



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

NAIARA CAVALCANTI TEIXEIRA

OUTRAS ROTAS PARA NOVOS MUNDOS:
A perspectiva de projetos cidadão-comunitários a partir do fazer artesanal Warao

Recife

2023

NAIARA CAVALCANTI TEIXEIRA

OUTRAS ROTAS PARA NOVOS MUNDOS:

A perspectiva de projetos cidadão-comunitários a partir do fazer artesanal Warao

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário à obtenção do Título de Mestra em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação.

Orientadora: Professora Doutora Sofia Cavalcanti Zanforlin.

Recife

2023

T266o Teixeira, Naiara Cavalcanti

Outras rotas para novos mundos: a perspectiva de projetos cidadão-comunitários a partir do fazer artesanal Warao / Naiara Cavalcanti Teixeira. – Recife, 2023.

154f.: il.

Sob orientação de Sofia Cavalcanti Zanforlin.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2023.

Inclui referências.

1. Comunicação. 2. Artesanato. 3. Decolonialidade. 4. Taller Warao. 5. Interculturalidade. I. Zanforlin, Sofia Cavalcanti (Orientação). II. Título.

302.23 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-126)

NAIARA CAVALCANTI TEIXEIRA

OUTRAS ROTAS PARA NOVOS MUNDOS:

A perspectiva de projetos cidadão-comunitários a partir do fazer artesanal Warao

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário à obtenção do Título de Mestra em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação.

Aprovada em: 27/04/2023.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Sofia Cavalcanti Zanforlin (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Professora Doutora Izabela Domingues da Silva (Examinadora interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Professora Doutora Fernanda Casagrande Martinelli Lima Granja Xavier da Silva
(Examinadora externa)
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação nasce e floresce por caminhos que, em muito, traduzem meus últimos anos de compreensão de mundo e vontade de acessá-lo. E tudo isso só é possível de se construir a partir das relações e das trocas estabelecidas com tantas figuras importantes em minha jornada.

A minha própria experiência foi contemplada pela ampliação de perspectivas, o que devo à minha mãe e ao meu pai, por colocarem a carreira ambiental no centro de suas lutas, dia e noite, ensinando-me, consequentemente, o que é a relação com a terra e com os movimentos trabalhistas e sociais. Agradeço-os por, desde meus primeiros meses de existência até a vida adulta, terem me colocado para enfrentamento por justiça social. Foi por meio desses acessos às ruas e aos movimentos que as inquietações que permeiam minha mente foram surgindo ano após ano até culminar no que, hoje, discorro sobre nestas páginas.

Páginas essas que só foram realmente possíveis por toda colaboração, acolhimento e amizade de minha orientadora, com quem partilho um sobrenome, Sofia Cavalcanti Zanforlin. Você foi capaz de me provocar a refletir constantemente sobre os *suls* aos quais eu estava me orientando, quando eles ainda eram, no caso, *nortes* de orientação. Enquanto sentia a inquietação me cutucar, mas sem muito saber como olhar, você pegou pela mão, recomendou livros, incentivou minha autonomia enquanto pesquisadora e possibilitou um crescimento tão absurdo, que eu não consigo nem explicar.

Aproveito para agradecer, também, pelas trocas tão simbólicas e afetivas com Tati, com quem, junto à Sofia, dividi a sala de aula para conversar sobre comunicação e decolonialidade e provocar a nós mesmas em nossas pesquisas.

À toda a minha família, de sangue e de alma, de Brasília, do Goiás, do Rio, de São Paulo, do Recife e àqueles de outros planos, que acompanham lá longe o desenrolar da vida aqui. As palavras que construo nesta dissertação são resultado da soma de tantas e tantos que impactaram minhas percepções de vida.

Ao Programa de Demanda Social (DS) da CAPES por me conceder o status de bolsista, permitindo desenvolver essa pesquisa com um pouco mais de tranquilidade e por todo apoio ao desenvolvimento acadêmico brasileiro.

Às professoras Dra. Fernanda Martinelli e Dra. Izabela Domingues pela receptividade com meu convite para a banca. Para mim, é muito significativo poder ouvir as colaborações de mulheres que tão profundamente impactam o ensino superior no país, sem recuar mesmo em meio aos retrocessos vividos nos últimos anos.

A todas as pessoas envolvidas com o projeto Taller Warao, que me receberam com muita abertura e me possibilitaram descobrir novas formas de pesquisa e troca. A todos os Warao com quem troquei nessa jornada, agradeço profundamente a disponibilidade em interagir comigo e conversar, mesmo com meu triste portunhol. Só consigo desejar que a trajetória seja cada vez mais reconhecida e que as instituições consigam olhar para a questão dos migrantes indígenas no Brasil com atenção e orientação à autonomia e autodeterminação dos povos, suas cosmovisões e traços culturais.

Lembro de assistir ao meu segundo pai – Luiz Inácio Lula da Silva – pelo telão instalado na Esplanada dos Ministérios no dia primeiro de janeiro de 2023 e chorar abraçada por parte da minha família de alma. Todos ao redor também se emocionaram e era possível observar o alívio de, finalmente, voltar a ter espaço para reivindicar e debater verdadeiramente lutas possíveis. Espero que, daqui em diante, possamos seguir nos guiando ao *Sul*, aos povos originários, à Terra, à multiplicidade dos seres e da vida e à interculturalidade para caminhar, enfim, por outras rotas para novos mundos. Afinal, como meu segundo pai corretamente proclamou: “Ainda que nos arranquem todas as flores, pétala e pétala, nós sabemos que é sempre tempo de replantio e que a primavera há de chegar e a primavera já chegou!”.

Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. Se encararmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantástica, promissora (KRENAK, 2020, p. 47).

RESUMO

A seguinte pesquisa interconecta a comunicação e os estudos decoloniais na perspectiva latino-americana para analisar o fazer artesanal enquanto objeto conector de coletividades e compreender os possíveis caminhos necessários para se criar e manter projetos de manutenção comunitária e promoção da cidadania – nesta dissertação nomeados de projetos cidadão-comunitários – que promovam verdadeiramente a democracia intercultural, conferindo dignidade, renda e possibilidades de vida a diferentes atores coletivos culturais. Para isso, o artesanato tradicional dos povos da etnia Warao, da Venezuela, foi investigado por meio do projeto Taller Warao, que esteve situado durante cerca de um ano e meio, entre 2021 e 2022, na Vila Santa Luzia, comunidade no bairro da Torre em Recife/PE. Buscando entender se a prática do fazer artesanal orienta projetos cidadão-comunitários, esta pesquisa investigou o artesanato Warao, suas relações, trocas e usos por intermédio do Taller Warao em três momentos. Foram analisados: o seu início, por reportagens em canais midiáticos; o seu andamento, em pesquisa de campo de seis semanas, entre março e maio de 2022, na casa onde operava o projeto; e o seu fim, que começou a ser delineado ainda enquanto estava em campo, mas se desdobrou e foi anunciado em outubro de 2022 e investigado, nesta dissertação, em uma retomada de campo em março de 2023. O objetivo desta dissertação está centrado em analisar os nasceres de novos sóis – isto é, os potenciais de conceber e vislumbrar outras rotas para novos mundos – que se guiam pelas veias da reimaginação, do que se *pode vir a ser* (IMARISHA, 2017), e são baseados na cooperação, nos laços comunitários e na busca por uma cidadania participativa. Dá-se luz, assim, às inquietações surgidas na articulação do artesanato tradicional da cultura Warao com as noções de interculturalidade e etnodesenvolvimento, usadas em discursos midiáticos sobre o projeto, e as vivências em campo na interação e observação com os atores envolvidos no Taller Warao para, enfim, desenhar caminhos do fazer artesanal na organização comunitária por outros modos de vida.

Palavras-chave: comunicação; artesanato; decolonialidade; Taller Warao; interculturalidade.

RESUMEN

La siguiente investigación interconecta los estudios de comunicación y decoloniales desde una perspectiva latinoamericana para analizar la artesanía como un objeto que conecta colectividades y comprende los posibles caminos necesarios para crear y mantener proyectos de mantenimiento comunitario y promoción de la ciudadanía – en esta disertación denominados proyectos ciudadano-comunitarios – que promuevan verdaderamente la democracia intercultural, confiriéndoles dignidad, ingresos y posibilidades de vida a diferentes actores colectivos culturales. Para ello, se investigó la artesanía tradicional de los pueblos Warao de Venezuela a través del proyecto Taller Warao, que estuvo ubicado durante aproximadamente un año y medio, entre 2021 y 2022, en Vila Santa Luzia, una comunidad del barrio Torre en Recife/PE. Buscando comprender si la práctica de las artesanías orienta proyectos ciudadano-comunitarios, esta investigación investigó la artesanía Warao, sus relaciones, intercambios y usos a través del Taller Warao en tres momentos. Fueron analizados: su inicio, a través de reportajes en canales de medios; su avance, en una investigación de campo de seis semanas, entre marzo y mayo de 2022, en la casa donde operó el proyecto; y su final, que comenzó a esbozarse cuando aún estaba en campo, pero se desplegó y fue anunciado en octubre de 2022 y indagado, en esta disertación, en una reanudación de campo en marzo de 2023. El objetivo de esta disertación se centra en analizar la nacimientos de nuevos soles – es decir, el potencial para concebir y vislumbrar otros caminos hacia nuevos mundos – que son guiados por las venas del reimaginar, de *lo que uno puede llegar a ser* (IMARISHA, 2017), y se basan en la cooperación, en los lazos comunitarios y en la búsqueda de una ciudadanía participativa. Así, dase luz a las inquietudes surgidas en la articulación de las artesanías tradicionales de la cultura Warao con las nociones de interculturalidad y etnodesarrollo, utilizadas en los discursos mediáticos sobre el proyecto, y las experiencias en campo en la interacción y observación con los actores involucrados en el Taller Warao para, finalmente, delinear formas de hacer artesanía en la organización comunitaria para otras formas de vida.

Palabras clave: comunicación; artesanía; decolonialidad; Taller Warao; interculturalidad.

ABSTRACT

The following research interconnects communication and decolonial studies from a Latin American perspective to analyze craftsmanship as an object that connects collectivities and to understand the possible paths needed to create and maintain community maintenance and citizenship promotion projects – in this dissertation named citizen-community projects – that truly promote intercultural democracy, granting dignity, income and life possibilities to different cultural collective actors. To do that, the traditional crafts of the Warao peoples of Venezuela were investigated through the Taller Warao project, which was located for about a year and a half, between 2021 and 2022, in Vila Santa Luzia, a community in the Torre neighborhood in Recife/PE. Seeking to understand whether the practice of handicrafts guides citizen-community projects, this research investigated Warao handicraft, its relationships, exchanges and uses through the Taller Warao in three moments. The following were analyzed: its beginning, through reports on media channels; its progress, in a six-week field research, between March and May 2022, in the house where the project operated; and its end, which began to be outlined while I was still in the field, but unfolded and was announced in October 2022 and investigated, in this dissertation, in a field resumption in March 2023. The objective of this dissertation is centered on analyzing the births of new suns – that is, the potential to conceive and envision other routes to new worlds – that are guided by the veins of reimagining, of *what one can become* (IMARISHA, 2017), and are based on cooperation, on ties communities and in the search for a participatory citizenship. Thus, the concerns arising from the articulation of the traditional crafts of the Warao culture with the notions of interculturality and ethnodevelopment, used in media discourses about the project, and the experiences in the field in the interaction and observation with the actors involved in Taller Warao to, finally, outline ways of craftsmanship making in community organization for other ways of life.

Keywords: communication; craftwork; decoloniality; Taller Warao; interculturality.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 –	Peça confeccionada pelos integrantes do Taller Warao.....	18
IMAGEM 2 –	Postagem anunciando o encerramento das atividades do Taller Warao.....	20
IMAGEM 3 –	Movimentos “de fora para dentro” e “de dentro para fora” da etnografia realizada no Taller Warao entre março e maio de 2022 e em março de 2023.....	25
IMAGEM 4 –	Gráfico de Promoção Mercadológica de artefatos do segmento artesanal.....	50
IMAGEM 5 –	Organograma de entidades envolvidas com o Taller Warao.....	65
IMAGEM 6 –	Organograma de pessoas envolvidas com o Taller Warao.....	65
IMAGEM 7 –	Venezuelanos pedem ajuda nas ruas de Recife/PE (2019).....	82
IMAGEM 8 –	Aulas presenciais do programa do IFPE no Taller Warao (2021).....	85
IMAGEM 9 –	Satélite da trajetória da Boa Vista até a rua Bom Jesus da Lapa.....	88
IMAGEM 10 –	Portão azul de acesso ao Centro Social Dom João Costa, da Vila Santa Luzia, onde operava o Taller Warao (à esquerda) e playground do espaço (à direita).....	89
IMAGEM 11 –	Pôster do Taller Warao próximo ao banheiro (à esquerda) e atividade com as crianças e adolescentes Warao (à direita).....	90
IMAGEM 12 –	Indígena Warao usa fibras de moriche para produzir cesta artesanal.....	99
IMAGEM 13 –	Indígenas da etnia Warao celebram o ritual <i>Najanamu</i>	100
IMAGEM 14 –	Postagem <i>Como funciona o Taller Warao?</i>	102
IMAGEM 15 –	Quadro com desenhos e palavras associadas na língua Warao.....	108
IMAGEM 16 –	Trajeto (a pé) do Taller Warao até a RioTeca.....	111
IMAGEM 17 –	RioTeca, Vila Santa Luzia, bairro da Torre (antes da reforma, 2020)..	112
IMAGEM 18 –	Caminhada até a RioTeca (à esquerda) e brincadeira no gira-gira da RioTeca (à direita).....	113
IMAGEM 19 –	Desenhos e palavras escritas pelas crianças e adolescentes Warao.....	116
IMAGEM 20 –	Espaço da conversa realizada com a fonte B (2023).....	131

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.1	O CAMINHAR PARA CHEGAR AQUI.....	21
1.2	BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	23
2	CAPÍTULO 1 – ARTESANATO, COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE.....	27
2.1	COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE: RELAÇÕES ENTRE O CAMPO E AS PRÁTICAS DECOLONIAIS.....	29
2.2	ENTRE MÃOS E FIOS: O FAZER ARTESANAL NAS PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANA E DECOLONIAL.....	40
2.3	EXPRESSÃO, MEMÓRIA E INTERCULTURALIDADE: ARTESANATO E SUAS NARRATIVAS CIDADÃ-COMUNITÁRIAS.....	52
3	CAPÍTULO 2 – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	61
3.1	OS CAMINHOS DA PESQUISA DE CAMPO.....	62
3.2	DA VENEZUELA AO BRASIL: OS DESAFIOS E AS CONQUISTAS NA JORNADA MIGRATÓRIA DE INDÍGENAS WARAO PARA O PAÍS.....	69
4	CAPÍTULO 3 – UM OLHAR ETNOGRÁFICO PARA OUTROS MODOS DE VIDA NO BRASIL A PARTIR DO FAZER ARTESANAL INDÍGENA....	79
4.1	O INÍCIO DE TUDO.....	80
4.2	O DIA A DIA NO TALLER WARAO.....	87
4.3	O FIM PRECOCE DO TALLER WARAO.....	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: OUTRAS ROTAS POSSÍVEIS.....	137
	REFERÊNCIAS.....	147

1 INTRODUÇÃO

*“Não há nada de novo sob o sol
mas há novos sóis”.*

Octavia Butler

A célebre frase de Octavia Butler, uma das principais referências da ficção científica, retrata a ideia de que o gênero literário não reinventa – ou melhor, recria – a roda. Pelo contrário, para Walidah Imarisha (2017, p. 9), ela se refere ao fato de que “[...] mundos fantásticos findam por abordar temas como guerra, racismo, opressão de gênero, poder, privilégio e injustiça” quando diz que não há nada de novo sob o sol. No entanto, o que Butler, assim como Imarisha, buscam retratar é a compreensão de que olhar para novos sóis – isto é, para um potencial de conceber e vislumbrar outras rotas para novos mundos – configura um movimento de saída de tudo que está posto para se adentrar nos universos de reimaginação deste estado, ampliando as percepções para se pensar e construir possibilidades do que *se pode vir a ser*, abrindo uma noção primordial para olhar o presente, o passado e o futuro: é possível (re)imaginar novos sóis, novos mundos e novas possibilidades de vida.

Construir cenários (ou clamar pelo nascer e pôr de novos sóis) aponta a imaginação e a contação de histórias como rotas de saída de um estado para outro. Buscando provocar quem se depara com suas inquietações, Aílton Krenak inicia o livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, de 2019, questionando a noção de *uma* humanidade, no singular. Para o líder indígena, não é possível pensar a humanidade enquanto a maior parte dela está alienada da capacidade de ser como consequência do processo de modernização, que empurrou as pessoas do campo e da floresta para as periferias, retirando-as de suas origens e coletividades para jogá-las “[...] nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2019, p. 9).

Esse projeto de humanidade – que é essencialmente eurocentrado e baseado na concepção própria do “Homem” enquanto unidade singular e medidora do mundo –, discorre Aílton Krenak, se constrói a partir da criação de ausências e da não tolerância com a fruição da vida, perpetuando, assim, uma ideia de fim do mundo que aniquila sonhos. Nessa concepção, o autor indica que sua provocação parte da premissa de adiar o fim por meio da capacidade de poder sempre contar mais uma história, convocando a troca uns com os outros.

O que ele aponta, na realidade, nada mais é do que a estratégia de enfrentamento ao resultado de um projeto de apagamento e silenciamento, com sua base na dominação colonial, que impera, ainda hoje, na política, na economia, no conhecimento e, inclusive, na própria experiência de humanidade, tudo isso a partir de uma ordem, o que Aníbal Quijano (2005a;

2005b) nomeou de colonialidade do poder. Em sua conceituação, o sociólogo peruano introduz a ideia de raça como um dos elementos fundamentais para a hierarquização das lógicas de dominância, além da complementação do gênero e do trabalho.

A fim de colocar em diálogo e confronto diferentes noções sobre os processos de colonialismo enfrentados no contexto latino-americano, em uma dinâmica de troca uns entre os outros, Quijano e outros autores¹ estruturam a criação de um grupo de pesquisa nomeado como Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), composto por pensadores latino-americanos dispostos a refletir o lugar próprio da América Latina. Com isso, no final dos anos 1990, o M/C buscou colocar o continente no centro da produção dos saberes, levando em consideração o profundo processo de colonização sofrido na região, que foi e segue sendo alvo de opressão do esquema da modernidade/colonialidade frente à globalização neoliberal e seus mecanismos de manutenção.

Os conhecimentos compartilhados no grupo se caracterizam pela coletivização dos saberes produzidos pelos seus membros, o que, segundo Luciana Ballestrin (2013), confere ao M/C identidade e vocabulário próprios, contribuindo para renovar as ciências sociais latino-americanas do século XXI e para construir novas epistemologias de enfrentamento às dominâncias racionais eurocêntrica e estadunidense. As contribuições do grupo baseiam-se, principalmente, no conceito de colonialidade do poder, de Quijano (2005a; 2005b) e na noção do giro decolonial, de Nelson Maldonado-Torres (2008), que centra o debate em torno da colonização como constituinte da modernidade e a descolonização como vias possíveis de estratégias e enfrentamentos para radicalizar as concepções hegemônicas de poder, ser e saber. Ao se apropriar da noção, o M/C propõe subverter o pensamento hegemônico, que demarca histórica e politicamente a racionalidade iluminista como determinante para a produção de conhecimento, excluindo “[...] todo o saber humano produzido em outras partes do globo”, sendo que “nessa geopolítica fabricada e imposta pela modernidade, as outras regiões do mundo foram ‘inventadas’ como deslocadas [...]” (DIAS, 2020, p. 51).

Nesse processo, evidencia-se um projeto de apagamento de saberes, como os ancestrais e comunitários, promovendo violências simbólicas guiadas pelo silenciamento de povos e suas cosmovisões, processo que têm nas noções de desenvolvimento e crescimento econômico

¹ Dentre eles: Walter Mignolo, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfoguel. Outros nomes se juntaram ao grupo posteriormente, como Catherine Walsh, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Nelson Maldonado-Torres, Boaventura de Sousa Santos – ler nota de rodapé de número 20, destacado na página 30 desta dissertação –, Javier Sanjinés, José David Saldívar, Lewis Gordon e Marcelo Fernández.

neoliberais as bases coloniais que levam à exclusão da vida local e das formas de organização não integradas ao mercado,

[...] pondo em risco todas as outras formas de viver – pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (KRENAK, 2019, p. 23, grifo nosso).

Essas estruturas de exclusão e apagamento são consequências de violências coloniais tão profundas que nem governos progressistas foram capazes de apagar, fazendo com que qualquer tendência ideológica de gestão governamental promovesse um modelo de desenvolvimento capitalista/moderno/ocidental, que “[...] colocava o Estado no centro da ação e desativava a sociedade”, reforçando “[...] uma cultura política paternalista e patriarcal, instalada na América Latina desde a Colônia” (LANG, 2016, p. 37) e que impulsiona, inclusive, a superexploração da Natureza e seus recursos.

Apoderando-se de roupagens “verdes” para legitimar seus processos de violência, como ao usar o conceito da economia circular², empresas globais nos Estados Unidos encontraram na América Latina o local perfeito para o descarte de resíduos irregulares, tendo em vista regulamentações e governos enfraquecidos diante do cenário de importações. Dessa maneira, mesmo empresas que têm selos de atenção e preocupação com as causas ambientais passaram a transformar os países latino-americanos no “novo lixão dos EUA”, como destaca reportagem de Lioman Lima para a BBC News Mundo³. Como exemplo, o deserto do Atacama, no Chile, tornou-se centro de descarte ilegal de automóveis e roupas, transformando a paisagem em montanhas de lixo irregular, dominado, inclusive, pelas grandes companhias de moda descartável do mundo. Segundo reportagem do G1⁴, “são montanhas que crescem cerca de 59 mil toneladas por ano entrando na zona franca do porto de Iquique, a 1.800 quilômetros de Santiago” e por estarem em uma zona franca, se as roupas não forem vendidas para Santiago ou levadas para países como a Bolívia e o Paraguai, com fins de contrabando, elas permanecem poluindo visual e ambientalmente o deserto.

² Sistema baseado em premissas e atividades de regeneração da sociedade e do meio ambiente, opondo-se, pelo menos teoricamente, aos processos de produção, distribuição e descarte da economia tradicional (ou linear).

³ LIMA, Lioman. BBC NEWS MUNDO: Por que a América Latina se tornou novo 'lixão' dos EUA. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60304415>>. Acesso em 30 jun. 2022.

⁴ G1: No Chile, o deserto do Atacama abriga lixão tóxico da moda descartável do 1º mundo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/11/10/no-chile-o-deserto-do-atacama-abriga-lixao-toxico-da-moda-descartavel-do-1-mundo.ghtml>>. Acesso em 10 jan. 2023.

A jornalista Fernanda Paúl também investiga esses lixões em reportagem para BBC News Mundo⁵ e destaca que a prática de descarte ilegal acontece há 15 anos e ocupa uma área que corresponde a cerca de 420 campos de futebol. Os danos são irreparáveis e perduram impactando as comunidades instaladas nos arredores e outras populações sul-americanas que vão até o lixão em busca de objetos para sua própria sobrevivência⁶. Entre as principais consequências deste descarte, principalmente têxtil, a céu aberto e sem nenhum tipo de tratamento, estão: elevado tempo para decomposição da matéria-prima das roupas; liberação de microplásticos que impactam diretamente as regiões marítimas e terrestres; e incêndios clandestinos em busca de reduzir o lixo, abrindo espaço para mais descarte, o que pode provocar doenças cardiorrespiratórias na população, além de afetar ainda mais a condição climática da região. Para a costa-riquenha María Fernanda Solíz, mestra em Gestão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável, essa dinâmica tem marcas coloniais expressas em dominância e poder pela exportação de resíduos para o Sul global, sendo “[...] uma espécie de imperialismo do lixo, e como consequência estão gerando todo tipo de impactos ambientais nas comunidades cujas consequências mais graves ainda não foram vistas”⁷.

Não por acaso, a América Latina sofre os efeitos devastadores do avançar da extrema direita no continente e no mundo, com projetos políticos que visam a destruição ambiental e dos direitos humanos, gerando caos, insegurança alimentar, pobreza e um abismo socioambiental cada vez mais difícil de se reverter. É o caso do cenário brasileiro, em que, em 4 anos de gestão (2019-2022), o governo Bolsonaro atingiu recordes nos desmatamentos na Amazônia e no Cerrado, além de permitir a bancada BBB (Bala, Boi e Bíblia) passar por cima de diversos direitos da Natureza, dos povos indígenas e dos brasileiros como um todo.

A vulnerabilidade do continente diante de países do Norte global torna o local propício para a continuação de uma série de violências coloniais reforçadas pelas políticas neoliberais, que tomam medidas com base em dismantlar os Estados em detrimento dos mercados, nos investimentos estrangeiros acima da soberania estatal, na promoção de acordos que destroem os direitos trabalhistas e ambientais, e, no geral, nas práticas para favorecimento do capital e do lucro, produzindo “[...] a substituição das crises cíclicas do capitalismo por uma crise

⁵ PAÚL, Fernanda. BBC NEWS: ‘Lixo do mundo’: o gigantesco cemitério de roupa usada no deserto do Atacama. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60144656>>. Acesso em 01 fev. 2022.

⁶ Como é o caso dos argentinos, que, com a alta na inflação, buscam alternativas nos lixões para reverter materiais em renda e também em clubes de troca para que possam trocar itens por alimentos, por exemplo, de acordo com reportagem da CNN Brasil. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/business/em-meio-a-inflacao-de-100-argentinos-vasculham-lixoes-para-sobreviver/>>. Acesso em 20 jan. 2023.

⁷ Trecho extraído de entrevista concedida à reportagem de Lioman Lima para a BBC News Mundo.

crônica, que, longe de provocar a implosão do capitalismo, resultou num processo ainda maior de concentração de riqueza” (SOLÓN, 2019, p. 179).

Nas indústrias da moda e têxtil, essas dinâmicas de exploração socioambiental estão aprofundando continuamente impactos globais para trabalhadores e o meio ambiente, com notícias sobre trabalho análogo à escravidão, trabalho infantil e descarte ilegal de resíduos em todo o mundo e, essencialmente, na América Latina. Esse cenário leva à composição de territórios sacrificiais no continente, fragilizando ainda mais comunidades carentes, rurais e indígenas, principalmente considerando os sistemas de alto descarte de resíduos, baseados nos modelos de exploração dos trabalhadores e da natureza (SOLÍZ, 2020). Reforça-se, com isso, um jogo de poder das indústrias frente aos países do Sul global, ampliando suas vulnerabilidades sociais, econômicas, ambientais, culturais e políticas. É parte do projeto colonial, que se constrói pelo desenvolvimento econômico e o modo de vida pautado no ideal do consumo material do Norte global como formas de legitimar a destruição de outras culturas e modos de vida para que atendam às lógicas da máquina capitalista (LANG, 2016).

Porém, assim como acontece com os estudos decoloniais, essas reconfigurações e aprofundamentos de crises têm reverberado em diferentes movimentos sociais e iniciativas para a sociedade civil, culminando em alternativas e outras rotas para a vida. É o que aponta o ativista ambiental e político boliviano Pablo Solón (2019, p. 186), responsável por organizar um livro sobre diferentes alternativas sistêmicas ao desenvolvimento, além de conceituar e contextualizar a ideia de desglobalização, que clama por outra integração mundial que não seja comandada pelo capital. Para ele, “[...] a emergência de iniciativas, ações, lutas, debates e alternativas locais mantém amplitude, mostrando que as sementes de outros mundos possíveis, pelos quais estamos pelejando, começam a germinar”.

Nessa perspectiva, a pesquisa aqui desenvolvida surgiu de inquietações referentes às práticas da indústria da moda, diretamente associada às dinâmicas desenvolvimentistas, e à disseminação de suas potenciais confluências com possibilidades de produção e de consumo conscientes, responsáveis e similares. Em sua essência, a indústria da moda conecta-se à contemporaneidade, ela está relacionada à “[...] celebração do presente social, do mundo da vida cotidiana, do aqui e do agora. Sua referência não são os antepassados, mas os contemporâneos” (BARBOSA, 2004, p. 25), mesmo que estejam sendo levantadas novas formas de se fazer e pensar a moda no Brasil e no mundo. Considerando que a lógica industrial apodera-se de outros sóis apenas em seus discursos, por existir uma guiança pela globalização neoliberal, essa pesquisa volta o olhar para o entrelaçamento do fazer moda – ou seja, criar

peças de vestuário e acessórios – com os saberes e fazeres artesanais, buscando uma relação própria com os antepassados, apesar de suas roupagens contemporâneas, para compreender as possibilidades de se gerir iniciativas que instigam o nascer de novos sóis na transformação da realidade social, cultural, econômica e política de grupos sociais por preceitos como a cooperação, a comunidade e a cidadania.

Portanto, observando o papel do artesanato na atuação coletiva de diferentes grupos, o seguinte **problema de pesquisa** surgiu: *o fazer artesanal aponta para possíveis outros modos de vida, que fogem à lógica desenvolvimentista, gestando projetos baseados na cooperação para recuperação da cidadania e dos laços comunitários?*

Dessa maneira, a investigação que se aprofundará no decorrer desta dissertação lança olhar para o artesanato como objeto de pesquisa a partir de dois papéis principais: o midiático, atuando enquanto um elo comunicador entre os diferentes atores associados aos grupos sociais que têm os saberes e fazeres artesanais como demarcadores tanto de suas tradições culturais como de seus enfrentamentos pelo direito à terra, à comida, à saúde, à educação, à cidadania e à democracia, portanto; e o vinculativo, que se desdobra pelas experiências de formação de povos e grupos sociais atrelados a causas ou questões em comum. Para isso, um espaço de integração, interação e desenvolvimento do artesanato indígena venezuelano foi elencado como mediador para a observação do papel da tradição artesanal cultural dentro do contexto da iniciativa Taller Warao, de Recife/PE. Apoiada por diferentes organizações⁸ para conferir dignidade e renda para migrantes indígenas venezuelanos da etnia Warao a partir do desenvolvimento do artesanato indígena, o Taller Warao operou por pouco mais de um ano, entre 2021 e 2022, no bairro da Torre em Recife.

⁸ Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM Nacional); Cáritas Arquidiocesana de Olinda e Recife; Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime); Comissão Pastoral da Terra (CPT); Congregação das Religiosas da Instrução Cristã - DAMAS; Rede Misericórdia Sem Fronteira; Congregação das Irmãs de Nossa Senhora da Glória; Grupo MIGRA/UFPE (Migrações, Mobilidades e Gestão Contemporânea de Populações); e Organização Internacional das Migrações (OIM Brasil).

Imagem 1 – Peça confeccionada pelos integrantes do Taller Warao.



Fonte: Victor Santos/Taller Warao via Marco Zero⁹.

A iniciativa visa a criação de peças de artesanato indígena, como colares, cestas e redes (os *chinchorros*), para gerar renda aos integrantes, além de viabilizar moradia, alimentação e aulas de língua portuguesa para facilitar as vendas e a inserção na sociedade brasileira pela integração com outros indígenas Warao e com pessoas voluntárias e consumidoras do programa. Um dos fatores para definir o espaço como intermediário para o desenvolvimento de uma pesquisa que se volta para o artesanato enquanto objeto foi o tempo de atuação do projeto, que, à época da definição, era recém gestado e chamou a atenção inicial junto ao objetivo final do Taller Warao, o de conferir outras possibilidades (ou, outros sóis, nos termos metodológicos em que essa pesquisa irá se desdobrar) para os indígenas Warao, da Venezuela, em seu tempo instalados no Recife. Assim, é possível observar um projeto jovem, com intuito de conceder saídas que o Estado brasileiro falha em possibilitar, mesmo diante de um cenário de imigração para o Brasil que cresce ano a ano¹⁰.

⁹ Cf. <https://marcozero.org/atelie-de-artesanato-warao-gera-renda-e-muda-perspectiva-de-indigenas-venezuelanos-no-recife/>.

¹⁰ Segundo o relatório anual “Refúgio em Números”, de 2022, quase 300 mil imigrantes solicitaram refúgio ao Brasil entre 2011 e 2021, sendo que, ao final de 2021, cerca de 20% teve o reconhecimento da condição de pessoa refugiada. Somente no ano de 2021, 29.107 imigrantes fizeram a solicitação, sendo 208 a mais do que em 2020. Entre os países de origem das pessoas solicitantes, 78,5% são venezuelanos, 6,7% angolanos e 2,7% haitianos. In: JUNGER, Gustavo et. al. **Refúgio em Números**, 7ª edição, Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2022. Disponível em: <<https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/dados/relatorios-a>>. Acesso em 04 jul. 2022.

Ademais, o projeto se desdobra em duas frentes distintas que se interconectam, sendo o físico e o digital. De um lado, o Taller Warao foi um espaço-ateliê com funcionamento em uma casa instalada na Vila Santa Luzia, no bairro da Torre, em Recife/PE, mas, por outro, o andamento das atividades realizadas tanto nos abrigos em que os Warao estiveram instalados, durante o funcionamento do projeto, como no próprio espaço-ateliê está diretamente relacionado à divulgação dos produtos artesanais pelo Instagram, por onde as vendas se davam. Dessa forma, é importante entender esses dois espaços em que o projeto se deu para fins da investigação e das percepções do campo, a serem destrinchadas no terceiro capítulo desta dissertação.

E, apesar da pesquisa estar centrada em entender o nascer de novos sóis por meio do artesanato, usando do artesanato tradicional Warao para tal dentro, especificamente, do Taller Warao, também foi possível observar indícios da atuação do espaço para além da prática artesanal, o que confere outros olhares para o objeto e a dissertação. O espaço, na realidade, deu possibilidades de inserção social de grupos minorizados¹¹, levando em consideração que migrantes indígenas contam com pouca (ou nenhuma) política pública que os conceda dignidade e espaço na sociedade brasileira e em sua ideia de cidadania, por mais que essa seja borrada pelas consequências da globalização, que enfraqueceu as noções de solidariedade e cidadania, dando destaque ao indivíduo-consumidor na busca pela manutenção de privilégios sociais (SANTOS, 2001).

Dentro deste contexto, ainda que tenha iniciado a pesquisa com um projeto em pleno vapor, ao momento de desenvolvimento da dissertação, a realidade é diferente da imaginada (e esperada). Em outubro de 2022, o Taller Warao oficializou o seu encerramento (Imagem 2) devido, entre outros fatores, a um caso de violência doméstica ocorrido entre alguns membros. Esse é um cenário de forte impacto para a pesquisa e será melhor desenvolvido durante o capítulo final, mas destaco a necessidade que floresceu de dar continuidade a esse olhar, demonstrando, inclusive, como estamos, enquanto pesquisadoras e pesquisadores, propensos a esbarrar em contextos socioculturais e estruturais que transformam as dinâmicas de observação e de operação das tramas estudadas em nossas pesquisas.

¹¹ Inicialmente, o texto tratava de grupos “minoritários”, mas a troca da grafia para “minorizados” revela a importância de destacar o processo de violência social que minorias sofrem diariamente, sendo essas abordadas a partir da perspectiva de Sodré (2005), definidas assim em quatro eixos: 1) vulnerabilidade jurídico-social, sua não institucionalização e fragilidade frente às instituições e políticas públicas; 2) identidade em condição de uma entidade em formação; 3) lutas de enfrentamento para combater o poder hegemônico; e 4) estratégias discursivas como seus principais recursos de luta. SODRÉ, Muniz. Por um conceito de minoria. In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre. (Orgs.). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

Imagem 2 - Postagem anunciando o encerramento das atividades do Taller Warao.



Fonte: Print do Instagram do Taller Warao¹².

Passada essa contextualização inicial e atentando-se ao artesanato como um meio facilitador de experiências de formação de povos e grupos integrantes, no caso, do Taller Warao, que trabalham a manualidade e o não uso de técnicas e máquinas industriais, respeitando, pelo menos em teoria, o “tempo humano”, o **objetivo geral** desta pesquisa é compreender se a prática do fazer artesanal instiga a criação e manutenção de projetos que visam os nasceres de novos sóis, pautados na cooperação, nos laços comunitários e na cidadania. Visando alcançar esse propósito, os **objetivos específicos** dizem respeito a: construir um aparato epistemológico que conecte o artesanato e o fazer artesanal aos estudos comunicacionais na perspectiva da decolonialidade latino-americana; analisar os usos dos espaços e dos materiais dentro do Taller Warao; investigar como se dão as relações trabalhistas e sociais entre membros do grupo; identificar se, de fato, o fazer artesanal, no contexto dos Warao em Recife, oferece indícios de outros modos de vida e quais seriam esses indícios; averiguar como o saber e fazer artesanal podem atuar como possíveis respostas para a construção de saberes demarcados pela lógica própria latino-americana decolonial; e colaborar com o debate sobre as alternativas sistêmicas e os comuns a partir da prática artesanal e indígena, suas expressões e tradições memoriais.

¹² Cf. <https://www.instagram.com/p/Cj3ZNoxpq9F/>.

A fim de alcançar os objetivos listados para a pesquisa, momentos diferentes para sua construção foram organizados, dividindo a escrita em 3 capítulos, sendo um epistemológico, outro metodológico e o último, referente ao mergulho dado na iniciativa do Taller Warao. Dessa forma, é possível traçar um ciclo de entendimento do artesanato na perspectiva da comunicação decolonial para oferecer insumos que darão suporte às percepções observadas, anotadas e refletidas sobre o campo.

Por fim, é importante notar que por mais que os sujeitos¹³ investigados não estejam necessariamente inseridos em um contexto com objetivo principal de produzir outros saberes para o rompimento com a estrutura moderna/colonial por meio do artesanato, eles foram elencados para observação e análise dessa pesquisa com o intuito de aproximar o caráter humano/coletivo na produção de sentido, inclusive dos saberes comunicacionais, a partir da

[...] necessidade da diversificação epistemológica das ciências como um todo e, em especial, as da comunicação. O caminho para tal envolve um olhar para as experiências comunicativas vivenciadas a partir de construções, perspectivas e sensibilidades distintas daquelas comumente tomadas em conta pelos modelos convencionais (DIAS, 2020, p. 57).

1.1 O CAMINHAR PARA AQUI CHEGAR

Essa pesquisa nasceu de uma inquietação anterior mesmo à pós-graduação e só foi possível florescer depois que me desafiei a imaginar além, a contestar os porquês, a entender os pingos nos i's e a colocar para enfrentar meus questionamentos em consonância com minhas rotas passadas, almejando encontrar as possibilidades de novos sóis no contexto de uma comunicação que transborda a sua instrumentalidade.

Ao finalizar a graduação, em 2018, na Universidade de Brasília (UnB), apresentei um Trabalho de Conclusão de Curso que tinha como objetivo investigar a constituição histórica e os sentidos associados ao termo “consumo consciente de moda” – era uma tentativa de expressar inquietudes voltadas à indústria da moda e ao cenário socioambiental associado à ela. À época, os estudos de consumo possibilitaram contextualizar e teorizar outros caminhos para tratar a indústria da moda, seus processos criativos e sua relação com uma produção dita consciente em meio à dinâmica global, rápida e descartável.

Após a conclusão do curso, as inquietações associadas às pautas ambientais e a aproximação com os debates promovidos por grupos — como o Movimento dos Trabalhadores

¹³ Trato de sujeitos como meus focos de estudo a fim de escapar de uma lógica que posiciona pessoas enquanto *objetos* de estudo ou recortes destes objetos.

