balança, porque a gente também, né? Mas que seja uma coisa assim, voltada mais para nós**, para realidade, para nossa cultura, para o nosso costume, entendeu?" (Milton, 40 anos). |

| Categorias de análise | Trechos das entrevistas |
|---|---|
| | A... a vida da comunidade é até no momento a cultura, né? **Uma questão desse formato para que eles também cresçam, sabendo que ali é nosso, mas sabendo da vivência do seu povo, sabendo que tem uma cultura, né? Para que isso não se perca.** E acho que é um modelo dessa forma, acredito" (João, 53 anos). |

Fonte: elaboração própria, 2024.

O estudo parte, consequentemente, para a interpretação das categorias de análise, iniciando pela primeira: A educação básica na primeira infância se dá mediante a atenção às questões e problemáticas vividas pela comunidade, assim como às particularidades da identidade indígena.

É possível identificar pelos extratos das entrevistas que as respostas podem ser divididas em duas temáticas principais: 1) O conhecimento local, evidenciado nas falas de Edilma, Nilza e Genilson, apontando que o aprendizado formal, que segue o currículo padrão, é intermediado por contextos de natureza ecológica e cultural, focando na preservação ambiental e na espiritualidade, facilitando a interação com os alunos; 2) As práticas e tradições enquanto responsabilidade compartilhada, que pode ser bem observada nas falas de Lourdes, João, Milton e José, expondo que o cotidiano escolar é integrado com as tradições e rituais da comunidade, como o Toré e o Ouricuri, mas ao mesmo tempo tais saberes devem ser cultivados pelos pais e pelos anciãos.

É possível identificar nos estudos sobre as características etnográficas da educação em comunidades indígenas que a

escola tem como objetivo principal reforçar os aspectos identitários e a epistemologia comunitária, de forma que sua cosmovisão está presente no centro do processo educacional (Fleuri, 2018).

As políticas públicas de educação para a primeira infância para comunidades indígenas, por não observarem as especificidades culturais da população, acabam tornando o processo educacional colonizatório, ou seja, dotado de aculturação, desarticulando as culturas indígenas em prol de uma padronização aos moldes ocidentais (Ribeiro, 2023).

Em pesquisa realizada com a aldeia Kopenoty, no norte do estado do Mato Grosso do Sul, Zoia e Peripolli (2010) apontam que, na percepção dos entrevistados, um dos aspectos principais que diferencia a infância indígena da não-indígena é a inserção no campo cultural e da dança, tendo o seu desenvolvimento atrelado diretamente a esses fatores.

Percebe-se, portanto, que a educação das crianças na comunidade, ao mesmo tempo em que segue o conteúdo didático das escolas não-indígenas, é marcada por uma intersecção com fatores culturais próprios da realidade comunitária, entretanto, não se descarta completamente a possibilidade de haverem eventuais momentos de choque entre os currículos estaduais e a cosmovisão indígena dos Xokó.

Visando um caráter mais dinâmico, é possível interpretar a categoria supracitada juntamente com a terceira: A inserção da criança na cultura Xokó se inicia desde a primeiríssima infância, em razão da conexão de ambas com o primeiro objetivo específico.

A partir dessa categoria podemos extrair as seguintes

temáticas: 1) A introdução na cultura Xokó é feita pela família já nos primeiros anos de vida, tal como destacam Edilma, Lourdes, José, Davi, Genilson e Nilza, sendo algo que existente que somente é reforçado nos primeiros anos escolares; 2) As práticas comunitárias buscam a inserção cultural desde a gestação, de forma que, segundo relatado por João e Milton, as práticas ritualísticas e os cânticos já impactam na criança ainda no ventre materno, inserindo-a dentro da cultura.

A transmissão da cultura ritualística durante a tenra infância é um fator relevante nas comunidades indígenas. Um exemplo disso pode ser observada no povo Lakota, na qual a inserção dos menores em rituais é uma parte integral no seu desenvolvimento, de forma que eles absorvem os valores culturais de forma intuitiva através da experiência, garantindo uma compreensão natural de sua identidade e das práticas comunitárias (Deer; Erdoes, 1994). Num mesmo sentido, Khan e Azevedo (2004) apontam que a introdução à identidade indígena na família seguida pelo seu reforço na escola, é um elemento relevante na educação básica em comunidades indígenas, que, por sua vez, é consoante com relatos apresentados pelos membros do povo Xokó.

O que se destaca dos relatos, ainda que não presente na maioria deles, é justamente a crença da integração na cultura durante a gestação. De acordo com os entrevistados, a participação da gestante em tradições e rituais do povo Xokó representa um mecanismo pelo qual é possível iniciar a integração do feto à cultura, ou seja, há um processo de integração cultural que parte não somente da primeiríssima

infância, mas de momentos anteriores ao nascimento por meio do contato da mãe com esses rituais durante a gravidez.

Segue, portanto, para a interpretação da próxima categoria: As dificuldades no ensino básico da comunidade perpassam por problemas de falta de infraestrutura e adaptação às novas tecnologias. Pode-se extrair duas temáticas dessa categoria: 1) Inadequação física das escolas, presente na grande maioria das falas dos entrevistados, de forma que se torna impraticável a realização de algumas atividades pedagógicas com a educação infantil; 2) O papel ambíguo da tecnologia, apresentado também de forma quase unânime pelos entrevistados, de forma que podem arriscar afastar as crianças das tradições indígenas.

Quanto à primeira temática, verifica-se que as estruturas das escolas nas comunidades marginalizadas refletem diretamente as desigualdades sociais presentes naquela conjuntura, de forma que um dos fatores que impede o acesso à educação de qualidade é a precariedade estrutural (Saviani, 1999).

Destaca-se que a infraestrutura da escola em comunidades tradicionais deve estar em consonância com as necessidades pedagógicas e com as práticas culturais desenvolvidas (Brandão, 1990), dessa forma, a ausência de uma infraestrutura da educação infantil municipal, assim como a limitação espacial em uma única sala para todos os alunos da educação infantil e a ausência de áreas para recreação são exemplos de questões estruturais que afetam tanto a educação quanto o pleno desenvolvimento das crianças na comunidade Xokó.

No tocante ao impacto das novas tecnologias na

manutenção cultural entre as crianças na comunidade, é possível observar que esse dilema é consequência direta do processo de globalização e pleno acesso aos meios de comunicação. Segundo Martín-Barbero (1997), comunidades que possuem tradições ligadas fortemente à oralidade – como é o caso do povo Xokó (Souza; Espinoza, 2023) – tendem a sofrer um processo de ruptura maior entre os saberes tradicionais e as novas formas de comunicação.

A inserção da tecnologia no processo de educação indígena muitas vezes está atrelada a uma ameaça a culturas locais (Santos, 2009), devendo, portanto, pressupor um processo de contextualização – semelhante ao que se verificou na inserção dos aspectos culturais no currículo escolar estatal – de forma a valorizar os saberes locais e fortalecer as tradições em detrimento de um processo de aculturação (Candau, 2020).

Dessa forma, a elaboração de políticas públicas de educação básica para a comunidade e a inserção da tecnologia em sua realidade, não partindo de um processo de inserção nas especificidades culturais e epistemológicas indígenas, acabam por construir uma lógica de exclusão social, um exemplo disso é a inadequação do espaço físico para o ensino infantil mencionada pelos entrevistados - Nilza, Jessica, Davi, entre outros, pois representa um reflexo de como o Estado, em muitos casos, não contempla as demandas dessas comunidades.

Parte-se, então, para a última categoria de análise: há demandas sociais pela construção de uma creche destinada unicamente à comunidade. As temáticas capazes de serem

extraídas disso são: 1) Necessidade de um espaço específico para a primeiríssima infância, destacado em trechos como o da entrevistada Edilma dentre outros, que apontam a importância de uma creche destinada exclusivamente à comunidade, o que permitiria que as mães pudessem trabalhar sem preocupação; 2) Importância da sociabilização e da atenção à cultura, apontado pelos entrevistados Genilson, Davi, Lourdes, Maria e João, ressalta que o espaço da creche possibilitaria a interação entre as crianças, mas é essencial que seja moldada a partir da realidade da cultura Xokó, permitindo intercalar os padrões urbanos com a atenção à sua realidade local.

É perceptível que a ligação entre a demanda pela creche e os valores da comunidade está atrelada à série de mecanismos do povo Xokó para manter ativo seu legado cultural. Essa luta se reproduz no ambiente escolar pois a escola no contexto de comunidades de povos originários, segundo Kayapó (2020), é ao mesmo tempo um espaço de imposição de valores coloniais e um campo de luta e resistência, onde os saberes indígenas são reafirmados e transmitidos, de forma que a todo momento é necessário reafirmar a cosmovisão tradicional frente a conteúdos, métodos que tendam a ocidentalizá-la.

O que se percebe em alguns casos no processo de construção de creches e instituições pré-escolares em comunidades indígenas é uma reprodução de um modelo urbano que não atende às demandas locais. Ciríaco (2018, p. 108), realizando um projeto de extensão junto a uma comunidade em Naviraí, Mato Grosso do Sul, apontou que:

> *Em síntese, o desenvolvimento das creches e jardins*

*de infância esteve atrelado à vida urbana e aos costumes do homem "civilizado". Tal dado revela uma preocupação exacerbada das práticas institucionalizadas de educar para a vida em sociedade, marcada uma ideologia do capital, na qual o conceito de humanidade e dos direitos é invisível tanto quanto o da criança indígena que passou a frequentar estes espaços.*

Há dessa forma, experiências empíricas que demonstram existências de certa padronização no modelo dessas instituições por parte do Estado em alguns locais. A problemática levantada pelos membros da comunidade Xokó se apresenta marcada por uma precaução constante com as tradições, o que pode indicar, por sua vez, a existência da necessidade de um diálogo entre o modelo urbano fornecido pelo poder público e a preservação da cultura, rituais e saberes da comunidade.

O estudo revela, portanto, que a educação na primeira infância para a comunidade Xokó é intrinsecamente ligada à preservação das tradições culturais e espirituais, evidenciada pelas práticas educacionais que integram elementos como a natureza, rituais - o Toré e o Ouricuri, e a transmissão de conhecimentos desde a gestação. Contudo, as entrevistas também destacaram desafios, como a falta de infraestrutura adequada nas escolas e a ameaça da aculturação através da introdução não contextualizada de novas tecnologias. A demanda por uma creche exclusiva para a comunidade reflete a necessidade de um espaço que não apenas eduque – nos moldes do currículo estatal, mas também fortaleça os laços culturais desde a mais tenra idade, de maneira que as

políticas públicas a serem implementadas na comunidade não podem seguir um parâmetro hegemônico já presente no currículo ordinário destinado à educação infantil.

## Considerações finais

O estudo parte, portanto, para a testagem da hipótese de pesquisa e para demonstrar de que forma os objetivos inicialmente estipulados foram atingidos. Propõe-se que: diante do caráter hegemônico do currículo educacional padrão, as demandas da comunidade Xokó por políticas públicas estão ligadas à preservação das cosmovisões indígenas.

A comunidade Xokó, situada na Ilha de São Pedro e na região da Caiçara, em Sergipe, passou por um longo processo de invisibilização e ocultamento de sua identidade indígena, intensificado no final do século XIX, quando os membros foram expulsos de suas terras pela elite agrária local. Atualmente, a organização política da comunidade valoriza a liderança espiritual e comunitária, refletindo sua luta contínua pela autonomia e reafirmação cultural.

Nesse sentido, as políticas públicas de educação básica, apesar o compromisso governamental expresso em marcos legislativos apresentam dificuldades para serem aplicadas devidamente, especialmente em comunidades tradicionais, uma vez que a diversidade de vivências infantis, como no caso das crianças indígenas, muitas vezes não é plenamente contemplada, desenvolvendo assim políticas homogeneizantes.