Rurais Sem Terra (MST)¹⁴, o Movimento Bem Viver¹⁵, o Movimento Liberte o Futuro¹⁶ e outros de disseminação da comunicação popular e ambiental — fizeram com que as rotas fossem sendo orientadas por outras possibilidades. Em 2020, durante a pandemia do Covid-19, passei a ouvir podcasts, principalmente ligados às temáticas, e foi ao me confrontar com as ideias do líder indígena Aílton Krenak, com as quais tinha pouco contato até então, que observei a necessidade de repensar minhas próprias inquietações.

O pensador indígena nomeia de “mito da sustentabilidade” a prática instigada por corporações para justificar uma relação que produziu a ideia de *uma* humanidade, em que “[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019, p. 10). Para ele, esse mito produziu uma ideia individualista e vaidosa dentro da lógica da humanidade criada a partir do mundo moderno/colonial, facilitando o acesso de grandes empresas a consumidores com a premissa de um consumo sustentável, que colabora com o meio ambiente e as sociedades, quando, na realidade, não há espaço para se pensar em práticas sustentáveis (ainda mais individualizadas) a partir de um contexto extrativista.

Assim, ao me deparar com o edital de 2020 para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGCOM/UFPE), visualizei a oportunidade de poder desenvolver outros caminhos para o meu pensamento e a articulação com as ideias de diversos autores com os quais ou já tinha contato com suas obras ou gostaria de ter uma aproximação maior. Para isso, foi preciso estruturar um anteprojeto de pesquisa, o qual partiu da ideia de seguir discutindo sobre o consumo consciente de moda como possibilidade de outras rotas por meio da moda artesanal, o que, posteriormente, foi se desdobrando a partir de outros entrelaçamentos.

As conversas com minha orientadora, a Professora Doutora Sofia Zanforlin, e as disciplinas cursadas durante o Mestrado, entre 2021 e 2022, foram essenciais para enfrentar o que não mais me servia em termos de investigação. Debater consumo não parecia chegar na base do que eu gostaria de investigar — por mais que, àquela altura, talvez ainda não soubesse realmente o que seria além do fazer artesanal associado, de alguma forma, à moda. Foi durante o XV Encontro de Ciências Sociais da UFPE¹⁷, realizado pelo Centro de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade em novembro de 2021, que vi florescer toda a bagagem das disciplinas,

¹⁴ Cf. <https://mst.org.br/>.

¹⁵ Cf. <https://www.instagram.com/movbemviver/>.

¹⁶ Cf. <https://liberteofuturo.net/#/>.

¹⁷ Cf. <https://xvecsufpe.wixsite.com/2021>.

das discussões em sala de aula e das conversas em orientações, realizadas coletivamente com outras duas colegas mestrandas e orientandas de Sofia a fim de colocarmos entre nós reflexões e trocas, umas com as outras, sobre as três pesquisas.

Na ocasião do Encontro, após apresentar um artigo que discutia a relação de consumo e de cidadania a partir do Movimento Bem Viver, escutei de um dos mediadores que a pesquisa desenvolvida traduzia experiências de formação do povo, da força popular, por meio de movimentos, que, no caso, tratava-se do Movimento Bem Viver. “Experiências de formação de povos” passou a ressoar em minha mente tanto em relação ao Taller Warao como às leituras realizadas durante a pós-graduação. A partir disso, compreendi que não buscava analisar o consumo de moda artesanal ou do artesanato tradicional e indígena, mas, sim, observar a possibilidade de, no grupo, estarem sendo formadas experiências de pessoas – no caso, indígenas venezuelanos – a partir deste saber e fazer artesanais.

O caminho, dali para frente, foi sendo melhor delineado, principalmente após o mergulho nos estudos decoloniais e no entendimento do que diferencia a perspectiva latino-americana frente à produção de saberes. Essa perspectiva possibilitou uma leitura mais clara, inclusive, de autores que de alguma forma conversavam com minha pesquisa, mas que não sabia como realizar essa aproximação. Portanto, o caminhar para aqui chegar possibilitou que essa pesquisa se voltasse ao olhar para essas experiências que formam social, cultural e politicamente os povos¹⁸, nesse caso, pelo casamento entre peças de vestuário e acessórios com o artesanato indígena, a fim de (re)imaginar e contar histórias sobre fios e tramas na construção de possíveis novos sóis.

1.2 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Para construir o sumário da dissertação, foram pensados três momentos distintos, como mencionado anteriormente. O primeiro momento diz respeito à uma abordagem epistemológica, visando posicionar a pesquisa dentro do campo comunicacional, relacionando-o aos estudos decoloniais e aos saberes e fazeres artesanais. O segundo traz toda a construção metodológica que permitiu o florescimento da pesquisa, a fim de não só indicar os caminhos que delinearam as construções realizadas, como também colocar para confronto os percalços encontrados ao decorrer da pesquisa. Por fim, o terceiro momento visa traduzir as percepções

¹⁸ Instigo o uso do plural para tratar de gentes durante a pesquisa, coletivizando e ampliando as noções para fugir da ideia singular de humanidade, como trabalhada por Ailton Krenak (2019).

e vivências com o espaço, as interações e as pessoas envolvidas com o Taller Warao, para que um ciclo de investigação, compreensão e observação possa ser concluído.

Antes de especificar capítulo a capítulo, no entanto, é importante ressaltar que algumas noções são de extrema importância nesta dissertação e a construção de um mapa se faz necessário para melhor conduzir a leitura do material. Sendo assim, trato durante as próximas linhas, sobre: A) projetos cidadão-comunitários, interpretados como todo e qualquer projeto orientado à promoção das melhores condições de cidadania e de coletividade comunitária entre diferentes atores socioculturais e seus grupos, movimentos etc.; B) cidadania e laços comunitários, ambos desdobrados pela noção anterior, visando aproximar como estes projetos, aqui descritos como cidadão-comunitários, podem conferir caminhos de participação ativa e construção do coletivo, no lugar do individual, em diferentes contextos e comunidades; C) artesanato e o saber e fazer artesanais, previamente retratados por meio de seus papéis midiático e vinculativo¹⁹, mas também elaborados como objeto de estudo dentro de um campo de investigação – a comunicação – frutífero e aberto a outras dinâmicas possíveis de abordagem, como se desdobrará a pesquisa aqui realizada; D) interculturalidade, que bebe, originalmente, da conexão entre políticas e práticas de integração entre diferentes grupos culturais e étnicos, e que é, no entanto, articulada nesta dissertação por sua orientação crítica, principalmente pelos preceitos de Tubino (2005) e Walsh (2009a), e pela vertente democrática de acesso e interação dos grupos; e E) etnodesenvolvimento, conceito que vem sendo amplamente debatido na academia sobre a lógica de desenvolvimento a partir das cosmovisões de povos originários, o que, entretanto, parece estar entrelaçado, portanto, às estruturas academicistas de interpretação de objetos de pesquisa. Por meio desse percurso de leitura, destaco abaixo o intuito de cada capítulo para as trajetórias de análise desta pesquisa.

Em “Artesanato, Comunicação e Decolonialidade”, primeiro capítulo da dissertação, a abordagem epistemológica construída diz respeito aos três eixos principais que delineiam os rumos da pesquisa, que são, conforme o nome do capítulo: o campo comunicacional, o artesanato e os estudos decoloniais. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica com foco em coletar insumos para o debate teórico desse entrelaçamento, abrindo as possibilidades de estudos e de entendimento por meio de saberes acadêmicos e não-acadêmicos, passando pela ideia das relações da comunicação²⁰ com as práticas decoloniais, do fazer artesanal com a

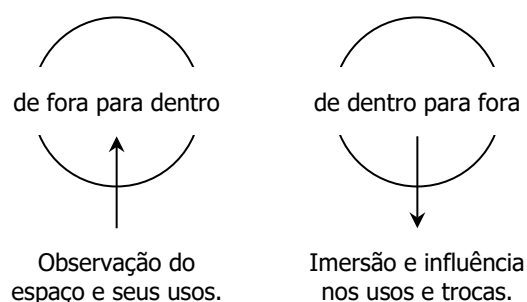
¹⁹ Conferir página 16 da dissertação.

²⁰ Vale destacar que é comum ver o tratamento da comunicação, em letras minúsculas, como os processos comunicacionais, enquanto a Comunicação, com maiúscula, como o próprio campo, porém, para os fins da escrita e do deslocamento de olhar construídos neste texto, a comunicação será tratada como processo e campo em minúsculo, a não ser quando se tratar do nome de alguma disciplina, texto ou programa de pós-graduação.

perspectiva decolonial na América Latina e das narrativas cidadã-comunitárias por meio da expressão, da memória e das relações interculturais construídas na conexão com o artesanato.

No segundo capítulo, mergulhamos nos procedimentos metodológicos utilizados para construir essa investigação, passando pela jornada desenhada para a realização das pesquisas tanto antes do primeiro campo em Recife como durante e depois, quando se deu o segundo campo, em 2023; e pela contextualização dos Warao em sua trajetória da Venezuela para o Brasil. O intuito do capítulo é tratar das rotas dentro do campo comunicacional, destacando como a pesquisa *de* e *em* campo foi se construindo ao longo da própria jornada a partir da etnografia realizada – dividida em três momentos: antes da operação do Taller Warao, durante o funcionamento do projeto e após seu encerramento. Vale ressaltar que quando uso duas preposições diferentes (“de” e “em”), destaco a particularidade de compreender o campo em si a partir da pesquisa *de* campo, em que todo o cenário é observado, interpretado e anotado para compreender os espaços, as movimentações e as interações das pessoas pelo meio. Por outro lado, quando falo da pesquisa *em* campo, quero retratar o mergulho que precisei dar nestes campos, indo além da observação de fora para dentro desses espaços e compreendendo minha participação como uma influência externa que colabora para a organização específica naqueles momentos das relações, das trocas e dos usos de cada local, conforme demonstrado abaixo.

Imagem 3 - Movimentos “de fora para dentro” e “de dentro para fora” da etnografia realizada no Taller Warao entre março e maio de 2022 e em março de 2023.



Fonte: Organizado pela pesquisadora.

Apesar de destacar ambos os fluxos da etnografia realizada e a importância deles durante o campo, essa é uma pontuação que não será trabalhada de forma separada, nem ao menos intenciona outros moldes para a pesquisa, mas é uma construção necessária para que, enquanto pesquisadora, possa conceber o meu papel em cada momento de campo. Por fim, o capítulo destaca a delimitação do *corpus* e dos processos que foram utilizados dentro e fora de campo, além de apresentar os Warao, o seu histórico simbólico-cultural na jornada migratória

para o país, os desafios, as conquistas e todas as construções necessárias para adentrar o terceiro e último capítulo.

Para fechar a dissertação, o último capítulo se encarrega de observar e analisar o artesanato na perspectiva do Taller Warao em toda a sua trajetória: desde o seu início, apoderando-se de reportagens para tal, passando pela vivência de seis semanas realizada presencialmente, o seu fim precoce e até um momento posterior, com conversas pontuais que se deram de forma presencial em Recife/PE com pessoas envolvidas com o projeto a fim de averiguar as motivações e os impactos do fim das atividades do projeto. Assim, destaco como foi o processo de “nascimento” do projeto e como ele foi difundido em debates e reportagens digitais; quais percepções foram levantadas durante o meu tempo de observação, interação, troca e, essencialmente, impacto na organização espacial e relacional do espaço-ateliê; o momento do anúncio de encerramento das atividades, provocado, entre outras motivações, por um caso de violência doméstica ocorrida entre integrantes, e a participação do espaço-ateliê e de voluntários na jornada de acolhimento da mulher violentada; e, por fim, as nuances observadas em diálogos horizontais e seguros realizados com algumas das pessoas envolvidas com o Taller Warao, de voluntários a integrantes, cinco meses após o seu fim, a fim de conceber os possíveis indícios que poderiam colaborar com outras rotas possíveis para pensar o mundo, a cidadania e as comunidades a partir de projetos cidadão-comunitários que abrem espaço para a democracia intercultural.

2 CAPÍTULO 1 – ARTESANATO, COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE

Uma pesquisa em comunicação que trata de práticas artesanais? – ouvi por aí – Talvez coubesse melhor dentro do campo do design ou da antropologia – pontuaram. Essas ideias me foram sendo passadas durante a minha trajetória na pós-graduação por pessoas da própria academia, quase em desconfiança de como essa dinâmica realmente se daria e se a comunicação poderia se colocar, de fato, para além da compreensão midiática que temos dela. Essas desconfianças me fizeram questionar os rumos da minha pesquisa e do que eu observava florescer quanto mais mergulhava nela. Mas o XV Encontro de Ciências Sociais da UFPE e a aposta constante da minha orientadora foram primordiais para a afirmação de que artesanato e comunicação estabelecem uma conversa da qual quero participar e observar, da qual quero apreender possíveis novos rumos para estar no mundo.

Superado o momento inicial, surgiram questionamentos internos quanto aos caminhos que iria tomar para dar concretude à pesquisa. Foi a partir de estudos e disciplinas que a decolonialidade foi se abrindo como uma possibilidade para pensar e articular o pensamento, o que se confirmou durante o estágio docência, realizado no primeiro semestre de 2022, em que ministramos (eu, a Professora Doutora Sofia Zanforlin e a também mestranda Tatiana Quintero) a disciplina “Comunicação e Decolonialidade”, aproximando ainda mais a perspectiva decolonial do campo comunicacional e, portanto, desta pesquisa. Na ocasião, separamos a disciplina para que cada professora pudesse conectar a produção decolonial com seus próprios interesses – ou, no meu caso e de Tatiana, com nossas pesquisas de mestrado.

Mergulhadas em uma relação com o apagamento e silenciamento de minorizados, o estágio docência abriu as portas para a compreensão de que o processo responsável por essas violências foi a instauração de *um* pensamento colonial hegemônico, baseado no eixo europeu-estadunidense, que destaco também no singular como Aílton Krenak (2019) fala sobre a humanidade moderna. Para Aníbal Quijano (2005a; 2005b), a raça é uma construção mental do período moderno/colonial, surgida com a concepção da América e nesse espaço/tempo como fator de diferenciação e demarcação para legitimar relações de poder e dominação. Esse processo revelou modos de ser e estar pautados na noção eurocêntrica de vida, sendo influenciados não somente pela localização geográfica, como também pela episteme e pela política. Portanto, “reformular outras propostas de conhecimento não é simplesmente deixar de reproduzir as existentes, mas desprender-se dos vínculos implantados da Racionalidade-Modernidade aliciados pela colonialidade para a promoção da liberdade e para a descolonização do poder e do saber” (AMARAL, 2021, p. 475).

Nesse sentido, o que se objetiva neste capítulo não é a introdução de um caminho totalmente revisado e reformulado da comunicação, mas sim a tentativa de olhar para o campo comunicacional de forma a se desgarrar de suas raízes imperialista-coloniais, próprias desde sua concepção e construção acadêmicas, em que o processo comunicacional se baseou em elementos unilineares guiados para a persuasão, elencando um paradigma dominante com escopo na *mass communication research*, em que

a concepção presente nele considera a comunicação como um instrumento através do qual um emissor ativo pode atingir seus objetivos de controle – e, portanto, de poder – sobre um, vários ou muitos receptores passivos ou meramente reativos, utilizando para isso, quase sempre, meios tecnológicos que canalizam e distribuem as mensagens (TORRICO, 2019, p. 94).

O delineamento aqui, neste capítulo, perpassa o que Torrico (2019) nomeia de comunicação “ocidental” a fim de compreender esse contexto, aprofundando-o para construir uma perspectiva crítica, em que a vertente decolonial e latino-americana é essencial para dar indícios de uma abordagem epistemológica própria às questões centrais do continente. Essa também é uma escolha política, de contribuição à produção de outras relações com os processos comunicacionais que fogem da noção instrumental do campo. Além disso, as ideias do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) serão de extrema importância para construir a abordagem e perspectivar a decolonização dos saberes e do fazer manual, na figura do artesanato e suas imposições tradicionais e contemporâneas, posicionando, assim, a comunicação, seus processos e entrelaços a partir do local próprio da latinidade, com a intenção de dar insumos à investigação quanto a outras rotas possíveis, analisando, portanto, a relação com o teor cidadão-comunitário instigado pelo saber artesanal.

Para formular as concepções e questões pertinentes à pesquisa, este capítulo se encarrega de dividir em três seções a compreensão acerca da comunicação, do artesanato, da decolonialidade e da conexão entre as três pontas. A primeira seção, intitulada “Comunicação e decolonialidade: relações entre o campo e as práticas decoloniais”, propõe um olhar para os processos e o campo comunicacional por meio dos esforços de autores, em sua maioria latino-americanos, de posicionar a decolonialidade. São abordados conceitos, teorias e propostas sobre a opção decolonial, a sua relação com a comunicação e como outras abordagens comunicacionais estão provocando um olhar emancipador da sua instrumentalização. A seção subsequente, de nome “Entre mãos e fios: o fazer artesanal nas perspectivas latino-americana e decolonial”, segue a lógica desenvolvida, adentrando na relação comunal da comunicação com o saber tradicional do artesanato a fim de compreender os fenômenos na contribuição de se formular outros modos de saber, fazer, ser, sonhar, por meio das perspectivas próprias do

continente. Por fim, a abordagem epistemológica da pesquisa se encerra pela seção “Expressão, memória e interculturalidade: artesanato e suas narrativas cidadã-comunitárias”, que pretende conectar as reflexões das duas seções anteriores com a relação artesanal própria à construção expressiva, memorial e intercultural de comunidades que se baseiam nos saberes tradicionais como forma de revisitar, reformular e resistir culturalmente (e, portanto, politicamente), instigando narrativas comunitárias.

2.1 COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE: RELAÇÕES ENTRE O CAMPO E AS PRÁTICAS DECOLONIAIS

Analisar as relações entre o campo comunicacional e as práticas decoloniais requer a tentativa de deslocar o olhar da comunicação acadêmica e mercantilizada, desgarrando-se de suas raízes imperialista-coloniais, próprias desde sua concepção conceitual. Conforme coloca o professor Muniz Sodré (2014, p. 56), a comunicação e o capitalismo financeiro são, hoje, indissociáveis, pois o campo comunicacional se instaurou como modo de organização dentro dos pressupostos de uma nova forma de sociabilidade, que se instaura pela dominância financeiro-tecnológica, contribuindo, na figura da mediação do campo, “[...] para ‘naturalizar’ o mercado financeiro como base da aceleração do desenvolvimento econômico e como fonte da ideologia capitalista do bem-estar humano na atual etapa da penetração da lei estrutural do valor (o capital) em todos os espaços existenciais dos indivíduos”. Observa-se o uso da comunicação para manutenção de um sistema colonial, que somente reproduz o processo de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a; 2005b).

Para o professor argentino Walter Dignolo (2008), um dos fundadores do Grupo Modernidade/Colonialidade, há diferenças cruciais entre o colonialismo e a colonialidade, sendo que o primeiro demarca uma manifestação histórica enquanto o segundo perdura, adentrando em distintas esferas da vida – inclusive, o saber – que formam as subjetividades responsáveis por manter e reproduzir esse processo de colonialidade. Com o surgimento de perspectivas críticas quanto ao colonialismo, estudiosos se debruçaram em esforços pós-coloniais, buscando a descolonização como via de saída, o que, no entanto, não se mostrou suficiente para enfrentar um sistema violento que é perpetuado e renovado pelo capitalismo neoliberal, por dois motivos principais, sendo: as diferenças conceituais entre descolonização e decolonização, em que “[...] a primeira se refere ao processo de independência política das repúblicas latino-americanas; a segunda ao horizonte de liberação da colonialidade [...]” (TORRICO, 2020); e a insuficiência na problematização epistemológica, uma vez que o saber é responsável por apoiar a economia e teoria políticas nas relações imperiais/coloniais. Dessa

forma, a descolonização não é possível sem a decolonialidade, que visa o desprendimento epistêmico (do saber) e político (do Estado e da economia) a fim de emergir a opção decolonial, partindo da premissa de decolonizar toda pretensão teórica de totalidade (QUIJANO, 2005a; MIGNOLO, 2008).

Epistemologicamente, a concepção de mundo (e, portanto, das subjetividades) partiu da construção de um “ponto zero” na filosofia, baseado na cartografia e sua perspectiva renascentista para elaborar e posicionar o pensamento a partir de uma ideia universal que separou o mundo entre o que está “dentro” e o que está “fora”, nas intermediações, produzindo a exteriorização da vida. Para o pesquisador colombiano Pedro Gómez (2019), a opção decolonial surge como uma entre três vertentes frente às reconfigurações do processo de globalização, levando em conta a dinâmica de exteriorização produzida pelo mundo moderno/colonial, sendo as outras duas opções a re-ocidentalização e a desocidentalização.

Gómez (2019) articula as duas últimas opções a partir das duas primeiras décadas deste século, colocando o processo de desocidentalização como constituinte dos anos 2000 e a re-ocidentalização, dos anos 2010. Por mais que pareça uma saída razoável des-ocidentalizar a vida (tensionando a concepção ocidental e eurocêntrica de mundo), essa dinâmica foi marcada pelos governos de esquerda eleitos na América do Sul, com políticas assistencialistas que não promoviam verdadeiras transformações, mas, pelo contrário, seguiam impulsionando o capitalismo neocolonial por meio da promoção do extrativismo, modalidade de saque e apropriação colonial que figura como a base tanto para governos progressistas como neoliberais (DILGER, LANG e FILHO, 2016). Essa agenda também é legitimada no processo de re-ocidentalização, que busca manter a hegemonia e o controle ocidentais, tendo tido sua força na segunda década deste século principalmente pela queda dos direitos humanos e do processo democrático – consequências diretas da ascensão de governos de direita no mundo todo e, especialmente, no contexto sul-americano/latino-americano a partir de leituras que colocaram o povo, a família e a religião no centro do debate, reforçando o fundamentalismo. Tudo isso legitimou a promoção do projeto neocolonial, visando, segundo Lang (2016, p. 18), “[...] o aprofundamento do extrativismo, o desmonte das débeis conquistas sociais, a conformação do poder político a serviço das oligarquias regionais e a constituição de Estados repressores para criminalizar a dissidência e os movimentos sociais”, culminando na violência sistêmica, inclusive, contra diferentes povos e tradições culturais, como com o artesanato e suas confluências: camponês, rural, tradicional, indígena etc.

Desse modo, re-ocidentalizar parte de uma vertente de reorientação da esquerda como local de enfrentamento direto ao capitalismo, mas não tanto ao eurocentrismo, sendo necessária

uma opção que enfrente todos os “ismos” fundamentais para a manutenção da modernidade/colonialidade. Assim, a opção decolonial se posiciona como uma “[...] crítica decolonial ao eurocentrismo, ao capitalismo, ao neoliberalismo, ao racismo epistêmico”, propondo, também, “[...] traçar horizontes possíveis de natureza comunal, não capitalista e, em geral, modos não coloniais de reprodução da vida e das histórias locais que não pretendem se impor a outras memórias e agenciamentos culturais” (GÓMEZ, 2019, p. 379).

Nessa construção decolonial, a orientação não são mais os Estados, mas uma comunidade política global que é heterogênea e busca por um horizonte civilizatório em que as instituições se colocam à serviço da vida, sem comercialização da saúde, da natureza e dos alimentos, ou seja, rompendo com a colonialidade da natureza, e, portanto, da história e do saber (GÓMEZ, 2019). A América Latina, nesse sentido, transforma-se em um laboratório para construção de alternativas críticas, em que a busca não se dá mais por outros modos de desenvolvimento, mas sim pelas alternativas sistêmicas ao desenvolvimento. E a impressão do artesanato em meio a este contexto fortalece uma noção importante do saber e do fazer – consequentemente, também, pensar, imaginar, sonhar, ser etc. – artesanais: a do artesanato enquanto um elemento comunicador de cotidianos em suas coletividades e potencializador de uma comunicação que vai além da instrumentalização para conferir cidadania e educação, simbolizando trocas próprias às identidades e territorialidades de grupos sociais (SCHMIDT, 2011). Nesses modelos, a sociedade organizada está no centro e o Estado atua a seu favor a partir de processos de experimentação social que devem fugir da burocratização e se orientar por novos caminhos:

Seus horizontes são os *bons viveres*, no plural, sempre contextualizados, baseados na aprendizagem coletiva, para superar não apenas o capitalismo enquanto relação capital-trabalho, como também as dimensões do patriarcado, do colonialismo e das relações depredadoras com a Natureza sobre as quais aquele se ergue. A transformação [...] se dá em tempo presente: começa com a transformação das subjetividades e das relações interpessoais, das práticas cotidianas (LANG, 2016, p. 43-44, grifo da autora).

Para isso, será preciso encarar a fronteirização, parte constituinte da colonialidade, que permanentemente constrói fronteiras na produção do pensamento abissal, lendo o conhecimento como “deste” e do “outro” lado da linha. Enquanto “deste” lado as produções ocorrem na zona colonial e são validadas por ela, do “outro” lado se encontram os saberes e fazeres produzidos por camponeses ou indígenas, como os artesanais (relativos ao vestuário, à pesca e diversas outras atividades). Posicionados do “outro” lado da linha, estes conhecimentos não são interpretados como tais por estarem além da noção de verdadeiro ou falso, gerando a percepção de que “do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia,

idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas” (SANTOS, 2007, p. 73). O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos²¹ destaca, dessa maneira, que o pensamento abissal promove a ausência de humanidade, levando à ideia de subumanidade moderna, sendo preciso superar a injustiça global por meio da luta pela justiça cognitiva global, em que a América Latina é solo fértil para um pensamento pós-abissal, tendo em vista seu lugar próprio de subalternidade (BALLESTRIN, 2013; TORRICO, 2019) e contraste com um “[...] sentir, pensar, fazer e acreditar fronteiriços [...]” (GÓMEZ, 2019, p. 382). O continente, nesse sentido, atua como um laboratório que se apodera da fronteirização e a apropria para sua própria subversão, funcionando, igualmente, como espaço de evocação de histórias próprias às suas localidades. Segundo a professora Cristina Schmidt (2011, p. 126), esse processo se relaciona com o artesanato – e, naturalmente, o seu papel midiático enquanto elo comunicador entre grupos e movimentos sociais – sob a ótica dos preceitos da folkcomunicação de Luiz Beltrão, que torna como objeto de estudo os grupos marginalizados dos grandes processos comunicacionais e as formas com as quais eles criam seus próprios meios de transmissão dos saberes, identificando o caráter cotidiano de práticas tais quais as artesanais por meio do destaque aos seus protagonistas como “[...] possibilidade de ativar histórias que muitos não viveram, mas guardam como registros em seus espíritos”.

Em um movimento de difusão desse espaço/tempo laboratorial dos saberes locais latino-americano, de produção de vertentes, utopias e alternativas, pensadores do Sul global apostam na veia decolonial, potencializando a formulação de críticas ao ocidentalismo com base em problemáticas e percepções específicas da região. Na década de 1990, um momento importante para os pensadores latino-americanos foi inaugurado com a fundação do Grupo

²¹ À época que escrevi a dissertação, o nome do autor ainda não rondava as notícias com o teor que ganhou em abril de 2023. Enquanto faço os ajustes finais do texto, após a banca de defesa e antes da submissão à catalogação, a compreensão das denúncias de assédio sexual e abuso de poder estão em evidência. Por um lado, o questionamento da importância de manter tal autor em meu texto surgiu. Mas, por outro, fiz a escolha de permanecer com a sua referência nestes escritos por acreditar que um debate importante se abre. Pelo menos entre os meios que frequento, a ideia de separação da obra de sua autoria é complicada e perversa. Isso se dá na música, no cinema, na vida cotidiana e, é claro, na academia. Não adentrarei na dinâmica de que essa complicação e perversidade, no entanto, rotineiramente se dá quando a autoria é masculina. Voltando, compreendo que por mais que o autor mencionado faça questão de se vestir dos privilégios sócio estruturais a ele concedidos – inclusive nas buscas por negar e inviabilizar denúncias graves ao clamar o clássico contemporâneo da cultura do cancelamento –, a sua obra teve relevância sociopolítica na construção do saber orientado ao *Sul*. Assim, a demarcação da problemática envolvendo o seu nome e a não exclusão dele desta pesquisa potencializa o espaço de troca, *uns entre os outros*, dentro da academia a fim de apontar que, primeiro, um intelectual estudioso de um pensamento pós-abissal não deixa de, no fim, ser um intelectual homem cis branco, mais velho e hétero, passível de reproduzir as estruturas sociais e a repressão constante que grupos minorizados, como as mulheres, sofrem dentro desse contexto. Segundo, não é por estar na academia, ser esquerdista, ecossocialista ou outras terminologias importantes que não haverá opressões e violências. Afinal, nem todo homem, mas *sempre* um homem.

Latino-Americano de Estudos Subalternos, em 1992, que foi dissolvido seis anos depois, principalmente com a intenção de decolonizar as veias ocidentais ainda predominantes na epistemologia, dando espaço para a formulação do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Orientado pela realidade cultural e política da América Latina para adentrar no conhecimento subalterno, o M/C construiu um movimento global de decolonização epistemológica, o que tem importância quando se entende o contexto, traduzido por Ballestrin (2013, p. 109) como o diálogo da marginalidade teórica com “[...] as versões periféricas e subalternas produzidas fora do Norte. Dessa perspectiva, decolonizar a teoria, em especial a teoria política, é um dos passos para decolonização do próprio poder”.

No caso da comunicação, a sua concepção instrumentalizada se tornou primordial para apoiar mecanismos de persuasão, controle e poder, legitimados pela historicidade eurocêntrica, excluindo outras culturas e modos de vida e levando à concepção do paradigma dominante da *mass communication research*, central para a construção pragmática do campo, segundo o pesquisador boliviano Erick Torrico (2018). Assim, o processo comunicacional, de acordo com o autor (2019, p. 94), foi guiado por elementos unilineares de fortalecimento destes mecanismos, firmando uma comunicação “centrada” e priorizando uma vertente

[...] unidirecional, mediatizada, instrumentalizante e reificadora da relação significativa entre os seres humanos, que constitui o núcleo teórico, ideológico e até programático do que é possível chamar de Comunicação “Ocidental”, isto é, do acúmulo estadunidense-europeu de elaborações conceituais fragmentadas, contraditórias e, portanto, parciais que se relacionam ao fenômeno comunicacional.

Problematizando a episteme da comunicação, Sodré (2007) compreende que o campo tem seu estudo baseado em outras disciplinas clássicas, falhando em construir uma autonomia cognitiva própria. Dessa forma, a comunicação passa a ser interpretada a partir de seu papel instrumental — baseado em funções emissoras enquanto rádio, jornal, televisão e outros — ou a ser analisada para solucionar problemas de outros campos. O que isso revela é uma leitura da comunicação por sua funcionalidade midiática, que, apesar de não conseguir dizer o que de fato é o campo comunicacional, segue sendo o objeto do pensamento contemporâneo para a disciplina acadêmica da Comunicação Social, “[...] precisamente por sustentar a hipótese de uma mutação sócio-cultural centrada no funcionamento atual das tecnologias da comunicação” (SODRÉ, 2007, p. 17).

Nesse processo, o campo é guiado pelo capital na formação de um novo ecossistema existencial, com seus pressupostos na instrumentalização da comunicação enquanto organizadora da vida social, fixando o momento histórico do “aqui e agora” como ponto de institucionalização dos estudos midiáticos para produção material da ideologia neoliberal,

colocando-se, pelo menos academicamente, à serviço do mercado (SODRÉ, 2014). Como consequência, os dispositivos técnicos passam a figurar e determinar a consciência humana (e, portanto, coletiva), em que a aceleração da perspectiva temporal centraliza a comunicação em sua ocidentalidade com o intuito, inclusive, de anular outras propostas para se repensar o campo, conforme apontado por Torrico (2019, p. 98):

[...] a partir da periferia sistêmica, as reflexões e propostas críticas da América Latina fomentaram um horizonte cognitivo e de intervenção, provocador e promissor, mas ao mesmo tempo marginal. As estruturas institucionais dominantes – midiáticas e acadêmicas –, subsidiárias da “centralidade” do Ocidente, se encarregaram de classificá-las como desviantes, colocando-as no perímetro externo, anulando-as ou ignorando-as, mas também as reabsorvendo em formas comerciais.

Para superar a violência colonial que ainda impera sobre o conhecimento e a vida social, a subalternidade atua como eixo de resistência, enfrentamento e releitura, no caso, da comunicação, mas também do lugar próprio de subalternidade e informalidade em que o artesanato é posicionado. O olhar e a produção na perspectiva subalterna permitem a mobilização crítica orientada à libertação, processo que, segundo bell hooks (2020, p. 57), é contínuo e exige o engajamento constante quanto a novas formas de se refletir e estar no mundo, tendo em vista a mentalidade colonial “[...] que não somente molda consciências e ações, mas também fornece recompensas materiais para submissão e aquiescência que superam em muito quaisquer ganhos materiais advindos da resistência [...]”. Dessa maneira, o que a subalternidade promove é a reflexão crítica perante os níveis epistemológico, visando reorganizar o conhecimento a partir da sub/alternidade, e teórico, reconceituando o campo para reumanizar a comunicação a partir do que está além do centro (TORRICO, 2018; 2019).

Essa reumanização perpassa pelo não reducionismo comunicacional, baseado na ideia dual de emissor e receptor, adentrando na necessidade de se aprofundar a complexidade da comunicação para observá-la para além do imediatamente visível, como os estudos midiáticos a colocam. Retomo a pergunta que muito se fez durante a pós-graduação: uma pesquisa em comunicação que trata de práticas artesanais? O entendimento de uma comunicação ocidental, que se orienta a partir do presente e do mercado, culmina em um processo de apagamento das multiplicidades do campo inclusive dentro do contexto acadêmico, demonstrando ser uma dinâmica que requer a reformulação de humanidade para conceber um novo sistema político capaz de deslocar a instrumentalização da racionalidade e aumentar a compreensão quanto ao sentido originário da comunicação, que se constrói pela organização radical do comum, concebendo uma ciência da comunicação humana como exigência histórica e construção ética-política por novas formas de elaborar os comuns.

É na direção da diversidade, do encontro e da historicidade (possibilidade de ação humana sobre a sociedade) que se constitui uma ciência da comunicação humana, desde o vínculo coesivo do comum até as relações organizadas pelas tecnologias em voga que, por sua vez, dão margem a formas crescentes de ativismo coletivo com vistas à recomposição do laço simbólico que subjaz à formação social. Em meio ao alargamento fragmentário das fronteiras do trabalho pelos processos produtivos contemporâneos, sob as formas de consciência afetadas mais do que nunca pela mediação do dinheiro (a financeirização do mundo) e frente às regressões do ser social a despeito dos avanços tecnológicos, o cuidado teórico com a comunicação afina-se com a busca de uma nova política e de uma nova cidade humana (SODRÉ, 2014, p. 187).

O deslocamento e a comunicação argumentados durante esta seção são guiados por uma vertente decolonial, que se desgarrar do ocidentalismo/colonialismo para promover uma nova cognição global em que a América Latina figura importante posição geopolítica para se conceber a comunicação enquanto ferramenta de cidadania, inserção social e, não menos importante, de resistência à lógica hegemônica-sistêmica e, consequentemente, epistemológica (AMARAL, 2021). Nesse sentido, pesquisadores latino-americanos vêm se debruçando no *suleamento*²² (para repensarmos e deslocarmos a noção de orientação guiada pelo norte) por outra epistemologia da comunicação, baseada no contexto de redemocratização do continente e nas fronteiras subalternas da centralidade ocidental.

Na quebra dessa concepção ocidentalizada, Torrico (2018) propõe uma tripla vertente (a alter/n/ativa) para a leitura da comunicação decolonial, sendo: a perspectiva alternativa, que estabelece o direito de uma alteridade epistemológico-teórica; a alter/nativa e o resgate à natureza local, nativa e histórica dessa alteridade; e a alter/ativa para comportar a proposta de alteração do status quo. Essa tríplice expressa uma comunicação decolonial manifesta nas práticas de resistência e contestação às estruturas dominantes de poder e da mídia na América Latina, visando imaginar “[...] um novo trajeto utópico na luta contra a segregação epistêmica e cujo propósito é restabelecer a comunicação que humaniza” (Ibid., p. 80).

Ao posicionar o artesanato enquanto mídia e elemento comunicador e conector de coletividades, o que a pesquisa aqui se propõe a discutir é o seu local próprio para estabelecer humanidades por meio da comunicação, tendo em vista os elos que conectam povos e os meios encontrados para transmitir os seus próprios saberes, conforme coloca Schmidt (2011); e traduzir suas tradições em um processo de resistência e busca pela continuidade libertária,

²² A inclusão do termo “suleamento” surgiu naturalmente durante a escrita, mas logo também veio à tona a inquietude quanto à possibilidade de já existir algum tratamento sobre. Em pesquisas, foi possível identificar que Paulo Freire se apoderou da expressão, criada pelo físico Marcio D’Oliveira Campos, para tratar do contexto latino-americano de orientação e produção de saberes, entendendo não como um elemento de superioridade, conforme a própria noção colonizadora, mas como uma maneira de inverter os moldes extraídos do Norte global, substituindo-os pela autenticidade e pela produção local própria da América Latina. Cf. <http://rbeducacaobasica.com.br/sulear-e-esperancar-a-america-latina-nao-e-ela-esta-sendo/>.

considerando, principalmente, o papel dos laços comunitários entre povos minorizados, como nações indígenas, e as violências sistêmicas de ataque às suas expressões culturais, artísticas e políticas e aos seus vínculos uns com os outros.

Essas características são, portanto, intrínsecas à perspectiva de pensadores críticos latino-americanos quanto ao estado da comunicação e sua decolonialidade, que tem seu *suleamento* baseado na elaboração de um conhecimento construído conjuntamente com o outro, instaurando um novo comum entre, um com-saber, como destaca Sodré (2014). Para reforçar esses caminhos e superar a hegemonia do paradigma dominante, Torrico (2019) propõe pensar na excentricidade da comunicação, com e sem hífen, tanto por seu caráter indesejável (excêntrico) como por seu deslocamento do centro (ex-cêntrico). Assim,

se o “esquema persistente” sintetiza a ideia “centrada” de comunicação, na dupla acepção [...] – a de pertencer à episteme da Modernidade e seu teor “correto”, sensato e com obrigatoriedade de uso na prática –, a Comunicação ex-cêntrica, que deriva da crítica latino-americana à in-comunicação colonial, se coloca como uma rota compreensiva alternativa, baseada no pensamento decolonial (Ibid., p. 103).

Em artigo publicado em 2020, o pesquisador Bruno Dias analisou o que ele nomeou de “outras comunicações possíveis”. Para isso, ele investigou a experiência comunicacional de minorias culturais, observando-as para além do contexto acadêmico, que, desde sua concepção, traça um caminho colonial de articulação do ensino (e do acesso a ele). Na análise do bem viver em consonância com a comunicação, o pesquisador aponta a visão do sociólogo boliviano Adalid Contreras Baspineiro (2016), que diz que se o bem viver — ou os bons viveres, como apontado por Lang (2016) em relação com a necessidade de pluralização de Krenak (2019) — é uma resposta à desumanização capitalista/neocolonial/patriarcal, a “Comunicação para o Viver Bem/Bem Viver” atua como resposta guiada pelo Sul no enfrentamento e oposição às manutenções do processo comunicacional dentro desse sistema.