Dessa forma, percebe-se através do estudo de campo que a comunidade Xokó enxerga a primeira infância como

um período crucial para a inserção das crianças em suas tradições culturais e espirituais, com destaque para a integração de elementos como o Toré, o Ouricuri e a preservação ambiental no cotidiano escolar. Essa educação, segundo a crença comunitária, começa desde a gestação, com os rituais e cânticos impactando o desenvolvimento cultural ainda no ventre materno, reforçando a identidade indígena desde os primeiros anos de vida.

Num mesmo sentido, percebe-se que as demandas sociais da comunidade por políticas públicas destinadas à primeira infância estão centradas na correção de deficiências infraestruturais e na introdução não contextualizada de novas tecnologias. Dentre os problemas de infraestruturas, destaca-se a necessidade de uma creche para atender o público pré-escolar, a qual, por sua vez, deve ser estruturada a partir das especificidades culturais da comunidade, possibilitando um diálogo entre o que modelo curricular do Estado e as particularidades da cultura local.

A partir disso, destaca-se que a hipótese inicialmente estabelecida é comprovada pelo estudo de campo realizado, uma vez que a grande maioria das questões levantadas pelos entrevistados sobre a educação da primeira infância está ligada à preservação cultural e à resistência contra um padrão hegemônico das instituições públicas de ensino – seja pelo caráter homogeneizante do currículo escolar ou por padrões de ensino ocidentalizados. Mesmo com a existência de demandas de natureza geral, como a necessidade da construção de um espaço de lazer para as crianças dentro

do ambiente escolar, o foco principal apontado durante as entrevistas é justamente a preservação cultural.

## Referências

ANDRADE, Aparecida de Moura; SANTANA, Héctor Valverde. **Avaliação de políticas públicas versus avaliação de impacto legislativo: uma visão dicotômica de um fenômeno singular.** Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília, v. 7, n. 3, 2017, p. 781-798. Disponível em: https://www.arqcom. uniceub.br/RBPP/article/viewFile/4740/3654. Acesso em: 6 ago. 2024.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução: Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.

BATISTA, João Vitor da Silva; ESPINOZA, Fran. A comunidade Xocó no centro de sua defesa territorial: uma reconstrução histórica através de registros orais. In: ESPINOZA, Fran; SOUZA; Patrícia Verônica Nunes Carvalho Sobral de; SANTANA, Aline Passos de Jesus. **Direitos humanos na sociedade: avanços e desafios nos âmbitos democráticos e das políticas públicas.** Aracaju: Edunit, 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Trabalho de Saber: Cultura Camponesa e Educação Rural**. São Paulo: FTD, 1990.

BRASIL. **Decreto nº 6.094**, de 24 de abril de 2007. Dispõe sobre a implementação do Plano de Metas Compromisso Todos pela Educação, pela União Federal, em regime de colaboração com Municípios, Distrito Federal e Estados, e a participação das famílias e da comunidade, mediante programas e ações de assistência técnica e financeira, visando a mobilização social pela melhoria da qualidade da educação básica. Brasília: DOU, 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007 /decreto/d6094.htm. Acesso em: 8 dez. 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.257**, de 8 de março de 2016. Dispõe sobre as

políticas públicas para a primeira infância e altera a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente), o Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, a Lei nº 11.770, de 9 de setembro de 2008, e a Lei nº 12.662, de 5 de junho de 2012. Brasília: DOU, 2016. Disponível em: https://www.planalto. gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13257.htm. Acesso em: 8 dez. 2023.

CANDAU, Vera Maria. **Diferenças, educação intercultural e decolonialidade: temas insurgentes**. Revista espaço do currículo, v. 13, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.22478/ufpb.1983-1579.2020v13nEspecial.54949. Acesso em: 30 ago. 2024.

CIRÍACO, Klinger Teodoro. **"Com quantos paus se faz uma canoa?" Etnomatemática, interculturalidade e infância indígena na educação infantil urbana**. Interfaces da Educação, v. 9, n. 26, p. 101-127, 2018. Disponível em: https://periodicosonline.uems.br/index.php/interfaces/article/view/3122. Acesso em: 30 ago. 2024.

DANTAS, Beatriz Góis. **Xokó: Grupo Indígena em Sergipe.** Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura, 1997.

DEER, John (Fire) Lame; ERDOES, Richard. **Lame Deer, Seeker of Visions**. California: Simon & Schuster, 1994.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Educação intercultural e formação de educadores.** João Pessoa: Editora do CCTA, 2018.

GAVILANES, Raúl Velásquez. **Hacia una nueva definición del concepto "política pública"**. Desafíos, Bogotá, v. 20, jan./jun. 2009, p. 149-187. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/3596/359633165006.pdf. Acesso em: 9 ago. 2024.

KAHN, Marina; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. O que está em jogo no desafio da escolarização indígena?. In: IBASE – INSTITUTO BRASILEIRO DE ANÁLISIS SOCIAIS E ECONÔMICAS

(org.). **Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis.** Rio de Janeiro: IBASE, 2004, p. 57-81.

KAYAPÓ, Edson. **Educação indígena, escola indígena e resistência: O caso dos Karipuna do Amapá**. Abatirá-Revista de Ciências Humanas e Linguagens, v. 1, n. 2, p. 04-17, 2020. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/10233. Acesso em: 30 ago. 2024.

LIMA, Ianara Apolonio Rosa. **A retomada Xokó: território e renascimento cultural de um povo**. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão. 166f. 2024.

LOBATO, Lenaura. Algumas considerações sobre a representação de interesses no processo de formulação de políticas públicas. In: SARAVIA, Enrique; FERRAREZI, Elisabete (org.). **Políticas públicas, v. 1.** Coletânea. Brasília: ENAP, 2006, p. 289-313.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

PARADA, Eugenio Lahera. Política y políticas públicas. In: SARAVIA, Enrique; FERRAREZI, Elisabete (org.). **Políticas públicas, v. 1.** Coletânea. Brasília: ENAP, 2006, p. 67-95.

REIS, Magali. **Direitos fundamentais e políticas públicas para a primeira infância no Brasil: avanços, limites e desafios.** Humanidades & Inovação, v. 9, n. 24, p. 28-37, 2022. Disponível em: https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao / article/view/8084. Acesso em: 8 ago. 2024.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Global Editora, 2023.

RNPI - Rede Nacional Primeira Infância. **Plano Nacional pela Primeira infância.** ANDI Comunicação e Direitos. 2. ed. rev. e atual. Brasília, DF: RNPI/ANDI, 2020. Disponível em: http://

primeirainfancia.org.br/wp-content/uploads/2020/10/PNPI.pdf. Acesso em: 15 dez. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul: Perspectivas para uma ciência pós-colonial.** Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SARAVIA, Enrique. Introdução à teoria da política pública. In: SARAVIA, Enrique; FERRAREZI, Elisabete (org.). **Políticas públicas, v. 1.** Coletânea. Brasília: ENAP, 2006, p. 21-42.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e Democracia: polêmicas do nosso tempo.** 32. ed. Campinas: Autores Associados, 1999.

SCHMIDT, João Pedro. **Para estudar políticas públicas: aspectos conceituais, metodológicos e abordagens teóricas.** Revista do Direito, n. 56, p. 119-149, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.17058/rdunisc.v3i56.12688. Acesso em: 6 ago. 2024.

SOUZA, Daniela de Andrade; ESPINOZA, Fran. Entre o esquecimento e a memória: A reconstrução da identidade do povo Xocó, Sergipe, através da oralidade. In: ESPINOZA, Fran (org.). **Democracia e políticas públicas: reflexões a partir do nordeste brasileiro**. Aracaju: IOSE, 2023. p. 111-132.

TORRENS, Antônio Carlos. **Poder Legislativo e políticas públicas: uma abordagem preliminar.** Revista de Informação Legislativa, v. 50, n. 197, p. 189-204, 2013. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/197/ril_v50_n197_p189. pdf Acesso em: 6 ago. 2024.

VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro. **Os Kariri-Xocó do baixo São Francisco: organização social, variações culturais e retomada das terras do território de ocupação tradicional.** 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 237f. 2018. Disponível em: https://app.uff.br/riuff;/

handle/1/25243?show=full. Acesso em: 04 jul. 2024.

XAVIER, José Roberto Franco. Algumas notas sobre entrevista qualitativa de pesquisa. In: MACHADO, Maíra Rocha. **Pesquisar empiricamente o Direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017, p. 119-161.

WU, Xun et al. **Guia de políticas públicas: gerenciando processos.** Tradução: Ricardo Avelar de Souza. Brasília: Enap, 2014. Disponível em: https://repositorio.enap.gov.br/handle/1/2555. Acesso em: 2 ago. 2024.

ZOIA, Alceu; PERIPOLLI, Odimar João. **Infância indígena e outras infâncias.** Espaço Ameríndio, v. 4, n. 2, p. 9-9, 2010. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/12647. Acesso em: 30 ago. 2024.

# Capítulo 8

# Diagnóstico del derecho humano a la alimentación adecuada en la comunidad indígena Xokó (Sergipe)

Jaime Gómez Martín
Javier García Medina

## 1. Introducción

El objetivo del presente capítulo es llevar a cabo un diagnóstico del grado de realización del derecho humano a la alimentación adecuada en la Comunidad Xokó, la única comunidad indígena del Estado brasileño de Sergipe, aplicando el Enfoque Basado en Derechos Humanos.

El estudio se ha desarrollado en el marco de un convenio de colaboración entre la Universidad de Valladolid (España) y la Universidad de Tiradentes (Brasil). Constituye la continuación de una investigación sobre seguridad alimentaria en la Comunidad Xokó del año 2023, publicada en el libro Democracia e políticas públicas. Reflexões a partir do Nordeste brasileiro, en el capítulo titulado Insegurança Alimentar na Comunidade Xokó, Sergipe. Uma análise das políticas públicas estaduais (2019-2022). En el mes de marzo del año 2024 se realizó una estancia en la Universidad de Tiradentes, por medio del programa Movilidades Erasmus+ de Corta Duración, para

participar en el Programa Laboratório Social. Durante la estancia se desarrollaron una serie de entrevistas en la Comunidad Xokó, que han servido de base para elaborar la fase de diagnóstico del Enfoque Basado en Derechos Humanos.

La inseguridad alimentaria es un reto constante en el desarrollo de Brasil. Pero la situación es especialmente grave en el Estado de Sergipe, el cual, según datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica, en 2023 lideró el ranking de inseguridad alimentaria en el país, con más del 50'6% de los domicilios enfrentando un problema en algún nivel: un 32'1% en situación de inseguridad alimentaria leve, un 13'2% en situación de inseguridad alimentaria moderada y un 5'3% en situación de inseguridad alimentaria grave (G1, 2024). A mayores, las comunidades indígenas constituyen un grupo vulnerable en Brasil, al que afecta de manera desproporcionada la pobreza y la pobreza extrema, como señala el estudio "Brazil poverty and equity assessment. Looking ahead of two crises" del Banco Mundial (WBG, 2022).

Dadas estas circunstancias, se plantea la siguiente pregunta de investigación: ¿Se está produciendo, a algún grado, una vulneración del derecho a la alimentación adecuada de los miembros de la Comunidad Xokó?