A noção de *aruskipasipxañanakasakipunirakispawa*, palavra do povo aimará²³ que designa a necessidade das pessoas sempre se comunicarem umas com as outras, possibilita tratar de uma metodologia para o saber comunicacional a partir dos bons viveres, principalmente pelos quatro princípios de David Coquehuanca, aimará que é atual vice-presidente da Bolívia e ex-ministro das Relações Exteriores, sendo: 1) saber escutar; 2) saber compartilhar; 3) saber viver em harmonia; e 4) saber sonhar. Dentro dessa lógica, a comunicação é, portanto, horizontal, dialógica e participativa. No entanto, é preciso desafiá-la

²³ Os aimará (de grafia original *aymara*) são povos originários que estão no sul do Peru, na Bolívia, na Argentina e no Chile. Em 2021, a morte do líder aymara Felipe Quispe Huanca, aos 78 anos de idade, mobilizou as nações indígenas bolivianas, destacando o papel primordial que a liderança desempenhou na luta de enfrentamento pelo território e pelo fim da opressão aos povos originários. É possível conhecer mais sobre a sua história em: <https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/bolivia-a-rebeldia-ancestral-de-felipe-quispe/>.

a ir além, associando o caráter comunal, pois a convivência “[...] transcende a ação comunicacional como enunciações e trocas discursivas, para abraçar práticas sociais solidárias, na convicção de que a comunicação não se limita à construção de mensagens, mas engloba a ação social, política, cultural e espiritual” (BASPINEIRO, 2016, p. 79).

A compreensão do comum de diferentes grupos possibilita compor os laços comunitários deles – que estão ligados por diferentes motivações, como sangue, territórios, crenças etc. – com a intenção de fugir das exigências tecnológicas de capitalização para instaurar vinculações construídas por um “entre” as pessoas, levando-as a se dividirem para fora de si mesmas. Nesse cenário, Sodré (2014, p. 221) destaca que os grupos concebem um comum cotidiano universal, associado a um *ser-com*, ao *estar-junto*, induzindo diálogo e ação em um jogo de abertura para a transcendência e legitimação de cada grupo, o que se leva a “[...] pensar em microdesdobramentos da esfera pública, a exemplo de organizações não governamentais, associações de bairro, grupos de produção simbólica etc.”.

Enquanto recurso para reflexão diante do contexto sócio-político hegemônico, os comuns (ou bens comuns) são uma maneira de associar as relações sociais aos bens materiais e imateriais. Há uma construção comunal diante não somente de grupos específicos, mas de universalidades de demandas e relações postas aos comuns a partir do momento em que uma gestão social e comunitária é instaurada para administrá-los, como é o caso com elementos da natureza tais quais a água ou o ar. Transcendendo a própria esfera pública, os comuns se diferenciam dos bens públicos, pois este último está associado à gestão estatal, enquanto o primeiro, à ação direta de grupos organizados, como é o caso de cooperativas. Esses bens comuns passam, então, a operar enquanto resposta ao modelo privatizador típico da globalização neoliberal, principalmente por meio de um “fazer em comum” (*commoning*) com foco na atuação coletiva não-extrativista, mas sim geradora “[...] porque se baseia em relações de cooperação, reprodução, acesso e inclusão, e promove novas práticas sob uma lógica criativa para o desenvolvimento dos comuns” (AGUITON, 2019, p. 97).

Se as estruturas dominantes ocidentais são capazes de anular ou ignorar práticas e reflexões vindas das periferias sistêmicas, apropriando-se delas para comercialização, os comuns também estão em constante pressão de corporações e do Estado para serem absorvidos pelas lógicas da mercantilização. As crises e transformações climáticas são, por si só, um exemplo desse processo, além de fortalecerem resquícios de colonialidade nas regiões – em que, no caso da América Latina, o desenvolvimento extrativista tornou o continente profundamente vulnerável às mudanças do clima, produzindo o que Santos (2001) nomeou de

pobreza estrutural, e gerou uma insegurança territorial que pressionou a população a fluxos migratórios cada vez mais derivados dos desastres ambientais²⁴.

Solón (2019) discute os direitos da Mãe Terra como uma forma de subversão ao antropocentrismo, construindo uma comunidade capaz de compreender o humano e a natureza como parte de um todo. Ao estabelecer diferentes vertentes para estes direitos, o autor aborda a corrente indígena, em que a relação harmônica é essencial para equilibrar a dinâmica da existência humana com a Terra. Em uma aproximação com a questão da decolonialidade, que é de suma importância nas alternativas de saída ao antropocentrismo, é preciso analisar ambos os processos para evitar sua apropriação e superexploração, uma vez que tanto os direitos da Mãe Terra como as práticas decoloniais são movimentos que se tornam “invisíveis” em meio a um sistema político pautado na empresarização, isto é, na atuação de práticas por mensuração e desempenho – processo que se desdobra também para a demanda e pressão do mercado em relação à confecção de produtos artesanais.

Por esses motivos, as crises constantes e cíclicas do capitalismo neoliberal ecoam movimentos sociais em todo o globo, especialmente na América Latina, mas, Solón (2019, p. 187) acredita ser necessário olhar além da comercialização da vida e do mundo, pois, “o fundamental é promover convergências que superem campanhas isoladas ao redor de questões pontuais e que encarem os elementos constitutivos dessa nova fase da globalização, articulando de maneira efetiva o mundial, o regional, o nacional, o local e o individual”. Para que isso aconteça, o princípio da subsidiariedade se torna central para articular as decisões político-econômicas em um nível governamental de proximidade com as problemáticas, atendendo as necessidades da população que irá sofrer diretamente com as consequências de cada questão e produzindo, dessa forma, comunidades agrupadas pelo conjunto de experiências em agricultura, produção, comunicações, mídia etc., sempre em consonância com formas de organização colaborativa de enfrentamento ao capitalismo.

Levando em consideração a comunicação desumanizada, centralizada e ocidentalizada, essas dinâmicas alternativas e anticapitalistas apontam um caminho guiado para a organização de grupos sociais como é o caso dos indígenas Warao, que se conectam, dentre outras instâncias, pela produção artesanal. Para o pesquisador mexicano Rodrigo Utrilla-López

²⁴ Segundo dados do Centro de Monitoramento de Deslocamentos Internos (IDMC), em 2020 ocorreram 40,5 milhões de novos deslocamentos no mundo todo, sendo que, destes, 30 milhões são referentes a desastres relacionados ao clima, como: deslizamentos de terra, incêndios florestais e inundações. No entanto, os deslocamentos promovidos por conflitos e violência (9,8 milhões do total) também podem ter motivações guiadas pela questão ambiental e climática, uma vez que a violência perpassa as relações coloniais de terra, fomento à agricultura familiar e cultivo da comunidade camponesa no Brasil e no mundo. Cf. <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2021/>. Acesso em 08 fev. 2022.

(2017), uma nova proposta epistemológica é necessária para se pensar a articulação entre a psicologia, a Teologia da Libertação e o artesanato. Por meio de um esforço de construção teórica frente à condição latino-americana, o pesquisador propõe o chamado Projeto Artesanal de Libertação (PAL), que é conceituado dentre seus elementos por diferentes práxis, como a artesanal — o ato de criar artisticamente como forma de afirmar a humanização das pessoas sobre a sua própria realidade. Assim, Utrilla-López (2017, p. 140) aponta que o artesanato é uma “[...] criação humana de identidades históricas, culturais e comunitárias; que busca ser expressiva e comunicativa com a humanidade. E cada peça artesanal, articula o saber popular que representa a evolução histórica dos artesãos sobre sua cultura e si mesmos”.

É uma dinâmica reforçada por dois elementos principais: a linguagem e a memória, constituindo a oralidade, vertente comunicacional não-ocidentalizada nem caracterizada pelo teor tecnológico. Na construção e manutenção dos saberes tradicionais, essa transmissão oral organiza o repertório de conhecimento pelos contextos local, coletivo, diacrônico e holístico, acumulando-se de maneira coletiva em um mecanismo de “[...] representação, formação e manutenção de lembranças, que, no fundo, expressa um certo *código de memória*”, referindo-se a conhecimentos estruturais da natureza, dinâmicos, relacionais e utilitaristas (TOLEDO, 2015, p. 95, grifo do autor).

O que os saberes tradicionais revelam é uma constância transcendental — apesar de não intencional, isto é, não orientado a este fator — dos processos humanos, em que a comunicação — e, com ela, a atuação do artesanato enquanto elo comunicador e conector de coletividades — tem um papel primordial pautado no seu caráter oral, fugindo completamente à lógica do paradigma dominante e possibilitando a compreensão do campo para além do conhecimento técnico mediatizado. Nessa lógica, pensar a América Latina é regionalizar a historicidade do continente para abrir espaço para a análise e reflexão críticas e subversivas para a emancipação do olhar, do saber e do fazer ocidentais.

É, portanto, factível pensar em uma vertente, tradição ou marca latino-americana para a pesquisa em comunicação que [...] busca, a partir do estabelecido, sugerir caminhos para atender demandas locais, mas de projeção transregional, questionar os modelos hegemônicos e promover a diversidade de saberes, perspectivas e formas de conhecimento (DIAS, 2021, p. 53).

Logo, se a oralidade expressa o código de memória, potencializando uma vertente ex-cêntrica da elaboração e da participação no diálogo comunicacional, ela caracteriza o saber a partir de uma definição não ligada necessariamente ao conhecimento fundado na racionalidade, mas sim ao “[...] raciocínio sustentado na experiência pessoal e nas crenças mais ou menos aceitas” (TOLEDO, 2015, p. 130), delineando um caminho de diversidade, pluralidade,

cooperação e reciprocidade diante da reconfiguração dos saberes tradicionais e sua expressividade enquanto legitimação de uma comunicação humana e comunitária. A vertente decolonial latino-americana e sua forte experiência andina reforçam essa dinâmica para instaurar processos de emancipação de experiências, narrativas e práticas (DIAS, 2021), que, no caso desta pesquisa, serão analisados a seguir a partir do contexto artesanal.

2.2 ENTRE MÃOS E FIOS: O FAZER ARTESANAL NAS PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANA E DECOLONIAL

Em 1997, foi promovido um simpósio global sobre artesanato e o mercado internacional pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em Manila, nas Filipinas. Na ocasião, a comissão responsável por codificar produtos artesanais classificou-os a partir do papel do artesão e sua contribuição manual na produção, sendo possível o desenvolvimento de peças artesanais com características “[...] utilitárias, estéticas, artísticas, criativas, culturalmente vinculadas, decorativas, funcionais, tradicionais, religiosas e socialmente simbólicas e significativas”²⁵.

A historiadora e crítica de design Adélia Borges discorre em seu livro “Design + Artesanato”, de 2011, sobre a ideia do artesanato enquanto atividade produtiva que é geralmente coletiva, podendo ser ou não reproduzida em série, modelo de produção típico da modernidade, com máxima produtividade e baixo custo. É reflexo de um modelo baseado no sistema extrativista de vida, atuando como um dos principais precursores da relação exploratória ligada ao hiperconsumo e ao desperdício de recursos, que, no contexto da globalização neoliberal, leva ao sufocamento da democracia e à exaltação dos valores patriarcais perpetuados pelo princípio da separação, em que, de acordo com Shiva (2021),

inicialmente, separa-se a natureza dos humanos; então, os humanos são separados de acordo com gênero, religião, casta e classe. Essa divisão do que está interrelacionado e interconectado é a raiz da violência — primeiro na mente, depois nas ações cotidianas. Não é por acaso que as desigualdades sociais do passado tomaram uma forma nova e brutal com o surgimento da globalização corporativa.

Essa relação separatista associa-se com o conceito de colonialidade do poder de Quijano (2005a), que discorre sobre como o controle europeu-ocidental em torno do trabalho assalariado foi fundamental para a manutenção dos privilégios brancos destes nascidos europeus, visto que o trabalho informal foi associado às raças dominadas desde o princípio da América. Esse processo gerou consequências profundas na população local, como “o vasto

²⁵ Trecho extraído da página 17 do documento digital referente ao relatório gerado do evento da UNESCO, *International Symposium on Crafts and the International Market: Trade and Customs Codification*, disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000111488>>. Acesso em 19 jul. 2022.

genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização [...] causado [...] porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer [...]", levando à classificação racial da população e à colonialidade do controle do trabalho, que

[...] determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista (QUIJANO, 2005a, p. 120).

Apesar de associar a realidade artesanal brasileira com o restante da América Latina, a Índia e o continente africano, isto é, o Sul global, Borges (2011) não é capaz de discorrer sobre essa comparação, apenas pontuando que a atividade é comumente distribuída junto a outras funções, podendo ser associada à agricultura e, nas periferias, ao trabalho informal, que ela nomeia como “bicos”. O que se revela em sua associação é a dinâmica da colonialidade, em que o Sul global é colocado nessa relação fronteira de vida, sempre à margem do mundo euro-estadunidense ideal, sofrendo, portanto, com as suas sequelas, especialmente no que diz respeito à informalidade típica do capitalismo financeiro pautado no lucro “acima de tudo e de todos”, na exportação e na precarização do trabalho. São alguns resultados do capitalismo do século XIX, em que a reprodução laboral passou a ser orientada pela remuneração, a não proteção dos trabalhadores e o impedimento das organizações sindicais, abrindo e ampliando as fragilidades informais no trabalho (YÚDICE, 2019).

O contexto latino-americano apresenta nuances muito específicas ao continente, que sofreu com regimes ditatoriais em diferentes países, reconfigurando a relação política nas regiões a partir de movimentos que passaram a olhar para o caráter social dentro da esfera política, principalmente pelas fragilidades às quais a região é exposta devido, em partes, à sua heterogeneidade cultural, conforme discorre George Yúdice (1991), pesquisador e professor da Universidade de Miami. De acordo com o professor, esse caráter heterogêneo da cultura latino-americana foi produzido pela implementação desigual da modernidade, o que levou à organização de projetos contestatórios de decolonização da política, da cultura e da economia e às estratégias de sobrevivência, como as economias informais. A informalidade, nesse sentido, não contesta a acumulação concentrada das elites, pelo contrário, ela somente reproduz a divisão social do trabalho, gerando a necessidade de uma permanente estratégia de sobrevivência estressante para as classes médias e baixas, tendo em vista a constante oscilação

econômica sofrida pelos países latino-americanos e a consequência direta que recai sobre o fortalecimento da economia informal no continente.

Da mesma forma, o artesanato é, desde sua concepção, heterogêneo, complexo e diversificado, com uma leitura contemporânea que se divide entre o momento presente, o ontem (a tradição) e o futuro (o lucro). É uma prática que desenvolve dimensões sociais, culturais, econômicas, institucionais e demonstra importância “[...] da capacidade deste segmento de promover a inclusão social por meio da geração de renda e ocupação e de resgatar valores culturais e regionais” (KELLER, 2014, p. 324). No entanto, a demarcação sistêmica com profundas raízes coloniais contribui não somente para aprofundar a informalidade na atividade artesanal como também reforça a sua precarização, estabelecendo a produção por dois princípios possíveis, segundo Paulo Keller (2014), professor associado à Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Esses princípios seriam a subsistência social ou a resistência cultural, ambos analisados por Scrase (2003) a partir do potencial de compra do artesanato pelas noções de tradição ou de apoio a trabalhadores que usam o fazer artesanal para enfrentar as transformações culturais e econômicas sofridas em todo o globo.

Observando diferentes cenários, o pesquisador Timothy J. Scrase aponta estudos que analisaram o impacto da globalização e da economia neoliberal em comunidades artesanais, abrindo novos mercados e oportunidades para criar maior interdependência entre as partes envolvidas nos processos produtivos, porém, o autor (2003, p. 451) reforça que mesmo que haja uma relação com a sobrevivência e a “autonomia” desses grupos, ainda assim prevalece um “[...] sistema de desigualdade forjado pelo transnacionalismo e pela competição”. De acordo com Yúdice (2001, p. 642), a transformação sofrida pelos sistemas de comunicação a partir do neoliberalismo – pressionando a privatização, desregulação e desmantelamento da comunicação pública – reforça o caráter da transnacionalidade nas indústrias culturais, impondo uma padronização de tecnologias e questões jurídicas e administrativas pois “[...] a acomodação ao mercado transnacional requer a geração de diferenças locais que possibilitem a rentabilidade de conteúdos que estejam além das fronteiras territoriais”, sendo que estas diferenças são, essencialmente, constituídas dentro da lógica da globalização.

As vias que levaram a esse cenário são, para Gómez y Mignolo (2012, p. 13), um claro resultado do processo de dominação ocidental sobre civilizações já existentes, uma vez que estas também tiveram os seus valores culturais e estéticos ditados para guiar as pessoas a um ideal de humanidade, sendo assim “a arte e a estética foram instrumentos de colonização das subjetividades e hoje a descolonização da estética para libertar a estese é um aspecto fundamental dos processos de colonialidade”. Em seu texto, os autores buscam distinguir a

estética da estese para demarcar as suas diferenças em busca de descolonizar seus conceitos. Dessa forma, enquanto a estética é um movimento filosófico, que determinou princípios de definição para o que é artístico, a estese se relaciona com a experiência sensorial e um processo de percepção, estando diretamente relacionada ao que o discurso filosófico nomeou como não artístico – ou seja, as expressões culturais populares, o artesanato, o folclore – e será preciso descolonizar a estética para que a liberação da estese ocorra, o que culmina na liberação do artesanato em si, inclusive da dominação do capitalismo neoliberal.

Nesse aspecto, sendo o artesanato heterogêneo, complexo e diversificado, ele sofre as consequências de sua padronização dentro deste contexto de dominação e dos modelos de produção em série, principalmente ao se compreender que as indústrias culturais da América Latina são administradas, em grande parte, por corporações transnacionais, preocupadas com a construção cultural a partir do contexto global (YÚDICE, 2001). Assim, o processo do fazer artesanal (e do próprio saber tradicional do artesanato) é fragilizado, atendendo à dinâmica de fragmentação e “morte” da política, o que, de acordo com Santos (2001), culmina em um sistema guiado pelo mercado e pelo consumo, em que as empresas globais assumem o papel político do terceiro setor para desenvolver o assistencialismo social que cabia anteriormente ao poder público. Produz-se, dessa forma, tanto em relação à cultura, como à política e à economia, a noção de *uma* cidadania universal, em que o neoliberalismo atua como “fundamento primordial” para a democracia. Mas, na realidade, a relação fronteiriça do mundo ainda é concebida e essa demarcação se torna essencial para firmar e instaurar uma dita soberania da ciência econômica como base para o

[...] subsistema ideológico que comanda outros subsistemas da vida social, formando uma constelação que tanto orienta e dirige a produção da economia como também a produção da vida. Essa nova lei do valor — que é uma lei ideológica do valor — é uma filha diletta da competitividade e acaba por ser responsável também pelo abandono da noção e do fato da solidariedade. Daí as fragmentações resultantes. Daí a ampliação do desemprego. Daí o abandono da educação. Daí o desprezo à saúde como um bem individual e social inalienável. Daí todas as novas formas perversas de sociabilidade que já existem ou se estão preparando neste país, para fazer dele — ainda mais — um país fragmentado, cujas diversas parcelas, de modo a assegurar sua sobrevivência imediata, serão jogadas umas contra as outras e convidadas a uma batalha sem quartel (SANTOS, 2001, p. 47-48).

Por mais que o autor faça menção à fragmentação do Brasil, dissolvendo a solidariedade e o caráter cidadão, essas são consequências notórias em toda a América Latina no contexto de colonização e dominação, de acordo com o antropólogo argentino Néstor García Canclini, que discorre em seu livro “As culturas populares no capitalismo”, de 1983, sobre a posição de manifestações culturais, como o artesanato e as festas tradicionais, no cenário capitalista,

tomando como *sul*²⁶ da sua análise o contexto mexicano. A dominação levou à destruição de símbolos que objetos e práticas possuíam para as diferentes comunidades, além de fortalecer uma dinâmica de desapropriação de terras comunais, romper com a solidariedade comunitária, aprofundar as desigualdades produzidas social e economicamente e conceder direito à terra a latifundiários. Dessa forma, Canclini (1983, p. 76) argumenta que “em países multiétnicos a construção da hegemonia, além de basear-se na divisão em classes, assenta-se no manejo da fragmentação cultural e na produção de outras divisões: entre o econômico e o simbólico, entre a produção, a circulação e o consumo e entre os indivíduos e seu marco comunitário imediato”.

Essa é uma lógica que implica a necessária destruição da heterogeneidade biocultural, segundo Victor Toledo (2015), biólogo e ex-secretário do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais do México. Em sua análise sobre a memória biocultural e os saberes tradicionais, o biólogo (2015, p. 237, grifo do autor) compreende que a globalização afeta a memória humana, ameaçando (e encarando como problema) a diversidade da Natureza e da cultura por meio das “[...] tendências de *progresso e modernização* sob o modelo de desenvolvimento fundamentado em princípios como os da competição, da especialização, da hegemonia e da uniformidade”. Esses princípios são tanto constituintes de uma hipervalorização do antropocentrismo, que leva à negação das plurais formas de existência e de vida (KRENAK, 2020), como também de um sistema de colonização.

São diferentes colonialidades que separam o mundo em dominados e dominantes, sendo reforçados nos territórios latino-americanos pelo aprofundamento do extrativismo, modelo que desenvolve a lógica industrial enquanto promove o bem-estar do Norte global e gera ainda mais pobreza no Sul, visto que grande parte da produção de empresas extrativistas é destinada à exportação com intenção de fortalecer o desenvolvimento local a partir da premissa moderna/imperial/colonial ao mesmo tempo que desqualifica e marginaliza modos de ser e estar no mundo que estão “do outro lado da linha” dos sistemas de produção e de consumo capitalistas (SANTOS, 2007; LANG, 2016). O “aqui” e o “lá” também são projetos políticos de governos latino-americanos, que, ao se basearem no clientelismo, fragilizam a democracia no continente, incentivando a corrupção, a desestruturação das sociedades e comunidades locais, o agravamento dos impactos ambientais e, por fim, a contenção da cidadania e das possibilidades de organização civil (ACOSTA, 2016b).

No que diz respeito ao artesanato, o seu “caminhar” frente ao avanço da modernidade/colonialidade nas sociedades, inclusive em suas constantes novas roupagens, é

²⁶ Nesse contexto, trato da palavra *sul* de acordo com o termo *suleamento*, usado anteriormente no texto.

pensado de maneira conjunta, em uma lógica de aparente afastamento de impactos e de empobrecimento das populações minoritárias, pois a construção de uma noção hegemônica precisa acompanhar o progresso histórico do conjunto da sociedade como um todo, em que o poder “de cima para baixo” precisa do “de baixo” para se fortalecer, reproduzir e manter. E, nesse jogo, as peças artesanais promovem uma renovação no consumo ao introduzirem ao modelo de produção industrial urbano a originalidade, variedade e imperfeição, permitindo “[...] que se possa diferenciá-las individualmente e estabelecer relações simbólicas com modos de vida mais simples, com uma natureza nostálgica ou com os índios artesãos que representam esta proximidade perdida” (CANCLINI, 1983, p. 65).

A reprodução sociocultural do artesanato, no entanto, passa a configurar espaço dentro da chamada pobreza estrutural globalizada, em que não há inclusão ou marginalização, mas exclusão completa reforçada pela divisão do trabalho a partir da obediência aos

[...] cânones científicos [...] movida por um mecanismo que traz consigo a produção das dívidas sociais e a disseminação da pobreza numa escala global. Deixa-se de ser pobre em um lugar para ser pobre em outro. [...] é uma pobreza quase sem remédio, trazida não apenas pela expansão do desemprego, como, também, pela redução do valor do trabalho. [...].

Essa produção maciça da pobreza aparece como um fenômeno banal. Uma das grandes diferenças do ponto de vista ético é que a pobreza de agora surge, impõe-se e explica-se como algo natural e inevitável. Mas é uma pobreza produzida politicamente pelas empresas e instituições globais (SANTOS, 2001, p. 73).

Dentro desse contexto, as ações políticas paternalistas atuam como pano de fundo para legitimar a exclusão de setores da sociedade, como as indústrias de artesanato locais, principalmente pela implementação de agências governamentais especializadas e Organizações não Governamentais (ONGs) voltadas para a “preservação” das tradições, o que foi falho nos países de Terceiro Mundo uma vez que não foi levado em consideração as necessidades dos artesãos e das artesãs. Isso culminou, para Scrase (2003), em problematizações quanto a quem são as pessoas responsáveis por considerar quais práticas e objetos artesanais seriam considerados únicos e tradicionais para cada nação e seu povo, ao passo que um caráter híbrido é crucial do artesanato contemporâneo, em que há a retenção do fazer tradicional junto à produção em série, fazendo com que o artesanato e o fazer artesanal sobrevivam mesmo em meio à sua precariedade e fragilidade.

Esse teor precário e frágil tem um apontamento muito claro para Canclini (1983). Está diretamente relacionado à destruição da biodiversidade e do modelo de produção da agricultura familiar/de subsistência, que, devido ao processo de urbanização, sofreu consequências em que a terra não mais foi vista como meio fundamental de reprodução da vida, sendo industrializada e criando uma amnésia frente às origens dos alimentos, seus nutrientes e impacto nos corpos

humanos; amnésia essa que as mulheres e sua luta por terra buscam reverter a fim de valorizar e reforçar o trabalho de subsistência, em que atuam como principais trabalhadoras e reprodutoras do modelo, segundo a filósofa e ativista italiana Silvia Federici (2019). Para ela, a luta das mulheres por terra destaca a importância das comunidades e da não acumulação de capital, demonstrando um modo de vida guiado pela solidariedade e cooperação, essenciais para uma nova sociedade.

Essa dinâmica se torna essencial na relação com a terra, levando em consideração que o latifúndio, no contexto brasileiro e latino-americano, não é capaz de gerar mais mão de obra, fazendo girar a economia e o desenvolvimento social. Pelo contrário, o uruguaio Eduardo Galeano (2021, p. 173) discorre sobre como os próprios latinos que produzem os alimentos, geralmente sofrem com desnutrição, denunciando um sistema colonial rural, em que os homens de “posses” asseguram condições que tornam o campo num espaço de produção de pobreza para a grande maioria, não sendo, porém, “[...] tão só uma sementeira de pobreza: é também uma sementeira de rebeliões, embora as agudas tensões sociais amiúde se ocultem, mascaradas pela aparente resignação das massas”. Nesse sentido, o historiador britânico Eric Hobsbawm (2017) aponta como os camponeses não têm a atividade do campo como mero negócio, mas sim como modo de vida, culminando (e facilitando) na organização social em torno das necessidades para com o campo, o que impulsionou movimentos por terra, como a luta das mulheres por terra, apontado por Federici (2019), ou até modos de produção guiados pela agroecologia, como pautam diversos movimentos socioambientais.

Desse modo, conectando a defesa das memórias e o cultivo e diálogo entre os saberes, a proposta epistemológica da agroecologia se vê frente aos princípios que guiam o funcionamento da Natureza, que são, de acordo com Petersen (2015, p. 15): “[...] a diversidade; a natureza cíclica dos processos; a flexibilidade adaptativa; a interdependência; e os vínculos associativos e de cooperação”. São concebidos princípios que também atuam com expressa importância para se pensar o saber (e fazer) artesanal e sua relação decolonial e latino-americana na gestação de projetos guiados para a valorização dos saberes tradicionais na articulação de enfrentamento à crise ecológico-social derivada do contexto neoliberal/colonial, contemplando, assim, “[...] o reconhecimento e a valorização das experiências de produtores locais [...]. [...] A agroecologia reconhece na pesquisa participativa um princípio fundamental. O *diálogo de saberes* se torna então um princípio fundamental da pesquisa agroecológica” (TOLEDO, 2015, p. 244, grifo do autor).

Tendo em vista o território²⁷ latino-americano como espaço de experimentações frente a alternativas ao desenvolvimento, conforme coloca Lang (2016), fugindo da lógica do liberalismo econômico e de colonialidades para dar espaço a outros modos de produção e operação não-extrativistas, encaminha-se para um cenário de transições sociais, econômicas, culturais, políticas e ambientais. Em distintas partes do mundo, movimentos surgem nessa mesma jornada, como com o decrescimento europeu²⁸ ou o *ubuntu* africano²⁹, o que demonstra uma unidade coletivizada destas, que

[...] compartilham alguns princípios: a colaboração em vez da concorrência que o capitalismo promove; a valorização da convivencialidade; a importância da autonomia, da autogestão e dos processos construídos localmente a partir de baixo; o respeito à diversidade e o valor central da deliberação; a democratização da economia e da tecnologia; a transformação da propriedade privada em propriedade social (que não é o mesmo que propriedade estatal) ou em comuns; a soberania alimentar; a solidariedade e a reciprocidade (LANG, 2016, p. 34).

Alguns destes princípios se estendem para a concepção do saber artesanal, principalmente ao pensar o artesanato como uma prática comunal, voltada às comunidades e seu caráter próprio de troca, interação, autonomia e solidariedade. Na compreensão dos conhecimentos tradicionais, comumente transmitidos oralmente entre gerações, há duas conexões importantes para a relação humana do conhecimento, sendo a prática (materialização) e a crença (espiritualização). Enquanto uma está associada a uma concepção moderna do conhecimento, a ciência, outra está expressa na sabedoria, sendo que suas diferenças se dão da seguinte forma: “[...] a ciência é societária, universal, geral, impessoal, abstrata, teórica e especializada; em contrapartida, a sabedoria é individual, local, particular (ou singular), pessoal, concreta, globalizante e prática” (TOLEDO, 2005, p. 126).

²⁷ Território é tratado, nesse sentido, para além da demarcação geográfica, buscando a reflexão sobre as esferas sociais, culturais, políticas, econômicas, ambientais, históricas e espaciais de reprodução das dinâmicas de vida – como na relação do território enquanto espaço de opressão, ao mesmo tempo que de resistência, ou de coletividade das comunidades e bairros, ao mesmo tempo que de separação das mesmas –, demonstrando que os ambientes passam por “[...] um processo de territorialização que implica apropriação social e material da terra e a formação de territorialidades que determinam o modo de ser, ficar, sentir e viver em um espaço social determinado natural, transformando-o em território” (SOLÍZ, 2020, p. 24).

²⁸ O decrescimento é uma proposta que foge à lógica fetichista do crescimento, baseado na raiz do modelo de desenvolvimento econômico extrativista. Segundo Demaria e Latouche (2019), é um processo que requer decolonizar o imaginário e implementar outras possibilidades de mundo, sendo que a proposta não é uma vertente econômica, mas um projeto societário que implica sair da economia vigente e hegemônica. DEMARIA, Federico and LATOUCHE, Serge. Degrowth. In: KOTHARI, Ashish *et al.* (Eds.). **Pluriverse**: a post-development dictionary. New Delhi, India: Tulika Books, 2019.

²⁹ Derivado de provérbios do sul do Saara, no continente africano, o *ubuntu* é uma tradição cultural oral que remete à ideia de coletividade para a individualidade, no contexto da expressão “eu sou porque nós somos”. De acordo com Le Grange (2019), a filosofia sofreu com a colonização, tendo sido invocada novamente no mundo pós-colonial como parte de um projeto decolonizador que também atua como alternativa ao desenvolvimento hegemônico, modelo que ameaça a justiça social e o meio ambiente. A característica principal é a solidariedade entre humanos e com o mundo que está para além do humano. LE GRANGE, Lesley. Ubuntu. In: KOTHARI, Ashish *et al.* (Eds.). **Pluriverse**: a post-development dictionary. New Delhi, India: Tulika Books, 2019.

O paradigma racionalista moderno de mundo provoca uma série de consequências aos saberes não-científicos, em que a sabedoria passa a ser invalidada por não passar por processos de capacitação, profissionalização e especialização, sendo constituída por experiências cotidianas e formas pessoais de ver a vida, isto é, subjetivações. É uma dinâmica capaz de gerar violências simbólicas contra diferentes povos e seus saberes, conforme destaca Aílton Krenak (2019, p. 24) ao notar a relação que indígenas estabelecem com a terra: “quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: ‘isso é algum folclore deles’; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem ‘não, uma montanha não fala nada’”. Dessa forma, o líder indígena compreende que a despersonalização da natureza leva à liberação dela para se tornar resíduo das atividades industrial e extrativista.

Quando esse fenômeno ocorre, um pilar constituinte das sabedorias é apropriado pelo mercado e destruído, colaborando para frear a disseminação das culturas tradicionais. Mais uma vez, essa conduta é parte do processo colonial, que teve como elemento estrutural a ciência ocidental para dominar as regiões do Sul pela leitura de quais saberes seriam separados e validados de acordo com seu potencial mercadológico, tudo com vistas ao modelo desenvolvimentista verticalizado, que violenta diretamente os saberes para servir à dominância do antropocentrismo. Porém, Toledo (2005) alerta para a não demonização de uma dinâmica em relação a outra, uma vez que não se trata de uma lógica saudosista ou reducionista, mas sim à compreensão de que tanto a ciência ocidental moderna como os saberes tradicionais foram modelos distintos de concepção de mundo, apesar de um ter sido legitimado por um processo de dominação global.

Kothari *et al.* (2019) destaca que apesar de boa parte dos problemas mundiais, especialmente as dinâmicas enfrentadas pelo Sul global, serem fruto da modernidade, é importante não cair na dicotomia de que o moderno é destrutivo e o tradicional, positivo. Ele destaca alguns ganhos próprios da modernidade, como o avançar nos direitos humanos pela liberação de minorias em diferentes partes do mundo. Sem buscar romantizar uma concepção de mundo em detrimento de outra, nem ponderar elementos comparativos que não fazem sentido de serem colocados dessa maneira, destaco ser possível observar que a luta pelos direitos humanos foi necessária justamente pelas severas consequências históricas (e em andamento) da colonização. O que acontece é que os movimentos sociais e diferentes atores da sociedade se organizaram e seguem se organizando frente à oportunidade de outros sóis para se avançar com a vida humana, em consonância com outras formas de vida não-humanas também e com uma concepção orientada pela horizontalidade e a harmonia. Dessa maneira,

a busca é por uma resposta ao colapso ecológico, à apropriação de terras, às guerras por petróleo e pelas formas de extrativismo, como a agroindústria e as plantações de espécies. Em termos humanos, esse roubo traz perda dos meios de subsistência rurais e pobreza urbana. Às vezes, o “progresso” ocidental cede ou leva a doenças de riqueza, alienação e desenraizamento (Ibid., p. XXIII, tradução nossa).

É possível observar que, nesse contexto, os saberes tradicionais são importantes para se pensar em consonância com o modelo econômico vigente e as propostas por outros mundos, na busca pela decolonialidade em diferentes âmbitos (poder, saber, fazer, ser, sonhar), pois, são “[...] sistemas de conhecimento holísticos, acumulativos, dinâmicos e abertos, que se constroem com base nas experiências locais transgeracionais e, portanto, em constante adaptação às dinâmicas tecnológicas e socioeconômicas” (TOLEDO, 2005, p. 138). Essas adaptações são importantes diante do contexto em que as pessoas sábias (detentoras ou aprendizes destes saberes) estão inseridas, inclinando para a necessidade de atualização cultural para caracterizar a fluidez da cultura e das tradições, visto que elas “[...] se sustentam por uma memória coletiva, requerem atualização prática (geralmente ritualizada) e organizam o passado em relação ao presente, tornando o primeiro não primariamente preservado, mas sim continuamente reconstruído” (GRÜNEWALD, 2012, p. 186).

Com o objetivo de coletar, organizar e catalogar premissas que direcionam o segmento artesanal no Brasil, o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) desenvolveu o Termo de Referência do Artesanato, publicação de 2010³⁰, para contextualizar e conceituar o artesanato em diferentes categorias e tipos. Como categoria, os produtos artesanais³¹ são distintos entre si de acordo com a produção, a origem, o uso e o destino de cada peça, podendo ser elencados como: A) arte popular, sendo atividades que expressam os modos de ser e viver de povos; B) artesanato, atividade produtiva de objetos e artefatos feitos manualmente ou com meios tradicionais; e C) trabalhos manuais, que são, muitas vezes, uma ocupação secundária ou um passatempo. Além destas categorizações, o artesanato pode ser dividido em quatro tipos, de acordo com seu caráter: indígena, tradicional, de referência cultural ou conceitual. No que diz respeito ao artesanato tradicional, ele representa um

conjunto de artefatos mais expressivos da cultura de um determinado grupo, representativo de suas tradições, porém incorporados à sua vida cotidiana. Sua produção é, em geral, de origem familiar ou de pequenos grupos vizinhos, o que possibilita e favorece a transferência de conhecimentos sobre técnicas, processos e

³⁰ Mesmo sendo datado de 2010, a escolha para tratar a atividade artesanal a partir do Termo de Referência do SEBRAE junto ao Art. 4º da Portaria do Ministério do Desenvolvimento, Indústria, Comércio e Serviços (MDIC) de nº 29/2010, traduz-se pela sua importância para se pautar a atividade em território brasileiro, sendo o termo referência para os parâmetros de atuação do Programa do Artesanato Brasileiro (PAB).

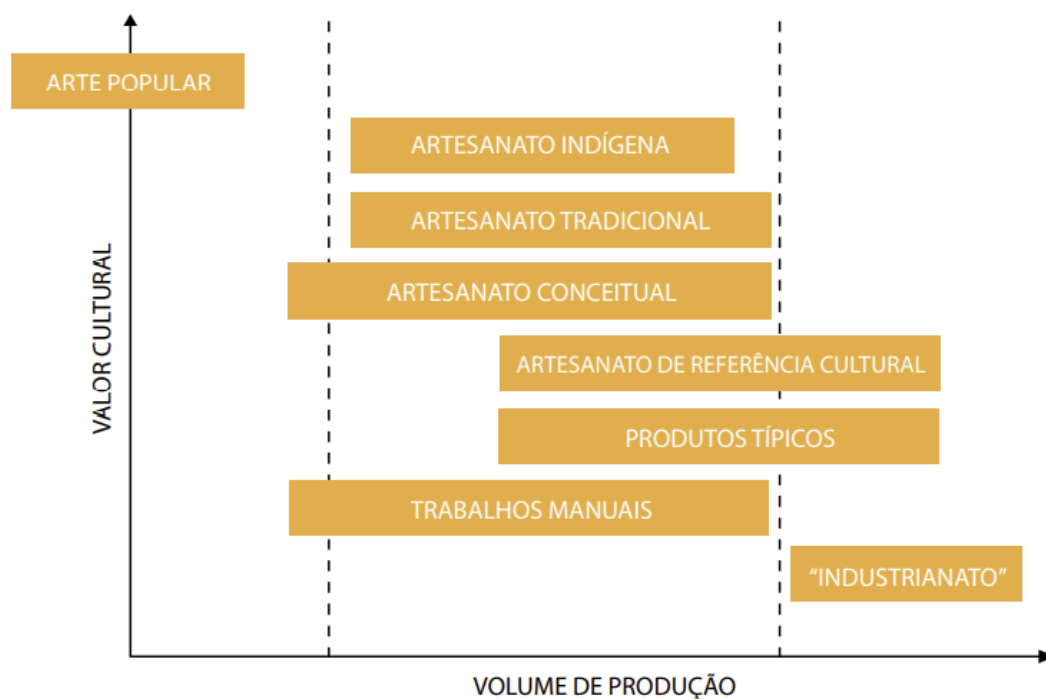
³¹ Apesar desta pesquisa se encarregar de analisar o artesanato por peças de vestuário, como roupas, acessórios e demais itens do tipo, é importante ressaltar que a abordagem dos produtos artesanais durante principalmente essa abordagem epistemológica, da qual o capítulo 1 se propõe, tem um *suleamento* orientado para a concepção geral do artesanato, que pode se expressar em diferentes atividades, como na moda, na pesca ou na poesia.

desenhos originais. Sua importância e seu valor cultural decorrem do fato de ser depositária de um passado, de acompanhar histórias transmitidas de geração em geração, de fazer parte integrante e indissociável dos usos e costumes de um determinado grupo (SEBRAE, 2010, p. 14).

Já no que diz respeito ao artesanato indígena, ele é expresso a partir de objetos com produção por indígenas em suas próprias comunidades, sendo resultado de uma coletividade que é incorporada ao cotidiano da vida comunitária indígena e não figura uma ideia de autoria ou artista, justamente por se basear no seio da comunidade. A partir da análise do potencial de comercialização dos artefatos, o SEBRAE (2010) destaca um gráfico, conforme Imagem 4, em que o valor cultural e o volume de produção são elementos fundamentais para entender o posicionamento de mercado de cada tipo de produção.

Imagem 4 - Gráfico de Promoção Mercadológica de artefatos do segmento artesanal.

7.8. Promoção Mercadológica



Fonte: SEBRAE (2010, p. 39).

Nota-se que os artesanatos tradicional e indígena são associados muito fortemente ao seu valor cultural, o que constitui uma leitura de peças que se tornam únicas ou exclusivas (SEBRAE, 2010), mas que, nas dinâmicas cotidianas de grupos artesãos tradicionais e indígenas, são apropriadas sem muito retorno financeiro e possibilitador de cidadanias para suas comunidades. Assim como a tradição, os artesanatos tradicionais e indígenas são constantemente renovados pelas subjetividades de novos atores sociais que passam a sinalizar

os costumes, as crenças, os fazeres e os saberes de seus povos ou lugares por meio de suas próprias concepções. Por conseguinte, os saberes tradicionais desempenham papel central na promoção de uma relação que conecta as historicidades às contemporaneidades na construção de futuros, baseados, essencialmente, em dinâmicas de experimentação. Voltando à América Latina, se ela atua propriamente como um laboratório de alternativas, e se o seu resgate a diferentes saberes, como as cosmovisões de povos originários, é um movimento que revisita esses conhecimentos com a intenção de dinamizá-los em uma atualização ao contexto vigente para instigar possibilidades de construção do “aqui e agora” (presente) para outros “ali e acolá” (futuros), então, o artesanato, em sua concepção de sabedoria tradicional, pode ser interpretado tanto como processo de agrupamento social e agenciamento para a criação ou adaptação de espaços político-sociais como enquanto ferramenta para condução de sua própria noção de desenvolvimento por meio da resistência (social, cultural, política e, em uma vertente da não apropriação, econômica) de suas formas, oralidades, interações, agentes e relações (GRÜNEWALD, 2012).

A compreensão aqui desenvolvida olha ativamente para o artesanato como uma mídia, uma ferramenta, uma vinculação de importância significativa para a organização de movimentos frente a propostas por outros mundos possíveis, baseados, estes, na ideia central dos estudos decoloniais a partir do contexto latino-americano (ou, melhor, de Abya Yala³²) para se reverter a racionalidade colonial que atua como estratégia de hierarquização da vida. Em entrevista concedida por e-mail ao portal IHU On-Line, Walter Mignolo justifica que o modelo destrutivo de comunidades e populações da colonialidade demonstra “[...] o problema fundamental requerido pela decolonialidade dos sujeitos para que estes e estas possam imaginar, legitimar e construir organizações comunais (hoje chamados de estados nacionais) sobre a base da cooperação, e não da competição e do extermínio”³³.

A base da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a; 2005b) é, dessa maneira, percebida, ampliada e atualizada para a investigação de outros moldes desse processo de dominação. Os pesquisadores Valdez-López, Romero-Rodríguez y Gómez (2019, p. 286) elencam, ademais, as colonialidades do saber, do ser, do fazer e dos sonhos, sendo este último uma observação da relação com a comunicação a partir de um sistema de controle do capital que ainda carece de debate e se caracteriza pela maneira como as indústrias culturais ocidentais

³² Abya Yala designa uma expressão indígena usada para rebatizar e ressignificar a América Latina e vem sendo amplamente usada nos estudos decoloniais e latino-americanos para tratar do continente a partir das cosmovisões próprias a ele.

³³ Trecho extraído de entrevista concedida ao portal IHU On-Line. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>>. Acesso em 31 ago. 2022.

introjetam noções coloniais nas subjetividades a partir dos meios de comunicação de massa, como o cinema e os videogames, fazendo com que se colonize, primeiro, “[...] os sonhos dos marginalizados e mestiços para, depois, inculcar o desejo ocidental de fazer, saber, ser e poder”. Acontece uma apropriação e um apoderamento da capacidade de imaginar e conceber outras maneiras de fazer, saber, ser e poder, adentrando a racionalidade ocidental em todas as formas de conceber a vida. Nesse sentido, a associação do artesanato, pela concepção dos saberes tradicionais (de diferentes povos e localidades), à vertente decolonial e latino-americana de imaginação de mundo se torna primordial para estruturar e projetar outros sóis impulsionados pela memorização ao passado, a remodelação contemporânea e a imaginação futura das tradições, pois

embora essa racionalidade procure se impor ao eliminar os espaços de manobra para o exercício da criatividade e da espontaneidade dos atores locais, sua implantação não se fez sem que diferentes formas de resistência e de recriação cultural fossem ativadas. Onde se pretendeu incutir uniformização crescente e irreversível, assistimos novas expressões de diferenciação cultural e novas formas de organização do trabalho e da vida social. Povos indígenas e comunidades tradicionais lutam por seus territórios ancestrais de pleno direito e constroem suas próprias formas de integração com o conjunto da sociedade nacional. Comunidades camponesas se reinventam para assegurar e ampliar suas margens de autonomia em relação ao ordenamento empresarial imposto pelo agronegócio. Entre outros pontos comuns, tais povos e comunidades enfrentam os novos desafios colocados pela modernização, ativando suas memórias coletivas para definir estratégias inovadoras em defesa de seus meios e modos de vida (PETERSEN, 2005, p. 12).

2.3 EXPRESSÃO, MEMÓRIA E INTERCULTURALIDADE: ARTESANATO E SUAS NARRATIVAS CIDADÃ-COMUNITÁRIAS

Os saberes e fazeres artesanais passam por uma dinâmica de compreensão teórico-político que evoca a necessária (re)humanização tanto de suas práticas como de suas vertentes decolonizadoras e, portanto, pedagógicas para a construção de outras concepções de vida, de comunidade, de ser, de estar, de pensar, de fazer, de sonhar, da mesma maneira que autores (SANTOS, 2007; SODRÉ, 2014; UTRILLA-LÓPEZ, 2017; TORRICO, 2018; 2019) pontuam a configuração humana para a decolonialidade em uma esfera política e comunicacional. Na dinamização do *suleamento* por uma (re)humanidade, Catherine Walsh (2009b), professora e diretora do doutorado em Estudos Culturais Latino-americanos da Universidade Andina Simón Bolívar, no Equador, compreende a perspectiva da interculturalidade – enquanto processo e projeto social, político, ético e epistêmico – e sua proposta inicial, oriunda do movimento indígena equatoriano, como horizonte para enfrentar o colonialismo, instaurando uma luta guiada pela terminação “decolonial”, o que ela caracteriza como forma de subverter ao significado do prefixo “des” (de “descolonial”) em castelhano.

Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e traços deixassem de existir. A intenção, ao contrário, é apontar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínuas – de transgredir, intervir, insurgir e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, tornar visível e fomentar “lugares” de exterioridade e construções alternativas (WALSH, 2009b, p. 14).

Dessa forma, Walsh (2009a) entende que é preciso observar outras dimensões da colonialidade para além do poder, do saber e do ser, destacando o seu caráter cosmogônico, em que, pela dualidade cartesiana que separa homem e natureza, categoriza-se uma colonialidade que sufoca as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de continuidade de vida das comunidades indígenas e da diáspora africana. Por meio de constantes processos de renovação colonial, a diversidade cultural acaba conduzida por uma orientação neoliberal, transformando a noção de diferença para aprofundar o controle e a dominação sociais por meio de um discurso multiculturalista, que é produzido e reproduzido pelas necessidades de mercado, culminando em uma “re-colonialidade” (WALSH, 2009a).

Para o jamaicano Stuart Hall (2003), os processos multiculturais e o multiculturalismo são distintos entre si. Enquanto o primeiro trata das tentativas de manutenção de traços culturais mesmo em meio à diversidade de comunidades em uma vida construída em comum, o segundo trata das estratégias e políticas de governança e administração desta produção diversa e múltipla das sociedades. Hall (2003) aborda as diferentes perspectivas e conceituações do multiculturalismo, com ressalva para duas principais que se conectam às construções e observações do lugar próprio do artesanato em meio à dinâmica da informalidade e da luta constante por dignidade e renda de atores, como os Warao. São a vertente liberal e a comercial, sendo o multiculturalismo liberal por buscar combinar diferentes grupos à sociedade de massa – consequentemente anulando seus traços culturais – a partir da ideia de *uma* cidadania universal; e comercial por parte de um reconhecimento público quanto às diversidades em busca da superação das mesmas por meio do consumo privado, “[...] sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos” (HALL, 2003, p. 53). Para Walsh (2009a, p. 4), esse cenário culmina, portanto, na neutralização e no esvaziamento simbólico e cultural, sendo que,

nesse sentido, o reconhecimento e o respeito à diversidade cultural se convertem em uma nova estratégia de dominação que ofusca e mantém, por sua vez, a diferença colonial através da retórica discursiva do multiculturalismo e sua ferramenta conceitual da interculturalidade “funcional” entendida de maneira integracionista. Essa retórica e ferramenta não apontam para a criação de sociedades mais equitativas e igualitárias, mas ao controle do conflito étnico e da conservação da estabilidade social com o objetivo de promover os imperativos econômicos do modelo (neoliberal) de acumulação capitalista, agora “incluindo” os grupos historicamente excluídos dele.

O que a autora (2009a) observa, desse modo, são características do capitalismo transnacional, com reformas realizadas por políticas neoliberais vestidas de inclusivas, que conferem o protagonismo, no entanto, aos atores internacionais refletidos em organizações e corporações transnacionais, demonstrando, assim, que essas políticas multiculturais não atuam pela inclusão das expressões e tradições culturais dos subalternos, como o artesanato, mas pela administração da diversidade cultural pelos interesses mercadológicos, tirando de cena toda e qualquer possibilidade de gestão cidadã-comunitária (SOLÓN, 2019; WALSH, 2009a). Essa é uma dinâmica fortemente aplicada no contexto latino-americano por meio da política econômica liberal, que, de acordo com Walsh (2009b), compila as culturas em um único universo para tratar de uma cidadania dita multicultural, que supostamente garante os mesmos direitos a todos os seres humanos, quando, na realidade, invisibiliza as desigualdades sociais, desativando a participação social ativa ao mesmo tempo que reforça e blindas as estruturas e instituições para manutenção de privilégios daqueles que estão do “lado de cá”.

Nessa dinâmica, demarca-se a diferença cultural a partir deste “lado de cá” e o “outro lado” ao mesmo tempo que se promove uma noção totalizante e igualitária de cidadania, em que as pessoas são convidadas a disputar espaços ditos horizontais, independentemente de onde estão social ou culturalmente, que são, por outro lado, verticalizados em dinâmicas de poder e dominação em meio à globalização neoliberal e a determinação cidadã pela sua capacidade de consumo e, conseqüentemente, de desenvolvimento econômico, produtividade e competitividade. Reflete-se, portanto, uma ideologia moderna capaz de “[...] penetrar até mesmo em comunidades indígenas, que antes tinham como horizonte viver em equilíbrio consigo e com a natureza” (SOLÓN, 2019, p. 178).

Se Solón (2019) aponta que, cada vez mais, as crises cíclicas do capital são substituídas por uma crise crônica, resultando em maior concentração de riqueza por meio das precárias condições laborais e ambientais, Hall (2003), por sua vez, destaca o contínuo “império” e a existência evidente do poder colonial, levando ao enfraquecimento do sistema político dos Estados e deslocamento das culturas nativas, quando estas não são completamente destruídas e esquecidas, para transformar a pluralidade cultural em *uma* única cultura nacional/cívica, que reforça a desigualdade social e global por meio do aprofundamento do neoliberalismo e das crises desse processo que passam a assumir um caráter, portanto, multicultural ou étnico.

Posta em debate por Walsh (2009b), a conceituação de multiculturalidade é enfrentada por suas distinções frente a termos geralmente tratados como sinônimos, sendo a interculturalidade e a pluriculturalidade, que apesar de também se relacionarem à questão da diversidade cultural, tratam de diferentes formas o conceito de diversidade e o desenvolvimento de políticas e práticas relacionadas a ele dentro da sociedade e do Estado. Além das distinções entre multicultural e multiculturalismo, articuladas por Hall (2003), a autora (2009a) aborda dois pontos primordiais, que são: a questão da tolerância como eixo problemático desse

esquema multicultural, levando à uma falsa inexistência das desigualdades sociais; e a ideia colonialista de cultura dominante, que irá tratar “Outra” com hospitalidade e abertura social, apesar da clara superioridade e dominância hegemônica, garantindo o constante controle social, cultural, político, econômico, histórico e ambiental, anunciados por uma ordem nacionalista. Por outro lado, a interculturalidade é um conceito em construção e aponta para mudanças radicais na sociedade promovidas pelos subalternos, visando romper com as estruturas coloniais, indo além do processo de reconhecimento/tolerância/incorporação cultural para desafiar, propor e projetar as remodelações das estruturas sociais do pensamento e da vida. Já a pluriculturalidade emerge como um sinal frente à possível resposta local ao enfrentamento das problemáticas regionais, revitalizando as diferenças e construindo espaços de resistência e insurgência social e cultural com o convívio de diferentes culturas em territórios similares e/ou próximos, de forma não necessariamente profunda e sem apagar ou esvaziar a heterogeneidade cultural existente entre elas. Na realidade latino-americana, Walsh (2009b) observa, nesse sentido, a convivência dos povos indígenas e negros com brancos e mestiços, em que a mestiçagem é parte do processo de resistência, insurgência e revitalização, sugerindo, também, uma pluralidade histórica e contemporânea para a composição da noção nacional.

No entanto, enquanto o multiculturalismo pressupõe a existência separada, dividida e oposta das variadas culturas, pressionando-as para a identificação cultural singular, a pluriculturalidade somente demarca uma realidade social, não sendo um mecanismo de transformação sociopolítica nem de enfrentamento à colonialidade, pois não promove de fato nenhuma transformação, apesar de poder ser usada politicamente por coletivos indígenas e afro-equatoriais para negociações com o Estado. Nessa perspectiva, a interculturalidade é interpretada como possível vetor de transformação, uma vez que ela promove a interação entre noções culturalmente distintas a partir de assimetrias sociais, econômicas e políticas.

Não se trata simplesmente de reconhecer, descobrir ou tolerar o outro ou a diferença em si. Tampouco se trata de essencializar identidades ou compreendê-las como afiliações étnicas estáticas. Mas se trata de promover processos de troca ativos, por meio de mediações sociais, políticas e comunicacionais, permitindo a construção de espaços de encontro, diálogo, articulação e associação entre seres e saberes, sentidos e práticas, lógicas e racionalidades distintas (WALSH, 2009b, p. 45).

Apesar disso, o pesquisador peruano Fidel Tubino (2005) atenta para os usos da interculturalidade dentro dos preceitos da lógica neoliberal, o que ele nomeia de “interculturalismo funcional”, também conhecido como “interculturalismo neoliberal” na Bolívia. Essa noção funcional, e portanto instrumentalizante, da interculturalidade remete ao multiculturalismo típico da dominância euro-estadunidense, em que a aproximação pública entre tolerância e diálogo são abordadas mas sem apontamento das problemáticas e

desigualdades sociais profundamente instauradas dentro da diversidade cultural. Ele entende, assim, que o caminho da crítica social é por onde a interculturalidade deveria se guiar, levando em consideração o esvaziamento dos diálogos, que não apontam aspectos da esfera político-econômica condicionante da abertura entre as culturas humanas, podendo, facilmente, ocasionar em uma ideologia de troca não contextualizada, que somente favorece a sociedade hegemônica, não considerando as assimetrias sociais e os jogos de poder. Portanto, “para tornar o diálogo real, devemos começar por tornar visíveis as causas do não diálogo. E isso passa necessariamente por um discurso de crítica social” (TUBINO, 2005, p. 3).

Tanto Tubino (2005) como Walsh (2009a, p. 13) apontam para a noção da interculturalidade crítica como propagadora da ferramenta pedagógica decolonial e questionadora, priorizando a formação de cidadanias interculturais comprometidas com a democracia multicultural e inclusiva da diversidade por meio da “[...] racialização, subalternização, inferiorização e seus padrões de poder”, atuando como projeto, processo e luta no questionamento da ordem ética-moral para construir outros *suls* orientados pela visibilidade e pelo encorajamento à criação de modos “outros”, de ser, de viver, de saber.

Em consonância às formulações da interculturalidade crítica, o processo de liberação da hierarquia da estética se constrói como projeto fundamental para se desgarrar da noção colonialista da arte e de seu papel cultural, sendo o artesanato um meio possibilitador pela subversão da fronteirização com vistas ao *suleamento* por um campo de ação do fazer decolonial que tem como premissa a decolonialidade do ser, da subjetividade, do fazer, do pensar e, fundamentalmente, da dimensão sensível, uma vez que a estética posicionou a arte moderna como forma dominante do fazer sensível, criando

[...] uma “geoestética” em que o humano, a alta cultura, a arte, o artista, o museu, a estética e a história da arte, etc., seriam os meios da etnoclasse branca para construir um projeto civilizatório (que se apresentou como única opção possível durante cinco séculos) e ao mesmo tempo manter sob controle a ameaça de invasão bárbara do não-humano, do artesanato, do utensílio, do mau gosto, da feiúra, do sujo, do não original, do mito, etc., mas cuidando para manter a autoridade e dispor de suas vidas, subjetividades, recursos e territórios (GÓMEZ, 2016, p. 10).

A arte e o artesanato são interpretados sob duas lentes distintas, a partir de um lado dominante e o lado “de lá”, fronteiro, pois enquanto a colonização estética entende a arte como um papel elitizado e individualista, ressaltando o processo de autoria e produção individual do artista e todas as simbologias associadas à percepção social desse papel, o artesanato rompe essa construção e se *suleia* pelas coletividades, por um com-partilhar (GÓMEZ, 2016; SODRÉ, 2014). O que isso faz, segundo Gómez (2016, p. 60) pela percepção do trabalho da artista visual indígena e professora Rosa Tisoy Tandioy, é com que um outro

sentido da arte seja menos sobre o universo acadêmico artístico e mais sobre os aprendizados transgeracionais, que teve com seus pais, avós, taitas³⁴ e xamãs: “trata-se de aprender sobre as múltiplas relações que existem entre as coisas, não como coisas mortas, mas como parte do universo vivo. Além disso, esse aprendizado de conexão tem dois componentes inseparáveis: a conexão com a terra e a conexão com a espiritualidade”, sendo as formas de conexão nomeadas como essência por Rosa Tisoy Tandioy em suas criações.

Essas percepções remetem às concepções de artesanato tradicional e indígena nomeadas pelo SEBRAE (2010), que tem, em suas bases, as coletividades, as comunidades, as trocas uns com os outros. Observando a interculturalidade crítica e o papel de liberação contínuo por meio dos “outros” fronteiriços, abre-se espaço para que novas (ou *outras*) demarcações epistemológicas promovam debates pluralizados, problematizados e desafiantes frente a concepções de mundo totalizantes, possibilitando a revitalização e necessária aplicação dos saberes ancestrais e tradicionais não a partir de suas localidades ou temporalidades baseadas no passado, mas pela compreensão contemporânea do mundo, buscando o aprendizado das tradições por meio de uma atuação crítica no *agora*, que não se orienta pela atualização ou renovação, mas pela contextualização do momento presente.

Nesse sentido, Pedro Pablo Gómez destaca, em entrevista (VÁSQUEZ y ZACARIAS, 2017, p. 46), que decolonizar a estética vai além da crítica ou de aproximar questões, como o racismo e o patriarcado, antes excluídas ou escondidas da teoria e da história da arte, uma vez que a estética é parte da colonialidade do poder, e, portanto, do ser e da natureza; é um movimento que busca ir além da ampliação do campo estético para convocação de manifestações antes excluídas, “porque justamente essa é uma das estratégias da colonialidade que consiste em mostrar uma abertura, uma rota de acesso do colonizado ao espaço privilegiado do colonizador”, sendo que a colonialidade necessariamente perpassa os minorizados, os fronteiriços ao processo de obedecer às suas regras. Diferente do que o capital exige, Gómez (apud VÁSQUEZ y ZACARIAS, 2017) provoca que a decolonialidade estética não se baseia na novidade, mas sim na emergência de memórias esquecidas, apagadas e desmanteladas pela modernidade, visando para além da estética e do movimento artístico em si, mas pela pluralidade de alternativas e o entendimento das estéticas, no plural, com vistas à superação da colonialidade global, que engloba todos os campos da experiência humana, como o sentir, o fazer, o pensar e o sonhar.

³⁴ Termo quéchua que designa Pai, Guia, líder Espiritual.

Superar a colonialidade global, por sua vez, é um processo que pode estar embebido em um jogo de conexão entre memórias, presente e futuro – ou, como Ailton Krenak coloca em seu último livro, um futuro ancestral. Dialogando com a cosmologia das águas e a ideia dos humanos enquanto parte da natureza, o líder indígena destaca que a imersão nas águas é possibilitadora de se entender para além de si e da experiência corporal, evocando outras maneiras de ser e estar no mundo. Para Krenak (2022), essa divisão de si mesmo é essencial para perspectivar formas outras de vida, guiadas para se negar a ideia colonial imposta de que “todos somos iguais”. Para Grünewald (2012, p. 187), as identidades estão atreladas às tradições, pois “[...] toda tradição é um meio de identidade que pressupõe, num constante processo de atualização cultural, a criação de constância ao longo do tempo, a união do passado com um futuro antecipado”, e por mais que a interculturalidade seja firmada não em uma anti ou pré-modernização, mas na reformulação da modernidade e promoção de novas possibilidades, de acordo com Tubino (2005), sua vertente é orientada também a um futuro antecipado – ou ancestral – e desejado com construções no presente. O projeto pedagógico, plural e de questionamento à norma epistemológica-política da interculturalidade crítica está, assim, permeado por um futuro orientado à veia cidadã democrática com vistas à libertação, principalmente por meio dos movimentos sociais, mas também pela construção simbólica da tradição gerada por meio de grupos, isto é, de coletividades, na intenção de celebrar símbolos em comum, como é o caso com as comunidades artesanais.

Assim, os saberes tradicionais se expressam em duas dimensões, segundo Toledo (2015), sendo: o espaço que se projeta de maneira coletiva a partir do núcleo social em que o detentor do conhecimento está; e o tempo que tem um caráter histórico de transmissão (o presente) pautado no diálogo com vistas ao passado e ao futuro. Nessa construção, os conhecimentos são acumulados historicamente e se constroem espiralmente nessa dinâmica de espaço-tempo e a constante transmissão e renovação deles garante um efeito experimental e experiencial importantes para a manutenção da diversidade cultural, social e política.

Como uma produção social e uma ação transformativa e reprodutiva (sempre dinâmica e substituível), a diversidade é criada através da imaginação (como um plano de jogo e ação contextual) e da criatividade dos atores (como trabalho). Na produção e reprodução da diversidade está também incluída a produção da experiência. Como consequência, a perda de diversidade significa a extinção da experiência biológica e cultural, implica a erosão do ato de descobrir e a redução da criatividade. A memória biocultural representa, para a espécie humana, uma expressão da diversidade alcançada e assume um enorme valor para a plena compreensão do presente e a configuração de um futuro alternativo construído sob os impulsos e inércias atuais (TOLEDO, 2015, p. 236).

A construção (ou configuração, como coloca o autor) desses outros futuros depende, porém, de fatores importantes para a manutenção da memória e da diversidade culturais, sendo

o diálogo, talvez, o mais importante. Na concepção dos saberes tradicionais, a língua e a prática da transmissão oral são imprescindíveis para a aproximação transgeracional, a renovação dos conhecimentos e a propagação da ampliação das diversidades, em uma dinâmica de impulso à interculturalidade crítica, em que as diferentes culturas compreendem a si e se colocam em diálogo e troca “uns entre os outros” para estimular as cidadanias e democracias interculturais. Não que a dinâmica nas diferentes comunidades tradicionais seja intencional, mas ela acaba refletindo em uma potente consequência, que se traduz na ecologia dos saberes de Santos (2007) a partir da diversidade, portanto, epistemológica, do reconhecimento da pluralidade e da negação quanto às ideias totalizantes. Para ele, o contexto dessa ecologia de saberes é ambíguo, pois acaba se findando em um cenário de reconhecimento específico à ciência moderna e ao paradigma da racionalidade por meio da materialização do conhecimento e da imposição universal e especializada, como posto por Toledo (2015). No entanto, há um potencial de atuação enquanto “contra-epistemologia”.

Num regime de ecologia de saberes, a busca de intersubjetividade é tão importante quanto complexa. Uma vez que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas espaciais e com diferentes durações e ritmos, a intersubjetividade requer a disposição para conhecer e agir em diferentes escalas (interesalaridade) e com diferentes durações (intertemporalidade). Muitas das experiências subalternas de resistência são locais ou foram localizadas e assim tornadas irrelevantes ou inexistentes pelo conhecimento abissal moderno, o único capaz de gerar experiências globais. Dado porém que a resistência contra as linhas abissais precisa ocorrer em uma escala global, é imperativo desenvolver algum tipo de articulação entre as experiências subalternas por meio de ligações entre o local e o global. Desse modo, a ecologia de saberes tem de ser transescalar (SANTOS, 2007, p. 89).

Considerando a importância do espaço-tempo na concepção dos saberes tradicionais, da oralidade para sua transmissão, da memória para sua constante renovação (focada em historicidade, presente e construção de futuros) e, principalmente, da diversidade cultural para a reformulação democrática, o artesanato, bem como a comunicação, conecta-se à interpretação de Baspineiro (2016), que observa as características horizontal, dialógica e participativa, tendo como base as diferenças entre culturas, mas também experimental, orientado à crítica político-cultural para com o status quo, da mesma forma que a tradição pode ser interpretada enquanto ferramenta de resistência cultural no envolvimento de diferentes grupos sociais para criação de novos espaços de ocupação por suas corporeidades, oralidades e manualidades, todas transmitidas a partir de guardiões da sabedoria, que, pela noção conceitual e simbólica advinda da África, são as mestras e os mestres griô, reconhecidos por suas próprias comunidades como

[...] herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo. A tradição oral

tem sua própria pedagogia, política e economia de criação, produção cultural e transmissão de geração em geração (DUTRA, 2015, p. 21).

Portanto, o papel desses guardiões é primordial para que a organização histórica, simbólica e contra hegemônica dos subalternos guie uma continuidade pelos processos das democracias culturais, processos esses que são, inclusive, demandados por diferentes povos e nacionalidades latino-americanas, segundo o político e economista equatoriano Alberto Acosta (2016a, p. 148), frente ao papel da plurinacionalidade nesse aspecto, visando exercer plenamente a democracia e construir o Estado plurinacional, pois, “a plurinacionalidade não é apenas o reconhecimento passivo da diversidade de povos e nacionalidades. É fundamentalmente uma declaração pública do desejo de incorporar perspectivas distintas de sociedade”, estabelecendo uma agenda guiada pelas soberanias e pela celebração à diversidade latino-americana. Nessa concepção, tira-se de cena a exclusão típica da dinâmica colonial e propõe-se uma vida *em comum* orientada à inclusão, à visibilidade de povos, nações e saberes e à não subordinação (ACOSTA, 2016a).

Compreende-se, nessas construções, que o processo da interculturalidade crítica, a promoção da ecologia de saberes, o projeto sócio político da democracia cultural e os apontamentos para outros futuros têm grande possibilidade de caminhos para novos sóis a partir dos saberes e fazeres artesanais, que se posicionam como uma potencial veia decolonial frente à liberação da colonialidade estética, à valorização de culturas tradicionais e à promoção do atravessamento de múltiplas formas de expressão (verbal, corporal, oral etc.) nessas manualidades. A atuação de mestres griô ou outras figuras importantes na disseminação do conhecimento parte de um caráter comunitário, familiar e coletivo, geralmente pela tradição oral, caracterizando práticas de proteção às famílias e comunidades, uma vez que a agricultura, como atividade de subsistência de grupos específicos, costuma ser complementada por outras práticas, como o artesanato, evitando que famílias sofram com as “[...] flutuações do mercado e das mudanças ou eventualidades ambientais” (TOLEDO, 2015, p. 75); mas também de reconhecimento dos bens culturais e das localidades, potencializando os recursos locais (CAVALCANTI, 2017), que, outrora, podem acabar sendo apropriados (para benefício do capital) e transformados com vistas cada vez mais fortes à sua industrialização e consequente violação desses saberes tradicionais, que estão relegados às suas próprias comunidades.

3 CAPÍTULO 2 – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Superada a incerteza, muito advinda de questionamentos externos, sobre o papel do artesanato enquanto objeto de estudo de uma pesquisa em comunicação e a construção epistemológica que posiciona esta dissertação em um olhar expandido dos papéis do campo comunicacional, tão permeado pelos estudos de mídia e com abertura ainda tímida a outras possibilidades de pesquisa, o passo seguinte diz respeito a compreender de qual maneira a perspectiva epistemológica da dissertação será associada a procedimentos metodológicos para, então, se debruçar em uma pesquisa específica que dê indícios à investigação gerada pelo problema de pesquisa previamente apresentado.

No final de 2022, quando submeti meu material para a banca de qualificação, as questões que mais ficaram em minha mente foram sobre uma dificuldade muito gritante de não assumir a metodologia da qual me apoderei para entender os meus caminhos dentro desta pesquisa de mestrado. Longe de buscar generalizar uma questão, mas na graduação e agora durante a pós, foi unânime perceber como a pesquisa eventualmente acaba por esbarrar em uma fronteira muito complicada no que diz respeito às possíveis metodologias. Talvez na comunicação, esse sentimento seja ainda mais frequente e não é difícil de entender as suas possíveis motivações. Para Sodré (2007; 2012), a concepção da comunicação como instrumentalizante ou mero canal para solucionar problemas de outras disciplinas são alguns dos muitos indícios, guiados, inclusive, pelos interesses de mercado, uma vez que

[...] capitalismo financeiro e comunicação formam hoje, no mundo globalizado, um par indissolúvel. O capitalismo contemporâneo é ao mesmo tempo financeiro e midiático: financeirização e mídia são duas faces de uma moeda chamada sociedade avançada, essa mesma a que se vem apondo o prefixo *pós* (pós-industrialismo, pós-modernidade etc.). Se antes a comunicação e a informação, sob a égide da sociedade produtivista, podiam ser analisadas como *despesa extra* do capital, hoje elas têm lugar de destaque no processo de unidade do conjunto, como biombo da financeirização, isto é, de um novo modo de ser da riqueza. No âmbito geral do neoliberalismo econômico, esse modo de ser é moldado por uma ideologia privatista, que elege como maiores valores sociais a eficácia produtiva e o sucesso pessoal (SODRÉ, 2012, p. 16, grifo do autor).

O contato quanto a outras formulações e compreensões da comunicação, advinda em boa parte da provocação inicial de minha orientadora Sofia Zanforlin e também de autores que colocam para debater e enfrentar as colonialidades que perduram e se desdobram na comunicação, fizeram com que também se expandisse a compreensão de quais caminhos metodológicos poderiam ser tomados dentro da pesquisa de mestrado em comunicação. Assim, o capítulo segue para abordar as características das metodologias aqui trabalhadas para se investigar o artesanato indígena Warao por meio da iniciativa do Taller Warao, que esteve situado no Recife entre 2021 e 2022, além de começar a apresentar atores e elementos

fundamentais para compreensão das dinâmicas culturais dos indígenas Warao, nativos da Venezuela, e os desafios e conquistas na trajetória destes do seu país de origem para o Brasil.

3.1 OS CAMINHOS DA PESQUISA DE CAMPO

Lembro-me como se tivesse sido hoje quando participei da primeira aula da disciplina introdutória do mestrado, Teoria e Métodos de Pesquisa em Comunicação³⁵, em que todos os estudantes presentes falaram abertamente sobre a grande dificuldade que enfrentam em elaborar e conectar as pontas de suas metodologias de pesquisa. Acredito que essa dinâmica tenha algumas verdades absolutas que a rondam e tornam um processo tão duro para graduandos e mestrands, pelo menos em experiências observadas dentro do campo da comunicação³⁶, que estes começam a rejeitar o mergulho metodológico de suas pesquisas.

Uma dessas verdades é a ideia de que precisamos moldar uma pesquisa a métodos previamente elaborados e diretamente referenciados, quando, na realidade vivida para esta dissertação, o processo de pesquisar em muito se dá pelas diversas trocas com diferentes pessoas e até mentalmente, consigo mesmo, para seguir (re)compreendendo o que se está olhando, porque se está olhando, como gostaria de olhar e o que gostaria de fazer para aprofundar esse olhar. Isto é, o processo diz muito dos caminhos metodológicos que serão tomados, além de ser um possibilitador para se conceber quais serão as nuances dos métodos abordados para se chegar a uma leitura específica à realidade do problema de pesquisa e das ferramentas disponíveis para a sua investigação, sejam estas claramente extraídas do livro X do autor Y ou oriundas das inquietações próprias dos pesquisadores.

Diretamente conectados à segunda verdade absoluta, estes são pontos que observo em consonância a quais rumos tomar para se desenvolver uma pesquisa – a ideia de que um método só é um método se ele é uma reprodução minuciosa e clara de metodologias de autores amplamente difundidos e com tradição dentro da pesquisa acadêmica. E essa talvez seja a verdade – ou melhor, a crença limitante – mais difícil de refletir sobre e ampliar os horizontes para o entendimento de que um método nada mais é do que um caminho possível para se encontrar respostas – quais forem – sobre o problema levantado, sendo os autores pontos de partida que se darão a partir dos distintos métodos. Juntamente à primeira verdade destacada,

³⁵ Cursada em modelo de ensino a distância no primeiro semestre de 2021 como parte da grade curricular obrigatória de todos os alunos ingressantes daquele semestre do mestrado em comunicação na UFPE.

³⁶ Primeiramente vividas durante a graduação, de 2013 a 2018 na Universidade de Brasília (UnB), e posteriormente na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), de 2021 a 2023.

essa engessa e paralisa o desenvolvimento de pesquisas³⁷, levando estudantes a se frustrarem com esse processo sem a percepção de que é possível associá-lo a dinâmicas próprias e adaptadas para leituras mais fidedignas à investigação em andamento.

Pessoalmente, foi por esse motivo que o processo de submissão do texto à qualificação se tornou tão central para mergulhar nas inúmeras possibilidades metodológicas. No final de 2022, quando o meu texto foi submetido à banca de qualificação, recebi comentários muito importantes, todos concedidos de forma acolhedora e interessada em contribuir para um andamento cada vez mais claro dos meus passos. Em dado momento, fui confrontada com a ideia de que não estava me permitindo assumir a prática etnográfica realizada nem conceituar a noção de novos sóis, que trabalho extensamente durante o texto. O interessante desses enfrentamentos é perceber como as verdades absolutas pontuadas, construídas sabe-se-lá-ondem-porquê, são rapidamente derrubadas por questionamentos simples.

Dessa maneira, em um movimento de admitir, sem medos, o processo tomado para construir esta dissertação, pontuo a construção de caminhos metodológicos que se apoderam da conversa com autores – boa parte, antropólogos – e com os próprios discursos e trajetos tomados por mim durante minha pesquisa, evocando um processo que, no entanto, não se finda à ideia de metodologia enquanto construção delimitadora para compreensão de um espaço-tempo determinado, como o caso aqui posto do Taller Warao. Pelo contrário, os caminhos aqui percorridos bebem de referenciais diferentes para encontrar um lugar próprio – capaz de produzir sentido a partir das informações extraídas por distintos meios, como o campo propriamente dito, as mídias digitais, as produções jornalísticas etc. – para articular o artesanato pela dinâmica Warao em um projeto cidadão-comunitário, recorte dado à pesquisa.

Esse lugar próprio diz respeito à jornada que dá vida a esta articulação pela produção de sentido realizada a partir do casamento entre a prática etnográfica e a concepção de novos sóis, surgida logo na introdução desta dissertação. Para investigar a pergunta-problema desta dissertação, um *corpus* foi delimitado em dois eixos, sendo: I) o *corpus* midiático, referente às análises sobre o Taller Warao, recorte do objeto do estudo (o artesanato), desde a sua concepção até o seu encerramento; e II) o *corpus* etnográfico, isto é, o campo realizado, bem como o período, os atores envolvidos e toda a dinâmica que concerne à etnografia.

No que se refere ao *corpus* midiático, foram levantadas matérias digitais sobre o projeto do Taller Warao, em sua grande maioria advindas de canais de jornalismo independente ou

³⁷ Vale destacar mais uma vez que essa é uma percepção construída a partir de experiências próprias e das trocas com colegas tanto na graduação como neste período da pós-graduação e não representa em nada uma ideia determinante sobre a questão.

fora do grande eixo da mídia. Na ocasião deste levantamento, no segundo semestre de 2021, foram identificadas seis reportagens escritas e/ou postagens em redes sociais, além de uma reportagem audiovisual. Pesquisas realizadas atualmente³⁸ já demonstram mais de cem resultados de busca para o projeto, porém, boa parte são reportagens iguais, postadas em portais distintos.

Já em relação ao *corpus* etnográfico, o campo foi inicialmente pensado para durar algumas semanas no primeiro semestre de 2022, como de fato aconteceu. Porém, com o encerramento das atividades do Taller Warao, um novo momento de campo foi necessário, dessa vez, com outra dinâmica de observação e troca, que se volta a um reposicionamento dos caminhos metodológicos³⁹. Assim, o primeiro momento em campo se iniciou em março de 2022 e durou cerca de seis semanas, até o início de maio de 2022. Durante estas semanas, a pesquisa se deu presencialmente no espaço que ocupava o projeto em uma casa situada na Vila Santa Luzia, comunidade periférica do bairro da Torre em Recife/PE, concedida para uso do projeto pelo Centro Social Dom João Costa (CSDJC), associação cristã que se categoriza como de “[...] natureza confessional, beneficente e filantrópica, sem fins lucrativos, de caráter educacional, cultural e de assistência social”⁴⁰. Promovido pela junção de entidades parceiras⁴¹ para promover uma atividade que concedesse dignidade, possibilidade de renda e autonomia aos Warao instalados na cidade, o Taller Warao partiu de uma demanda própria dos migrantes indígenas e contou com apoio de distintas organizações, conforme Imagem 5.