En cuanto a la metodología, por un lado se ha realizado un estudio de carácter bibliográfico, con el fin de contextualizar qué son los derechos humanos y en qué consiste el Enfoque Basado en Derechos Humanos, así como para estudiar el régimen jurídico del derecho humano a la alimentación en Brasil, la situación de las comunidades indígenas y la historia de la

Comunidad Xokó. En segundo lugar, se ha llevado a cabo una investigación a través de la técnica de la entrevista, compuesta de siete preguntas que fueron formuladas a cinco miembros de la Comunidad. Los datos obtenidos en cada una de las entrevistas fueron estudiados pormenorizadamente, con el objetivo de encontrar aquello en lo que los entrevistados estaban de acuerdo, y verificar si existían o no contradicciones entre los distintos relatos. Con esta misma finalidad, se estudiaron también las entrevistas realizadas el año anterior, en 2023, para el trabajo de investigación Insegurança Alimentar na Comunidade Xokó, Sergipe. Uma análise das políticas públicas estaduais (2019-2022). Por medio de esta operación de contraste se comprobó que los Xokó comparten una percepción común sobre del grado de seguridad alimentaria en la Comunidad. Los relatos de todos los miembros coinciden, existiendo consenso acerca de cuales son los principales retos para la Comunidad y cuales las posibles soluciones.

Como resultado, el presente estudio llega a la conclusión de que la Comunidad se encuentra en una situación de inseguridad alimentaria leve. Cabe recalcar que los datos de los que se dispone son los obtenidos a través de las entrevistas de 2023 y 2024. Una mayor cantidad de datos, logrados a partir de nuevas entrevistas o estancias de observación en la Comunidad, permitirían adquirir información más profunda y precisa sobre el grado de realización de los derechos humanos en la Comunidad.

En cualquier caso, debe ser tenido en cuenta que a día de hoy en Brasil se están produciendo situaciones más graves de

inseguridad alimentaria. Por ello, las medidas propuestas deben ser valoradas atendiendo a que el derecho a la alimentación impone un deber de realización progresiva. La adopción de estas medidas deberá ejecutarse en la medida en que no suponga la desprotección de otros ciudadanos brasileños que se enfrentan a violaciones más graves de su derecho a la alimentación.

## 2. El derecho humano a la alimentación adecuada

El Derecho internacional de los derechos humanos es una parte del Derecho internacional público, compuesta por todos los tratados multilaterales de derechos humanos ratificados por la Comunidad Internacional. Estos instrumentos crean obligaciones jurídicamente vinculantes para los Estados que los ratifican (Vega Gutiérrez e Raya Diez, 2020a, p. 98 e 99). Una de las principales características del Derecho internacional de los derechos humanos es que en sus tratados las personas aparecen como titulares de los derechos humanos y los Estados como titulares de las obligaciones (FAO, 2013).

El derecho humano a la alimentación apareció por primera vez en el Ordenamiento Jurídico internacional como un componente del derecho a un nivel de vida adecuado, recogido en el art. 25.1 DUDH: "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios [...]".

Ahora bien, la Declaración Universal no tiene la naturaleza jurídica de un tratado. El derecho humano a la alimentación fue recogido por primera vez en un tratado internacional,

con efectos vinculantes para los Estados que lo han ratificado, en el artículo 11 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (en adelante, PIDESC). En este tratado se considera el derecho a la alimentación adecuada como un derecho humano autónomo, independiente del derecho a un nivel de vida adecuado.

El PIDESC es el instrumento internacional que más extensamente trata el derecho a una alimentación adecuada. El contenido del artículo 11 del PIDESC se encuentra desarrollado en la Observación General No. 12 (en adelante, OG No. 12), elaborada por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, que es el órgano a cargo de la supervisión de la aplicación del PIDESC en los Estados que son parte del mismo.

La definición más utilizada del derecho a la alimentación es la establecida por el Relator Especial Jean Ziegler, basándose en el contenido de la Observación General: "El derecho humano a la alimentación es el derecho a tener acceso regular, permanente y sin restricciones a la alimentación, ya sea directamente o a través de la compra, a un nivel suficiente y adecuado, tanto en términos cualitativos como cuantitativos, que corresponda a las tradiciones culturales de la población a la que el consumidor pertenece, que garantice una vida psíquica y física, individual y colectiva, satisfactoria, digna y libre de temor" (OHCHR). Por tanto, ni constituye un derecho a ser alimentado, ni se trata simplemente de un derecho a un conjunto mínimo de calorías, proteínas y otros nutrientes. Es el derecho a todos los elementos nutricionales que una persona necesita para una vida saludable y activa, así como a los medios para acceder a ellos.

Según la OG No. 12, las dimensiones del derecho a la seguridad alimentaria son cinco (CESCR, 1999):

- ***Disponibilidad:*** *Comprende las posibilidades del individuo de alimentarse, ya sea directamente, explotando las fuentes naturales de alimentos, o mediante sistemas de distribución, elaboración y comercialización que funcionen adecuadamente y que puedan trasladar los alimentos del lugar de producción hasta el lugar de la demanda.*

- ***Estabilidad:*** *La disponibilidad de alimentos debe ser estable en el tiempo en cada lugar.*

- ***Accesibilidad:*** *Que a su vez comprende:*
  - » *La accesibilidad económica, que implica que los costos financieros asociados a la adquisición de los alimentos necesarios para un régimen de alimentación adecuado deben estar a un nivel tal que no se vean amenazados la provisión y la satisfacción de otras necesidades básicas.*

  - » *La accesibilidad física, que implica que la alimentación adecuada debe estar al alcance geográficamente de todos, incluidos los individuos físicamente vulnerables, como los lactantes y los niños pequeños, las personas de edad, los discapacitados y los moribundos. Será necesario prestar especial atención a las personas que viven en zonas propensas a los desastres y a otros grupos particularmente desfavorecidos, como los grupos de pueblos indígenas.*

- ***Adecuación:*** *La alimentación disponible debe ser suficiente y nutritiva para satisfacer las necesidades fisiológicas humanas en todas las etapas del ciclo vital, sin sustancias nocivas y aceptables para la cultura o grupo humano de una persona.*

- ***Sostenibilidad:*** *Los recursos naturales se gestionarán garantizándose la posibilidad de acceso a los alimentos por las generaciones presentes y futuras.*

Las obligaciones que los tratados de derechos humanos generan para los Estados son, con carácter general, la obligación de respetar, de proteger y de realizar. Estas obligaciones, en relación con el derecho a la alimentación, se concretan de la siguiente forma (FAO, 2013):

- ***Obligación de respetar:*** *requiere a los Estados que se abstengan de adoptar medidas que tengan como resultado impedir, limitar o privar a las personas o grupos de la posibilidad de alimentarse por sus propios medios.*

- ***Deber de proteger:*** *obliga a los Estados a adoptar medidas legislativas o de otra naturaleza que regulen las actividades de terceros, para asegurar que no tengan un efecto negativo sobre el ejercicio del derecho a la alimentación en algún sector de la población.*
- *La obligación de realizar impone a los Estados la adopción de medidas positivas para facilitar la capacidad de la población para alimentarse por sí mismos, y, por otro lado, para hacer efectivo el*

*derecho a la alimentación de aquellas personas o grupos que no puedan alimentarse por sus propios medios, suministrándoles directamente un mínimo de alimentos para protegerles frente al hambre.*

## 3. La historia de la comunidad Xokó

La Comunidad Xokó es la única comunidad indígena del Estado brasileño de Sergipe. Se encuentra dentro del término municipal de Porto da Folha, en un territorio denominado Ilha de São Pedro, y se compone de 389 miembros (COORDENADOR DISTRITAL DE SAÚDE INDÍGENA DE ALAGOAS E SERGIPE, 2023).

La historia del pueblo Xokó está marcada por la lucha para recuperar su tierra. La Ley de Tierras de 1850, dictada por el rey Pedro II de Brasil, supuso la definitiva expulsión de todas las comunidades indígenas de sus territorios. Para justificar estas expropiaciones, y con el objetivo de negar la identidad de los grupos indígenas, se impuso una narrativa que afirmaba el mestizaje de las poblaciones precolombinas. Así, en Sergipe, la población Xokó comenzó a ser designada bajo el término "caboclo", utilizado en Brasil para referirse a los mestizos de indígenas americanos con blancos europeos (De Andrade Souza e Espinoza, 2023).

Una nueva etapa comenzó para los Xokó con la aprobación de la Constitución Federal de 1988 (en adelante, CF), que reconoce los derechos originarios de todos los pueblos indígenas sobre las tierras que tradicionalmente ocuparon (art. 231 CF). La tradición oral preservada desde el siglo XIX permitió a la Comunidad Xokó, apoyados por miembros de la

Iglesia Católica, movilizarse y reclamar sus derechos sobre la Ilha de São Pedro, pese al acoso e intimidación que ejercieron contra ellos los propietarios rurales. Al fin, en el año 1984 la Ilha São Pedro fue reconocida como tierra indígena, y en 1991 su extensión fue definitivamente demarcada (De Andrade Souza e Espinoza, 2023).

La recuperación de sus territorios permitió a los Xokó reconstruir su etnicidad, rescatando elementos clave de su cultura como la danza Toré y el ritual sagrado Ouricuri. Como se explica en De Andrade Souza e Espinoza (2023)

> *La reconquista de la tierra implica, en su esencia, la recuperación de la conciencia étnica, a partir de la recuperación y reinvención de las características culturales que definen los elementos distintivos de la identidad indígena.*

## 4. Contexto específico del derecho a la alimentación en la comunidad Xokó

La seguridad alimentaria en la Comunidad Xokó ha evolucionado muy positivamente durante las últimas cinco décadas. Desde mediados del siglo XIX la Comunidad estuvo sometida a las élites agrarias de la región, padeciendo un hambre extrema que provocó la muerte de muchos niños y miembros de la Comunidad (Santos da Cruz et al., 2023, p. 147 e 168). Pero con la recuperación de sus tierras ancestrales en la década de 1980, la situación alimentaria en la Comunidad comenzó a mejorar. En virtud del art. 231 § 2º CF les fue reconocido el derecho de usufructo sobre los territorios de la Ilha

de São Pedro, lo que les otorga el derecho a vivir y explotar los territorios en régimen de exclusividad. La OG No. 12 hace una mención expresa de la importancia de asegurar a los pueblos indígenas el acceso a sus tierras ancestrales para la realización del derecho a la alimentación. Con la recuperación de su territorio la Comunidad Xokó pudo producir sus propios alimentos. La explotación agrícola y la pesca les permitió acceder a alimentos saludables, pero, según declaran los miembros de la Comunidad, aun insuficientes (Santos da Cruz et al., 2023, p. 167).

En la actualidad, la situación se ha invertido. Con la mejora de las condiciones financieras y de transporte la Comunidad tiene medios para acceder al mercado alimentario. Sin embargo, la calidad de los alimentos no es la adecuada. En 2024, Pablo, profesor de química de la Comunidad Xokó, fue preguntado si considera que existe un problema de inseguridad alimentaria en la Comunidad, a lo que respondió: "Hoje, no momento, sim. Não por falta de alimento. É falta de alimento adequado [...] uma boa alimentação, o processo não é apenas enxergar a barriga, né?". En ese mismo sentido, en 2023 Elaine Bezerra, técnico de enfermería, declaró que: "Antigamente tinha pouco, mas o que comia era saudável. Agora comemos muito, mas sem qualidade" (Santos da Cruz et al., 2023, p. 160).

Hoy Comunidad consume en exceso alimentos industrializados y precocinados. Esto, según los entrevistados, ha provocado la aparición de enfermedades vinculadas a la alimentación que no tenían precedentes en los Xokó, como la

diabetes, la hipertensión arterial e incluso miomas uterinos (Santos da Cruz et al., 2023, p. 170). Ianara Apolonio, profesora en la escuela de la Comunidad, declaró que es preocupante la aparición de problemas de presión alta en jóvenes de 15 y 16 años, y que algunas personas de 20 o 30 años ya han sufrido infartos. Pablo, el profesor de química, mencionó que ha habido incluso casos de riesgo de fallecimiento de mujeres embarazadas, situación que raramente se producía en el pasado y que, en su opinión, podría estar relacionada con la mala calidad de la alimentación.