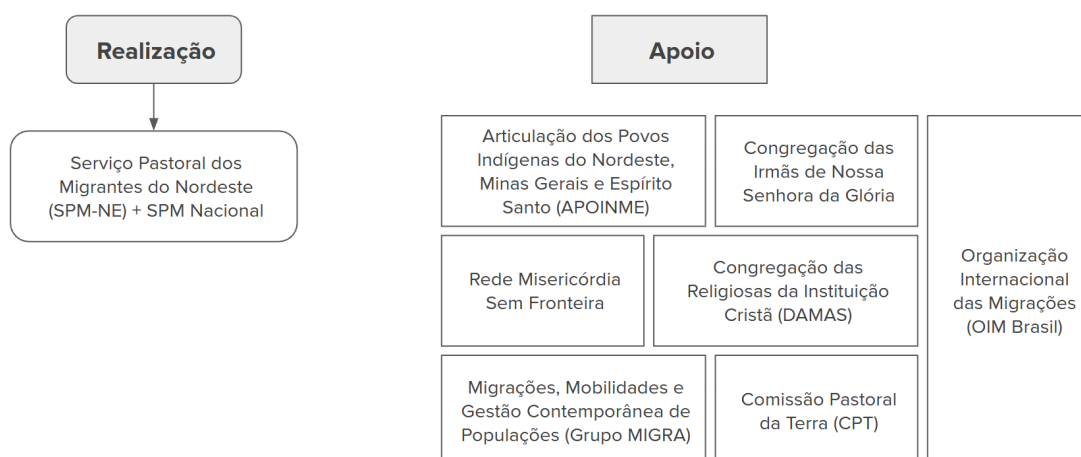
³⁸ Em 15 de março de 2023, a pesquisa no Google pelo termo “Taller Warao”, entre aspas para assegurar a junção das duas palavras nos resultados de busca, gerou 194 resultados, em que uma grande parte, como já mencionado, diz respeito à mesma reportagem em portais distintos. Além disso, a grande maioria trata do início do projeto, em 2021, e poucas são as reportagens de 2022, sendo elas sobre eventos específicos relacionados.

³⁹ Guiados por esse local de se re-compreender os espaços e as investigações a partir das interações com os que guiam a observação, o diálogo e os caminhos de tradução – isto é, os interlocutores das trocas em campo.

⁴⁰ Trecho extraído do website do CSDJC. Cf. <https://centrosdjc.org.br/o-centro>.

⁴¹ Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM Nacional); Cáritas Arquidiocesana de Olinda e Recife; Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime); Comissão Pastoral da Terra (CPT); Congregação das Religiosas da Instrução Cristã - DAMAS; Rede Misericórdia Sem Fronteira; Congregação das Irmãs de Nossa Senhora da Glória; Grupo MIGRA/UFPE (Migrações, Mobilidades e Gestão Contemporânea de Populações); e Organização Internacional das Migrações (OIM Brasil).

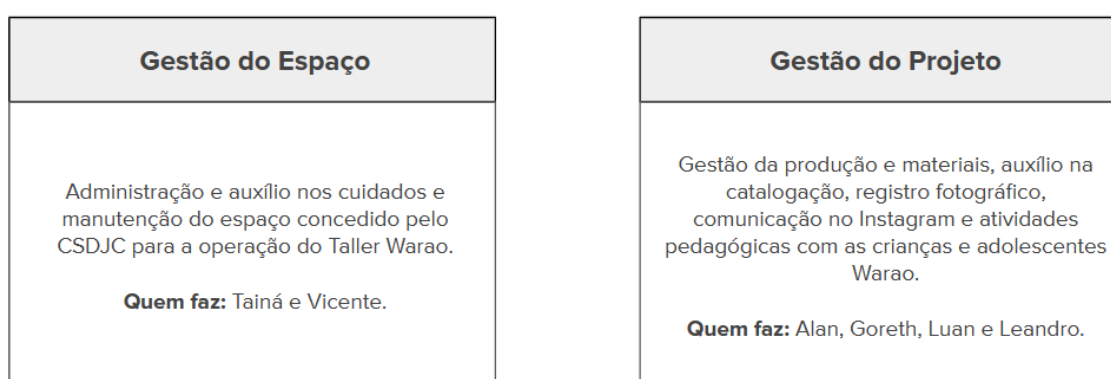
Imagem 5 - Organograma de entidades envolvidas com o Taller Warao.



Fonte: Organizado pela pesquisadora.

No que diz respeito às entidades, a SPM NE foi responsável pelos materiais, pela logística e pelos recursos humanos, enquanto o CSDJC, pela logística, o espaço e estrutura para a acolhida, e todas as outras instituições, pelos materiais para confecção. Além das entidades e dos indígenas da etnia Warao, o espaço-ateliê também contou com uma equipe voluntária⁴² (Imagem 6), sendo a maioria associada a alguma das instituições envolvidas. Dessa forma, o *corpus* etnográfico diz respeito não só ao espaço físico em si e o tempo de imersão realizado nele, mas a todos os atores associados e que impactaram diretamente na organização social e espacial do Taller Warao, assim como a minha presença e interação com voluntários e os Warao impactou de forma clara e direta nesses aspectos.

Imagem 6 - Organograma de pessoas envolvidas com o Taller Warao.



Fonte: Organizado pela pesquisadora.

⁴² Os nomes das pessoas envolvidas na gestão e operação do espaço-ateliê foram substituídos por nomes fictícios e os gêneros destas pessoas foram mesclados a fim de preservar as suas identidades mediante uma pesquisa que não é totalizante, não intenciona demonstrar alguma noção de realidade específica, nem busca fazer um juízo de valores sobre as percepções aqui descritas, mas sim tem o intuito da observação e tradução dessas a partir de trocas, conhecimentos e conceitos.

Para aprofundar o *corpus* etnográfico, é importante ressaltar o entendimento de etnografia nesta dissertação e como se dá a sua construção. A partir da premissa de que etnografia não é método, trabalhada pela antropóloga Mariza Peirano, destaco não partir para o campo com regras pré-estabelecidas ou um manual, pois “[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem [...] da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem” (PEIRANO, 2014, p. 379). A construção da autora atravessa diretamente a experiência pessoal e acadêmica vivida para construção da pesquisa que deu vida a esta dissertação.

Similarmente, bebo também da percepção de Geertz (1978, p. 15) que partilha da mesma noção em relação àquela conhecida como a tradicional metodologia antropológica, pois, para ele, a etnografia é uma prática pela qual é possível realizar análises na antropologia, em que “devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. [...] praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”. O que o autor tenta sintetizar, entretanto, não é uma redução da prática pelos processos, mas sim uma demonstração da capacidade de combinar diferentes mecanismos e dinâmicas para realizar descrições densas – isto é, primeiro apreender o campo para depois apresentá-lo – acerca da investigação.

Com a missão de conceber o campo, a organização do Taller Warao, os seus usos – tanto pelos Warao como por outros atores envolvidos –, as relações sociais e trabalhistas, os materiais para confecção artesanal e tantas outras nuances possíveis, a descrição densa, conforme apontado por Geertz (1978), se transformou no caminho necessário para buscar uma construção de leitura do emaranhado de sinais, símbolos e percepções a fim de compreendê-las para, então, interpretá-las rumo às suas traduções, que se darão no capítulo subsequente por meio de uma interpretação que perpassa a experiência de observação e participação da organização social do espaço-ateliê. Vale destacar que, como em todo processo etnográfico, este foi sendo guiado pelas transformações a partir das relações que foram se construindo com todos os envolvidos no projeto, chegando a um processo de “bricolagem intelectual” (PEIRANO, 2014) tanto no que diz respeito ao campo inicial (março a maio de 2022) realizado como da percepção de que precisaria retornar para um novo campo após me deparar com o encerramento das atividades no Taller Warao, em outubro do mesmo ano.

Esse segundo campo, no entanto, foi sendo organizado conforme a dinâmica do campo inicial, uma vez que as seis semanas dentro do Taller Warao – observando, conversando, pegando no ar e contextualizando em meu diário de campo para depois refletir, analisar e

traduzir – possibilitaram extrair hipóteses, formulações e construções críticas que já apontavam, de antemão, potenciais porquês para o fim tão precoce do espaço-ateliê. Mas como toda boa construção de bricolagem intelectual, levantar possibilidades é somente um primeiro passo, tendo em vista que se limitar a elas seria negar o processo etnográfico em si e delimitar a pesquisa realizada à ideia da etnografia enquanto metodologia fechada, diretamente referenciada e automaticamente guiada, com os passos de A a Z previamente estruturados. Assim, a ideia do segundo campo floresceu como uma necessidade para colocar para confrontar tudo que fora previamente traduzido e levantado, tendo sido uma escolha feita por mim em diálogo com a minha orientadora Sofia Zanforlin a fim de compreender as diferentes percepções sobre o fim do espaço-ateliê e abrir ao debate as possibilidades de construção necessárias para perpetuação de projetos que promovem a cidadania e os laços comunitários pelo resgate memorial-cultural de diferentes comunidades.

Para tal, a etapa de qualificação da minha dissertação foi mais uma vez de extrema importância. Na ocasião, submeti o meu texto com toda a sua construção epistemológica realizada junto à contextualização da trajetória dos Warao e às análises de campo, bem como as hipóteses e formulações desenvolvidas que potencialmente poderiam ter sinalizado o fim do projeto. Ao propor para a banca de qualificação a ideia de retornar à Recife para confrontar esse levantamento por meio de conversas informais com pessoas que estiveram envolvidas com o projeto, de voluntários a indígenas Warao, a receptividade foi positiva e unânime, demonstrando que o caminho em vista era de extrema importância: voltar a campo, conversar com quem se interessasse em falar comigo e extrair percepções para cruzar todos os momentos de análise do Taller Warao, da sua criação, do seu andamento e, agora, do seu fim.

Um ano após a primeira ida, voltei para Recife e iniciei a trajetória de agendamento das conversas com quem tive retorno para iniciar um novo processo de bricolagem intelectual, juntando as peças de observações passadas com outras construções epistemológicas realizadas e as novas informações oriundas das conversas que tomaram lugar entre os dias 13 e 28 de março de 2023, em diferentes pontos da Grande Recife. Juntando peça a peça, articulando antigas com novas e enfrentando a dinâmica mental de tantos remendos, os campos em 2022 e em 2023 demonstraram como a etnografia daria um bom casamento com a ideia do nascer de novos sóis, que, por si só, representa outro enfrentamento provocado pela banca de qualificação, ao qual consegui externar e materializar aqui enquanto caminho metodológico para minhas investigações.

Como mencionado anteriormente, Octavia Butler (1947 – 2006) é tida como uma das principais referências na ficção científica e não é por menos: contando histórias que relacionam

questões de gênero, raça e sexualidade, ela foi capaz de centralizar a problemática em ações humanas, massivamente dos dominantes/colonizadores, revolucionando o gênero literário pelo qual se apaixonou aos doze anos de idade, principalmente pelo caráter múltiplo, amplo e inimaginável para o qual o gênero (e a efervescência mental ou poderemos chamar também de bricolagem intelectual da autora) poderia se guiar, pois segundo diz “eu era capaz de fazer qualquer coisa e não existiam paredes para te cercar e não havia nenhuma condição humana que você fosse impedido de examinar”⁴³. Tomada, assim, por um *sul* com vistas a chamar a atenção das pessoas para as destruições do mundo – e, por que não, para os ismos⁴⁴ dele –, Butler destaca que não há nada de novo sob o sol, mas há novos sóis.

Em diálogo quanto à noção de Butler de usar a ficção científica para lutar por justiça social (global), Imarisha (2017, p. 3, grifo do autor) aponta como a vertente política da esquerda é capaz de analisar e criticar cenários, mas se baseando pelo que já se *é*, pelo concreto e posto, visivelmente óbvio, esquecendo-se “[...] de vislumbrar aquilo que *pode vir a ser*. Esquecemos de escavar o passado em busca de soluções que nos mostrem como podemos existir de outras formas no futuro”. Nesse sentido, o clamar pelo nascer de novos sóis, que aponto da introdução em diante, é o clamar pelas reimaginações possíveis dos mundos e das gentes, que serão distintas a cada pessoa que se provoca este olhar.

A construção de caminhos metodológicos que conectam os nasceres de novos sóis é, portanto, a abertura de portas para transformar a observação, a investigação e a interação quanto a estes novos modos que podem vir a ser, no contexto da prática etnográfica realizada aqui para, assim, observar e traduzir o que se *é* e o que se *pode vir a ser* o Taller Warao – traduções estas que serão destrinchadas no último capítulo desta dissertação, logo após adentrar e contextualizar a jornada dos migrantes indígenas da etnia Warao da Venezuela ao Brasil. Mas, mais que isso, aponta-se também o que podem vir a ser projetos de cunho cidadão-comunitários na reconstrução de possibilidades para as suas comunidades frente à um modelo neoliberal de gestão de vida. Conforme aponta Aílton Krenak, esses processos permitem transformar as alianças políticas em afetivas, reconhecendo a alteridade própria a cada ser, o que leva à

[...] experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de

⁴³ Trecho extraído de reportagem concedida por Octavia Butler um mês antes do seu falecimento (de acordo, pelo menos, com a data de publicação) ao The Independent, jornal e programa de rádio de Nova Iorque que cobre os movimentos por justiça social na cidade e em outros locais, além de questões relacionadas. Disponível em: <<https://indypendent.org/2006/01/interviewing-the-oracle-octavia-butler/>>. Acesso em 15 mar. 2023.

⁴⁴ Racismo, colonialismo, eurocentrismo, neoliberalismo, conservadorismo etc.

experimentalizar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos* (KRENAK, 2022, p. 82-83, grifo do autor).

3.2 DA VENEZUELA AO BRASIL: OS DESAFIOS E AS CONQUISTAS NA JORNADA MIGRATÓRIA DE INDÍGENAS WARAO PARA O PAÍS

Uma história marcada por violência e assujeitamento. A trajetória dos Warao, da Venezuela, assemelha-se aos desafios enfrentados por distintos povos originários em seus territórios frente às tentativas de “cidadanizá-los”, levando ao apagamento cultural, simbólico e memorial existente nos diferentes grupos étnicos. Segundo a antropóloga Marlise Rosa (2020), a evangelização, facilitada pelo Estado venezuelano, foi a estratégia usada para reformular a cultura dos Warao à luz da ocidentalização, firmando-os dentro das missões. A dinâmica de cidadanização é usada como justificativa para a colonização, porém, o que acontece na realidade é uma tentativa de apagamento das culturas e tradições com a incorporação de povos à lógica da cidadania multicultural (HALL, 2003; WALSH, 2009b), demonstrando como o processo colonizador instiga justamente o contrário da civilização, pois pressiona até mesmo os mais civilizados à desumanização (CÉSAIRE, 2020).

Na perspectiva do pensamento abissal, a falta de humanidade é primordial para o sucesso da lógica colonial da apropriação/violência, que vem sendo renovada pela noção do fascismo social, de acordo com Santos (2007, p. 80), “[...] um regime social de relações de poder extremamente desiguais, que concedem à parte mais forte poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca”. No caso dos Warao, esse processo ocorreu também com a pressão para ocorrer a transição da atividade econômica típica, baseada na extração de buriti, para a atividade agrícola, que buscou anular a expressão identitária-cultural destes povos em nome da prevalência e do enriquecimento dos produtores de arroz da região a partir da substituição do buriti pelo *ocumo chino*, tubérculo que se assemelha ao cará ou inhame.

Tradicionalmente, os Warao são conhecidos pela denominada “cultura do moriche”, que acaba por categorizar os povos em uma base histórica, geográfica e oral a partir da sua atividade de extração do moriche (buriti), uma palmeira nativa da América do Sul. Considerada a árvore da vida para os Warao, ela se tornou o seu símbolo cultural ao ser usada como matéria-prima para o artesanato Warao tradicional, além de conferir insumos para todas as suas necessidades, da alimentação à habitação (XAVIER, 2021). No entanto, as missões religiosas tiveram o intuito de substituir esse modelo de subsistência para o cultivo de uma planta rica em amido, o *ocumo chino*, sendo a base do trabalho e do giro econômico de produtores de arroz da região, que se apoderaram da mão de obra dos Warao, transformando não somente a sua economia, como seus costumes e traços culturais, uma vez que o cultivo foi pouco a pouco

substituindo a yuruma, uma espécie de farinha rica em amido extraída do tronco dos buritis, que alimentava as famílias. Todo esse processo gerou significativas consequências culturais, tanto na organização familiar, que passou de uma administração matriarcal para patriarcal, como no trabalho e na alimentação, pois

embora os Warao tenham se adaptado facilmente ao novo ambiente, a longo prazo, a mobilidade em direção a outros assentamentos gerou mudanças profundas em seu modo de vida, induzindo-os ao trabalho assalariado e à substituição da alimentação tradicional por uma dieta nutricionalmente mais pobre. Não era possível sobreviver só de *ocumo chino*, e os peixes já não eram suficientes, então, muitos indígenas passaram a se empregar nas serrarias ou em fábricas de palmito; outros chegaram a trabalhar como lenhadores ou produtores de arroz (ACNUR, 2021, p. 12, grifo do autor).

Assim, a vida desses povos foi profundamente impactada com o avançar da vida pós-colonização, em que, Durazzo (2020) argumenta, as questões climáticas e sanitárias levaram os povos a migrar para centros urbanos, intensificando conflitos interétnicos e de violação dos direitos de povos indígenas, o que se deu também pela negligência do Estado que falhou em conferir assistência, acesso à alimentação, à saúde, à educação, à habitação e a meios de dignidade e geração de renda. O desamparo social, econômico, cultural e político instaurado em toda a Venezuela dificultou o acesso a direitos humanos básicos, aprofundando a violação aos direitos indígenas, que tiveram seus territórios invadidos e desapossados pela mineração, sem consulta prévia do Estado quanto às atividades, nem direito à autodeterminação⁴⁵ e autonomia de seus territórios e vidas (ACNUR, 2021).

Sem direito à terra, os deslocamentos dos Warao colaboraram para a formação territorial múltipla, com a ocupação tanto de áreas terrestres como fluviais, conforme aponta o Censo Indígena de 1992 da Venezuela⁴⁶, processo que também se deu pela busca contínua por alimentos, seja por meio da pesca, da caça ou do cultivo. Os territórios ocupados por estes povos passaram a se estender por todo o delta do rio Orinoco, abrangendo principalmente o estado de Delta Amacuro, mas também regiões dos estados de Bolívar, Monagas e Sucre. No Delta Amacuro, a população indígena supera 41 mil pessoas, segundo Censo de 2011⁴⁷, sendo

⁴⁵ O direito à autodeterminação diz respeito ao direito fundamental dos povos originários de determinar suas condições política, social, cultural e econômica a partir do seu próprio modelo de desenvolvimento. É um direito amplamente discutido a nível internacional no campo dos direitos humanos, ao mesmo tempo que vem sendo negado, conforme, também, o avanço da política de extrema direita no Brasil e no mundo.

⁴⁶ Documento desenvolvido pela Oficina Central de Estadística e Informática de la Presidencia de la República de Venezuela. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/censo-indigena-1992-censo-wayuu>>. Acesso em 08 fev. 2022.

⁴⁷ Realizado em 2011 pelo Instituto Nacional de Estadística da Venezuela, o censo analisa a população e a vida no país, especialmente no contexto indígena. Disponível em: <<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>>. Acesso em 08 fev. 2022.

o estado com maior número de residentes indígenas em área rural. Mas, por estarem espalhados em diferentes regiões, suas atividades acompanham o clima e a vegetação de cada localidade, configurando uma heterogeneidade cultural, especialmente pelo processo de colonização sofrido por esses povos, que, com a chegada dos europeus, tiveram seus costumes transformados pelo processo missionário, levando inclusive a novos modelos de relação social e espiritual entre os Warao, em que muitos aderiram ao cristianismo, substituindo suas vestimentas e rituais espirituais, de dança, representações e outros, no lugar de sua raiz xamanista, em que “[...] a vida terrena era explicada como uma continuidade da vida de seus antepassados no plano celestial [...]” (LIMA, CIRINO y MUÑOZ, 2020, p. 122). Outra transformação nas relações socioculturais Warao foi a já destacada transformação na administração matriarcal e o fim da noção cooperativista entre os indígenas da etnia.

No que diz respeito à organização tradicional focada na matriarca, Wilbert y Lafée-Wilbert (2009) destacam como a profunda reformulação do sistema familiar e econômico, por meio, principalmente, do trabalho assalariado (e informal), colocou os homens como chefes familiares, tornando as mulheres economicamente dependentes e as famílias cada vez mais inclinadas às necessidades do modelo de vida industrial-urbano, o que, junto à transformação da agricultura, gradualmente ocasionou na degradação dos solos e na necessidade dos Warao migrarem de seus territórios. Além disso, os autores tratam de três momentos de implementação de um sistema de desenvolvimento na dinâmica dos Warao, sendo: o momento pré-agrícola; o de transição; e o de indigência, em que os povos, vendo sua cultura desconsiderada pela sociedade, pressionando-os à migrar e se manter na informalidade sem nenhum tipo de assistência, começaram a se distribuir em regiões do Rio Delta e em centros urbanos, onde, como estratégia de sobrevivência, recorreram à mendicância. Por isso, com implicações histórico-culturais, os Warao têm a heterogeneidade como um dos fatores mais marcantes, sendo que eles mantêm uma unicidade em sua língua, de nome também Warao, isto é, eles “se constituem em uma unidade étnica diferenciada, verificável nos planos linguísticos e das relações sociais intra e interétnicas, formando uma unidade sociológica mais ampla” (BOTELHO; RAMOS; TARRAGÓ, 2017, p. 28 apud SOAVE, 2017).

O que todo o processo decorrido com eles demonstra são as características típicas de isolamento e violência instauradas pelos jogos de poder coloniais, que ampliam as fragilidades sociais, econômicas, ambientais, culturais e políticas de povos e nações pela premissa do desenvolvimento econômico e o modo de vida pautados no ideal do Norte global, da “civilização”, como formas de legitimar a destruição cultural para atender às lógicas da

máquina capitalista (LANG, 2016). Para assegurar esse projeto, o modelo de desenvolvimento pautado no extrativismo se torna comum a muitos países do Sul global.

Na prática, o extrativismo tem sido um mecanismo de saque e apropriação colonial e neocolonial. Esse extrativismo, que assumiu diversas roupagens ao longo do tempo, forjou-se na exploração das matérias-primas indispensáveis para o desenvolvimento industrial e o bem-estar do Norte global. E isso foi feito sem levar em conta a sustentabilidade dos projetos extrativistas ou o esgotamento dos recursos. Soma-se ainda o fato de que a maior parte da produção das empresas extrativistas não se destina ao consumo no mercado interno, mas sim à exportação. Apesar das dimensões dessa atividade econômica, enormes, ela gera um benefício nacional muito escasso. Os bens, os insumos e os serviços especializados, necessários para o funcionamento do negócio extrativista, raramente provêm de empresas nacionais. E a experiência nos mostra que os países extrativistas têm feito bom uso das receitas obtidas (ACOSTA, 2016b, p. 50-51).

Nesse contexto, quem se beneficia são as empresas transnacionais, que “desnacionalizam” a economia; influenciam as políticas locais para criar aliados que atendam às suas demandas de governo e de mercado; e “desterritorializam” o Estado para deixar nas mãos destas empresas o compromisso com as demandas sociais, gerando uma gestão desorganizada e consolidando “[...] um ambiente de violência generalizada, pobreza crescente e marginalidade que desemboca em respostas míopes e torpes de um Estado policial, que não cumpre suas obrigações sociais e econômicas” (ACOSTA, 2016b, p. 60).

No caso da Venezuela, todo esse quadro somado ao aprofundamento das crises econômicas vem colaborando para a migração e o refúgio de venezuelanos em outros países, especialmente no Brasil. Segundo a Agência das Nações Unidas para Refugiados⁴⁸ (ACNUR, 2001), mais de 200 mil pessoas refugiadas e migrantes venezuelanas vieram para o país entre 2015 e 2019, sendo que cerca de 5 mil são indígenas das etnias Warao, Pemón, Eñepa, Kariña e Wayúu. Destes, os Warao representam 65% dos refugiados e migrantes em território brasileiro. Apesar dos números expressivos, quando estes chegam ao Brasil, deparam-se com desafios parecidos com os enfrentados em seu país de origem, em que a falta de assistência do Estado os coloca em situação de extrema vulnerabilidade, dificultando o acesso a políticas públicas e direitos básicos para promover sua cidadania junto à realidade de um novo território.

Em 2017, o Parecer Técnico N° 10/2017, requerido por Fernando Soave, Procurador da República no Amazonas, destacou o fluxo migratório dos Warao a partir de 2014, quando surge o primeiro registro de entrada destes povos no Brasil. Em meio a processos de deportação, dificuldade de acesso à habitação e alimentação e uma série de outras violações à integridade dos migrantes indígenas, dinâmicas de fortalecimento destes povos por meio da assistência

⁴⁸ Órgão da Organização das Nações Unidas (ONU) responsável por proteger e conferir assistência a pessoas em deslocamento de suas nações, configuradas no contexto de migrantes, refugiadas e/ou apátridas.

social começam a surgir, como com a implementação de espaços de acolhimento em Boa Vista, Roraima, por onde os Warao entravam no país. Porém, em outro parecer técnico emitido, é possível constatar que as condições para manutenção do acolhimento não são ideais, uma vez que, mesmo conferindo alimentos, saúde e abrigo, existiam problemas, tais quais “[...] as condições precárias de saneamento; a alimentação insuficiente; a proliferação de insetos; a acomodação conjunta de indígenas e não indígenas, podendo gerar desentendimentos; e a impossibilidade de reprodução adequada das práticas tradicionais dos Warao” (SOAVE, 2017, p. 10).

Com a chegada dos Warao em diferentes territórios brasileiros e a falta de assistência do Estado⁴⁹, a sua mobilidade é intensificada – apesar dessa ser uma característica que perdura desde os tempos de migração dentro do seu próprio país – e comumente má interpretada como nomadismo, pois “note-se que estamos falando de um grupo étnico constituído há mais de sete mil anos, então, a fim de chamar à reflexão, costume perguntar por que, eles sendo nômades, teriam iniciado o processo de mobilidade apenas no século XX?” (ROSA, 2020, p. 73). Nesse mesmo sentido, o ACNUR (2021) aponta a importância (e, de certa forma, urgência) em desmentir essa percepção, uma vez que a diferença, nesse caso, é que os fluxos migratórios dos Warao são guiados por deslocamentos forçados, em que a imposição de uma dita civilização os despossou de suas terras e costumes a partir de atos violentos que provocaram mudanças climáticas, territoriais e culturais, separando-os uns dos outros e levando-os a se configurar pela individualização “[...] como resultado de diferentes intervenções no território de origem”, o que revela um processo de mudanças que são construídas por “[...] relações de poder e de dinâmicas políticas e territoriais, que não tem nada a ver com nomadismo ou com determinismo cultural” (ACNUR, 2021, p. 9).

Na realidade, o que ocorre com eles é um atravessamento da experiência própria enquanto imigrante, produzida a partir do contexto da provisoriedade concedida ao “estrangeiro”, assegurando a negação do seu caráter de permanência e, consequentemente, a negação a uma série de direitos fundamentais. Essa é, inclusive, parte da dinâmica de fluxo

⁴⁹ A chegada dos Warao no Brasil começou a ser registrada em 2014 e mesmo existindo esforços coletivos de instituições humanitárias e do Ministério Público em diferentes estados brasileiros, ainda existe uma alta defasagem de assistência, inclusive a título de articulação entre forças regionais, estaduais e federais. Atualmente, 8 anos após começarem a entrar no país, algumas políticas vêm sendo anunciadas, como a implementação, pelo Sistema Único de Saúde (SUS), de materiais educativos em saúde nas línguas espanhola e Warao em unidades de saúde de Manaus para que os migrantes indígenas possam ter melhor acesso à saúde, conforme aponta a reportagem do Portal G1 do Amazonas. Cf. <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2022/08/14/unidades-de-saude-de-manaus-terao-informativos-de-educacao-em-espanhol-e-Warao.ghtml>.

entre cidades brasileiras por parte dos Warao, sendo que esse estado de impermanência permeado pela incerteza agrava as fragilidades próprias dos imigrantes, pois

[...] basta que as circunstâncias que se encontravam na origem da imigração (ou seja, as condições econômicas) mudem e, ao mudar, que imponham uma nova avaliação dos lucros que se pode tirar dos imigrantes, para que ressurgja naturalmente, contra a ilusão coletiva que permitia que a imigração se perpetuasse, a primeira definição do imigrante como trabalhador provisório e da imigração como estadia literalmente provisória (SAYAD, 1979, p. 48).

A impermanência dos Warao parece ser constituída de singularidades em seus fluxos migratórios, o que se explica pela concepção equivocada de que são povos nômades; mas, também, por serem um grupo étnico socialmente lido para fora da sociedade, por mais que tenham passado por um profundo e violento processo de civilização na Venezuela. Na balança social, os Warao se tornaram imigrantes que não apresentam um saldo positivo (SAYAD, 1979) e que se veem sujeitados à retórica da crise enquanto enfrentam o apagamento contínuo de suas culturas e vidas tanto em seu país de origem como nos novos territórios que ocupam. Mas, apesar do aprofundamento da crise econômica, social e política na Venezuela em 2016, a retórica da crise no tratamento das migrações é confusa, tendo em vista que os fluxos migratórios não são eventos extraordinários na modernidade, mas, pelo contrário, são fenômenos estruturais da sociedade (NEJAMKIS, CONTI e AKSAKAL, 2021). Mesmo assim, os autores entendem a necessidade de dar luz aos processos sociais pela ligação entre migrações e crises a partir de diferentes perspectivas de transformações e desigualdades, pois

o conceito de transformações nos permite uma visão mais profunda dos processos econômicos, político, social, ambiental ou psicológico. A lente das desigualdades pode nos ajudar a entender melhor os efeitos, ou seja, os mecanismos em jogo, responsáveis pelos vários recursos distribuídos de forma desigual. Ambos os termos podem nos ajudar a reduzir a complexidade no relacionamento de migração e crise e iluminar as ordens sociais, particularmente relações de poder e padrões culturais nas sociedades (*ibid.*, p. 9).

Analisar os deslocamentos dos Warao a partir do conceito de transformações e da lente das desigualdades amplia, dessa forma, a percepção quanto às suas nuances, em uma atuação direta com o agravamento das condições sociais (e culturais) destes povos na Venezuela, mas também em novas localidades, como no Brasil, onde até a possibilidade de adentrar na economia informal e provisória se torna praticamente inacessível por dois principais fatores. O primeiro diz respeito à própria noção da informalidade no país e ao nosso contexto socioeconômico, com alta taxa de desemprego⁵⁰, o que, atrelado à retórica criada em torno da imigração vinda do Sul global, em uma dinâmica colonial que coloca os brasileiros como detentores do espaço e das condições de vida e de trabalho e os migrantes como aqueles “do

⁵⁰ O desemprego chegou a 9,3% no segundo trimestre de 2022, segundo o IBGE, sendo que a taxa no Nordeste, no mesmo período, chega a 12,7%. Cf. <https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php>.

outro lado da linha”, instaurou um processo de violência profunda e disputa, em que repetidamente é possível encontrar vozes ecoando a já típica “volta para a Venezuela”. Por outro lado, esse mesmo contexto apresenta um cenário de instabilidade, falta de oportunidades e poucos recursos para os Warao nas cidades brasileiras por onde eles passam, o que também é motivado pela problemática burocrática, em que o acesso à documentação que garanta sua permanência e direitos à saúde e educação, principalmente, é dificultada e complexa. Segundo Soave (2017, p. 39), há um desejo por parte dos Warao em conquistarem os seus documentos enquanto refugiados, porém, há falta de informações e conhecimento das implicações legais, o que, por parte, diz respeito aos poucos esforços do Estado para orientar e esclarecer. Além disso, existem incompatibilidades com o caráter desses povos e a categoria de refúgio, pois, “[...] no contexto da dinâmica de mobilidade Warao [...] pressupõe a permanência no país de destino, impossibilitando o deslocamento constante entre países”. Esse deslocamento é essencial para eles que estão em um movimento constante com vistas a encontrar territórios mais seguros e com melhores condições de sobrevivência, tanto para si, enquanto imigrantes, como para seus familiares que ficaram na Venezuela, parte fundamental para que eles sigam se deslocando em um “entra e sai” da Venezuela para outros países da América do Sul.

Durante as conversas para a pesquisa de campo que guiou o parecer técnico de 2017 – que tem um viés antropológico –, um migrante indígena Warao chegou a comparar deslocamentos que realizava entre cidades da Venezuela com os que passou a realizar entre Venezuela e Brasil: “tal comparação evidencia que, da mesma forma que se deslocavam em busca de melhores condições dentro do território venezuelano, as rotas de mobilidade tiveram que ultrapassar as fronteiras nos últimos anos diante da grave crise econômica, como estratégia de sobrevivência” (SOAVE, 2017, p. 18). No entanto, essa comparação e os movimentos realizados em território brasileiro também demonstram a necessidade de manutenção dos vínculos e das redes de parentesco com os que permanecem na Venezuela, seja nas regiões ribeirinhas ou nas periferias de centros urbanos.

[...] um grande número de indígenas Warao afirmava o desejo de retornar temporariamente à Venezuela com o intuito de levar comida, dinheiro e roupas arrecadadas para os familiares que permaneceram no país de origem. Esse retorno também era justificado pela necessidade de comprar artesanato, o qual seria revendido no Brasil para possibilitar sua manutenção em Manaus. Segundo eles, a confecção de artesanato em solo brasileiro era dificultada pelo grande tempo gasto para a fabricação das peças e pela dificuldade em encontrar matéria prima no contexto urbano, feitas principalmente com fibra de buriti e miçangas (*ibid.*).

Na cidade de Recife, a intenção de aproximar os Warao de seu artesanato típico foi a premissa da criação de um espaço de trabalho e de integração, o Taller Warao. Em 2019, um grupo de cerca de 300 migrantes indígenas venezuelanos chegaram à Recife, mas uma boa

parte logo seguiu em movimento em busca de lugares melhores para se viver, devido à falta de políticas públicas para que pudessem ter direito à moradia, alimentação, educação e saúde. Em reportagem de 2021, Giovanna Carneiro denuncia a situação de abrigo em que os Warao estavam vivendo, com casas superlotadas, abrigando entre 50 e 100 pessoas: “Com apenas um banheiro, sem ventiladores ou camas, e apenas um fogão para todos, as pessoas estão acomodadas em cômodos equipados com colchões velhos e redes. Além disso, algumas grades da casa estão deterioradas e, por isso, há relatos de furtos”⁵¹.

Ainda na reportagem, o relato de Yhonni remete a uma grande problemática nas políticas e práticas assistencialistas, em que estas se encarregam de conferir algum tipo de colaboração (nesse caso, abrigo), mas não conferem os meios ou os recursos necessários, seja por falhas ou falta também de recursos nas políticas e práticas para que as pessoas assistidas possam promover transformações em suas trajetórias, isto é, para que, dentro desse contexto, os Warao possam se guiar por um caminho de gestão cidadã-comunitária, em que eles têm papel e voz ativos em sua própria realidade social, econômica, cultural e política. Como a reportagem destaca, em 2021, foi sancionada a Lei Municipal nº 18.798, de maio de 2021, que institui as bases para a elaboração da “Política Municipal de Promoção dos Direitos dos Migrantes e Refugiados” em Recife, originada do projeto de lei de autoria do então vereador Ivan Moraes, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Com sanção do então prefeito João Campos, o artigo 6º da lei foi vetado com a justificativa de adentrar o Poder Executivo:

De fato, inobstante a redação prever que o Poder Público Municipal, “poderá realizar” algumas ação [*sic*] administrativas, visando assegurar o atendimento qualificado aos migrantes e refugiados no âmbito dos serviços públicos municipais, fica evidente que tais medidas adentram numa área reservada a iniciativas de lei cuja origem, por determinação constitucional, são exclusivas do Chefe do Poder Executivo. Com efeito, iniciativas de lei que visem não só fixar atribuições a órgãos da administração pública, como também dispor sobre sua organização e funcionamento, são de competência exclusiva do Poder Executivo, [...], aplicáveis aos municípios, por simetria.⁵²

Entidades criticaram a ação do prefeito, uma vez que o artigo vetado era destinado justamente a um formato de atendimento aos imigrantes e refugiados por meio do Poder Público Municipal, a fim de conferir maior dignidade a eles na possibilidade de se instaurar caminhos mais voltados ao potencial de transformação das políticas públicas, fugindo de um

⁵¹ CARNEIRO, Giovanna. MARCO ZERO: Fome e casas superlotadas ainda são rotina para os indígenas que emigraram da Venezuela para o Recife. Disponível em: <<https://marcozero.org/fome-e-casas-superlotadas-ainda-sao-rotina-para-os-indigenas-que-emigraram-da-venezuela-para-o-recife/>>. Acesso em 06 nov. 2022.

⁵² Trecho extraído do Diário Oficial do Recife, Ano L Nº 072, Prefeitura do Recife. Disponível em: <<https://dome.recife.pe.gov.br/dome/pdfviewer.php>>. Acesso em 06 nov. 2022.

estado de puro assistencialismo, uma vez que assistir e não promover a mudança social somente mantém o status quo (DILGER, LANG e FILHO, 2016).

Tudo isso denuncia o papel frágil (ou mesmo ausente) do poder público em conferir moradia, alimento e, em suma, dignidade a migrantes e refugiados por meio de políticas públicas que escutem e respeitem suas próprias cosmovisões, que é parte do que vem acontecendo com os Warao que estão em Recife e se instalaram por lá de 2019 para cá em meio a um cenário de extrema pobreza e desamparo. Com os seus costumes e tradições substituídos e sua configuração familiar reformulada, os Warao, especialmente as mulheres, se depararam com implicações na divisão social do trabalho, o que impactou e impacta a passagem destes por diferentes cidades da Venezuela, do Brasil e por onde mais percorrerem.

O que aconteceu com a configuração matriarcal Warao é parte de uma dinâmica em que as mulheres entram num contexto de fragilização de suas identidades diante da mercantilização neoliberal, impondo a elas novos papéis sociais pautados em sua “maternalização” (BARRAGÁN; LANG; CHÁVEZ; e SANTILLANA, 2016). E apesar das negações de direitos e da fragmentação das demandas das mulheres dos setores populares, as últimas décadas, principalmente a partir dos anos 1970, foram importantes na luta contra o neoliberalismo e com vistas à plurinacionalidade, tendo a organização das mulheres pela luta feminista comunitária e popular essencial para articular

[...] de maneira complexa a luta pela descolonização, pela despatriarcalização, pela superação do capitalismo e pela construção de uma nova relação com a Natureza. Esse entendimento complexo propõe uma *ressignificação de ideias como comunidade, espaço público e repertórios de ação*. Esses feminismos consideram a comunidade uma construção não naturalizada, mas histórico, de confluência e pertencimento político e afetivo. Nesse sentido, o projeto de Estado plurinacional possibilita um diálogo entre as mulheres porque abre a possibilidade de se pensar a comunidade política para além do Estado nacional (BARRAGÁN; LANG; CHÁVEZ; e SANTILLANA, 2016, p. 115, grifo nosso).

No contexto de seus andares tanto na Venezuela como pelo Brasil, as mulheres Warao passam a ter um papel focado em pedir dinheiro nas ruas, geralmente usando vestes tradicionais e acompanhadas de crianças (ROSA, 2020; ACNUR, 2021). Em um cenário de desemprego e do estado frágil e impermanente próprio do imigrante (SAYAD, 1979), elas praticam a chamada “mendicância” como alternativa para prover renda para suas famílias, o que realizam desde a epidemia de cólera na Venezuela, no início dos anos 1990, em que as pessoas davam comidas, roupas e dinheiro para os Warao a partir de um sentimento de solidariedade, que as mulheres perceberam se aflorar especificamente com elas e, também, quando estavam acompanhadas de seus filhos. Essa, porém, não é uma prática tradicional Warao, mas sim um mecanismo de adaptação e sobrevivência adotado no contexto urbano, “por isso, ela não é

compreendida pelos indígenas como uma prática depreciativa, constrangedora ou indigna, assim como, quando estão em suas comunidades, não é indigno adentrar as matas em busca de frutas, mel e pequenos animais” (ACNUR, 2021, p. 20).

Ainda assim, é da vontade dos povos Warao ocupar outros espaços para gerar renda, principalmente levando em conta a série de desafios e perigos que a prática da mendicância apresenta. Assim, a organização de entidades que prestam serviços à sociedade civil se torna um modelo de acolhimento e de escuta para com migrantes no país diante de um Estado omissivo e fraco. E, no caso dos Warao, a convergência de organizações caminha frente ao debate quanto aos direitos humanos, possibilitando a gestação de um projeto que parte desse processo de acolhimento e escuta para dar espaço para a autodeterminação e autonomia indígena através de atividades tradicionais e culturais destes povos, como é o caso do surgimento do Taller Warao em Recife/PE.

O Taller visa sair da dinâmica assistencialista para construir um projeto que vá além da ajuda humanitária, fortalecendo e integrando os indígenas Warao em Recife, sendo que esse movimento foi uma demanda própria dos migrantes indígenas que estiveram inclinados a retomar a prática artesanal típica, que já desenvolviam tradicionalmente na Venezuela, agora no Brasil, a fim de conquistar renda e viver com muito mais dignidade.

O que se articula a partir disso é uma organização comunitária e popular pautada pela autodeterminação dos povos Warao quanto à ajuda que receberam do projeto que depois viria a se fixar de 2021 a 2022 no bairro da Torre, em Recife, como o Taller Warao. O projeto deu um caráter possibilitador, ainda, da transformação de sua realidade social no Brasil por meio de uma reorganização estrutural, que ainda requer aprofundamento para promoção de sua interculturalidade e de sua participação social para promover a plurinacionalidade, o que vem sendo instigado dos anos 1970 para cá, por meio de

[...] cenários de resistência organizada nos quais os povos e organizações indígenas se constituíram como atores centrais em um processo duplo: por um lado, um processo de resistência antineoliberal e, por outro, um processo de busca de recuperação do Estado em seu papel redistributivo, de garantia de direitos sociais, econômicos, culturais; em seu papel anti-imperialista. Também se lutou por uma transformação do Estado em direção à plurinacionalidade, que implicava o questionamento estrutural do Estado como incompleto, colonial e oligárquico, produto dos limites do pacto colonial originado no surgimento das repúblicas independentes (BARRAGÁN; LANG; CHÁVEZ; e SANTILLANA, 2016, p. 114).

4 CAPÍTULO 3 – UM OLHAR ETNOGRÁFICO PARA OUTROS MODOS DE VIDA NO BRASIL A PARTIR DO FAZER ARTESANAL INDÍGENA

Retomo o questionamento sobre uma pesquisa em comunicação com foco no artesanato, apesar deste, na realidade, ser somente um meio. O que olhar? Como olhar? O que extrair desses olhares? A inquietação por observar (ou instigar) o pôr e o nascer de novos sóis implica entender os *suls* de orientação, isto é, os caminhos que irão possibilitar os desdobramentos a serem absorvidos e analisados.

Nessa busca, o processo natural da pesquisa foi se delineando: conforme as rotas que iam surgindo, novos questionamentos emergiam. A possibilidade de observar, estudar e compartilhar com as pessoas envolvidas no Taller Warao necessitou de muito trabalho interno para relembrar que o campo era quem iria muito me dizer, mostrar e ampliar as percepções. Diferente de chegar com todas as respostas na busca incansável (e praticamente falida) de validá-las, eu chegava ao campo com curiosidades e muito olhar atento – tudo isso, é claro, permeado por toda construção prévia feita em relação ao campo, por meio da análise de artigos jornalísticos e postagens em redes sociais sobre o projeto. Assim, visitei, entre os meses de março e maio de 2022, o Taller Warao, estabelecido na Vila Santa Luzia, comunidade do bairro da Torre, no Recife, e que tem suas particularidades embebidas tanto nas expressões culturais dos Warao como nas expressões urbanas da cidade pernambucana.

Assim, para traduzir as vivências e experimentações observadas e vividas, este capítulo se encarrega de conectar fios de trama entre os caminhos percorridos tanto por momentos prévios de contato com o campo como pelas idas ao campo em si, passando desde suas particularidades (como a organização dos povos Warao) até as suas inter-relações dentro da configuração do projeto voltado a uma forma de expressão do fazer artesanal. Durante a seção “O início de tudo”, ocorre o traçar do percurso dos migrantes indígenas da etnia Warao dentro de um estado de provisoriedade, como aponta Sayad (1979), uma vez instalados na cidade de Recife. Para tal, foram exploradas matérias online sobre o projeto do Taller Warao e como ele foi discursivamente difundido nas redes sociais.

Das suas trajetórias até o projeto, chega-se à seção “O dia a dia no Taller Warao”, em que foram investigados os materiais e os espaços usados pelos participantes do espaço-ateliê para confeccionar peças artesanais que não somente traduzem raízes culturais advindas de seus territórios, como também demarcam novas relações dos consumidores do projeto com o artesanato indígena por meio da expressão artístico-artesanal Warao. Ao mesmo tempo, foram analisados os indícios possíveis de serem observados pela organização coletiva, gerencial e simbólica do projeto, que tinha a proposta de desafiar os moldes em que migrantes indígenas

são inseridos nos contextos sociais brasileiros, apontando maneiras de organização orientadas por preceitos como o etnodesenvolvimento e a interculturalidade, divulgados em matérias jornalísticas digitais que tratavam do projeto.

Por fim, o Taller Warao anunciou o encerramento das atividades no percurso do desenvolvimento de minha pesquisa, pouco depois de completar o seu primeiro ano de existência, por conta, dentre outras questões, de uma situação de violência doméstica sofrida por uma indígena Warao que perpassa as estruturas sociais, seja nas comunidades indígenas, urbanas ou quaisquer outras inseridas no contexto social, cultural e político que vivenciamos enquanto sociedades. O que foi uma notícia de profunda tristeza, tanto pelo teor do fim como pelo fim em si, logo se transformou na escolha a ser feita: a de aprofundar, também, quais fatores poderiam indicar essa trajetória e quais caminhos poderiam ter sido seguidos para manutenção e/ou perpetuação a longo prazo do projeto, impactando a vida dos Warao e das pessoas envolvidas com o projeto, além da Vila Santa Luzia, onde ele estava alocado. Essa dinâmica é aprofundada na última seção, “O fim precoce do Taller Warao”, em que, a partir de entrevistas em profundidade realizadas em março de 2023 com alguns atores envolvidos com o espaço-ateliê, de voluntários a indígenas Warao participantes, foi possível extrair percepções sobre o fim do Taller Warao para abrir o debate e as possibilidades de construção necessárias para a promoção e a continuidade de projetos que interconectam a cidadania e os laços comunitários pelo resgate memorial-cultural das diferentes comunidades.

4.1 O INÍCIO DE TUDO

Profundas marcas coloniais instauraram a insegurança territorial, de permanência e inclusive de vida de diferentes etnias no contexto global. São marcas que perduram até os tempos atuais em função de situações como, por exemplo, grileiros e madeireiros extraíndo ilegalmente de terras indígenas em um processo de negação, silenciamento e marginalização de povos, que se aprofunda quando os atores em questão são imigrantes indígenas. No contexto brasileiro, a dificuldade de acesso a políticas públicas e a direitos básicos para promover sua cidadania junto à realidade desse novo território são alguns dos desafios⁵³ enfrentados por estes migrantes (ROSA, 2020; ACNUR, 2021).

⁵³ Alguns estados brasileiros já articulam trabalhos de proteção e acolhimento aos migrantes indígenas venezuelanos por meio do estudo e da organização de grupos de trabalho para implementação de políticas públicas a nível local, como é o caso do Pará. Em março de 2023, no Distrito Federal, o Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), em nome do Departamento de Migrações (Demig), visitaram indígenas da etnia Warao para dialogar sobre suas necessidades, comprometendo-se a atender às demandas mais urgentes e, também, à construção coletiva de um projeto de autonomia para eles, conforme reportagem do portal do MJSP. Cf. <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/noticias/mjsp-visita-comunidade-indigena-warao-coromoto>. Por mais que

Em análises realizadas pela densa tese da antropóloga brasileira Marlise Rosa (2020), ela observa como matérias jornalísticas retratam os Warao com manchetes e textos que carregam um teor extremo de preconceito, processo que ocorre desde a primeira entrada dos povos no Brasil em 2014, pontuando os migrantes – sempre estes em um lugar próprio fronteiriço e, conseqüentemente, de marginalização⁵⁴ – como sendo parte de um estado de ameaça frente aos empregos, à saúde e à vida em sociedade dos, nesse caso, brasileiros. Em diversas situações, no entanto, o cenário se agrava ainda mais considerando populações racializadas, como é o caso dos Warao. O que se nota pelo tratamento dado aos migrantes venezuelanos, sejam estes indígenas ou não, tanto pelas forças governamentais como pelos veículos comunicacionais, é a percepção deles enquanto subumanos.

Promovida essencialmente pelo cenário colonial ainda instaurado no Brasil e no mundo, eles são parte “do outro lado da linha”, em que toda e qualquer produção é infundada e baseada em subjetividades de rejeição e repulsa dentro de uma dinâmica colonizadora de vidas (SANTOS, 2007). Essa dinâmica é, então, ressaltada por um padrão de poder que tem a ideia de raça como fundamentadora, diluindo a pluralidade étnica e unificando as identidades e memórias em *uma* unidade racial conhecida como “índios”⁵⁵ para sinalizar seu lugar de submissão e de “[...] olhar-se com os olhos do dominador”, o que também se refletiu nos povos africanos, levando povos de diferentes identidades raciais a passarem por um processo de

[...] desenraizamento violento e traumático, a experiência e a violência da racialização e da escravidão implicaram obviamente em uma não menos maciça e radical destruição da subjetividade prévia, da experiência prévia de sociedade, de poder, de universo, da experiência prévia das redes de relações primárias e societárias (QUIJANO, 2005b, p. 17).

O que se experienciou – e segue sendo experienciado, principalmente dentro da globalização neoliberal – demonstra uma constante tentativa de criminalização destes migrantes venezuelanos, com falhas do Estado brasileiro quanto à proteção e acolhimento. Segundo Rosa (2020), em 2016 houve uma tentativa de deportação de 400 indígenas em Roraima, orquestrada pela Polícia Federal, o que foi barrado pela Defensoria Pública da União (DPU) e levou à emissão de nota pública sobre a incoerência com o compromisso humanitário internacional previamente assumido pelo Brasil. Mais recentemente, em 2021, a decisão da

os Warao em diferentes cidades tenham demandas similares, o cenário é prova do conceito de subsidiariedade de Solón (2019), em que a articulação supre, pelo menos em teoria, demandas relativas ao contexto local.

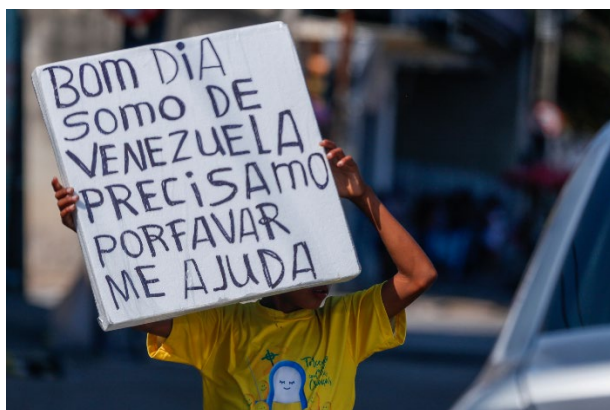
⁵⁴ Vale destacar que é comum a associação das migrações em tom negativo às populações migrantes advindas do contexto do Sul global, enquanto migrantes euro-estadunidenses são interpretados como gringos, que em nada apresentam ameaças às formas de vida dos brasileiros, seja por questões sanitárias, sociais ou econômicas.

⁵⁵ Notoriamente tratados como indígenas neste texto a fim de abarcar as pluralidades histórica, linguística e cultural dos diferentes povos e etnias que foram pressionados a caber dentro do termo generalista.

Justiça Federal de Roraima foi de proibição⁵⁶ da deportação automática de imigrantes em situação de vulnerabilidade, uma vez que elas vinham sendo feitas para barrar venezuelanos no Brasil com a justificativa da portaria governamental que impedia o trânsito de estrangeiros em decorrência da pandemia do Covid-19. Além disso, houve proibição também de que forças de segurança da União façam rondas ou impeçam o acesso de migrantes a postos de saúde, a fim de conferir maior estabilidade destes na acolhida.

Todo esse cenário revela o processo violento pelo qual os migrantes e refugiados são submetidos no país, mesmo após escaparem forçadamente⁵⁷ de suas nações onde já passaram por uma série de violências quanto aos seus corpos, seus territórios e suas próprias vidas. Em diferentes partes do Brasil, é possível encontrar denúncias⁵⁸ quanto aos projetos de acolhimento, unicamente centrados nos abrigamentos de migrantes e/ou refugiados. De acordo com reportagens, os indígenas da etnia Warao chegaram ao Recife, em Pernambuco, no ano de 2019⁵⁹ e, desde então, enfrentam questões relativas à moradia, saúde, educação etc., usando as ruas como forma de buscar a ajuda que o Estado falhou em conceder.

Imagem 7 - Venezuelanos pedem ajuda nas ruas de Recife/PE (2019).



Fonte: [Leandro de Santana/DP via Diário de Pernambuco](#).

⁵⁶ PRAZERES, Leandro. O GLOBO: Justiça Federal proíbe deportação de imigrantes venezuelanos vulneráveis em Roraima. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/justica-federal-proibe-deportacao-de-imigrantes-venezuelanos-vulneraveis-em-roraima-24936321>>. Acesso em 22 mar. 2023.

⁵⁷ Apesar de não poder reduzir a temática à migração forçada, aponto essa característica principalmente no que diz respeito ao fluxo venezuelano para o Brasil, ainda mais no contexto indígena, considerando que o cenário em seu país de origem os forçou (in)diretamente à migração.

⁵⁸ Denúncias quanto às condições precárias dos abrigos rolaram em cidades como Vitória (Cf. <https://www.seculodiario.com.br/direitos/refugiados-venezuelanos-denunciam-situacao-de-abrigo-e-decidem-deixar-vitoria>), Boa Vista (Cf. <https://www.poder360.com.br/brasil/venezuelanos-vivem-dificuldades-em-abrigo-improvisado-em-roraima/>), Brasília (Cf. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/03/14/fotos-indigenas-refugiados-da-venezuela-sofrem-com-saude-precaria-e-falta-de-assistencia-social-no-df.ghtml>) e outras.

⁵⁹ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: Indígenas venezuelanos pedem ajuda nas ruas do Recife. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2019/11/indigenas-venezuelanos-pedem-ajuda-nas-ruas-do-recife.html>>. Acesso em 22 mar. 2023.

Dentre algumas denúncias, destacam-se as práticas racistas e xenofóbicas, demarcando bem parte da violência sofrida pelos Warao dentro dessa nova dinâmica colonizadora e de submissão a um padrão de poder determinado, agora estabelecido em um novo território. Em reportagem, a Cáritas⁶⁰ denunciou a falta de atendimento sanitário adequado, “[...] sendo submetidos a situações de racismo e xenofobia como no caso de uma mulher parturiente que foi vítima de violência obstétrica e teve o direito à amamentação violado nos cinco primeiros dias de vida do bebê”⁶¹. Assim, uma vez instalados na cidade de Recife, indígenas venezuelanos da etnia Warao se encontravam em situação de extrema pobreza e desamparo, fazendo com que seus deslocamentos de um território de violência, fome e negação de direitos os levassem para um cenário similar, mas em outro local, em um outro país, e reforçado pelo racismo e pela xenofobia. Conforme coloca Júlia Souza (2018, p. 73), os Warao possuíam um sistema de produção e divisão sexual do trabalho que era próprio à sua realidade étnica, mas que “[...] vinha sendo profundamente afetado por mudanças pelas quais a Venezuela tem passado nos últimos 50 anos. Devido a essas transformações, o grupo vivia uma situação de perda de terras e transição para o meio urbano”, o que os levou a adaptar seus meios tradicionais de subsistência, atuando, principalmente, com a venda de artesanato e a prática da mendicância.

Enquanto a prática já ocorria pelas ruas de Recife, o Serviço Pastoral dos Migrantes do Nordeste (SPM NE) visava contornar a situação e atuava ao lado de entidades como a Organização Internacional das Migrações (OIM) em um trabalho de acompanhamento e apoio das famílias Warao em Recife. Após cerca de um ano dessa proximidade com os indígenas venezuelanos, a SPM NE se juntou a entidades parceiras⁶² para atender a uma demanda própria dos Warao em desenvolver o artesanato tradicional de seus povos⁶³ e, dessa maneira, surgiu a iniciativa do Taller Warao, um ateliê com o intuito de promover a atividade artesanal tradicional Warao, concedendo dignidade, possibilidade de renda e autonomia às famílias instaladas na cidade.

⁶⁰ Associada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Cáritas é uma organização católica para desenvolvimento e serviço social. Cf. <https://caritas.org.br/>.

⁶¹ Trecho extraído da reportagem do Vatican News. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-12/igreja-denuncia-condicoes-precarias-venezuelanos-Warao-cnbb-ne2.html>>. Acesso em 22 mar. 2023.

⁶² Previamente listadas na página 63 desta dissertação e na Imagem 5 - Organograma de entidades envolvidas com o Taller Warao, disponível na página 64.

⁶³ O plural para tratar dos povos Warao se faz necessário nesta dissertação tanto para compreender a pluralidade apontada pelo líder indígena Aílton Krenak (2019) como para abarcar as múltiplas facetas de uma etnia que se constrói entre diferentes núcleos familiares, territorialidades e simbologias – culturais, sociais, linguísticas – dentro da Venezuela.

Com isso, no segundo semestre de 2021, foi inaugurado o espaço em uma casa concedida pelo CSDJC, que fica situada na Vila Santa Luzia, comunidade periférica no bairro da Torre. Em reportagem publicada pela SPM Nacional⁶⁴, o projeto é interpretado como um ateliê para construção manual e coletiva por meio do uso de miçangas, fios de nylon e tecidos. Segundo a reportagem, o ateliê confere tanto um sentimento de alívio como de dignidade, em que os indígenas venezuelanos se sentiam bem com a viabilidade de construir suas próprias trajetórias a partir de uma atividade tradicional deles, que é, assim, comercializada por meios digitais. As peças produzidas eram fotografadas por pessoas voluntárias do projeto, que, em sequência, realizavam as postagens no Instagram⁶⁵ do projeto para que consumidores pudessem conferir as peças e orquestrar a compra junto aos administradores da rede social. À época da matéria, a realidade pandêmica ainda estava vigente, impossibilitando a troca direta entre artesãos Warao e consumidores, porém, era um desejo já expresso de tanto receber pessoas no ateliê como participar de feiras para venda das peças artesanais, configurando o espaço como uma prática cotidiana de etnodesenvolvimento, de acordo com a pesquisadora entrevistada na reportagem, que ressalta a importância de se atentar às dinâmicas sociais, culturais e familiares Warao para o desenvolvimento de projetos e de políticas públicas que respeitem a história e as tradições dos indígenas venezuelanos, mesmo em meio a um novo solo, o brasileiro.

Dentro desse contexto, o Taller Warao se traduziu em um espaço-ateliê, como o chamo durante o decorrer da dissertação, por se configurar como um local que transborda a coletividade do fazer artesanal⁶⁶. Em reportagem no portal do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE)⁶⁷, o Taller Warao ganha destaque por ser o espaço em que aconteciam aulas presenciais do programa Português como Língua Adicional (PLA), que, pelo menos entre 2021 e 2022, concedeu curso da língua portuguesa para migrantes e refugiados venezuelanos em 12 Institutos Federais no país⁶⁸. O curso foi realizado na modalidade híbrida, com aulas online e

⁶⁴ MEDEIROS, Juliana. SPM NACIONAL: Ateliê de artesanato Warao gera renda e muda perspectiva de indígenas venezuelanos no Recife. Disponível em: <<https://spm nacional.org.br/2021/09/21/atelie-de-artesanato-Warao-gera-renda-e-muda-perspectiva-de-indigenas-venezuelanos-no-recife/>>. Acesso em 06 nov. 2022.

⁶⁵ Cf. <https://www.instagram.com/tallerWarao/>.

⁶⁶ Esse transbordamento será mais bem explorado durante a próxima seção, “O dia a dia no Taller Warao”, uma vez que é fruto principalmente das observações e interações no campo realizadas entre março e maio de 2022. Para este momento, no entanto, bebo das fontes do *corpus* midiático, utilizando de reportagens e postagens em redes sociais para contextualizar o início da percepção sobre este transbordar do Taller Warao.

⁶⁷ Cf. <https://www.ifpe.edu.br/noticias/ifpe-da-inicio-ao-curso-de-portugues-para-venezuelanos-refugiados-no-recife>.

⁶⁸ Além do IFPE, o curso também foi ministrado nos IF's Brasília, Amapá, Ceará, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Triângulo Mineiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Sul-Rio-Grandense, Roraima e São Paulo.

um encontro presencial semanal, ocorrido na casa onde operava o Taller Warao, como demonstra abaixo a Imagem 8.

Imagem 8 - Aulas presenciais do programa do IFPE no Taller Warao (2021).



Fonte: [Portal do Instituto Federal de Pernambuco](https://portal.ifpe.edu.br/).

O desafio de introduzir uma outra e nova língua no cotidiano dos Warao ainda perpassou pelas dinâmicas próprias advindas do território venezuelano, em que, apesar de existirem alguns que falam espanhol, uma parte se comunica somente pela língua nativa Warao. Dessa forma, as aulas do PLA serviam como movimento de instrumentalização da língua portuguesa a partir do chamado “português da sobrevivência”, atuando como forma de acolhimento dos Warao no Brasil, também do ponto de vista da construção relacional destes com sociedades não indígenas, que parte “[...] de uma tentativa de equilíbrio entre a manutenção da sua identidade cultural e a inserção dos membros da comunidade na economia de mercado, que normalmente se dá pelas margens, ou seja, por meios informais e/ou em posições que exigem pouca qualificação” (PERAFÁN, 2000 apud SOUZA, 2018, p. 76).

De toda maneira, é possível observar esse claro transbordamento do Taller Warao para além da ideia própria de um ateliê, o que é impulsionado pelos próprios indígenas que buscam a atenção das entidades para promoção de atividades e práticas importantes para o seu contexto cultural, social e econômico no país, uma vez que tanto o espaço-ateliê como as aulas do PLA foram uma demanda que veio deles próprios e impulsionou as entidades a um trabalho que visava, pelo menos na teoria, a justiça social, o acolhimento cidadão e a troca comunitária.

Esses foram processos importantes para os Warao em Recife, uma vez que sua chegada à capital pernambucana se deu em meio a um contexto pandêmico, em que a ameaça do Covid-19 assolava o país inteiro. Com a solução da vacinação, o que deveria ser um cenário positivo se transformou em uma grande desconfiança por parte dos indígenas venezuelanos, uma vez que estes passaram por situações de extrema violência ao atravessar a fronteira da Venezuela para o Brasil, mesmo que estas situações sejam articuladas e interpretadas pelos órgãos responsáveis como uma forma de “acolhimento”. Isso tudo porque, dentre muitas ações realizadas com os indígenas venezuelanos, a vacinação compulsória tem seu destaque a partir de um processo de não diálogo e falta de transparência dos órgãos para com os Warao, o que os levou à insegurança inclusive em relação à vacina contra o Covid-19.

A abordagem e a interação dos poderes tanto públicos como da sociedade civil para com os Warao no Brasil perpassa, em certo grau, um caráter funcionalista da ideia de interculturalidade, reforçando o racismo étnico como central dentro de uma dinâmica colonizadora que nasce e se desdobra pela colonialidade do poder, fragmentando ainda mais grupos sociais minorizados à vulnerabilidade social, cultural, econômica, política, tudo isso pela retórica do multiculturalismo. A política multicultural contemporânea opera, no entanto, como uma estratégia de adesão dos grupos historicamente excluídos ao sistema-mundo moderno a partir não das necessidades destes grupos ou de suas especificidades, mas dos interesses do mercado, sendo que “tal estratégia e política não buscam nem se interessam em transformar as estruturas sociais racializadas; ao contrário, o seu objetivo é administrar a diversidade diante do que é visto como o perigo da radicalização dos imaginários e do agenciamento étnicos” (WALSH, 2009a, p. 8). Dessa maneira, o que se revela é uma negação das dinâmicas tradicionais dos Warao, além de uma leitura que os categoriza enquanto povos racializados, isto é, naturalmente suprimidos a um lugar de não acesso nem plena compreensão dos processos liderados por órgãos brasileiros com uma premissa assistencialista, que em nada promove transformação social para o grupo.

Nesse sentido, o Taller Warao nasceu como uma resposta a essas questões, tendo sido uma articulação construída entre diferentes entidades para vislumbrar potenciais saídas do estado de puro assistencialismo no tempo dos Warao no Brasil, construindo, ainda, um espaço que se configurou na potencialidade de inserção social, cultural e econômica, além de acolhimento real dentro do contexto de compreensão dos indígenas venezuelanos enquanto cidadãos, agora ocupando territórios brasileiros, que passam a fazer parte e construir, pelas coletividades da prática artesanal, uma dinâmica de possível conexão comunitária, que transforma tanto as suas realidades, como também das regiões por ele ocupadas e vivenciadas,

conforme iremos explorar mais durante a próxima seção, em que o período de campo, observação e interação com os Warao, que se deu de março a maio de 2022, será traduzido e articulado para compreender o dia a dia dentro do projeto.

4.2 O DIA A DIA NO TALLER WARAO

Eram oito horas da manhã de sábado, dia 05 de março de 2022, e eu cruzaria cerca de mil seiscientos e cinquenta e quatro quilômetros pelo ar, de Brasília a Recife, para iniciar uma jornada de investigação, descoberta e troca. Após quase três horas de voo, cheguei à capital pernambucana e fui me ambientando – às ruas e pontes, ao clima úmido e calorento – e coletando informações sobre minhas idas ao Taller Warao, que se dariam até o mês de maio, totalizando cerca de seis semanas, que abastecem as construções realizadas nesta seção. As observações apontadas pelo campo bebem de um processo experimental-crítico que aponta para o pensamento e a produção intelectuais acerca de padrões de ação estimulados pelas periferias, pelos lugares inesperados e negligenciados (HELFRICH e BOLLIER, 2021), visando um “pensar ‘fora da caixa’ [...]” para indicar propostas transformadoras para a América Latina com base em “reagrupar a energia social do continente, aprofundar nosso horizonte democrático e romper com o modelo primário-exportador que nos é imposto desde a Colônia” (DILGER, LANG e FILHO, 2016, p. 22).

O Taller Warao operava às terças, quartas e quintas-feiras e cada dia era destinado para os indígenas de abrigos e bairros específicos – todos os participantes do projeto foram alocados em casas concedidas pela Prefeitura do Recife em nome do Serviço Pastoral dos Migrantes do Nordeste (SPM NE), que conseguiu, à época com a Prefeitura, o custeio do aluguel nos bairros Torreão, Nova Morada, Santo Amaro e Alto da Pina, sendo que alguns ainda estavam dentro de uma lógica de abrigamento enquanto outros viviam com seus familiares em outras dinâmicas residenciais. No caso dos abrigos, eles eram⁶⁹ compostos por diferentes famílias e poderiam chegar a ocupar cerca de 50 pessoas, sendo os quartos divididos por núcleos familiares com pouca estrutura para todos habitarem os cômodos e, inclusive, com situações de deterioração e de insegurança, como apontado na reportagem de Giovanna Carneiro mencionada anteriormente⁷⁰.

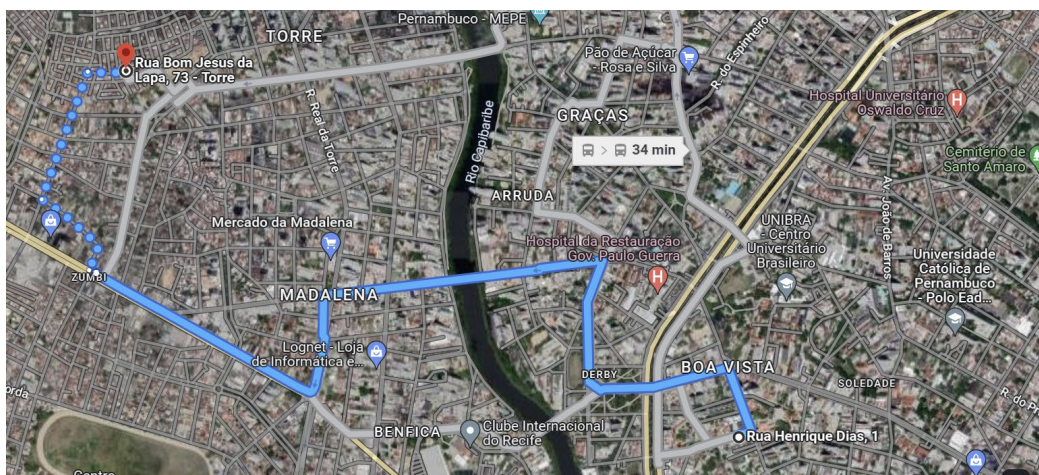
Após compilar todas essas informações e manter os contatos necessários para entrar no Taller Warao, subi, em março de 2022, em um ônibus na Boa Vista, bairro da região central de

⁶⁹ Trato no passado para retratar o período de investigação, mas nem por isso a situação dos abrigamentos foi amplamente solucionada ou alterada, conforme as características e condições de vivência aqui apontadas.

⁷⁰ Vide página 75 da dissertação, nota de rodapé de número 51.

Recife, e desci na Avenida Caxangá, a maior em linha reta da América Latina, como os pernambucanos bem gostam de apontar, independente da veracidade ou não. Seguindo minha trajetória a pé, rumo à rua Bom Jesus da Lapa, deparei-me com uma área comercial em que uma pequena viela se abre para possibilitar a entrada na rua que compõe parte da Vila Santa Luzia, observando a clara diferença social e estrutural da região. Enquanto a chegada pela rua Souza Bandeira é toda asfaltada, a viela de acesso à rua Bom Jesus da Lapa adentra as ruas de chão batido da comunidade, que sofre com a poeira e com a lama em dias de chuva.

Imagem 9 - Satélite da trajetória da Boa Vista até a rua Bom Jesus da Lapa.



Fonte: Print do Google Maps.

A descrição do espaço e o seu funcionamento

Chegando ao Taller Warao, havia um muro branco e um portão azul. Na época, fui logo recebida por Tainá⁷¹, que trabalhava no CSDJC e, por isso, estava ali operando o espaço junto ao outro funcionário do Centro, Vicente. Entrar por aquele portão pela primeira vez gerou um misto de sensações. Lembro de observar cada canto como se fosse a descoberta de um novo mundo – afinal, era a minha primeira vez em campo e me muni de ferramentas e expectativas sobre o que ia encontrar e descobrir, o que veio a ser o completo oposto, demonstrando como não temos controle do campo e realmente cada pesquisa vai se desdobrar de um jeito diferente.

Ao passar pelo portão, o espaço contava com uma espécie de playground à esquerda, com uma árvore, uma casinha para crianças brincarem, além de areia espalhada pelo ambiente, fazendo com que os momentos de brincadeira se tornassem ainda mais sensoriais. À direita, estava um corredor largo com um canteiro com plantas, flores e árvores por toda sua extensão,

⁷¹ Os nomes são fictícios e os gêneros das pessoas foram mesclados, conforme abordado durante a nota de rodapé número 38 (conferir página 59 da dissertação).

que abrigava outras três portas e um espaço aos fundos. A primeira porta estava logo na entrada e a recepção, disposta com uma mesa e cadeira, onde Tainá geralmente ficava e administrava o espaço, e duas poltronas para recepção de visitas. Seguindo por dentro, havia um banheiro e, depois, a cozinha, onde Vicente passava a maior parte do seu tempo, colaborando com a alimentação dos Warao, que, por vezes, era composta somente de café da manhã⁷² e, outras, quando eles permaneciam no espaço até o horário da tarde, também de almoço.

Imagem 10 - Portão azul de acesso ao Centro Social Dom João Costa, da Vila Santa Luzia, onde operava o Taller Warao (à esquerda) e playground do espaço (à direita).



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Passando pela cozinha, era possível acessar outra parte do espaço, com uma área de serviço e filtro com galão de água. Já seguindo reto pela cozinha, chegava-se, de fato, onde os Warao costumavam ficar – um cômodo espaçoso, com carteiras escolares dispostas, mesas, dois ventiladores, uma bancada com duas pias e um banheiro. Entendi esse cômodo como sendo o espaço dos Warao por ser um local em que eles tanto produziam peças artesanais como interagiam entre si, conversando (a maior parte do tempo, na língua Warao), rindo, comendo e realizando suas atividades, que, por vezes, poderiam ir além do artesanato e abarcar aulas de português, brincadeiras, momentos para assistir a vídeos e outros acontecimentos. É nesse espaço em que a maioria das minhas observações sobre os usos e as permanências espaciais e

⁷² Todos os dias de Taller Warao contavam com café da manhã composto por café preto, duas formas de cuscuz, sendo um embebido em leite, biscoitos que servem como lanche pelo restante do dia e sucos.

sociais dentro do Taller Warao aconteceu, o que acabou sendo responsável por reconfigurar o meu entendimento de como era o ateliê na prática e de quais eram as dinâmicas instauradas nele – processo que abordarei mais à frente.

Imagem 11 - Pôster do Taller Warao próximo ao banheiro (à esquerda) e atividade com as crianças e adolescentes Warao (à direita).



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Para finalizar a visualização do espaço, ao seguir reto pelo cômodo em que os Warao geralmente ficavam, chegava-se ao último cômodo, o qual interpretei como sendo a “sala da gestão e das lideranças”, mesmo que todos pudessem circular e permanecer por lá. Nesse cômodo, havia um quartinho da “despensa”, além de uma grande mesa, cadeiras, mais carteiras escolares, armários, um quadro branco e outros materiais necessários para a parte administrativa do Taller Warao, sendo, também, um espaço de interação com os indígenas venezuelanos, onde as lideranças e as mulheres artesãs geralmente ficavam conversando e produzindo peças junto a gestores do espaço, como Alan e os parceiros Goreth e Luan, sendo eles responsáveis por atividades como a administração do ateliê, das produções e das vendas, além do registro fotográfico e postagem no Instagram do projeto para colocar as peças em uma vitrine virtual e comercializá-las. Esse último cômodo dava acesso ao corredor externo, assim como a entrada e o cômodo dos Warao, possibilitando a chegada ao espaço dos fundos, onde Evandro, voluntário do projeto, costumava ficar junto às crianças Warao para promover atividades lúdicas e pedagógicas para e com elas.

Vale lembrar que o espaço em si pertence à uma entidade cristã, que tem como missão promover a valorização das pessoas por aspectos morais, materiais, sociais, culturais e religiosos. Naturalmente, a casa era recheada de imagens cristã-católicas dispostas em diferentes cômodos, o que noto poder ter um teor também de certa violência simbólica em relação às tradições Warao, uma vez que, apesar de terem aderido ao cristianismo por influência missionária em um processo colonizador, eles carregam consigo suas próprias cosmovisões no que diz respeito à ideia de religiosidade e espiritualidade, tendo como forte tradição o xamanismo, inclusive nos dias de hoje (LIMA, CIRINO y MUÑOZ, 2020).

Presencialidade e observações em campo

Observei um estranhamento com a minha chegada ao Taller, durante a minha **primeira semana no espaço**, o que era esperado e completamente natural, levando em conta que eu era uma nova pessoa chegando em um espaço já povoado por voluntários e migrantes indígenas venezuelanos, que comumente estão em contato com pesquisadores e pessoas interessadas no projeto, sendo delicada a entrada como uma nova integrante que ali iria começar a também permanecer por alguns meses – essa foi, inclusive, uma grande preocupação⁷³ do meu processo de chegada e permanência. Assim, ao entrar no cômodo em que costumavam ficar, me deparei com duas mulheres Warao – uma adulta e uma idosa – tecendo um *chinchorro*, rede artesanal típica do artesanato destes povos que exerce uma função cultural e simbólica importante na cultura Warao, em que “[...] los conceptos de ser y estar personales se realizan vivencialmente estando acostado en el chinchorro”⁷⁴ (ROJO, 2000, p. 134).

Com uma estrutura de cordas amarradas ao cobogó do cômodo e a dois galões d’água, as mulheres teciam a rede, isto é, o *chinchorro*⁷⁵ em uma dinâmica de reprodução cultural de

⁷³ Tendo em vista que minha entrada impactava diretamente a dinâmica do espaço e as interações entre os atores envolvidos, compreendo esse processo como delicado. Isso porque existe uma linha tênue entre a objetificação – no sentido de “coisificar” e reduzir seres a uma dita materialidade – de quem estudamos quando estamos interagindo com pessoas e observando as suas dinâmicas e os limites das relações construídas com esses sujeitos. Talvez sejam percepções de pesquisadores que vão a campo pela primeira vez (ou talvez seja totalmente parte do processo), mas existem alguns momentos dessa ida ao campo que se ligam à sensação de estranhamento – de ir, de estar, de depois organizar o compilado e traduzi-lo, pois esse mergulho demanda uma organização intelectual e emocional a fim de evitar justamente certa coisificação e maravilhamento como se assistisse a um espetáculo performático. Por esses motivos, desafiar-se a etnografar é colocar para embate verdades construídas, encontrando no caminho – ou melhor, no campo – quais serão as ferramentas necessárias e como as interações se darão de forma fluida, atenta e sensível.

⁷⁴ De tradução livre: “[...] os conceitos de ser e estar pessoais são realizados experiencialmente enquanto se está deitado em um *chinchorro*”.

⁷⁵ Por mais que aborde a palavra “rede”, durante o texto, irei me utilizar do termo *chinchorro*, em itálico, levando em consideração que uma rede e um *chinchorro* se diferem por configurarem expressões simbólico-culturais de povos, origens, técnicas e materiais distintos. Sendo assim, irei substituir a palavra rede por *chinchorro* inclusive nos momentos de tradução das citações em espanhol, mantendo, assim, a relevância cultural desta peça artesanal.

relevância extrema à cultura Warao, pois, o tecer dos *chinchorros* é uma atividade ancestral das mulheres que os teciam originalmente para o uso familiar, depois também para negociar a troca por tabaco, fundamental para a prática xamânica Warao, e posteriormente como forma de comercialização e entrada das mulheres dentro da lógica de contribuição monetária para a economia doméstica Warao (WILBERT y LAFÉE-WILBERT, 2008). A partir da substituição do matriarcado pelo patriarcado dentro da cultura Warao (ROSA, 2020; ACNUR, 2021), o *chinchorro* pode ser interpretado, inclusive, como atividade emancipatória das mulheres Warao em seus diferentes contextos.