Por lo que se refiere a la accesibilidad de los alimentos, actualmente la comunidad Xokó carece de comercios locales para la compra de alimentos, y no tiene los medios para producirlos en cantidad suficiente por ellos mismos. En consecuencia, los Xokó necesitan desplazarse fuera de la Comunidad para adquirir alimentos. El municipio más cercano es Pão de Açúcar, pero para llegar hasta él es necesario desplazarse en barco, treinta o cuarenta minutos. Por la dificultad que ello supone, los Xokó realizan sus compras en el Municipio Nossa Senhora da Gloria. La comunidad se divide en cuatro grupos y cada uno alquila un camión, pagando 700 reales por grupo (Santos da Cruz et al., 2023, p. 166). Los grupos salen por la mañana para hacer las compras y regresan por la noche.

El transporte es costeado en su totalidad por la Comunidad Xokó. Según declaró Anisio Apolonio, agente comunitario de salud, en la entrevista realizada en 2023, hace muchos años FUNAI proporcionaba un medio de transporte para ir a otros municipios a comprar comida. Sin embargo, se dejó de

prestar este servicio por falta de mantenimiento y porque no había pasajeros (Santos da Cruz et al., 2023, p. 159).

Sin embargo, aunque por regla general es posible acceder al territorio de la Comunidad Xokó a través de medios de transporte terrestre, en ocasiones se producen inundaciones fluviales que provocan la crecida del río, dejando a la Comunidad aislada. En estos casos, para salir del territorio de la Comunidad es necesario utilizar canoas o barcos. Según declaró Karine Santos Xokó, comunicadora de APOINME, la última vez que la Comunidad quedó aislada fue por un periodo de dos meses, como consecuencia de la apertura de presas de centrales hidroeléctricas del río San Francisco. Durante estos meses los Xokó no recibieron asistencia del Sector Público (Santos da Cruz et al., 2023, p. 169).

Dado que las compras se realizan, por regla general, una vez al mes utilizando los camiones, y que en ocasiones la Comunidad queda aislada, dificultándose el acceso a alimentos, se planteó la hipótesis de que pudiese haber familias que al final de cada mes o durante los periodos de aislamiento corriesen el riesgo de quedar sin alimentos. Sin embargo, todos los entrevistados estuvieron de acuerdo en que esto nunca llega a suceder. De nuevo, los miembros de la comunidad respondieron que no. Los miembros de la comunidad compran con previsión para los treinta días, y tienen capacidad económica para realizar las compras para todo el mes, y en los casos en los que un miembro de la Comunidad, por alguna razón, se queda sin alimentos al final del mes, los demás miembros le prestan ayuda. Del mismo modo, en los

periodos de aislamiento los miembros que disponen de barcos o canoas salen a hacer la compra para toda la comunidad, no llegándose a producir nunca una falta de alimentos. Pero, según aseguran todos los miembros de la comunidad, el sacrificio es muy grande: en la travesía se pierde comida que cae al agua, en ocasiones hay tormentas (Santos da Cruz et al., 2023, p. 166) y los encargados de comprar comida regresan siempre por la noche, lo que dificulta la navegación. Además, las inundaciones no solo provocan dificultades en el acceso a alimentos. Como explica Ianara Apolonio, las personas que tienen ganado ven perjudicada la producción de leche por la imposibilidad de llevar al ganado al otro lado del río a pastar. Por otro lado, el Cacique hizo referencia a las dificultades para acceder a los servicios de salud: cuando se produce una inundación la Comunidad debe enfrentarse a situaciones como atravesar el río con una persona enferma o con una mujer que va a dar a luz.

Debe destacarse el compromiso de los Xokó de no dejar atrás a ningún miembro de la Comunidad. La organización interna de la comunidad es la que permite asegurar la disponibilidad de alimentos para todos los Xokó, dada la ausencia de políticas del Sector Público. Uno de los miembros de la comunidad afirma que, durante las inundaciones, la Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) proporciona transporte para salir del territorio. Sin embargo, esto no fue mencionado por ninguno de los demás miembros de la comunidad, y algunos afirman no haber recibido apoyo alguno del Gobierno. No se debe olvidar que si bien los miembros de la Comunidad, además de ser

titulares de derechos humanos, son titulares de responsabilidades, y tienen el deber de apoyar al Estado en el cumplimiento de sus obligaciones, su acción conjunta no implica, en ningún caso, la desaparición de los deberes que el derecho humano a la alimentación impone al Estado brasileño.

Todos los entrevistados coinciden en que su situación, los problemas de calidad de los alimentos y la dificultad de acceso a los lugares de compra, mejoraría si los alimentos fuesen producidos en la propia Comunidad. Sin embargo, hoy esto no es posible por diversas razones. Entre ellas, debido al Proyecto de Trasposición del río San Francisco, un proyecto del Gobierno de la Unión que comenzó en el año 2007, y que ha provocado el desplazamiento de parte del caudal del río San Francisco a otros ríos menores de Brasil. La trasposición generó graves perjuicios para la agricultura y para la pesca. Edvalda Acácio Lima, cuidadora de apoyo escolar, declaró en 2023 que antes la Comunidad producía productos agrícolas que vendía en el Municipio de Pão de Açúcar. Sin embargo, la producción agrícola sufrió una gran reducción debido al menor caudal de las aguas de la Comunidad, lo que hizo necesario utilizar bombas de agua para el riego, pero la Comunidad no tenía medios financieros para sufragar su adquisición (Santos da Cruz et al., 2023, p. 165). Asimismo, el Cacique, también en 2023, declaró que: "Por conta das barragens a qualidade da água não é como antes e consequentemente não comemos um peixe de qualidade" (Santos da Cruz et al., 2023, p. 167).

Finalmente, es necesario comentar las políticas públicas

de alimentación llevadas a cabo en la Comunidad. Se parte de una carencia de datos. En el estudio Insegurança Alimentar na Comunidade Xokó, Sergipe. Uma análise das políticas públicas estaduais (2019-2022) se puso de manifiesto que, pese a existir políticas públicas alimentarias del Gobierno de Sergipe, como el Proyecto de Banco de Alimentos Estatal, hasta el momento el Gobierno Estatal no ha publicado datos sobre los resultados de estas políticas, ni con carácter general, ni con carácter específico respecto a la comunidad objeto de análisis en este estudio, la Comunidad Xokó (Santos da Cruz et al., 2023, p. 152 e 155). El Gobierno de Sergipe vulnera, por tanto, el principio de transparencia y rendición de cuentas del EBDH. Es a través de las entrevistas que se ha podido conocer de la existencia de algunas políticas públicas.

Por un lado, está la ya mencionada entrega de los territorios de la Ilha de São Pedro a la Comunidad Xokó. Destacar que los inmuebles que conforman el territorio Xokó no son el objeto de un derecho de copropiedad de la comunidad, ni de derechos de propiedad individuales de sus miembros, sino de un derecho de usufructo. Los líderes de la Comunidad, el Cacique – Bá y el Pajé Jair Acácio, mostraron en las entrevistas de 2024 que conocen el régimen jurídico que rige la tierra indígena, y que además lo valoran positivamente. Lo consideran adecuado para evitar que, en el futuro, el pueblo pueda volver a perder el territorio por las presiones de venta, pacíficas o violentas, de los grandes grupos económicos. El Sector Público no impone ninguna limitación para la realización de proyectos de explotación, pero debe ser informado de los

mismos y el Cacique y el Pajé deben confirmar a FUNAI que quien va a ejecutar el proyecto es un Xokó. Eso sí, la Comunidad tiene la obligación de respetar las normas de preservación del medio ambiente establecidas por el Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

En relación con las políticas públicas de entrega directa de alimentos, en el pasado FUNAI enviaba una o dos cestas básicas de alimentos al año. En la actualidad ha dejado de hacerlo, y estas cestas contenían alimentos industrializados, que no respetaban la cultura alimentaria de la población. Además, en el centro educativo de la Comunidad se desarrolla una política de merienda escolar, con alimentos aportados por el Estado de Sergipe. De acuerdo con Edvalda Acácio, el Gobierno de Sergipe entrega fruta y carne, pero también comida industrializada (Santos da Cruz et al., 2023, p. 153, 159 e 163).

Por otro lado, para prestar asesoramiento técnico en materia de explotación agrícola se llevó a cabo el Proyecto GATI, una política de apoyo para la gestión ambiental, asesorando a los productores locales. Sin embargo, según Karine Santos, el proyecto no duró mucho tiempo, y tan solo una familia dio continuidad a las actividades ambientales sugeridas por el proyecto (Santos da Cruz et al., 2023, p. 154).

Por último, señalar que, aunque durante los dos primeros años de pandemia algunos miembros de la Comunidad pasaron dificultades, no recibieron ningún apoyo adicional del Sector Público. Los entrevistados destacan, en cambio, la ayuda prestada por la Universidad Federal de Sergipe y otros proyectos voluntarios (Santos da Cruz et al., 2023, p. 159).

En todo caso, al igual que sucede con los propios miembros de la Comunidad, las organizaciones sin ánimo de lucro son titulares de responsabilidades, y tienen el deber de apoyar al Estado en la realización de los derechos humanos, pero sus acciones no implican la desaparición de los deberes que los derechos humanos imponen al Sector Público.

## 5. Análisis causal de las violaciones del derecho a la alimentación adecuada de la comunidad

A partir de la descripción anterior del contexto de la alimentación en la Comunidad, se va a aplicar el EBDH para analizar las violaciones del derecho humano a la alimentación adecuada, mediante un análisis causal que distingue entre causas inmediatas, causas subyacentes y causas estructurales (Vega Gutiérrez y Raya Diez, 2020b, p. 122-128):

- *Causas inmediatas: las causas más directas que afectan a los individuos y los hogares. Determinan el estado actual del problema.*

- *Causas subyacentes: las políticas públicas, las leyes, la accesibilidad de los servicios o la disponibilidad de los recursos.*

- *Causas estructurales: se refieren a patrones sociales de comportamiento a diferentes niveles, como el familiar, el comunitario o el nacional. Condiciones tales como la tradición o la ideología que generan patrones de discriminación y exclusión (UNDG, 2017b). Requieren intervenciones a largo plazo.*

### 5.1 Aparición de enfermedades como la diabetes, hipertensión arterial y miomas uterinos

Los miembros de la Comunidad Xokó manifestaron en 2023 su preocupación por el surgimiento de enfermedades sin precedentes en la Comunidad, como la diabetes, la hipertensión arterial o miomas uterinos. Por ello, en 2024 se profundizó en esta cuestión.

Sobre cuáles son las causas inmediatas de esta situación, la mayoría de los entrevistados considera que la principal causa es la falta de alimento adecuado, que cubra debidamente las necesidades nutricionales de los miembros de la Comunidad. A mayores, el Cacique apuntaba a dos causas más: por un lado, razones hereditarias. Tanto la diabetes como la hipertensión arterial son dolencias crónicas que, con frecuencia, afectan a personas que presentan una predisposición genética. Por otro lado, el Cacique considera que la principal causa de la hipertensión en las personas de mayor edad es el estrés sufrido durante los años de lucha por la recuperación de sus tierras, en los que estos miembros del pueblo Xokó sufrieron extorsiones, amenazas de muerte y tiroteos. Efectivamente, entre los muchos factores de riesgo que pueden desembocar en hipertensión arterial, uno de ellos es el estar sometido a altos niveles de estrés.

Dado que desde el año 1991 la Comunidad está protegida frente a nuevos intentos de desposesión, por el régimen jurídico que la Constitución establece para las tierras indígenas, el examen causal se va a centrar en las dos causas anteriores. Sin embargo, las violaciones de derechos humanos ocurridas en el

pasado no deben ser omitidas, no solo por la importancia de que no se vuelvan a repetir los errores cometidos, sino también porque, como se puede ver, sus consecuencias se extienden en el tiempo, y violaciones de derechos cometidas hace décadas pueden prolongar sus efectos hasta la actualidad.