De acordo com Wilbert y Lafée-Wilbert (2008, p. 139), para estimar o tempo de produção de um *chinchorro*, seria preciso considerar desde a coleta da matéria-prima (fibras de buriti) até a confecção final: “Costuma-se levar de um mês a quarenta e cinco dias para fazer um *chinchorro*, se a mulher se dedicar exclusivamente a essa tarefa”, podendo se estender a entre setenta e noventa dias quando a tecelã combina a tessitura com tarefas domésticas. Na realidade do Taller Warao, entretanto, em que a renda dos indígenas participantes do projeto dependia exclusivamente das vendas realizadas, a confecção de *chinchorros* precisava acontecer em um período menor, além de excluir a necessidade – ou melhor, o traço cultural – da coleta do material a ser usado, visto que este era concedido por doações realizadas para o Taller Warao. Dentre os materiais doados, estavam fios de náilon para tecelagem – a mudança territorial dificulta também a extração das tradicionais fibras de buriti – e miçangas para criação de brincos, colares, pulseiras e outras peças artesanais.

Enquanto assistia às mulheres na tecelagem dos *chinchorros* em uma estrutura improvisada com galões d’água, outros indígenas também estavam sentados em carteiras escolares observando o vai e vem de mãos e fios. Em certos momentos, o silêncio reinava e percebia, durante as interações ainda tímidas, que parte se dava pela observação, parte pela presença de uma pessoa com a qual ainda não tinham contato ou conhecimento – é de desconfiar também o impacto da chegada de pessoas desconhecidas para permanecer no mesmo espaço dessas pessoas que já foram observadas e interpretadas por tantos outros pesquisadores e funcionários de abrigamentos no Brasil todo. De toda forma, quando o som rompia o ambiente, geralmente era para que as comunicações e as risadas se dessem a partir da troca entre os indígenas na língua Warao. Combinado à manualidade tecida ali pelas mulheres Warao, a memória de uma prática artesanal tradicional invadia o cômodo e alcançava um novo patamar quando se juntava à comunicação em Warao, expressando o código de memória da etnia Warao (TOLEDO, 2015) e todo o teor expressivo, comunicativo e de resgate histórico por meio do saber e fazer artesanal, conferindo não só uma tradução de todas as artesãs e

artesãos que construíam o espaço do Taller Warao por meio de suas produções artesanais, como a culturalidade de seus povos (UTRILLA-LÓPEZ, 2017).

Em um só dia de campo, toda essa dinâmica foi capaz de me revelar um ateliê que transbordava a ideia própria do lugar em que os artesãos trabalham para abrir possibilidades de um novo entendimento: o do Taller Warao enquanto um espaço-ateliê, responsável por promover diferentes atividades, tais quais a finalização de artesanatos previamente iniciados em casa⁷⁶; o recebimento de novos materiais para confecção; a entrega dos artesanatos para pessoas que compravam as peças por intermédio do Instagram do projeto; além das aulas de português concedidas para os indígenas venezuelanos, mas que não chegaram a acontecer durante o meu tempo por lá. Apesar dessa percepção, a principal atividade do Taller Warao demonstrou ser o espaço de convivência para interagir e conectar diferentes grupos familiares, gerando relações entre eles, uma vez que os Warao vivem majoritariamente entre os seus núcleos familiares, não interagindo tanto com outros núcleos, até por questões de conflitos.

Essas interações intrafamiliares se dão bastante pela heterogeneidade cultural e territorial dos Warao, que, após o severo processo de cristianização com vistas à civilização destes povos, tiveram vários de seus traços culturais invisibilizados, além de se espalharem por diferentes regiões na Venezuela, fazendo com que os núcleos familiares nem sempre se conhecessem ou interagissem entre si. Dessa maneira, mesmo que não fosse o intuito inicial do projeto, a observação inicial é de que o Taller Warao acabou operando como um forte espaço de convivência e troca uns com os outros, promovendo um ambiente de socialização e ampliação da percepção sociocultural, principalmente para as crianças, que brincavam, faziam atividades pedagógicas, comiam, interagiam, observavam a produção artesanal e reproduziam traços culturais tanto de suas raízes indígenas como de um mundo globalizado e digitalizado.

No primeiro dia de campo, as crianças estavam realizando um “murales de fotos”, conduzidas pelo voluntário Evandro. A atividade foi uma surpresa para os mais velhos, que se depararam com o mural com várias fotos de momentos dos Warao no Brasil, organizado e montado pelas crianças, o que despertou o encanto e o orgulho de alguns indígenas, como de uma matriarca indígena com seus mais de 40 anos de idade, que ficou feliz ao se deparar com a memória de tantos momentos vividos por eles. Esse resgate foi muito além da afetividade de se ver representada pela história de seu povo e perpassa a ideia do uso de um espaço destinado originalmente ao artesanato para aflorar o caráter primordial da atividade produtiva, a

⁷⁶ Pelo menos em meu tempo no Taller Warao e em conversas, o que se apreende é que as peças artesanais eram realizadas em casa pelos indígenas, que depois as finalizavam e preparavam para registros fotográficos, etiquetagem, precificação e catalogação no espaço do Taller Warao.

coletividade, que se tornou, essa, pontapé de importância da regionalização da historicidade latino-americana como vertente de se construir outros olhares para o continente, seus povos, seus costumes e tradições e suas especificidades sociais, culturais e políticas.

Sendo assim, apesar da timidez dos indígenas com a minha presença e da minha preocupação em como iria chegar a primeira vez ao campo, permanecer e interagir pelo espaço do Taller Warao foi de extrema importância para quebrar percepções prévias de como funcionava a operação, bem como conhecê-la de fato. O que se pautava como um ateliê para a promoção do artesanato indígena tradicional dos Warao, sendo apontado como exemplo de etnodesenvolvimento⁷⁷ – temática que será desenvolvida com o avançar das percepções de campo nesta seção –, na realidade foi se demonstrando como um espaço que vai muito além das dinâmicas de produtividade e de produção e venda de um mundo neoliberal industrializado, pelo menos no que se demonstrou ali ao olhar e que colocou para embate a concepção do artesanato, como aponto na página 41, que é heterogênea, complexa e diversificada, dividindo-se entre a prática produtiva no presente, o resgate dos traços de tradições antepassadas e a projeção de vendas e o consequente lucro com vistas à conferir renda e dignidade para povos que vem sendo desumanizados desde a Venezuela e, inclusive, em suas trajetórias pelo Brasil.

Um claro exemplo dessa desumanização (ou subumanização) vem das conversas que tive na minha **segunda semana de campo**. Era uma terça-feira de março e me deparei com um novo grupo Warao, o qual ainda não conhecia. Cheguei mais cedo do que eles no Centro onde opera o espaço-ateliê, fazendo com que a surpresa maior deles não fosse com a minha estranha chegada, mas com a chegada deles recepcionada também por mim. No dia, o grupo era relativo ao abrigo da Nova Morada e o núcleo familiar que compareceu era composto por um cacique patriarca que diz ter sido o primeiro migrante Warao aqui no Brasil e sua família, a esposa e dois filhos. Por ser um grupo menor, passamos o dia na “sala da gestão”, com todos sentados ao redor da grande mesa que ocupava boa parte do cômodo. Enquanto sua esposa finalizava a produção de um colar, o cacique mostrava as peças que ambos haviam produzido em casa. Nesse meio tempo, conversamos sobre a saúde dos Warao, que sofrem com a falta de acesso aos tratamentos de saúde e às possibilidades de acesso a plantas de cura pelos xamãs residentes também no Recife, como era o caso do cacique. No que diz respeito à saúde dos Warao, a falta de políticas públicas que atendam às demandas de saúde, educação, moradia e alimentação deles se escancara e demonstra a grande fragilidade destes povos, que ficam ainda mais

⁷⁷ NUNES, Kleber. MARCO ZERO: Ateliê de artesanato Warao gera renda e muda perspectiva de indígenas venezuelanos no Recife. Disponível em: <<https://marcozero.org/ateliê-de-artesanato-Warao-gera-renda-e-muda-perspectiva-de-indigenas-venezuelanos-no-recife/>>. Acesso em 06 nov. 2022.

vulneráveis em meio a um contexto já precário, conforme cenas que se repetem em diferentes abrigamentos pelo país e também em Recife, como foi o caso da morte de uma adolescente Warao em 2020.

Conforme reportagem de novembro do mesmo ano⁷⁸, a morte da adolescente gerou impasses legais e burocráticos, além de demonstrar pouca (ou nenhuma) atenção com as tradições culturais dos Warao, principalmente no que diz respeito à morte e ao luto. A adolescente, que estava na Paraíba e viajou a Recife para ser tratada por um xamã Warao, piorou gradualmente e chegou ao falecimento, mas foram dias até que seu corpo fosse liberado. Para o professor de direito Manoel Moraes, entrevistado na reportagem, a falta de respeito ao fenômeno das migrações potencializa os problemas, uma vez que, mesmo acionando autoridades, há ausência do setor público para acolher e promover soluções à saúde dos indígenas venezuelanos, refletindo um verdadeiro estado de genocídio deles, que enfrentam casos de morte evitável por tuberculose pulmonar, ademais da fome, desnutrição, falta de acesso à água potável, habitações inadequadas etc.⁷⁹

O que as dinâmicas de desatenção e desamparo quanto aos indígenas venezuelanos revelam são estruturas sociais embebidas no racismo para legitimar a negação a direitos básicos a povos em situação migratória, na busca por suprimi-los à ideia de *uma* cidadania neoliberal que naturaliza a posição inferiorizada de pessoas não brancas, migrantes e refugiados, demonstrando a centralidade da ideia de raça a partir da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a; 2005b). Por mais que o conceito de Quijano esteja centrado na construção da hierarquização do poder por meio da entrada da noção de raça, junto à de gênero e trabalho, o colombiano Santiago Castro-Gómez (2014, p. 71) destaca que a colonialidade do poder é mais do que uma tecnologia de ordenação racial, ela

[...] deve ser vista como uma tecnologia de racialização dos corpos. Como força centrífuga de territorialização atrelada à terra e ao sangue, a colonialidade do poder codifica os corpos segundo sua linhagem e lhes atribui um lugar na divisão social do trabalho. Trata-se, portanto, de um poder que faz dos corpos a superfície de inscrição da “raça” como marcador de status econômico e social de uma pessoa.

E, nessa lógica, os corpos indígenas – tanto venezuelanos/estrangeiros como, inclusive, brasileiros – ficam relegados à ausência do Estado. No caso Warao, a situação é ainda ampliada pela divisão social do trabalho, em que o modo de produção e comercialização do artesanato

⁷⁸ In: FRANÇA, Inácio. MARCO ZERO: Morte de menina torna mais dramática situação dos indígenas Warao no Recife. Disponível em: <<https://marcozero.org/morte-de-menina-torna-mais-dramatica-situacao-dos-indios-Warao-em-recife/>>. Acesso em 06 nov. 2022.

⁷⁹ Como aponta a matéria do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Cf. <https://cimi.org.br/2020/12/organizacoes-da-sociedade-civil-denunciam-negligencia-do-estado-e-cobram-garantia-de-direitos-ao-povo-Warao-em-pernambuco/>.

indígena Warao, ao menos dentro do contexto do Taller Warao, era permeado pela informalidade enquanto estratégia de sobrevivência (YÚDICE, 1991), sendo um processo não contestatório, mas, pelo contrário, demarcante do aprofundamento da reprodução desta divisão social do trabalho que empurra as classes pobres para as periferias urbanas, negando-as a uma série de direitos e acessos, como à saúde, à educação, ao lazer e, inclusive, a um trabalho formal. Nesse sentido, se a subalternidade pode ser interpretada como eixo de resistência do papel da informalidade próprio ao artesanato, as inter-relações e demandas dos Warao precisariam partir de uma noção de libertação continuada, como colocada por hooks (2020), isto é, que se mantém pela resistência e pela reivindicação de dignidade a partir do tratamento do Estado e da sua posição no país, a fim de se posicionar outra racionalidade em meio às dinâmicas do capitalismo neoliberal.

Uma das formas em que esse cenário se aflora é pela organização coletiva do Acampamento Terra Livre (ATL), movimento indígena brasileiro que ocorre desde 2004, sempre no mês indígena (abril) em Brasília/DF, no formato de maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do país. No mesmo dia em que conversei com o cacique xamanista Warao sobre a saúde do seu povo no Brasil, também falamos sobre o ATL, que aconteceu na semana seguinte desta nossa interação. Na ocasião, o cacique e sua esposa estavam incertos da ida ao ATL⁸⁰, por questões de cunho religioso-cultural para eles, que têm como preceito a realização de trabalhos espirituais de recarga energética antes de decidir pela ida ou não para a viagem, assim, seriam capazes de entender para qual decisão os seus guias espirituais iriam os apontar. Seja coincidência ou não, na mesma hora em que conversávamos sobre a questão, o cacique recebeu a ligação de uma companheira indígena alocada no Norte do país, que disse que estaria aguardando o casal para o ato de resistência no ATL. Por mais que o movimento seja brasileiro, tomando a área central de Brasília comumente por etnias originárias de territórios brasileiros, o entendimento da interculturalidade crítica se faz fundamental nessa dinâmica, em que a construção cidadã-comunitária, e portanto coletivizada, é essencial para se firmar um projeto de libertação contínuo que se dá por símbolos em comum entre os diferentes povos e suas tradições (TUBINO, 2005; WALSH, 2009a), como foi o caso, durante justamente o ATL de 2022, do anúncio da “Retomada Coletiva do Movimento Indígena” no Amazonas, coalizão composta por indígenas tanto aldeados como em contexto urbano, além dos Warao que estão estabelecidos no estado, que tiveram como demandas a atenção estadual, uma vez

⁸⁰ Viagem essa que já estava em articulação entre alguns voluntários do Taller Warao, que estavam com um ônibus para a partida conjunta com os Warao interessados, de Recife a Brasília, em abril de 2022.

que, segundo a liderança Marcivana Sateré-Mawé, “o estado do Amazonas ainda invisibiliza a presença indígena. Estamos nas cidades, fazendo faculdade, construindo a economia e não somos levados em consideração nas questões políticas”⁸¹. Nesse sentido, a viagem ao ATL representava, para os Warao em Recife, a potencialidade da coletividade indígena com outros povos e cosmovisões e um espaço de difusão do artesanato tradicional de sua cultura, impulsionando ainda mais o projeto do Taller Warao.

Por mais que seja natural do Distrito Federal, o meu intuito era permanecer em Recife a fim de seguir acompanhando o projeto enquanto alguns dos indígenas venezuelanos e de uma parte da gestão do projeto seguiam para o ATL. Assim, a **terceira semana no Taller Warao**, permeada pela chuva, foi envolta na organização do espaço para acomodar todos que estavam presentes no cômodo principal dos Warao enquanto Evandro e Luan arrumavam o projetor para passar vídeos e entreter o pessoal no dia chuvoso. Assim, Evandro resolveu reproduzir vídeos d’A Flecha, formato audiovisual para tradução do Selvagem⁸², ciclo de estudos sobre a vida que articula conhecimentos por meio das perspectivas indígenas, acadêmicas, científicas, tradicionais e de outras espécies, criado por Anna Dantes⁸³ e orientado por Aílton Krenak. A Flecha é uma série composta por vídeos no YouTube que abrem caminhos para novas perguntas, sendo destinados ao público geral, mas em uma operação de convite para que escolas, universidades e pontos cultural-comunitários conheçam e disseminem narrativas de cunho pluriversal, termo que designa a necessidade de multiplicar as possibilidades de mundo a partir das práticas e visões transculturais que desafiem a percepção modernista de vida (KOTHARI, 2019). Portanto, a conexão de diferentes vertentes de conhecimento (indígena, acadêmica, científica etc.) dos vídeos da série A Flecha reforçam esse papel pluriversal, o que se traduziu, para os Warao, como um resgate às tradições, deixando-os saudosos e trazendo à tona memórias de expressão importantes para a sua identidade cultural.

Esse cenário aconteceu graças ao vídeo da Flecha 4, A Selva e A Seiva, uma flecha sobre “[...] plantas mestras, chamadas também de plantas professoras, aquelas que abrem a percepção da realidade cósmica da vida”⁸⁴. Em meio à “compostagem de imagens”, conceito

⁸¹ Trecho extraído de reportagem do Mídia Ninja. Para saber mais sobre a coalizão indígena, conferir: <https://midianinja.org/news/povos-do-amazonas-anunciam-coalizao-indigena-para-resistencia-e-articulacao-politica/>.

⁸² O ciclo de estudos Selvagem promove cadernos, conversas, ciclos de leitura, projetos audiovisuais, tudo de forma gratuita para convidar o leitor, espectador, estudioso, curioso a embarcar nas atividades e colaborar com elas através da comunidade criada em torno do projeto. Cf. <https://selvagemciclo.com.br/sobre/>.

⁸³ Anna Dantes é diretora da Dantes Editora, que está em atividade desde 1994 publicando livros que buscam romper e ir além de suas páginas, promovendo ciclos de estudos, exposições, encontros e mais.

⁸⁴ Descrição extraída do site do projeto. Cf. <https://selvagemciclo.com.br/flecha/>.

da série A Flecha para designar o uso de imagens já existentes, as crianças Warao se depararam com uma maneira didática, interativa e lúdica para abordar a relação com a natureza a partir de cosmovisões de povos originários, levando-as a se encantarem e conectarem com símbolos e imagens que iam surgindo, quase em uma conexão com os símbolos naturais e culturais de suas tradições. Nesse contexto, a interculturalidade crítica atua novamente, aprofundando-se enquanto uma ferramenta pedagógica posicionada a partir do passado em forma de suas tradições, vivências e memórias, e do presente no reflexo de seus traços culturais dentro do contexto atual do seu fluxo, à época estabelecido no Recife.

Os vídeos acabaram tendo influência também nos indígenas adultos, que foram se conectando com os elementos – muitos representantes das bases do xamanismo, as plantas e seus poderes de cura – e buscaram resgatar a sua própria história por meio da contação traduzida em formatos audiovisuais. Um dos adultos pediu para reproduzir um filme chamado *Hijas de La Luna*, produção da Ocala Producciones⁸⁵, que retrata os costumes e formas de vida dos Warao. Enquanto assistiam ao documentário, as crianças iam reconhecendo a sua terra e apontando e conversando sobre em um processo de abertura dialógica, que, por mais que não seja algo conscientemente organizado, transborda os limites do produto audiovisual. Construiu-se, assim, uma conversa documentada sobre os Warao e suas vivências na Venezuela, consolidando um diálogo intercultural pela fertilidade transversal fronteiriça, mantendo viva a memória de terras e costumes para que as novas gerações conseguissem ver seus traços culturais representados em meio ao contexto da globalização neoliberal que pressiona constantemente os símbolos de grupos minorizados para que sejam suprimidos e invisibilizados ou até apropriados quando de interesse econômico das elites e do mercado. Dessa forma,

ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura (DUSSEL, 2016, p. 69).

Dos vídeos d'A Flecha até o filme *Hijas de La Luna*, todos foram importantes para justamente contrapor uma massificação de *uma* cultura totalizante de mundo, reaproximando os Warao de importantes contextos semelhantes ou iguais aos vivenciados por eles. Foi o caso quando, durante o documentário, assistiram a indígenas de sua etnia arrancando galhos de plantas, coletando-os e levando de volta para seus territórios, o que todos os presentes ali no

⁸⁵ Segundo o site da produtora, “a câmera é uma testemunha invisível, conseguindo constituir um registro com um relato detalhado baseado na investigação dos antropólogos venezuelanos Cecilia Ayala Lafée-Wilbert e Werner Wilbert, constituindo um documento audiovisual único de grande contribuição cultural sobre essa etnia”. Cf. <https://www.ocala.com.ar/hijas-de-la-luna/>.

Taller Warao apontaram como um processo que consiste no desfiação desses galhos a fim de usar as fibras de moriche (buriti) para fazer *mapiri*, cestas artesanais tradicionais do artesanato Warao. Essas são as mesmas fibras usadas pelas mulheres para confeccionar os *chinchorros* por meses (WILBERT y LAFÉE-WILBERT, 2008), além de serem extraídas da palmeira de maior importância na cultura Warao, conhecida, inclusive, como “cultura do moriche” (ROJO, 2000; ROSA, 2020) principalmente pelo aproveitamento total dado à palmeira pelas técnicas desenvolvidas pelos Warao e passadas de geração em geração. Apesar do documentário não estar mais disponível no Vimeo, plataforma em que estava hospedado, o site da Ocala Producciones conta com algumas imagens que retratam esse momento mencionado pelos Warao, como na Imagem 12, em que uma indígena Warao faz uso das fibras de buriti para confeccionar uma cesta *mapiri*.

Imagem 12 - Indígena Warao usa fibras de moriche para produzir cesta artesanal.



Fonte: Filme *Hijas de La Luna*, da Ocala Producciones⁸⁶.

Ainda durante o documentário, algumas mulheres assistiam às cenas de rituais tradicionais Warao e, entre risadas de identificação e nostalgia, contavam-me sobre como costumavam dançar nestes rituais tão simbólicos aos Warao quando estavam na Venezuela, mas que não tinham tido esses momentos mais desde que chegaram ao Brasil. Mesmo o documentário não estando mais no ar, Maréchal *et al.* (2020) descrevem um trecho do

⁸⁶ Cf. <https://www.ocala.com.ar/hijas-de-la-luna/>.

documentário em consonância com as conversas realizadas no campo explorado, em Manaus, pelos pesquisadores quando eles souberam do ritual do *Najanamu*, celebração para seus ancestrais. O termo diz respeito ao cultivo da casca de moriche e a cerimônia, representada pela dança, pede por abundância, evocando os deuses da chuva, da terra, do cultivo e da pesca pela celebração aos espíritos *Kanobotuma*, os antepassados dos Warao,

sábios que exigem que vivam um restrito código moral e ético. A primeira colheita de *aru*⁸⁷, portanto, é dedicada como alimento sagrado aos *Kanobotuma*, pedindo que garantam a sobrevivência dos Warao em um mundo difícil. Dessa forma, seguem amparados pelos seus guias espirituais, que aconselham como superar a fome, as doenças, e a morte prematura das crianças. A celebração do *aru* representa assim um vínculo transcendental entre o homem, a natureza, e o mundo eterno. Na realização do ritual colocam-se duas representações de *hebu* no centro da roda (um masculino, e um feminino), e o grupo começa a dançar em torno, com as maracas sendo tocadas pelo *wisidatu*, que coordena toda a celebração, e sua esposa dança perto das representações (MARÉCHAL *et al.*, 2020, p. 82, grifo do autor).

Imagem 13 - Indígenas da etnia Warao celebram o ritual *Najanamu*.



Fonte: Filme *Hijas de La Luna*, da Ocala Producciones⁸⁸.

Com o encerramento do filme *Hijas de La Luna*, a lista de produção automática exibiu um vídeo chamado *Warmi*, também da Ocala Producciones, sobre uma organização de mulheres empreendedoras *coya*, como são denominados os povos andinos indígenas do noroeste da Argentina, porém, o vídeo não despertou interesse e não foi possível encontrar o outro filme (*Warao Guayo*) que pediram para reproduzir. O que foi notório é que os Warao se

⁸⁷ Na língua Warao, *aru* representa yuruma, extraída do moriche e principal fonte da alimentação oriunda do sistema de subsistência tradicional Warao.

⁸⁸ Cf. <https://www.ocala.com.ar/hijas-de-la-luna/>.

interessam de fato em reviver seus costumes e tradições por elementos ou produtos capazes de levá-los de volta ao contexto de seus territórios nativos. O fomento contínuo a atividades similares, que retratam os cotidianos tradicionais da cultura Warao, são de extrema importância para a frequente promoção pedagógica baseada na interculturalidade crítica e com vertente orientada à libertação contínua das mentes, dos corpos e dos sonhos, especialmente para as crianças, tendo em vista a percepção de Aílton Krenak (2022) acerca da relação entre educação e futuro. A partir dos diálogos estabelecidos com educadores de diferentes culturas, o líder indígena nota que, desde a primeira infância, recursos pedagógicos são utilizados para moldar as pessoas. A vertente de saída, para ele, são as práticas antigas de formação de pessoas, ligadas à transcendência específica de cada ser e não a moldes que diferentes povos ameríndios usam para coletivizar suas noções de mundo. Isso porque formatar os seres para sua função utilitária violenta os seus próprios caminhos na Terra.

Em vez de formatar alguém para ser alguma coisa, deveríamos antes pensar na possibilidade de proporcionar experiências que formem pessoas capazes de realizar tudo o que for necessário na vida [...]. Porque tudo isso é integrado, são **experiências fundamentais para se perceber como sujeito coletivo**, para apreender que não estamos sozinhos no mundo (KRENAK, 2022, p. 116, grifo nosso).

Resgatando justamente a ideia de experiências de formação de povos, portanto, de coletividades, que foi a contribuição-chave que ouvi durante a pós-graduação para focar os rumos desta pesquisa, o dia de interação com os Warao a partir da dinâmica de escolha própria do que iriam assistir, buscando elementos de conexão com sua identidade cultural, acabou se demonstrando como o dia mais frutífero e importante dentro do espaço-ateliê desde que o visitei pela primeira vez. Isso porque fora o transbordamento natural do espaço, como já mencionei a partir de atividades que vão além do fazer artesanal, um novo transbordamento se deu, demonstrando as possibilidades inúmeras de se apoderar de um espaço físico para transformá-lo não somente em uma viagem às memórias e ao passado, mas também em um espaço de promoção da cultura Warao, suas festividades e costumes, e potencializador da imersão em simbologias de conexão para os Warao, que, desde sua chegada ao Brasil, se veem desamparados pelo Estado inclusive no que diz respeito à sua integração sociocultural e, então, à consulta dos povos para plena compreensão de como melhor acolhê-los e promover uma relação cidadã digna que não apague nem minimize as suas expressões culturais. Dentre os caminhos para tal, o Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém/PA⁸⁹, desenvolvido em 2020, destaca oito formas como querem ser consultados, demonstrando em

⁸⁹ Disponível em: <<https://rca.org.br/wp-content/uploads/2020/07/2020-Protocolo-de-Consulta-Warao.pdf>>. Acesso em 08 abr. 2023.

muito parte do que já ocorreu com eles em seu tempo no Brasil. Destaco as ações relativas ao Estado, em que determinam questões que envolvem o uso indevido de suas imagens, a ação do governo em somente consultá-los após tomarem decisões sobre os povos Warao (e não previamente) e a condução de reuniões que devem partir dos representantes dos indígenas venezuelanos e não do governo.

Apesar de todo esse cenário de reivindicações e do Taller Warao enquanto espaço possibilitador de experiências de formação, o dia a dia no espaço-ateliê apontou um cenário diferente, uma vez que o projeto não conferia o espaço necessário, que vai além das limitações físicas, para que os Warao pudessem reproduzir os símbolos que os conectavam aos seus territórios e culturas na Venezuela ou até reconfigurá-los a partir de um novo território, como o estabelecido no Brasil e, especificamente, em Recife. Dessa forma, o que se questiona é o quão envolvidos os Warao estavam na determinação de sua reprodução sociocultural no país em um contexto geral e também dentro do projeto do Taller Warao. Essa pesquisa não tem o intuito de conferir ao projeto o papel que deveria ser estabelecido, mantido e constantemente dialogado pelo Estado, no entanto, é preciso levantar as observações perante a construção de um projeto na prática e suas premissas discursivas.

Imagem 14 - Postagem *Como funciona o Taller Warao?*

TALLER WARAO

Como funciona o Taller Warao?

Os artesãos contam com um espaço para produção artesanal, frequentado pelos diferentes grupos familiares segundo uma escala distribuída ao longo dos dias da semana, em função dos protocolos de biossegurança de prevenção à Covid-19. Nesse espaço, que é o próprio taller ou oficina, há mesas, cadeiras, máquinas de costura e outros equipamentos úteis para a produção artesanal. Toda a matéria-prima (miçangas, linhas, fibras, tecidos, etc.) é adquirida com recursos que financiam o projeto e entregue a fundo perdido para os artesãos. As peças produzidas por eles lhes pertencem e ficam com os mesmos, para que tenham total autonomia para a comercialização. Semanalmente são levadas à oficina para serem fotografadas e produzido o material de divulgação. As doações recebidas pelo Taller são compartilhadas entre todos os artesãos que fazem parte do grupo.

Realização



Apoio



Fonte: Print do Instagram do Taller Warao⁹⁰.

⁹⁰ Cf. <https://www.instagram.com/p/CTAZt5fruNG/>.

Como mostra a Imagem 14, da página de Instagram do projeto, o Taller Warao fora apontado como um espaço de produção artesanal, com mesas, cadeiras, máquinas de costura e outros equipamentos para a confecção. As matérias-primas usadas, de acordo com a postagem, são miçangas, linhas, fibras, tecidos e mais. No entanto, durante o meu tempo em campo, não me deparei com equipamentos para produção artesanal, tecidos, linhas ou fibras. Já sobre as máquinas de costura, recordo-me de ter uma na “sala da gestão”, que, no entanto, nunca vi ser usada para produção. A estrutura do espaço não era destinada nem adequada a nenhum tipo de confecção, seja artesanal ou não, o que é natural, tendo em vista que se trata de esforços do terceiro setor para promover renda e dignidade para os povos Warao no Brasil, mas demonstra a falha discursiva em relação à prática cotidiana. Além disso, o Instagram da iniciativa estava constantemente focado em designar a atividade laboral por meio do artesanato, sendo destinado para a exibição e venda das peças, que não passavam por nenhum processo de revenda, mas sim por um processo de compra direto dos produtores – no caso, os indígenas migrantes venezuelanos da etnia Warao. A comunicação voltada exclusivamente à atividade que confere renda gerou uma inquietação que se perdurou durante meus momentos de campo, principalmente pelo fato de que, na prática, o espaço se mostrava como possibilitador de ir muito além da atividade artesanal enquanto mercadoria, até porque as peças eram majoritariamente realizadas em casa pelos Warao e o espaço funcionava (ou tinha a possibilidade de funcionar) para além das nuances do capital. Nas inúmeras postagens⁹¹ no Instagram do Taller Warao, a vertente mais clara era de uma vitrine virtual com disposição das peças disponíveis, o nome da pessoa artesã e o valor de venda, o que, por diversas vezes, levantava uma pulguinha atrás da orelha com questionamentos como: Quem é essa pessoa artesã para além do seu nome? Qual a história dessas pessoas? Qual a história dessa peça? O que ela representa na cultura Warao? Além dessas perguntas, uma noção central se firmava, na inquietação dos porquês do projeto não se aprofundar na disseminação cultural Warao, visando, inclusive, talvez um maior retorno em vendas e visibilidade do projeto.

Essas observações me fizeram questionar as limitações do espaço-ateliê e o dia de campo ia se ampliando nesse sentido, por meio de dois principais acontecimentos. O primeiro diz respeito ao ensinamento do artesanato tradicional Warao, uma demanda que, apesar de antiga dos gestores do espaço para a troca e continuação da tradição e dos saberes entre os

⁹¹ Hoje, o Instagram do projeto conta com cinco postagens, sendo quatro sobre o projeto e uma sobre o seu encerramento. Todas as outras postagens – em sua grande maioria, fotos dos produtos para venda, mas também participação em alguns eventos e pedido de contribuição para a ida dos Warao ao ATL – foram arquivadas ou apagadas, algo que será tratado mais adiante, na próxima seção.

Warao, não acontecia frequentemente. Em dado momento, porém, encontramos uma das mulheres Warao ensinando as adolescentes a desenvolverem um modelo diferente de colar, o que foi associado, pelos voluntários presentes, à ausência dos gestores que estavam na viagem para o ATL, pois, por mais que todos tivessem uma relação o mais horizontal possível, ainda existia uma clara diferença hierárquica de gestão e até de supervisão, fazendo com que os indígenas se sentissem travados em meio aos gestores, por se entenderem em um papel quase de submissão às demandas da gestão do espaço. Essa dinâmica pode apontar a dificuldade de reprodução sociocultural de suas expressões dentro do espaço do Taller Warao, demonstrando as fragilidades e contradições da ideia inicial do projeto, que foi disseminado como “[...] um exemplo concreto do etnodesenvolvimento. Embora o conceito seja alvo de disputa entre pesquisadores, há o consenso de que a experiência recifense traz no seu bojo a reivindicação de autodeterminação e autonomia dos povos”⁹². No entanto, na prática e na observação cotidiana, a iniciativa falhou em conferir autodeterminação, autonomia e, portanto, possibilidade de etnodesenvolvimento. Isso se dá porque o espaço era gerido em uma relação mais mecânica entre a gestão e os indígenas, que não tinham espaço nem incentivo para a promoção da sua cultura e tradições.

Mesmo o projeto tendo sido articulado a partir da demanda própria dos Warao em trabalharem com o artesanato tradicional de seu povo, Evandro relatou que estes se sentiam praticamente compelidos a dizerem “sim” para todas as iniciativas criadas internamente. Conforme me disse, essa constatação se devia ao fato de que se os Warao não concordarem com o andamento do projeto, o mesmo deixaria de existir e de colaborar com suas rendas. Os relatos de Evandro foram fundamentais durante o meu tempo de campo, pois começaram a expandir a visualização que tive do espaço-ateliê, abrindo o questionamento de quão potencializador e emancipador poderia realmente ser. Porém, da mesma maneira em que eles poderiam se sentir compelidos a dizer muitos “sim”, os Warao também são povos articulados, que, a qualquer momento, estariam aptos a largar tudo e seguir rumo a outra localidade, fluxo que os Warao têm realizado há décadas, seja por estratégia de sobrevivência dentro do contexto venezuelano ou pelo processo contínuo de emigração temporal por períodos curtos, em que os grupos “[...] inserem-se no meio urbano com uma estrutura relacional orientada por suas próprias formas e normas culturais”, adaptando-se, em certa medida, aos comportamentos e valores do novo ambiente. No que diz respeito à dinâmica dentro do Brasil,

⁹² NUNES, Kleber. MARCO ZERO: Ateliê de artesanato Warao gera renda e muda perspectiva de indígenas venezuelanos no Recife. Disponível em: <<https://marcozero.org/ateliê-de-artesanato-Warao-gera-renda-e-muda-perspectiva-de-indigenas-venezuelanos-no-recife/>>. Acesso em 06 nov. 2022.

[...] assim que os Warao chegam em uma nova cidade, causam muita comoção na população local que, imediatamente, os auxilia com doações de alimentos, roupas e dinheiro. Com o passar do tempo, contudo, a presença desses indígenas deixa de causar impacto e a solidariedade tende a diminuir, motivo pelo qual, deslocam-se para outras cidades, reiniciando esse ciclo. Por parte do Estado, via de regra, ocorre um movimento de rejeição, que só vem a reconhecer a demanda diante da provocação ou intermediação de organizações da sociedade civil ou de instituições de justiça, como a DPU ou o MPF (ROSA, 2020, p. 96-97).

Outra limitação que observei no espaço-ateliê estava associada à situação das crianças e adolescentes Warao. Por não terem um ambiente específico para permanecerem e exercerem atividades pedagógicas, lideradas por Evandro, elas permaneciam sempre em uma posição de subalternidade, precisando se adaptar à lógica do espaço-ateliê, que, em certa medida, relacionava-se à dominância neoliberal de mundo, em que a força de trabalho e as bases para sua reprodução, veiculação e distribuição são prioridade, funcionando, em dado momento, mais como espaço de comercialização do que como de interação, troca e integração, especialmente em relação às crianças Warao. No entanto, vale levantar o questionamento quanto às responsabilizações que entidades, principalmente no papel de suas pessoas voluntárias do projeto, teriam dentro desses aspectos, tendo em vista as condições em que essas entidades e seus parceiros atuam sem apoio estrutural de instituições governamentais para dar meios e possibilidades para se guiar projetos interculturais, que mesmo sendo pautados como “[...] parte das estratégias de Estado para incorporar as demandas e o discurso subalterno no aparato estatal”, não seguem essa lógica ao serem acionadas pelo movimento indígena, pois o que se revela é “[...] o jogo da diferença colonial, que o conceito de multiculturalismo, por sua vez, esconde” (ROSA, 2020, p. 128) na dinâmica de não apontamento das problemáticas de dominância e da não promoção das mudanças estruturais.

Em outros momentos em campo, observei como as referências das adolescentes Warao, por exemplo, eram baseadas num mundo globalizado, visto que elas se conectam a músicas, danças e símbolos do capitalismo neoliberal de massa, usando em muito o TikTok e o YouTube para suprir suas necessidades de entretenimento, que não perpassavam expressões culturais dos Warao por escolha própria, seja conscientemente ou não, e não por falta de conteúdo⁹³. Assim, o que poderia ser um espaço-ateliê de compreensão de suas concepções e permanências em meio a essa esfera global, gerando também processos de manutenção, reprodução e reconfiguração intercultural dos traços simbólicos dos Warao, acabou funcionando, para as crianças e as adolescentes, como um espaço de “espera” por seus parentes, com atividades

⁹³ Em rápidas pesquisas pelo TikTok, é possível encontrar uma variedade de vídeos feitos por indígenas Warao ou por outras pessoas com a intenção de retratar o seu cotidiano e as suas expressões. Cf. <https://www.tiktok.com/discover/Warao?lang=es>.

promovidas por Evandro para buscar outras rotas de integração, o que acontecia sem apoio do próprio Taller – sendo essa também uma inquietação de Evandro, que gostaria de ter mais suporte para a realização de suas atividades com as crianças e adolescentes, levando em conta, inclusive, que ele não era pedagogo nem tinha as ferramentas necessárias para exercer a função.

Todos esses acontecimentos e percepções revelaram um projeto que se dizia mais do que se construía diariamente. Existem diversos fatores que podem contribuir para isso, como a falta de recursos (humanos e financeiros), de apoio público e até de um representante da cultura e das tradições Warao que pudesse indicar melhores caminhos para o projeto, porém, a facilidade em mecanizar as relações e interações dentro do Taller parecem ter apagado a vertente pedagógica intercultural que teria a real possibilidade de firmar o espaço-ateliê enquanto um processo de reivindicação da autodeterminação, dizendo respeito à autonomia, aos territórios, às multiculturalidades, à existência, enfim, à emancipação dos povos.

Pode-se perceber que o direito à autodeterminação levou a categoria dos direitos humanos a incorporar valores como o *direito ao desenvolvimento*, *pluralismo dos direitos humanos*, *direitos dos povos indígenas* e, como consequência destes, a reconceituação dos direitos a partir do conceito de *multiculturalismo* e da *interculturalidade* (RODRIGUES, 2015, p. 45-46, grifo do autor).

A Constituição democrática de 1988 instaurou como um de seus fundamentos a ideia de um Estado pluriétnico e da cidadania multicultural, firmando avanços que, no entanto, ficaram apenas no papel, segundo Rodrigues (2015). O Estado, que deveria proporcionar as condições para implementação desses preceitos, tornou-se flexível às demandas de privatização e de capitalização do mercado global, ficando omissos aos interesses da população e guiando seus esforços à economia dominante (SANTOS, 2001). No contexto latino-americano, os Estados estão fracassados, pois “o problema surge por jamais terem assumido e incorporado seus povos e nacionalidades. A plurinacionalidade não dissolve os Estados, mas exige espaços de autogoverno e autodeterminação” (ACOSTA, 2016a, p. 151).