Por lo que se refiere a las dos primeras causas, una alimentación adecuada es determinante para prevenir la aparición de nuevos casos de estas enfermedades, especialmente si se trata de personas con antecedentes familiares. Sin embargo, actualmente no se están respetando las exigencias de adecuación de la alimentación en la Comunidad. A continuación, se van a exponer las causas subyacentes de esta falta de calidad de los alimentos, junto a sus correspondientes causas de raíz.

En primer lugar, la mayoría de los entrevistados considera que los miembros de la Comunidad carecen de educación en materia de alimentación adecuada, tanto por falta de conocimiento de hábitos alimentarios saludables, como por falta de conciencia sobre la importancia de los mismos. En consecuencia, muchos miembros de la Comunidad optan por productos industrializados o precocinados, cuya preparación es más sencilla, en lugar de optar por productos saludables pero cuya preparación requiere más tiempo. Las causas de raíz de esta situación son muy diversas. Existe una razón histórica: como indica Ianara Apolonio, los miembros de la Comunidad, hasta hace poco tiempo, se enfrentaban a una situación de hambre. La mejora de las condiciones económicas de la comunidad y su repentino acceso a mercados con productos procesados e industrializados ha provocado que

entren en la Comunidad demasiados productos con exceso de sal, azúcar, aditivos y otros componentes que incitan a su consumo, pero que son perjudiciales para la salud. Otra razón es la falta de acceso a información. Esto fue especialmente señalado por Pablo, el profesor de química, y por el Pajé Jair Acácio dos Santos, que trabaja como agente comunitario de salud. No existe acompañamiento técnico para la Comunidad en materia de alimentación saludable. No reciben la atención de un profesional de la salud que les oriente en sus pautas de consumo, más allá del asesoramiento que puedan solicitar cuando acuden a los servicios médicos. La escuela de la comunidad es uno de los lugares donde es más importante que este tipo de formación esté presente, pues los problemas de salud asociados a la mala alimentación están apareciendo principalmente en personas jóvenes. Pero también los adultos deben recibir asesoramiento en la materia pues, como señalaba la Leide Maura, profesora de la escuela, a menudo los propios padres proporcionan alimentos de mala calidad a los niños.

La segunda causa subyacente es la dificultad de acceso físico a los alimentos. Dado que la mayoría de las compras se realizan una vez al mes, según Ianara Apolonio tanto la duración del trayecto (los Xokó que van a realizar las compras salen por la mañana y regresan por la noche), como la periodicidad con la que se realizan las compras, implican la necesidad de adquirir alimentos que se conserven mejor, en detrimento de otros que son más saludables, pero, al mismo tiempo, más difíciles de conservar. Las causas de raíz de este

problema son, por un lado, las deficiencias en las infraestructuras de transporte, que hacen muy difícil el acceso a la comunidad indígena, y por otro lado la ausencia de comercios locales y la imposibilidad de producir alimentos suficientes dentro de la propia comunidad.

Además de las dos causas subyacentes anteriores, se planteó la hipótesis de que el consumo de alimentos de baja calidad fuese por razones económicas, puesto que los productos procesados e industrializados tienen un precio inferior al de otros productos más saludables. Esta hipótesis fue descartada, por los miembros de la Comunidad, que no consideran que la mala alimentación se deba a una escasez de recursos.

Este análisis causal permite identificar las dimensiones del derecho humano a la alimentación que están siendo incumplidas. En primer lugar, se está incumpliendo con el requisito de adecuación, pues, como establece la Observación General No. 12, el derecho humano a la alimentación adecuada no se trata simplemente de un derecho a un conjunto mínimo de calorías, proteínas y otros nutrientes. Es el derecho a todos los elementos nutricionales que una persona necesita para una vida saludable y activa. La alimentación de algunos miembros de la Comunidad no reúne los requisitos nutricionales necesarios para preservar su salud frente a estas enfermedades. Ello se debe a razones históricas, pero también a una falta de educación en materia de salud alimenticia y de apoyo técnico. A su vez, se debe a un incumplimiento del requisito de accesibilidad física, puesto que la distancia a los lugares de compra de alimentos más cercanos impone

a los miembros de la comunidad la adquisición de alimentos menos saludables, pero de más fácil conservación.

### 5.2 Aislamiento de la comunidad en los periodos de inundaciones fluviales

Las inundaciones fluviales pueden darse por dos causas inmediatas: una de ellas es el aumento de las precipitaciones, pero la otra es la apertura de presas por las centrales hidroeléctricas del río San Francisco. La última vez que la comunidad quedó aislada fue por esta razón y, sin embargo, durante esos dos meses no se recibió asistencia del Sector Público (Santos da Cruz et al., 2023, p. 169).

La apertura de presas por las centrales hidroeléctricas tiene como causa subyacente la actividad económica que estas compañías, públicas y privadas, desarrollan. El Sector Público tiene el deber de respetar la realización del derecho humano a la alimentación, es decir, que debe abstenerse de adoptar medidas que limiten a las personas la posibilidad de alimentarse por sus propios medios. Asimismo, tiene la obligación de proteger, es decir, de adoptar medidas para evitar que las actividades de terceros tengan un efecto negativo sobre el ejercicio del derecho a la alimentación en algún sector de la población. Autorizar la apertura de las presas sin programar, al mismo tiempo, medidas que garanticen el derecho a la alimentación de la comunidad Xokó constituye una violación de las obligaciones que el art. 11 del PIDESC y el art. 6 de la CF imponen a los Poderes Públicos brasileños.

Como causas subyacentes pueden señalarse: por un lado,

la ausencia de infraestructuras que permitan salir de la Comunidad durante las inundaciones. Según explica el Pajé, se elaboró un proyecto para la realización de un puente por los Poderes Públicos. Sin embargo, la ejecución del proyecto, que ya debería haber comenzado, a día de hoy se encuentra paralizada. Por otro lado, en la Comunidad no hay medios de navegación suficientes. En el pasado la mayor parte de la Comunidad utilizaba canoas y barcos, pero en la actualidad se prefiere el transporte terrestre, debido a la mejora en las infraestructuras. La consecuencia es que, en caso de aislamiento, los pocos que cuentan con medios de navegación deben encargarse del abastecimiento de toda la Comunidad. Como se señaló anteriormente, uno de los miembros de la Comunidad mencionó que, en las situaciones de aislamiento, el SESAI proporciona transporte para salir del territorio. Pero los demás entrevistados afirman que no reciben apoyo alguno del Sector Público. En la medida en que el Estado esté efectivamente facilitando esos medios de transporte, estará cumpliendo con las obligaciones de respetar y proteger que le impone el PIDESC y la Constitución Federal. Pero si no lo está haciendo entonces el Sector Público está incumpliendo estas normas.

En cuanto a las causas de raíz del incumplimiento, puede señalarse el hecho de que los Xokó no constituyen un grupo humano muy grande, lo que limita su capacidad para presionar y reclamar al Sector Público el cumplimiento de sus derechos. En palabras de Elaine Bezerra: "Quando estamos ilhados ficamos sem ter como sair da aldeia para comprar a alimentação ou ir ao hospital. O estado só se manifestou

quando saímos na mídia". La inexistencia de medios de reclamación formales, fijados por ley, se debe a las deficiencias de la legislación brasileña, la cual se abstiene de desarrollar el derecho a la alimentación adecuada y los mecanismos para su exigibilidad en los términos que exigen el art. 11 del PIDESC y la OG No. 12. La Ley No. 11.346, que pretende ser la ley marco en materia del derecho a la alimentación, se limita a realizar declaraciones de carácter genérico acerca de la universalidad del derecho humano a la alimentación y los deberes que impone al Estado, pero no delimita expresamente cuál es el contenido del derecho, qué órganos del Estado son los titulares de las correlativas obligaciones ni cuáles son los mecanismos para reclamar su efectivo cumplimiento.

En conclusión, durante los periodos de aislamiento se produce una vulneración del derecho a la alimentación en su dimensión de accesibilidad física a los alimentos. La alimentación adecuada debe ser accesible para todos. Además, según la OG No. 12 debe prestarse especial atención a las personas que viven en zonas propensas a los desastres y a grupos especialmente desfavorecidos, como las comunidades indígenas. Las inundaciones ponen en riesgo también la disponibilidad de los alimentos, puesto que, como indica Ianara Apolonio, si no fuese por la organización interna de la Comunidad, ésta quedaría sin alimentos.

Además, se produce también una vulneración del derecho humano a la salud, en su dimensión de accesibilidad física, establecida en la Observación General No. 14. Los establecimientos, bienes y servicios de salud deberán estar al alcance

geográfico de todos los sectores de la población (CESCR, 2000). Sin embargo, en las situaciones de aislamiento los Xokó han declarado que deben enfrentarse ellos mismos a las dificultades que supone el atravesar el río con una persona enferma.

### 5.3 Trasposición del río San Francisco

El río San Francisco es uno de los principales ríos de Brasil, y el más importante de la Región Nordeste. Su cauce discurre por el Distrito Federal y por seis Estados: Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas, Sergipe y Goiás. Representa el 60% de las reservas de agua de la región y cubre, en su cuenca, el 9% del total de municipios existentes en Brasil: 504 municipios.

Actualmente en la cuenca del río viven 34 pueblos indígenas, entre los cuales se encuentra la Comunidad Xokó. En conjunto son, aproximadamente, setenta mil personas indígenas (Apoinme et al., 2017, p. 9) que desde hace más de nueve mil años ocupan estos territorios. Históricamente el río ha permitido la supervivencia física de estas comunidades. Sus aguas han servido para la agricultura, el abrevadero de ganado y la pesca. Pero no solo eso. El río también ha sido esencial para su supervivencia cultural, en la medida en que la historia, las tradiciones y los rituales religiosos de estos pueblos han estado ligados a él.

Desde los años 70 el río San Francisco ha sufrido distintas intervenciones para su explotación económica. Pero el proyecto más ambicioso realizado hasta la fecha es el *Projeto de Integração do Rio São Francisco com as Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional*. Conocido simplemente como Proyecto

de Trasposición, se trata del mayor proyecto del Gobierno Federal dentro de la Política Nacional de Recursos Hídricos. Las obras comenzaron en el año 2007 y, en la actualidad, la mayor parte del proyecto ha sido completada. Se han construido cerca de 500 kilómetros de canales, articulados en torno a dos grandes ejes (el Eje Norte y el Eje Este), para transferir agua del caudal del río San Francisco a otros ríos menores que riegan distintas zonas de la región denominada como el "*semiárido brasileiro*".

El objetivo del proyecto, en la teoría, era solucionar los problemas de sequía presentes en la región, abasteciendo de agua a más de 12 millones de personas. Sin embargo, el Proyecto de Trasposición, tras su aprobación en el año 2004, quedó paralizado durante tres años debido a que fueron interpuestas de más de quince acciones judiciales en distintos estados brasileños por diferentes organizaciones de la sociedad civil y de comunidades indígenas, que denunciaban las irregularidades cometidas en el procedimiento de autorización del proyecto. Los recursos judiciales llegaron hasta la más alta instancia jurisdiccional del país, el Supremo Tribunal Federal (en adelante, STF), pero fracasaron. El 19 de diciembre del año 2007, el STF inadmitió estos recursos por considerar que tales organizaciones no estaban legitimadas para interponerlos. Con esta decisión, el STF infringió el art. 232 CF, que establece la legitimación procesal de las comunidades indígenas y sus organizaciones, violándose también el derecho humano de acceso a la justica en condiciones de igualdad y sin discriminación, basado en los arts. 6 a 11 DUDH y. 2.3.c), 14 y 26 PIDCP.

También fue infringido el art. 12 de la Convención No. 169 de la OIT (en adelante, C169 OIT), que establece que los pueblos indígenas podrán iniciar procedimientos legales, personalmente o mediante sus organismos representativos, para asegurar el pleno respeto de sus derechos.

El Supremo Tribunal Federal tan solo admitió a trámite el recurso del Ministério Público Federal. Sin embargo, en la resolución sobre el fondo el STF falló a favor de la legalidad del procedimiento de aprobación del Proyecto de Trasposición, utilizando una serie de argumentos torticeros que van desde la negación de la existencia de comunidades indígenas en determinadas zonas de la cuenca del río, hasta el menosprecio del derecho a consulta y a ser oído en audiencia pública, así como de los efectos que la trasposición tendría para las comunidades indígenas.

Esta decisión ignoró totalmente la realidad. El propio *Relatório de Impacto Ambiental* elaborado en 2004 por el Ministério da Integração Nacional preveía, en su lista de impactos sociales y medioambientales, la posibilidad de interferencias con las poblaciones indígenas y el riesgo de introducción de tensiones sociales durante la construcción. No solo eso. Preveía también muchos otros riesgos, como el de generar accidentes para la población, pérdida de tierras cultivables, riesgo de destrucción de patrimonio cultural arqueológico, pérdida de vegetación y fauna, interferencia con las actividades de pesca e incluso el surgimiento de enfermedades entre las poblaciones locales, especialmente de Enfermedades Transmisibles Sexualmente (MI, 2004, p. 75-88).

Los propios líderes de las comunidades indígenas afectadas, entre ellas la Comunidad Xokó, adoptaron en 2005 un manifiesto conjunto para expresar su oposición al Proyecto de Trasposición, la *Carta Aberta dos Povos Indígenas Ribeirinhos de Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Bahia, Contra o Projeto de Transposição:*

> *Queremos afirmar nosso repúdio ao Projeto de Transposição do Rio São Francisco, pois a nossa sobrevivência econômica e cultural depende do rio. É deste que irrigamos a terra para plantar e pescamos o peixe para comer. Nossos rituais sagrados têm tudo a ver com o rio, nossas ciências estão nas águas do "Velho Chico" (POVOS INDÍGENAS DO RIO SÃO FRANCISCO, 2005).*

A pesar de todo ello, el Supremo Tribunal Federal adoptó una posición que supuso daños irreparables para el medio ambiente, la flora y la fauna dependiente del río, así como para las comunidades indígenas cuya supervivencia física y cultural depende del mismo. La resolución ignoró la vulneración de una gran cantidad de derechos humanos, de la C169 OIT, de la Constitución Federal y de la legalidad brasileña.

De acuerdo con el art. 231 § 3º CF, el aprovechamiento de los recursos hídricos en tierras indígenas sólo puede llevarse a cabo previa autorización del Congreso Nacional, oídas las comunidades afectadas. Asimismo, el art. 6.1, C169 OIT, establece el deber de los gobiernos de consultar a los pueblos indígenas, a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. Las consultas deben efectuarse de buena fe, con la finalidad de llegar a un acuerdo o

lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Por otro lado, la Resolución 237/97 del Conselho Nacional de Meio Ambiente, en su art. 3, establece la celebración obligatoria de audiencias públicas en las que debe exponerse a los interesados el contenido del *Estudo de Impacto Ambiental (EIA)* y del *Relátorio de Impacto do Meio Ambiente (RIMA)*, informes preceptivos para la autorización de cualquier actividad que pueda generar un impacto medioambiental significativo (Ley Federal No. 6.938/1981). Además, la Resolución 09/97 del Conselho Nacional de Meio Ambiente, en su art. 2º § 4º, establece que tales audiencias deberán efectuarse en un local accesible para los interesados.

Todas estas normas fueron infringidas durante la elaboración del Proyecto de Transposición. El Gobierno Federal no sometió el proyecto al Congreso Nacional, como impone el art. 231 § 3º CF. Tampoco estableció un plan de consultas previas con los pueblos indígenas. Las pocas audiencias realizadas tuvieron lugar en las capitales de los Estados y, por tanto, muy alejados de la cuenca del río San Francisco, difícilmente accesibles para los pueblos indígenas afectados, infringiéndose la regla de accesibilidad de la Resolución 09/97.

El Pajé Suíra, pajé de la Comunidad Xokó en aquel entonces, afirmó que: "*Ja tiveram aquí diversos pessoal com as organizações sociais. O governo mesmo não veio aqui fazer audiência, o Governo nunca esteve não*". Por su parte, el Cacique Cícero Marinheiro, del pueblo Tumbalalá, que sí que asistió a algunas de estas audiencias, afirma que el Gobierno en ningún momento procedió a una negociación o a un diálogo con las comunidades:

> *Desde a primera audiencia que se teve, que na realidade não era audiência, a gente assinava uma lista de presença para legitimar o que eles colocavam lá [...]. Mas quando você colocava várias e várias reivindicações, isso nunca foi para o papel.*

Además, diversas comunidades denuncian que el Gobierno recurrió a estrategias informales de negociación, solicitando el apoyo para el Proyecto de Trasposición a cambio de garantizarles otros derechos constitucionales que ya constituyen obligaciones para el Estado, como la construcción de casas, servicio de agua corriente, carreteras o delimitación de nuevas tierras indígenas (Apoinme et al., 2017, p. 27 y 28).

Estas irregularidades fueron señaladas por el propio Tribunal de Cuentas de la Unión en una resolución adoptada en el año 2005:

> *Falhas, imprecisões e omissões do EIA, apresentados pelo Parecer de n.º 31/05, afetam o caráter científico do estudo e compromete seus resultados. Mesmo porque quem participou das audiências públicas não tomou conhecimento de todos os impactos que serão gerados pelo empreendimento. [...] as falhas e omissões levantadas pelo Ibama, e citadas nesta instrução, são demasiadamente sérias para serem relegadas ou postergadas (APOINME e col., 2017, p. 27).*

El Proyecto de Trasposición ha implicado la violación del derecho humano a la alimentación adecuada, el derecho al agua y los derechos culturales reconocidos en los arts. 11 y 15 del PIDESC, la violación del derecho a la alimentación y del derecho a la salud previstos en el art. 6 de la Constitución brasileña,

y la violación del art. 215 CF, que impone al Estado el deber de protección de las manifestaciones culturales indígenas.

Un estudio de FUNAI sobre la mala calidad del agua indicaba que la cantidad de peces en el río se había visto reducida, con las consecuencias que ello tiene para la pesca de los indígenas. Además, la mala calidad del agua obligó a varias comunidades indígenas a modificar sus modelos de producción agrícola, pasando a un modelo de sistemas de riego, el cual requiere una inversión que no siempre está al alcance de las familias (Apoinme et al., 2017, p. 14).

La actividad de las empresas hidroeléctricas y los proyectos de regadío desde la trasposición han provocado el desplazamiento forzoso de más de 150 mil personas, muchas de ellas indígenas. El río ha perdido ya el 95% de sus bosques ribereños, y el mar, debido a que el río ahora tiene menos caudal, ha avanzado 50 kilómetros río adentro (Apoinme et al., 2017, p. 12). Según afirmó Heleno, líder Xokó, en los últimos treinta años se ha desmantelado el 70% de la vegetación propia del Nordeste de Brasil, la caatinga.

> *não tem peixe, não pode usar transporte de canoa, pessoas dependem da Bolsa Família [...] Com a trasposição, os pobres vão morrer de sede vendo o rio à sua frente. É o que se vê onde moro.*

Efectivamente, los Xokó se han visto privados de algunos peces que tradicionalmente pescaban en las aguas del río como consecuencia de las presas, y en la actualidad encuentran en ocasiones peces de agua salada, debido al avance del mar sobre el río (Apoinme et al., 2017, p. 36).

Al aplicar el análisis causal a este supuesto de vulneración del derecho humano a la alimentación adecuada, el resultado sería: que la manifestación es la pérdida de medios de subsistencia propios, por la pérdida de cantidad y calidad del agua para la agricultura, así como por la pérdida de cantidad, calidad y diversidad de los peces, lo que afecta gravemente a la pesca. La causa inmediata, por supuesto, es el Proyecto de Trasposición del río San Francisco y la construcción de presas para centrales hidroeléctricas. Lo especialmente preocupante es la causa subyacente: la deficiente protección del derecho humano de las comunidades indígenas a acceder a la Justicia en condiciones de igualdad. Una de las principales características de los derechos humanos es su interdependencia. El goce o afectación de un derecho repercute en el goce o afectación de otro. Esta interrelación es especialmente intensa con el derecho de acceso a la justicia en condiciones de igualdad, pues solo por este medio podrá reclamarse al Sector Público el efectivo cumplimiento de las obligaciones que le imponen los tratados internacionales de derechos humanos. Si en el año 2007 el Poder Ejecutivo pudo incumplir normas internacionales, constitucionales y legales impunemente, para la aprobación de un proyecto de gran interés para las élites económicas, ello significa que, en el futuro, si se volviese a dar una situación de conflicto con los derechos de las comunidades indígenas, existe un grave riesgo de que los tribunales brasileños vuelvan a negarles la protección de sus derechos.

Por último, como causa de raíz puede señalarse la existencia de un sistema económico y social en el que grupos

excluidos, como las comunidades indígenas, quedan sometidos a los grandes intereses de desarrollo económico, y la deficiente separación de poderes del Estado brasileño. Los miembros del STF son elegidos por el Senado Federal, a propuesta del Presidente de la República (art. 101 CF) con carácter vitalicio, aunque deben jubilarse obligatoriamente al cumplir los 75 años de edad (art. 40 § 1º. II, CF). Un sistema de elección de estas características implica el riesgo de que la máxima instancia judicial del país se vea politizada, y que ceda, por tanto, a las presiones políticas de un determinado Gobierno, como ha sucedido en el caso del Proyecto de Trasposición. La garantía de los derechos constitucionales reconocidos en la Constitución y, en consecuencia, de los derechos humanos, se vería favorecida por un procedimiento de designación de los magistrados del STF que garantice su imparcialidad. Se trata de una propuesta de difícil cumplimiento, pues requeriría una reforma constitucional. Sin embargo, y aunque el problema de la politización de la jerarquía del Poder Judicial está presente en muchos otros países, no por ello debe dejar de hacerse esta crítica y esta propuesta de mejora.

## Consideraciones finales

Como se indica en la introducción, Sergipe es el estado con mayor índice de inseguridad alimentaria de Brasil, país en el que las comunidades indígenas constituyen un grupo especialmente vulnerable. Por ello, este capítulo trata de responder a la siguiente pregunta de investigación: ¿Se está produciendo, a algún grado, una vulneración del derecho a la alimentación

adecuada de los miembros de la Comunidad Xokó?

La hipótesis ha quedado confirmada por el presente estudio, que llega a la conclusión de que la Comunidad se encuentra en una situación de inseguridad alimentaria leve. Los principales problemas que a día de hoy afectan a los Xokó son la baja calidad de los alimentos consumidos y el aislamiento de la Comunidad por periodos prolongados de inundaciones fluviales. El primero de ellos está provocando la aparición de enfermedades como la diabetes, la hipertensión arterial y miomas uterinos. Se produce, por tanto, una vulneración del derecho humano a la alimentación adecuada en su dimensión de adecuación e, indirectamente, una vulneración del derecho humano a la salud. El segundo de los problemas obliga a hacer grandes sacrificios para poder acceder a los alimentos. Se produce una vulneración del derecho humano a la alimentación adecuada en su dimensión de accesibilidad física. No solo eso, sino que se genera también, esta vez de manera directa, una vulneración del derecho humano a la salud, pues la Comunidad, por la dificultad de acceso a los servicios sanitarios.

La principal reivindicación de los miembros de la Comunidad es que su situación alimentaria mejoraría en gran medida si pudiesen producir los alimentos por sí mismos. Ahora bien, esto se ha complicado enormemente desde la trasposición del río San Francisco. La pérdida de la calidad del agua y del caudal del río ha tenido efectos negativos sobre la agricultura y la pesca, que aún no han sido reparados por los Poderes Públicos.

A continuación, se proponen una serie de medidas para mejorar el grado de realización del derecho a la alimentación adecuada en la Comunidad Xokó. Todas ellas deben ser valoradas atendiendo a las prioridades que el derecho humano impone a Brasil, en la medida en que otros ciudadanos del país se están enfrentando a situaciones más graves de inseguridad alimentaria.

*a) Enfermedades consecuencia de la mala alimentación*

Para evitar la aparición de enfermedades como la diabetes, la hipertensión arterial o los miomas uterinos deben adoptarse medidas para solucionar la falta de educación alimentaria de los miembros de la Comunidad y para mejorar la accesibilidad física de los alimentos.

Como señala uno de los entrevistados, la escuela es el lugar idóneo para inculcar en los menores de edad conocimientos sobre alimentación adecuada y conciencia sobre la importancia de una dieta saludable. Es necesario que el plan de estudios de la escuela contemple este tipo de contenidos. En consecuencia, para cumplir con este objetivo entre los adultos, es necesario que la comunidad reciba asistencia técnica.

La Ley Federal No. 9.394, de 1996, que fija las directrices y bases de la educación nacional, ya establece que la educación alimentaria y nutricional debe ser incluida desde los currículos de educación infantil hasta la enseñanza media. Por tanto, el legislador de la Unión, y el legislador del Estado de Sergipe, ambos competentes para la concreción de los planes de estudios (art. 24 CF) deben dar cumplimiento

a este mandato constitucional y legal, y asegurar que los niños y adolescentes de la Comunidad reciban conocimientos y generen conciencia acerca de la importancia de una alimentación saludable. Por otro lado, la Política Nacional de Alimentação e Nutrição ya contempla, en su Directriz No. 2, la finalidad de promover programas de educación en materia de salud alimentaria, incidiendo especialmente en las escuelas y los ambientes de trabajo. También el II PLANSAN del año 2016 preveía, como una de las prioridades nacionales, la adopción de estrategias de educación alimentaria y nutricional, y contemplaba una pluralidad de políticas públicas dirigidas al cumplimiento de este objetivo.

A pesar de lo anterior, a día de hoy este reto no se ha cumplido en relación con la Comunidad Xokó, pues todos los entrevistados muestran preocupación por la falta de educación alimentaria en la Comunidad. El Pajé señalaba que nunca han recibido los servicios de un especialista en nutrición. Por ello, se propone que FUNAI, competente para la adopción de políticas públicas en materia de protección de derechos sociales de los indígenas, o el Conselho Distrital de Saúde Indígena de Alagoas e Sergipe, encargado de la gestión de los servicios de salud del área territorial donde se encuentra la Comunidad Xokó, garanticen sesiones de orientación sobre alimentación saludable en la Comunidad, realizadas por personal cualificado al menos una o dos veces al año.

Por otro lado, para mejorar la disponibilidad y la accesibilidad física de los alimentos, el Sector Público debería prestar apoyo técnico a los miembros de la comunidad para que

puedan producir sus propios alimentos, y aportar la inversión que sea necesaria para que tales proyectos prosperen. Todos los miembros de la Comunidad, al ser preguntados sobre qué podría hacerse para mejorar su situación, coinciden en este punto. Poseen tierra suficiente para producir. Sin embargo, existen algunos impedimentos. La producción requiere trabajo y, sobre todo, de una inversión inicial que no todos los miembros de la comunidad pueden realizar. El aumento de los costes, como se ha explicado, ha sido provocado en buena medida por el Proyecto de Trasposición del río San Francisco. En consecuencia, el deber del Gobierno de la Unión de aportar ese apoyo técnico y la inversión para la adquisición de medios de producción no se debe solo a la obligación general de adoptar medidas que impone el PIDESC. Se trata de un deber de reparación del daño generado con la trasposición del río San Francisco, vulnerando el principio de no regresión establecido en el art. 2.1 PIDESC.

### *b) Aislamiento de la Comunidad durante las inundaciones fluviales*

Para evitar el aislamiento en periodos de inundaciones fluviales, la medida más eficaz sería ejecutar el proyecto de construcción del puente que a día de hoy se encuentra paralizado. Ello solucionaría el problema de la Comunidad y permitiría, al mismo tiempo, utilizar las presas según las necesidades de producción de energía sin vulnerar el derecho humano a la alimentación de la Comunidad Xokó.

En defecto de la construcción del puente, el Sector Público

debe garantizar a la Comunidad el acceso seguro a alimentos y también a los servicios de salud durante los periodos de aislamiento. Por ejemplo, poniendo a disposición de la Comunidad medios de navegación. Cuando las inundaciones son causadas por la apertura de las presas, el deber del Estado va más allá de su obligación de adoptar medidas, pues su inacción constituye en sí misma una violación de sus obligaciones de respetar y proteger el derecho a la alimentación de la comunidad Xokó. A este respecto, según el art. 5º § 1º de la Constitución Federal, el derecho a la alimentación reconocido en el art. 6 CF tiene aplicabilidad inmediata. Por ello, FUNAI, a la que el art. 3º del *Estatuto da FUNAI* atribuye la función de prestar asistencia jurídica a los pueblos indígenas, debe examinar el caso y asesorar a la Comunidad acerca de la posibilidad de reclamar por la vía judicial que se proporcionen medios para evitar el aislamiento de la Comunidad cuando se abren las presas, y que se reparen los daños que esto produzca.

### *c) Aislamiento de la Comunidad durante las inundaciones fluviales*

Por último, en relación con el Proyecto de Trasposición del río San Francisco, se propone la adopción de un programa de revitalización del río, tal y como plantea el *Relátorio de Denúncia, Povos Indígenas do Nordeste impactados com a Trasposição do Rio São Francisco*, para reparar los daños ambientales y culturales producidos a las comunidades indígenas que habitan en su cuenca.

El Estado ha privado a un gran número de poblaciones indígenas de la facultad de alimentarse por sus propios medios. Y, por tanto, tiene la obligación de reparar este daño. En la medida en que los perjuicios ocasionados sean irreversibles, el Gobierno de la Unión debe prestar asesoramiento técnico e inversión a las comunidades indígenas afectadas, para que puedan recuperar la capacidad de producción perdida, y así poder volver a producir sus propios alimentos. En el caso concreto de la Comunidad Xokó, sus miembros han manifestado en las entrevistas realizadas que es necesaria la adquisición de bombas de agua para poder realizar explotaciones agrícolas, así como adoptar un programa de recuperación de la calidad del agua y de las poblaciones de peces perdidas como consecuencia del Proyecto de Trasposición y del avance del agua del mar sobre el cauce del río.

## Referencias

APOINME; AATR; NECTAS/UNEB; CPP; CIMI. **Relatório de denúncia: Povos Indígenas do Nordeste impactados com a transposição do Rio São Francisco.** 2017. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/relatorio_impactados-transposicao-sao-francisco.pdf. Acesso em: 28 maio 2024.

CESCR – COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES. **Observación general No. 12: El derecho a una alimentación adecuada (artículo 11 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)**. 1999. Disponível em: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/TBSearch.aspx?Lang=sp&TreatyID=9&DocTypeID=11. Acesso em: 29 abr. 2024.

CESCR – COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES. **Observación general No. 14: El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales).** 2000. Disponível em: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/TBSearch.aspx?Lang=sp&TreatyID=9&DocTypeID=11. Acesso em: 25 jun. 2024.

COORDENADOR DISTRITAL DE SAÚDE INDÍGENA DE ALAGOAS E SERGIPE. **Relatório situacional do Distrito Sanitário Especial Indígena de Alagoas e Sergipe.** Brasília: Coordenação Setorial de Gestão de Riscos e Integridade, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/acesso-a-informacao/participacao-social/audiencias-publicas/2023/audiencia-publica-para-contratacao-de-instituicoes-privadas-sem-fins-lucrativos-para-execucao-de-acoes-de-saude-e-determinantes-ambientais-junto-aos-povos-indigenas/anexo-iv-relatorio-situacional-dsei-alagoas-e-sergipe.pdf. Acesso em: 8 jul. 2024.

DE ANDRADE SOUZA, Daniela; ESPINOZA, Fran. **Between forgetfulness and memory: the reconstruction of the identity of the Xokó people, Brazil, through orality.** Revista Interfaces Científicas Humanas e Sociais, Aracaju, v. 10, n. 1, p. 777-788, 2023.

FAO – ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. **Cuaderno de trabajo sobre el derecho a la alimentación** 1. El derecho a la alimentación en el marco internacional de los derechos humanos y en las constituciones. Roma, 2013. Disponível em: https://www.fao.org/right-to-food/resources/rtf-handbooks/es/. Acesso em: 10 maio 2024.

G1. **Sergipe lidera ranking de insegurança alimentar, aponta IBGE.** 2024. Disponível em: https://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2024/04/25/sergipe-lidera-ranking-de-inseguranca-alimentar-aponta-ibge.ghtml. Acesso em: 29 jun. 2024.

MI – MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. **Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional: Relatório de Impacto Ambiental – RIMA.** 2004. Disponível em: https://antigo.mdr.gov.br/images/stories/ProjetoRioSaoFrancisco/ArquivosPDF/documentostecnicos/RIMAJULHO2004.pdf. Acesso em: 29 jun. 2024.

OHCHR – OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DE LAS NACIONES UNIDAS. **Acerca del derecho a la alimentación y los derechos humanos: Relator Especial sobre el derecho a la alimentación**. Disponível em: https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-food/about-right-food-and-human-rights#:~:text=El%20derecho%20humano%20a%20la%20alimentaci%C3%B3n%20Para%20el,y%20colectiva%2C%20satisfactoria%2C%20digna%20y%20libre%20de%20temor. Acesso em: 29 abr. 2024.

POVOS INDÍGENAS RIBEIRINHOS DE SÃO FRANCISCO. **Carta aberta dos Povos Indígenas ribeirinhos de Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Bahia, contra o Projeto de Transposição.** Aldeia Tuxá, 2005. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/carta-aberta-dos-povos-indigenas-ribeirinhos-de-pernambuco-sergipe-alagoas-e-bahia. Acesso em: 29 jun. 2024.

SANTOS DA CRUZ, Daniela; CARDOSO NETO, Vilobaldo; ESPINOZA, Fran; TEIXEIRA LINS, Bruno. Insegurança alimentar na comunidade Xokó, Sergipe: uma análise das políticas públicas estaduais (2019-2022). In: ESPINOZA, Fran (Org.). **Democracia e políticas públicas: reflexões a partir do Nordeste brasileiro.** Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe, 2023.

VEGA GUTIÉRREZ, Ana María; RAYA DIEZ, Esther. Aplicación práctica del enfoque basado en derechos humanos. In: JUANEDA AYENSA, Emma (Org.); MONTENEGRO LEZA, Sofía (Org.). **Desafíos y oportunidades para el desarrollo y la atención integral de adolescentes: Propuestas multidisciplinares en entornos globales**. Madrid: Wolters Kluwer, 2020.

VEGA GUTIÉRREZ, Ana María; RAYA DIEZ, Esther. Enfoque de derechos humanos: concepto y elementos esenciales. In: JUANEDA AYENSA, Emma (Org.); MONTENEGRO LEZA, Sofía (Org.). **Desafíos y oportunidades para el desarrollo y la atención integral de adolescentes: Propuestas multidisciplinares en entornos globales.** Madrid: Wolters Kluwer, 2020.

WBG – WORLD BANK GROUP. **Brazil poverty and equity assessment: Looking ahead of two crises**. Washington, DC: The World Bank, 2022. Disponível em: https://openknowledge.worldbank.org/server/api/core/bitstreams/19298bfa-067d-504c-8e34-00b20e3139d2/content. Acesso em: 2 jul. 2024.

# Sobre os autores e autoras

# Sobre os autores e autoras

**Alfonsina Cantore**
É Doutora em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires e pela Universidade Federal da Bahia (em programa de cotutela). Suas pesquisas abordam temas relacionados a gênero, cuidado, saúde, sexualidade e interculturalidade. Realiza etnografia com os Mbya Guarani em Misiones (Argentina). Participa de projetos de pesquisa sobre populações indígenas com financiamento nacional e internacional.
E-mail: alfonsinacantore@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8837-8435

**Ana Lucia Nunes de Sousa**
Doutora em Comunicação e Jornalismo pela Universidad Autónoma de Barcelona e em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Instituto NUTES de Educação em Ciências e Saúde, com atuação no Laboratório de Vídeo Educativo e nos Programas de Pós-graduação em Ciências e Saúde e Comunicação da UFRJ. Atua no ensino, pesquisa e extensão na interface comunicação-educação, enfocando em temáticas de gênero e raça. Filiação institucional: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1924-5297
E-mail: anabetune.ufrj@gmail.com.

**Antonia Débora Batista de Queiroz Cabral**
Graduada em Direito pela Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA). Membro do projeto de pesquisa Estudos Jurídicos sobre a questão indígena (UFERSA).
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-6420-4861
E-mail: deboraqueiroz@outlook.com

**Bruno Teixeira Lins**
Doutorando em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Tiradentes com Bolsa PROSUP/CAPES, membro

do Grupo de Pesquisa de Políticas Públicas de Proteção aos Direitos Humanos (GPPDH) - CNPq.
E-mail: brunoteixeiralins@gmail.com
Lattes: http://lattes.cnpq.br/5679742805512058
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4517-1116.

**Daniel Alves Dios**
Indígena do povo Puri. Biólogo, educador ambiental, pesquisador e ativista do movimento indígena, na luta por demarcação do território e a autodefesa comunitária. Integrante da Universidade Indígena Aldeia Maraka'na. Mestrando em Educação em Ciências e Saúde pela UFRJ. Desenvolve pesquisa sobre as epistemologias indígenas no ensino e sobre conflitos socioambientais e territoriais. Filiação institucional: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
E-mail: tangwapuri@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0000-5706-9031

**Felipe Gómez Isa**
É Catedrático de Direito Internacional Público na Universidad de Deusto (Bilbao, Espanha) e pesquisador do Instituto de Direitos Humanos Pedro Arrupe, onde atua como Diretor do European Master in Human Rights and Democratisation (Global Campus of Human Rights, Veneza, Itália). Também dirigiu o Programa de Formação em Direitos Humanos para Líderes Indígenas da América Latina, realizado em parceria com o Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos desde 2000. É Professor Visitante no Washington College of Law at American University (Washington, D.C.) e já atuou nessa função na Peoples' Friendship University at Moscow (Rússia), no Institut de Droits de l'Homme de Estrasburgo (França) e na Universidad Externado de Bogotá (Colômbia), entre muitas outras universidades. Publicou amplamente nos campos da justiça transicional, dos direitos dos povos indígenas e dos direitos das mulheres, destacando-se a direção do livro El derecho a la memoria (Alberdania, 2006), a edição do livro Rethinking Transitions. Equality and Social Justice in Societies Emerging from Conflict (Intersentia, 2011) e sua participação na Encyclopedia on Transitional Justice (Cambridge University Press, 2022) e na Elgar Encyclopedia of Human Rights (2022).

**Fran Espinoza**
É doutor em Estudos Internacionais, Universidade de Deusto, ex-bolsista da Cátedra UNESCO-Deusto, Espanha; Foi Researcher Marie Curie Action, Initial Network SPBuild (Comissão Europeia) Universidade de Coimbra, Portugal; Mestre em Estudos Internacionais de Paz, Conflitos e Desenvolvimento, Universidade Jaume I, Espanha. Estágio de pesquisa na Universidade Louvain-la-Neuve, Bélgica. Pós-doutorado em Políticas Públicas, Universidade Federal do Paraná, Brasil. É professor do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, graduação em direito e líder do grupo de pesquisa políticas públicas de proteção aos direitos humanos, CNPq, Universidade Tiradentes – UNIT, Aracaju, Sergipe, Brasil.
E-mail: espinoza.fran@gmail.com.
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9627223998627491
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7882-5449

**Jaime Gómez Martín**
Graduado em Direito pela Universidad de Valladolid (Espanha). Em março de 2024, realizou uma estadia na Universidade de Tiradentes (Sergipe, Brasil) por meio do programa Mobilidades Erasmus+ de Curta Duração, para conduzir uma série de entrevistas na Comunidade Xocó, como parte do Programa Laboratório Social.
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-9159-622X
E-mail: jaigommar@gmail.com

**Javier García Medina**
Decano da Faculdade de Direito (2020-atualidade) – Diretor do Observatório de Direitos Humanos da Universidad de Valladolid – Diretor da Clínica Jurídica da Universidad de Valladolid – Prêmio de Inovação Educativa do Conselho Social da Universidad de Valladolid (2014) – Presidente do Comitê de Ética dos Serviços Sociais da Junta de Castilla y León – Representante da Área de Ciências Sociais e Jurídicas no VIRTUVA (Centro de Ensino Online, Formação e Inovação Docente da Universidad de Valladolid) – Secretário da Sociedade Espanhola de Filosofia Jurídica e Política – Presidente da Comissão de Convivência da Universidad de Valladolid – Prêmio Solidário do Grupo Social ONCE (2021) – Prêmio da Prefeitura de Valladolid pela contribuição para a eliminação da Discriminação

Racial (2022). Faculdade de Direito da Universidad de Valladolid (Espanha).
E-mail: javier.garcia.medina@uva.es
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8236-9167

**Janine Monteiro Moreira Bonanno Gomes**
Doutoranda e Mestra em Educação em Ciências e Saúde/UFRJ, Licenciada em Fisioterapia, Bacharel e Licenciada em Educação Física, atuando como docente da educação básica, na rede pública de ensino na região da Baixada Fluminense (RJ), pesquisadora de narrativas audiovisuais indígenas, epistemologias indígenas no ensino e Relações étnico-raciais. Filiação Institucional: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
E-mail: janinemmoreira@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9838-9613

**Jônatas dos Santos de Souza.**
Centro Universitário de Maceió – UNIMA/Afya, Bolsista CAPES de Pós-doutorado, PDPG. Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Sergipe - UFS (2012), Mestre em Saúde e Ambiente pela Universidade Tiradentes - Unit (2015), Doutor em Biotecnologia Industrial pela Universidade Tiradentes - Unit (2019). Atualmente é Pós Doutorando da Capes vinculado ao Centro Universitário de Maceió - UNIMA. Atua como consultor e avaliador de projetos científicos na área de sistemas aquáticos. Atua principalmente nos seguintes temas: Desenvolvimento Sustentável, Gestão Pública e Meio Ambiente, Impactos Ambientais, Gestão e Prospecção de Recursos Naturais, Nanotecnologia e Parasitologia de organismos aquáticos.
E-mail: jonatasssouza@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2853-5897.

**Jorge Isaac Lechuga-Cardozo**
Doutor em Relações Internacionais, Negócios e Diplomacia, Mestre em Administração de Organizações, Mestrando em Negócios Globais, Especialista em Gestão de Negócios Internacionais e Administrador de Empresas. Consultor para pequenas e médias empresas em gestão internacional e finanças. Auditor Interno certificado em OEA/CTPAT e ISO 14000-1. Par Acadêmico do Ministério da Educação da Colômbia e da Agência de

Acreditação da Qualidade da Educação EQUAA. Pesquisador Associado categorizado pelo Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação da Colômbia e Pesquisador I no Sistema Nacional de Pesquisadores do México. Conferencista internacional e autor de diversos artigos, capítulos e livros. Tecnológico de Monterrey.
E-mail: jorgeisaac.lc@tec.mx
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0999-5468

**Josefa Lívia Santos Silva**

É mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes (UNIT), Aracaju, com uma pesquisa focada nas políticas públicas para a primeira infância em Sergipe. Possui especialização em Neurociência, Educação e Desenvolvimento Infantil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e graduação em Serviço Social pela Universidade Tiradentes. Atualmente, é secretária executiva na Secretaria Especial do Gabinete do Governador e integra o Grupo de Pesquisa CNPq "Democracia e Políticas Públicas" da UNIT/SE. Seus interesses de pesquisa incluem políticas públicas, direitos humanos e desenvolvimento infantil. Foi colaboradora do livro "Democracia e políticas públicas: reflexões a partir do Nordeste brasileiro" e do livro "Direitos Humanos e Efetividade: Fundamentação e Processos Participativos", ambos publicados em 2023.
Lattes: https://lattes.cnpq.br/4238131044200190
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-5320-4712
Email: mestrado_josefa@souunit.com.br

**Julianne Holder da Câmara Silva**

Graduada e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Direito pela Universidade de Brasília (UNB). Professora Adjunta da Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA). Coordenadora do projeto de pesquisa Estudos Jurídicos sobre a questão indígena (UFERSA).
E-mail: julianne.holder@ufersa.edu.br
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3473-1050

**Noelia Enriz**
É Doutora com menção em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires. Pesquisadora independente do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (no Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales) e docente do Departamento de Ciências Antropológicas da Universidad de Buenos Aires. Suas pesquisas se inserem nos estudos de antropologia da educação, especialmente com a população Mbya Guarani de Misiones. Atualmente, seu trabalho se concentra em aspectos escolares do ensino de ciências sociais em contextos interculturais.
E-mail: nenriz@yahoo.com.ar
ORCID: 0000-0001-7918-0822

**Raphaela Costa Ferreira Lemos**
Centro Universitário de Maceió -UNIMA/Afya. Graduada em Nutrição pela Universidade Federal de Alagoas. Faço parte do grupo de pesquisa em alimentação e nutrição nas enfermidades e co-morbidades cardiovasculares. Coordenadora dos Projeto ROSAS. e Projeto de extensão ADOLE. Mestra em nutrição UFAL. Especialista em nutrição clínica e fitoterapia e nutrição em Pediatria. Professora do Centro Universitário de Maceió (UNIMA) do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas. Nutricionista da área clínica do Centro de recuperação de crianças desnutridas. Líder do grupo de pesquisa (CNPq)- Atenção em Saúde no enfrentamento e controle das doenças crônicas não transmissíveis.
E-mail: raphaela.lemos@unima.edu.br
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1613-8819

**Verônica Teixeira Marques**
Centro Universitário de Maceió – UNIMA/Afya.
Doutora em Ciências Sociais pela UFBA, Mestre em Ciência Política pela UFPE e graduada em Ciências Sociais pela UFS. Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). Tem experiência em planejamento e gestão na área de Projetos de Pesquisa, atuando nas áreas de políticas públicas de proteção aos direitos humanos, violência contra a mulher e interseccionalidades. Desde agosto de 2021 está Coordenadora do PPG em

Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas da UNIMA. Atualmente compõe a diretoria executiva da Rede Brasileira de Mulheres Cientistas – RBMC e está vice presidenta da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação Interdisciplinares em Sociais e Humanidades – ANINTER-SH.
E-mail: veronica.marques@unima.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-6831-504X

**Victória Melo da Silva**
Indígena do povo Puri. Cientista Social em formação (UFRJ). Educadora museal no Museu da Cultura Puri e no Clube de Jovens Cientistas do Museu Nacional - projeto de extensão (UFRJ) e pesquisadora no Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde (UFRJ). Desenvolve pesquisa sobre re-existência indígena em contexto urbano através da antropologia visual. Filiação institucional: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
E-mail: melodasilvavictoria@gmail.com / vivi.melo.silva@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-6373-303X

| | |
|---|---|
| Memória | 2.388 KB |
| Formato | 15x21cm |
| Tipografia | Noto Sans, 11pt |