No caso dos Warao, a fragilidade é aprofundada pelo fato de estarem em situação de migração e refúgio, sendo esse um cenário de vulnerabilidade que se desdobra para a realidade brasileira, em que o direito à autodeterminação é negado aos povos indígenas, especialmente com o debate sobre o marco temporal⁹⁴. Nesse contexto, profundas marcas coloniais – que perduram até os tempos atuais em função de grileiros e madeireiros extraindo ilegalmente de terras indígenas – se firmaram, instaurando a insegurança territorial, de permanência e, inclusive, de vida. Em um processo de negação, silenciamento e marginalização de povos

⁹⁴ Tese jurídica que defende que indígenas só teriam direito às suas terras se pudessem comprovar a ocupação delas até a promulgação da Constituição, em 1988.

indígenas no país, o horizonte para migrantes indígenas venezuelanos – estejam em contexto urbano ou não – é de ainda maior insegurança.

A presença dos Warao na condição de refugiados ao lado de outros povos indígenas transfronteiriços, desterritorializados ou em trânsito pendular nas cidades configura uma realidade que deveria obrigar o Estado a formular um novo ciclo de políticas públicas indigenistas para indígenas nas cidades, caso houvesse o compromisso verdadeiro com os direitos destes povos, famílias e pessoas. Neste sentido, será fundamental ter em mente que os indígenas provenientes dos países vizinhos buscam aqui o mesmo que tem buscado há décadas nos próprios países de origem, e que vem a ser o mesmo que buscam os próprios indígenas do Brasil, os meios de manterem suas formas tradicionais de reprodução física e cultural e assim exercerem o direito constitucional e internacionalmente assegurado a autodeterminação e ao etnodesenvolvimento seja nas aldeias ou nas cidades (DA SILVA, 2021, p. 27).

No entanto, como mencionado, as observações em campo no Taller Warao não demonstraram uma vertente voltada à autodeterminação, nem à interculturalidade ou ao etnodesenvolvimento, deixando esses conceitos somente no imaginário e na conceituação da iniciativa. Na **quarta semana no espaço**, após o retorno de todos da viagem ao ATL, o lugar de subalternidade das crianças e adolescentes ocorreu mais uma vez, em que, para sairmos do papel de “espera” pelos parentes adultos que estavam no Taller Warao, juntei-me ao Evandro para desenvolver uma atividade de interação e expressividade entre, principalmente, as adolescentes mulheres que estavam no espaço-ateliê. Uma das adolescentes que estava por lá era uma menina de 11 anos, que estava retornando pela primeira vez desde que comecei a ir ao Taller Warao. Ela me relatou ser “diferente” do restante dos indígenas, pois, apesar da sua mãe ser Warao, o seu pai não era indígena. Mesmo sendo venezuelano, o relato dela explicita que, por isso, ela não é considerada parte da comunidade Warao, havendo uma espécie de “não aceitação”, mas que não foi algo possível de ser aprofundado. Ela permanecia mais isolada e quieta enquanto as outras adolescentes interagiam entre si e, por vezes, faziam piadas e davam risadas dirigidas a essa considerada, assim, uma não-Warao.

Por mais que a associação da adolescente seja ao fato de não ser uma Warao “pura”, há de se levar em conta o contexto parental e de moradia da adolescente, que é sobrinha de uma liderança indígena considerado um xamã, *brujo*, Warao e reside com a família dele. O xamanismo tradicional da cultura Warao impacta diretamente na sociabilidade e interação dos Warao, tanto no que diz respeito às relações interpessoais como aos locais de moradia. Na tradição, os feiticeiros (ou *brujos*) têm suas imagens associadas a posições de poder da ordem oculta e simbólica, sendo uma posição da qual as pessoas não têm respeito, mas medo. Assim, Rosa (2020) conclui que fora a simbologia, é possível associar a posição de poder ao âmbito político, pois os feiticeiros “[...] são quase inevitavelmente convertidos em figuras políticas, pois o que eles promovem – a morte – está no limiar de um feito político deliberado”

(BARCELOS NETO, 2006, p. 292 apud ROSA, 2020, p. 265). Dessa forma, é de se pensar se, na realidade, o afastamento quanto à adolescente de 11 anos não se deu, também, por sua relação pessoal e residencial com um feiticeiro, levando as famílias de outros bairros a temerem a interação com ela.

Imagem 15 - Quadro com desenhos e palavras associadas na língua Warao.



Fonte: acervo da pesquisadora.

Como mostra a Imagem 15, em busca de promover essa integração entre as adolescentes, Evandro e eu promovemos uma atividade para que elas pudessem se expressar por meio do desenho e do seu idioma nativo, o Warao. A atividade se iniciou com a gente desenhando imagens, como as de sementes e de uma formiga, e, então, perguntando às adolescentes como era falado e escrito cada imagem em Warao. Entre risadas, seja das nossas habilidades enquanto desenhistas ou não, as adolescentes iam nos ensinando como pronunciar cada imagem na língua Warao enquanto também pronunciávamos as palavras em português, a fim de gerar uma troca *uns entre os outros*. Naquele momento, observei um cenário pedagógico com vistas à interculturalidade, que aproximava o questionamento quanto às normas do conhecimento – principalmente de como, quando e onde ele deve se dar – e todas as memórias e expressões evocadas por uma prática intercultural. A partir disso, uma pulga que já existia atrás da orelha passou a ecoar ainda mais: observava como as propostas e tentativas de Evandro tinham sempre esse teor da integração intercultural, mesmo entre as próprias crianças e adolescentes Warao, tendo em vista, inclusive, a sua heterogeneidade cultural. Isso foi me demonstrando como é preciso aprofundar essa ferramenta pedagógico a fim de retirar os

menores de idade de situações de inferiorização, subalternidade e espera, promovendo uma aproximação destes com as artesãs e artesãos Warao para gerar, também, um jogo entre a interculturalidade crítica e a ecologia dos saberes, possibilitando, portanto, a construção de uma democracia cultural a partir da transmissão dos saberes e fazeres artesanais e suas articulações em diferentes formas de expressão e manualidades.

Enquanto essas atividades pedagógicas ocorriam, do outro lado o cenário era diferente. Um ruído na comunicação e na relação entre os gestores do projeto e as lideranças indígenas era evidente. Observei que o tom era de insatisfação por parte dos Warao, que debatiam desde questões financeiras até a ordem de recebimento dos materiais. Na perspectiva de gestão, as mãos pareciam atadas, enquanto na dos Warao havia uma demanda e necessidade por melhores condições de venda e de renda por meio dos artesanatos. Uma saída que os gestores discutiam com os Warao eram as aulas de português, que estavam programadas para retornarem no início de abril, mas acabaram não acontecendo até meu último momento em campo, no meio de maio de 2022. Mesmo assim, as aulas seriam obrigatórias e os Warao que não participassem seriam posteriormente convidados a não mais integrar o quadro do Taller Warao. Por mais que a integração destes povos à realidade brasileira e suas nuances seja de extrema importância, as aulas de português teriam um viés instrumental focado na venda dos artesanatos, colocando, assim, o espaço-ateliê mais uma vez em um contexto de operação neoliberal, com vistas à produtividade e ao lucro – destinado, é claro, aos Warao.

Aprender o que falar, como falar, táticas de venda e demais são aprendizados de fato relevantes para a permanência destes povos no país, ainda mais com muitos sendo analfabetos e sem qualificação profissional (ROSA, 2020), porém, existe uma importância em transversalizar o potencial do Taller Warao⁹⁵, expandindo as potencialidades do projeto, que é apontado como iniciativa de etnodesenvolvimento, uma vez que este possui as bases para se firmar para além da lógica capitalista dominante, operando como espaço de subversão e expressão dos subalternos na construção de outras possibilidades de vida por meio da gestão cidadã-comunitária, pluralizando, assim, o conceito de *um* projeto com *um* objetivo específico de produção, catalogação, registro e comercialização do artesanato Warao. Isso tudo é evidenciado, inclusive, pela compreensão de que os Warao se colocam como protagonistas de suas histórias na Venezuela, pela resistência social, cultural e política, o que se desdobra também para o Brasil.

⁹⁵ Essa inquietação, importante ressaltar, não coloca a responsabilidade das aulas de português e seu teor pedagógico na conta do espaço-ateliê, mas questiona a articulação do projeto junto aos Warao para evocar outras possibilidades de aprendizagem e integração dos mesmos ao contexto brasileiro e pernambucano.

Há, obviamente, assimetrias de poder, há desconhecimento em relação à estrutura burocrática, às leis, aos seus direitos e seus deveres, há o estranhamento no que toca à alimentação, há, ainda, a dificuldade em virtude dos diferentes idiomas. Porém, não falar português, para os indígenas, não representa uma barreira para a comunicação, prova disso são as mulheres idosas, que falam exclusivamente Warao, circularem sozinhas pelas cidades pedindo dinheiro nas ruas. Para os agentes de Estado, ao contrário, a língua é usada como mais um subterfúgio para negar-lhes atendimento sob justificativa de que não conseguem estabelecer uma comunicação (ROSA, 2020, p. 110).

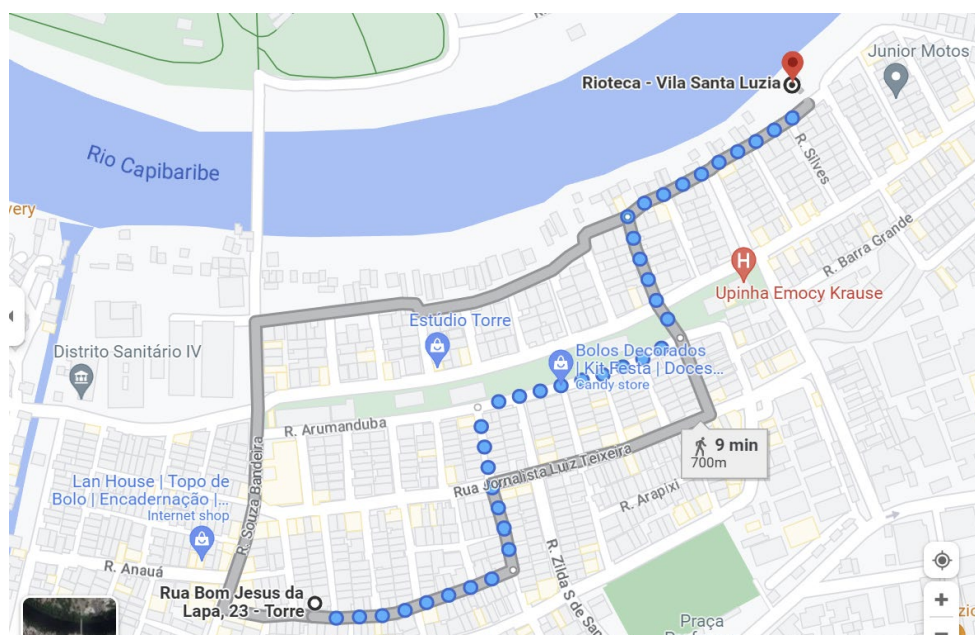
Aprofundar os mecanismos usados pelo Estado como justificativa da subumanização ao qual os Warao são submetidos é importante para inverter a roda, aproximando os indígenas venezuelanos de práticas e ferramentas que potencializem ainda mais o seu tempo no país, dando-lhes a total autonomia para protagonizarem suas questões nos territórios brasileiros. Para Rosa (2020, p. 110), eles devem ser interpretados enquanto “sujeitos históricos plenos”, em que um verdadeiro processo de intercâmbio cultural, que os considere parte dessa dinâmica, será estabelecido, tornando-os “[...] sujeitos imersos nesse encontro colonial [...], apesar das assimetrias do contato”. Esse intercâmbio, portanto, teria o papel de reforçar a atenção governamental, pressionando as autoridades à noção central de que é preciso ter núcleos de inteligência quanto à causa dos Warao no Brasil, com especialistas e representantes destes povos, a fim de romper com o racismo institucionalizado perante estes povos e ampliar a noção sobre os mesmos, entendendo as nuances de suas relações interpessoais e intra familiares – permeadas, também, por situações de violência e confronto que se desdobram desde seu tempo na Venezuela, impulsionados por cenários de escassez, fome e extrema pobreza.

A **quinta e penúltima semana em campo** trouxe desdobramentos que acredito serem importantes para a análise de potenciais caminhos para a redução da escassez, do isolamento social, do claro sentimento de racismo e insegurança e, até, da violência entre os Warao. Em uma quarta-feira, dia em que as aulas de português iriam começar, todos os núcleos familiares – que estavam nos bairros Torreão, Nova Morada, Santo Amaro e Alto da Pina – compareceram ao espaço-ateliê. Originalmente, os dias de aulas de português concentravam todos no espaço e além de oferecer o café da manhã, Vicente, com ajuda de Goreth, também preparava o almoço, tendo em vista que todos ficariam no Taller Warao até o fim do dia. Ainda pela manhã, foi anunciado o cancelamento da aula de português do dia devido à falta de transporte para os professores do IFPE de Barreiros. Por ser um dia naturalmente cheio, Evandro e Luan decidiram levar as crianças, adolescentes e os pais que não trabalhavam com artesanato⁹⁶ para

⁹⁶ Alguns homens Warao estavam no projeto para acompanhamento de suas famílias e colaboração com as crianças, uma vez que não desenvolviam artesanatos.

a RioTeca, biblioteca urbana nas margens do Rio Capibaribe erguida e mantida por um morador da Vila Santa Luzia.

Imagem 16 - Trajeto (a pé) do Taller Warao até a RioTeca.



Fonte: Print do Google Maps.

Fomos a pé do Taller Warao até a RioTeca, conforme Imagem 16, em um grupo de cerca de 20 pessoas, contando comigo, Evandro, Luan, os pais, as crianças e as adolescentes Warao. Depois de uma caminhada passando por uma região asfaltada e central da comunidade, com quadra poliesportiva e olhares vindos de alguns jovens da região que expressavam em tom mais baixo a xenofobia e o racismo diante dos indígenas migrantes venezuelanos, chegamos à RioTeca e as crianças e adolescentes logo foram se espalhando pelo playground que existe na área. Alguns, ainda tímidos, foram até a região da biblioteca olhar livros em meio à curiosidade diante de todo aquele novo universo que se abria para eles, tendo em vista que a RioTeca opera como espaço de brincadeira e de aprendizado, com brinquedos, livros disponíveis, banheiro, áreas para se sentar e desfrutar a leitura ou a paisagem, rodeada de área verde e dos sons do Rio Capibaribe, ao fundo.

Imagem 17 - RioTeca, Vila Santa Luzia, bairro da Torre (antes da reforma, 2020).



Fonte: Julio Gomes/LeiaJá Imagens⁹⁷.

De ideação do marceneiro Claudemir Amaro da Silva, o espaço foi pensado para promover um universo lúdico e de lazer com os livros para a comunidade da Vila Santa Luzia, após a retirada da Favela Abençoada por Deus, em que famílias viviam em palafitas nas margens do rio e foram realocadas pelo Estado sem nenhuma intervenção para a promoção do lazer e da cultura na região da Vila. Isso fez com que Claudemir começasse, por volta de 2008, a capinar o mato que cresceu em frente à sua casa, às margens do rio, para plantar mudas e começar a gestar um espaço para a comunidade que ele diz ter construído para as crianças “[...] que os pais não têm tempo de ir para um parque distante e deixar o menino sozinho. Aí os meninos têm que ficar de frente para o celular, acabando com a visão. Isso aqui é para elas brincarem e ter infância. Isso é importante”⁹⁸. Dessa forma, o marceneiro foi coletando materiais abandonados e antigos para reutilizá-los e construir, passo a passo, o espaço que se tornou um ponto de encontro e de lazer entre as pessoas residentes da comunidade. A particularidade do Rio Capibaribe ainda revela uma importante transformação social, cultural, econômica e política, a saber:

Na região noroeste do Recife, às margens do Rio Capibaribe, a nova ordem mundial revela-se a partir da profunda transformação que esse trecho da capital pernambucana vem passando. Entre os bairros de Casa Forte, Santana, Parnamirim e Torre, a reorganização do espaço nas últimas duas décadas trouxe fortes características da cidade-global no cotidiano dos moradores. Deixando de ser uma área essencialmente residencial, com grandes propriedades – como herança dos antigos engenhos – para ser uma área de prestação de serviços especializados, e com uma ampla atividade comercial (LUCENA, 2018, p. 1).

⁹⁷ Cf. <https://www.leiaja.com/noticias/2020/01/18/riotecaliteratura-diverte-e-semeia-esperanca-na-periferia/>.

⁹⁸ Trecho extraído da reportagem do portal Leia Já. In: GOUVEIA, Victor. LEIAJÁ: RioTeca: literatura diverte e semeia esperança na periferia. Disponível em: <<https://www.leiaja.com/noticias/2020/01/18/riotecaliteratura-diverte-e-semeia-esperanca-na-periferia/>>. Acesso em 10 nov. 2022.

Em 2021, cerca de 12 anos após a ideação da RioTeca, o espaço recebeu o apoio da Prefeitura de Recife e foi reformado, contando com espaço para leitura, brincadeiras, descanso, bicicletário, lixeiras e rampas de acessibilidade, além do mirante para o Rio Capibaribe, que tem uma escada de acesso para chegar às suas margens e aproveitar a natureza ao redor, o que beneficiou cerca de 410 famílias, de acordo com a Folha de Pernambuco⁹⁹. Indiretamente, a RioTeca passou também a beneficiar os Warao, que ficaram encantados com o passeio para a biblioteca urbana. Ao chegarmos no espaço, as crianças correram para brincar nos balanços, nos escorregadores e no gira-gira – a estrela do dia para as crianças, os adolescentes e até os adultos que estavam juntos no local. O respiro de um novo ar, diferente das paredes e muros habituais tanto dos abrigos/casas em que vivem como do Centro em que o Taller Warao opera, pareceu despertar um sentimento explosivo de liberdade, que logo foi percebido também por Claudemir. Como ele reside logo à frente da RioTeca, ele se aproximou do nosso grupo para conversar e conhecer mais sobre a realidade dos Warao, possibilitando ali mais uma ponte de integração, agora dentro da comunidade da Vila Santa Luzia, processo que não parece ter sido adotado pelo projeto desde seu início até em termos de se pensar a sua posterioridade.

Imagem 18 - Caminhada até a RioTeca (à esquerda) e brincadeira no gira-gira da RioTeca (à direita).



Fonte: acervo da pesquisadora.

⁹⁹ FOLHA DE PERNAMBUCO: Biblioteca urbana da Vila Santa Luzia, na Torre, é requalificada. Disponível em: <<https://www.folhape.com.br/noticias/biblioteca-urbana-da-vila-santa-luzia-na-torre-e-requalificada/181047/>>. Acesso em 10 nov. 2022.

Durante nosso tempo na RioTeca, brincamos bastante, rimos e tiramos fotos de todos ali de frente para o Rio Capibaribe para registro e memória futuros. Também promovemos uma interação entre todos para a coleta de acerolas direto do pé, fazendo com que se empolgassem em colher a fruta, desfrutando do momento e do sabor ali em meio à paisagem e remetendo à vida dos Warao em seus territórios de origem, permeados pela relação com a natureza, seja para subsistência, *brujería* ou outras atividades. Tanto no caminho para a RioTeca como no retorno para o Taller Warao, a fim de chegarmos para o almoço, as crianças e adolescentes Warao iam dando bom dia para todas as pessoas que encontravam na rua, desenvolvendo um senso de cidade, comunidade e integração importante para a permanência delas seja em Recife seja em outras cidades do Brasil. Na visão do sociólogo Georg Simmel (2005) a metrópole é onde as pessoas encontram, em certa medida, a introspecção, causando o fenômeno blasé, que por mais que gere indiferença também aumenta a sensação de individualidade e liberdade a partir de si, transformando as sociabilidades, que começam a se firmar por simetrias que não dizem respeito aos vínculos de parentesco. Nesse sentido, é de se imaginar que a relação dos Warao, especialmente as crianças e adolescentes, com a comunidade da Vila Santa Luzia era uma forma de pressioná-las para fora de si mesmas, fragmentando suas individualidades, permeadas pelo núcleo Warao em que estão inseridas, para que se reconheçam pela conexão e vinculação a pessoas fora do contexto familiar. Dessa maneira, os vínculos comunitários teriam a possibilidade de se ampliar, firmando então os Warao como “sujeitos históricos plenos” (ROSA, 2020), anteriormente mencionado, e possibilitando, inclusive, a quebra da estereotipação e das expressões xenofóbicas e racistas sofridas na região da Vila, “[...] que são, em parte, produto involuntário do desconhecimento da história e da cultura Warao assim como da sua condição de refugiados” (LIMA, CIRINO y MUÑOZ, 2020, p. 16).

A Vila Santa Luzia, por si só, é permeada por projetos comunitários que ativam experiências de formação de povos, como a iniciativa da RioTeca; o estabelecimento da Cozinha Solidária do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) em um imóvel abandonado na comunidade¹⁰⁰; o projeto Bota pra Rodar de compartilhamento comunitário de bicicletas¹⁰¹; e a horta comunitária e a proposta de saraus à céu aberto, ambas do Coletivo

¹⁰⁰ ALMA PRETA: MTST constrói cozinha solidária em imóvel abandonado no Recife. Disponível em: <<https://almapreta.com/sessao/cotidiano/pelo-combate-a-fome-mtst-constroi-cozinha-solidaria-em-imovel-abandonado-no-recife>>. Acesso em 15 nov. 2022.

¹⁰¹ SOARES, Roberta. JC: Vila Santa Luzia, no Recife, ganha projeto de compartilhamento comunitário de bicicletas. Disponível em: <<https://jc.ne10.uol.com.br/colunas/mobilidade/2021/04/12113967-vila-santa-luzia-no-recife-ganha-projeto-de-compartilhamento-comunitario-de-bicicletas.html>>. Acesso em 15 nov. 2022.

Massapê¹⁰². A satisfação do próprio idealizador e construtor da RioTeca, Claudemir, com a presença dos Warao na biblioteca urbana demonstrou abertura para a educação comunitária a fim de acabar com os preconceitos diante dos indígenas, ampliando o território da comunidade para seguir firmando experiências de formação de povos. Nesse sentido, a não compreensão de outros transbordamentos possíveis do Taller Warao, que vão além do seu espaço físico e da sua noção teórico-prático de projeto, para explorar e se aventurar pela comunidade e conectar os moradores aos indígenas venezuelanos, é uma outra limitação observada do projeto, pois a constante troca estabelecida na Vila expressaria, por si só, traços de interculturalidade importantes para tanto firmar os Warao naquela região como para disseminar propostas educativas e de constante renovação de projetos cidadão-comunitários no espaço, além de propagar o artesanato tradicional Warao em meio à população da região, demonstrando como a sabedoria ancestral, o fazer artesanal e a cultura oral são potencializadores da memória e da preservação sociocultural não só de expressões tradicionais e culturais como de territorialidades em que as diferentes pessoas em experiência de formação estão inseridas, potencializando ainda mais a revitalização e manutenção de diversas iniciativas comunitárias.

O que fora observado, nesse aspecto, é uma limitação também da dinâmica dialógica, tanto do projeto com a comunidade como do projeto com os próprios Warao, o que seguiu sendo reforçado pela percepção dos ruídos na comunicação entre a gestão e os indígenas. Ao fim deste mesmo dia relatado acima, os indígenas adultos se reuniram com a gestão para conversar sobre burocracias do projeto, como os processos de venda, o recebimento de materiais, a produção artesanal e tudo mais que estaria envolvido na confecção destinada à Fenearte, a maior feira de artesanato da América Latina, que ocorre em Recife. Em meio às conversas, passei a notar as mudanças de tom de voz de ambas as partes, traduzindo uma certa desconexão, que vinha notando há algumas semanas a partir dos desentendimentos e frustrações dos Warao quanto às condições de trabalho e de vida destes em Recife.

O agravamento desta relação entre gestão e lideranças indígenas permeou a chegada iminente de minha **sexta e última semana no Taller Warao**, fora outras observações, como a timidez e clara criança interior que vive dentro das matriarcas, que se divertem assistindo às crianças e adolescentes brincarem e parecem exalar uma sensação de que sua permanência em Recife é permeada por um não pertencimento e uma aceitação de um dito acolhimento que, na

¹⁰² Coletivo composto por estudantes de arquitetura da UFPE. GARCIA, Cecília. PORTAL APRENDIZ: Coletivo Massapê ativa espaços públicos de Recife (PE) em projetos com a comunidade local. Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2019/11/13/coletivo-massape-ativa-espacos-publicos-de-recife-pe-em-projetos-com-comunidade-local/>>. Acesso em 15 nov. 2022.

realidade, não necessariamente as acolhe em todos os sentidos pretendidos e desejados por elas e outros Warao. Até porque, na dinâmica do projeto, o tom de brincadeira logo perdia espaço, principalmente para os adultos, que precisavam articular, junto à gestão, como seria a sua semana de atividades e vendas.

Na ocasião, a conversa entre gestão e indígenas foi sobre um evento que ocorreria no Cais do Sertão, Museu e Centro Cultural na região do Recife Antigo. O evento, de nome Noite das Ideias, era uma iniciativa internacional realizada pelo Instituto Francês, conectando ideias e saberes entre instituições educacionais e culturais francesas e, na ocasião, brasileiras. Composta por conferências, fóruns, mesas redondas, oficinas e mais, a edição de 2022 girava em torno do tema “(Re)construir juntos: nossos sonhos para o amanhã” e os Warao iriam fazer uma fala durante a mesa 2 “Pode(re)mos (ainda) sonhar o amanhã?”, com participação do Grupo MIGRA da UFPE. Ainda no Taller Warao, buscando sonhar com outros amanhãs, as crianças e adolescentes Warao se juntaram a mim e Evandro durante o dia, com brincadeiras no playground, como jogo de futebol e queimada, além de atividades de expressão criativa realizadas por meio do desenho e da pintura. Sem muita regra, todos foram desenhando coisas distintas que vinham à mente sem precisar encaixar em nenhum lugar, contexto ou propósito. A partir desses desenhos, foram sendo associando termos, como: abraçar, brincar, pintar, que foram escritos em caixa alta e pintados para dar mais vida a eles.

Imagem 19 - Desenhos e palavras escritas pelas crianças e adolescentes Warao.



Fonte: acervo da pesquisadora.

Cartografando os mundos de forma afetiva, conforme aponta Aílton Krenak (2022, p. 32), a atividade provocava a imaginação de “[...] camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação”, pois, para o líder indígena, são essas narrativas que dão sentido às experiências de cada povo nos distintos contextos de experimentação da vida no planeta. Oriunda do encerramento da décima nona edição da Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), o tema da cartografia afetiva surgiu na mesa “Cartografias para adiar o fim do mundo”, composta por Aílton Krenak e Muniz Sodré e mediada por Vagner Amaro¹⁰³. A ideia de novos mapas para novos mundos foi tida como resistência para Sodré por ter uma reflexão própria do lugar do cartógrafo e da sua identidade sociocultural, traduzindo uma nova forma de pensar e instrumentalizar uma política de agregação humana. Nesse sentido, o que as crianças e adolescentes Warao construíram por meio da imaginação de narrativas esboçadas nos papéis (Imagem 19) foram novos mundos e possibilidades de ser, estar e construir afetivamente.

Ao final da atividade, todos escreveram os seus nomes em um papel e foi criada uma exposição dos desenhos e termos, dispondo também os nomes dos “criadores” da exposição, o que abriu espaço para novos formatos de usos e interações do espaço social do Taller, noção geralmente destinada aos usos e espaços promovidos entre as crianças e adolescentes Warao e também com Evandro, o voluntário que os acompanha sem qualquer preparo pedagógico mas com muita disposição para criar novas atividades. Nas palavras de Toledo (2015), a memória possibilita a construção de outros futuros por meio de sua própria manutenção e da diversidade cultural, sendo o diálogo e a transmissão oral alguns dos princípios *suleadores* dessa dinâmica. Como bem diz José Alcantara, cantor e artesão indígena migrante também da etnia Warao, “sempre temos que cantar as músicas para que elas não se percam”¹⁰⁴.

Em um tom similar, o evento do Cais do Sertão foi marcado pela fala de uma liderança Warao que também traduz a necessidade de reprodução cultural ao proferir que os Warao devem “seguir passando artesanato, pois é nossa cultura”. Apesar da importância da fala, a mesa realizada era composta por partes com discursos esvaziados sobre futuros e pouca representatividade de cosmovisões distintas sobre esses tais futuros. Dessa maneira, a presença dos Warao no auditório (e ao lado de fora, com estande de vendas) demonstrou as vias para se

¹⁰³ É possível conferir a mesa na íntegra em: https://www.youtube.com/watch?v=78ikR_oxrtg.

¹⁰⁴ Trecho extraído da série documental produzida pelo ACNUR Brasil, “Cultura Imaterial Warao”. O episódio que retrata o canto de José Alcantara, estabelecido em Boa Vista/RR, aborda o resgate ancestral ao cantar e dançar como oferendas aos espíritos para restrição de doenças e outros males e para o agradecimento divino. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=xPOshV-xvHI>. Acesso em 10 nov. 2022.

pensar os vários amanhãs a partir de um espaço potencializador, como o Taller Warao, das dinâmicas de revitalização, manutenção e reconfiguração da memória e das tradições culturais destes povos por meio de suas novas condições e características de vida em solo brasileiro e, no caso, recifense. Porém, ainda que os Warao se comuniquem bastante em sua língua nativa de mesmo nome, o espaço-ateliê não parece ter sido pensado para aprofundar essa relação ou promover uma construção de transmissão oral dos saberes a partir do caráter intercultural, de conexão a outras culturas, que o espaço apresentava em sua raiz, mas não chegou a promover em profundidade.

O último rompante

Ao fim do evento no Cais do Sertão, chegou ao meu conhecimento a constatação de um episódio de violência doméstica, em que o marido de uma indígena Warao, que era participante do espaço-ateliê, teria a agredido – o que não ocorria pela primeira nem pela segunda vez, fazendo com que ela decidisse procurar ajuda do Taller Warao para solucionar a situação. Vivendo em uma dinâmica distinta da tradição cultural Warao, em que se estabelecem relações matriarcais – isto é, com a família da esposa – (ROSA, 2020), a indígena violentada vivia com seus filhos junto à família de seu esposo e já havia sido fisicamente violentada também pela sua cunhada, sendo assim, a sua situação tinha um nível de complexidade que a fez levar mais tempo para querer formalizar uma denúncia. No papel do Taller Warao, os gestores ajudaram a vítima retirando-a e seus filhos da casa onde viviam e realocando-os em um abrigo destinado a mulheres migrantes em situação de violência, o que gerou revoltas nas lideranças Warao e estremeceu ainda mais a relação entre gestão e indígenas, principalmente pela família do esposo da vítima ser composto por importantes lideranças e *brujos*.

Em 2021, o ACNUR, a ONU Mulheres e o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) lançaram publicações a partir do mapeamento de demandas de refugiadas e migrantes visando auxiliá-las em relação às violências contra as mulheres, com temáticas desde abuso sexual no mercado de trabalho até violência doméstica¹⁰⁵. As cartilhas foram disponibilizadas em espanhol, Warao e português, justamente para tornar as pautas mais acessíveis e coletivizar a construção de espaços mais seguros para as mulheres refugiadas e migrantes no país. A trajetória dos Warao na Venezuela, de lá para o Brasil e no Brasil, é permeada por violências, como já mencionado em outros momentos, o que pode ser explicado

¹⁰⁵ Cf. <https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/onu-mulheres-acnur-e-unfpa-lancam-publicacoes-para-auxiliar-refugiadas-e-migrantes-contr>.

por uma série de fatores, conforme extraídos das entrevistas realizadas em 2023 para compor os insumos da seção seguinte, mas que não deve, por isso, ser relativizado, uma vez que mais uma mulher – dessa vez indígena venezuelana fora de sua terra de origem e longe de seus familiares consanguíneos – foi vítima de um formato de violência que segue oprimindo e matando mulheres no país e no mundo. Ademais, a situação reproduz as lógicas sociais das dinâmicas em que estamos inseridos, essencialmente pela noção da colonialidade do poder, demonstrando o forte impacto que a cidadanização dos Warao teve na sua organização sócio doméstica e como esse impacto permanece até os tempos atuais com os homens indígenas como chefes de família e as mulheres indígenas como reprodutoras não participantes da economia tradicional destes povos (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

4.3 O FIM PRECOCE DO TALLER WARAO

Com o anúncio do fim do Taller Warao, a rota dessa pesquisa foi refeita com questionamentos pertinentes a quais caminhos poderiam ser seguidos. Em conversas com minha orientadora, Sofia Zanforlin, apontei o interesse em aprofundar ainda mais em toda a dinâmica. Sendo assim, decidi, junto à Sofia, mapear esse fim precoce – que denuncia, em certa medida, a provisoriedade à qual os migrantes estão fadados – e a possibilidade de uma nova ida a campo em Recife, dessa vez mais curta, para conversas em profundidade com pessoas envolvidas com o Taller Warao, sejam estas voluntárias ou migrantes indígenas, a fim de compreender se as observações e apontamentos mapeados durante o momento inicial de campo seriam sustentadas nas conversas posteriores e quais novos caminhos elas indicariam para compreensão de um cenário macro, visando, dessa forma, o mapeamento de como propostas de cunho cidadã-comunitárias podem ser trabalhadas para promover – epistemologicamente e experimentalmente – a democracia e a cidadania culturais.

Durante o meu tempo de campo no Taller Warao, observei alguns pontos que são potencializadores para a emancipação e o firmamento dos povos no Brasil, apesar de também perpassar pela relação com o Estado e o acesso a políticas públicas, o que não é resolvido pelo Taller ou por outros projetos cidadão-comunitários, mas que podem ser articulações possíveis de serem concretizadas entre eles com vistas à cidadanização do próprio Estado, em uma conexão com a transição, apontada por Acosta (2016a, p. 26),

a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêtricas. Neste processo, em que será necessário repensar as estruturas estatais, há que se construir uma institucionalidade que materialize o exercício horizontal do poder. Isso implica “cidadanizar” individual e coletivamente o Estado, criando espaços comunitários como formas ativas de organização social. A própria democracia tem de ser repensada e aprofundada.

A questão continua sendo política. Não podemos esperar uma solução “técnica”. Nosso mundo tem de ser recriado a partir do âmbito comunitário. Como consequência, temos de impulsionar um processo de transições movido por novas utopias. Outro mundo será possível se for pensado e organizado comunitariamente a partir dos Direitos Humanos – políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais dos indivíduos, das famílias e dos povos – e dos Direitos da Natureza.

Inicialmente, quando preparava meu texto para a Banca de Qualificação¹⁰⁶, levantei algumas hipóteses, formulações críticas e novas possibilidades de pesquisa para compreender o fechamento do Taller Warao. Aproveitei o momento de Qualificação para apresentar esses caminhos e conversar sobre a ideia de retornar ao campo em 2023 a fim de conversar com algumas pessoas envolvidas com o projeto. Dentre hipóteses levantadas, todas já foram, em alguma medida, articuladas dentro da seção anterior, como irei listar abaixo. O intuito, com isso, é reforçar quais foram as percepções mais latentes observadas durante o tempo em campo para, assim, seguirmos rumo às análises das conversas realizadas em março de 2023, que, em muito, se baseiam tanto em compreender o encerramento das atividades do Taller Warao como identificar em linhas – e em, muitos momentos, devido à delicadeza dos assuntos, em entrelinhas – as relações discursivas e perceptivas de cada pessoa com as hipóteses por mim previamente formuladas.

A **primeira hipótese** levantada diz respeito ao caráter de iniciativas comunitárias dentro do contexto da Vila Santa Luzia¹⁰⁷, comunidade periférica do bairro da Torre, em Recife, que se traduz como um solo amplamente fértil para a gestão de projetos orientados ao nascer de novos sóis a partir do pensamento, da articulação e da construção fronteiriça para germinar sementes de novos mundos. As iniciativas que já existiram, que existem e que virão a existir na Vila Santa Luzia são parte do processo de experimentalidade latino-americano, em que os modos de vida do continente, permeados por um lugar de subalternidade e fronteirização, permitem florescer um laboratório de alternativas críticas que se organizam para promover a transformação social, cultural, política, econômica e até ambiental da própria comunidade e de todas as pessoas impactadas diretamente por ela.

Uma **segunda hipótese** se refere à não abordagem, de maneira profunda, de temáticas que percebi, durante as minhas semanas em campo em 2022, serem pertinentes às potencialidades de se figurar um espaço de promoção da democracia cultural, da interculturalidade crítica – e, assim, do diálogo intercultural – e da construção de outras rotas de vida a partir do fazer artesanal como premissa para a articulação de um projeto e dos diversos desdobramentos possíveis oriundos dele. Nesse sentido, constantemente em uma posição de

¹⁰⁶ Realizada em dezembro de 2022.

¹⁰⁷ Para conferir mais sobre esse ponto, ler o último parágrafo da página 113.

não pertencimento ao espaço-ateliê, configurando um ambiente unicamente de espera¹⁰⁸, as crianças e adolescentes Warao acabavam não participando da produção artesanal, dos diálogos culturais quanto à tradição do artesanato Warao – pelo menos dentro do Taller Warao – e nem da articulação do espaço e das atividades promovidas por lá. Como no caso das aulas de português, que por mais que tenha sido uma demanda dos próprios Warao – assim como o espaço-ateliê em si –, a proatividade não parece estar na base das relações entre os mais novos, pois estes não parecem ter inquietações próprias de querer realizar uma atividade específica ou se interpretarem como protagonistas nessas dinâmicas de escolha dentro do Taller Warao, principalmente por estarem em posições vulneráveis, no quesito hierárquico, e sem voz ativa para construção de outras possibilidades tanto para seu tempo dentro do espaço-ateliê como para as possíveis implicações para além do espaço em suas vidas – que podem dizer respeito aos sonhos e desejos que têm vivendo no Brasil ou até a como se interpretariam enquanto sujeitos, uma vez que a construção de subjetividades dentro da cultura Warao está diretamente associada à organização de cada núcleo familiar.

Em João Pessoa, na Paraíba, o método freiriano implementado por uma educadora popular vem transformando a relação dos Warao com a cidade e consigo mesmos. Em uma das casas de apoio para os Warao em João Pessoa, aulas de alfabetização ocorrem conforme a ideia de Paulo Freire (2001) de humanizar a realidade, pois, conforme reportagem¹⁰⁹, o ponto de partida são os próprios Warao, a sua cultura, modo de vida na Venezuela e agora no Brasil, como cresceram, se estudaram, dentre outras questões, além de aproximar o processo de aprendizagem das suas vivências rotineiras, “[...] utilizando como exemplo alimentos, pontos turísticos da cidade e elementos culturais dos Warao, aos poucos a turma está aprendendo a falar, ler, escrever e, sobretudo, socializar e transitar pela cidade onde vivem no momento”¹¹⁰.

Esse exemplo é de extrema importância para pensar a autonomia e autodeterminação dos Warao, uma vez que a educação realmente libertadora compreende os sujeitos não como seres isolados e desligados do mundo, pelo contrário, ela se firma pelo viés criativo-reflexivo e esperançoso, estimulando a ação dos sujeitos sobre sua própria realidade. Isso ocorre porque

¹⁰⁸ Em momentos raros, foi possível observar as adolescentes próximas às mulheres indígenas, aprendendo algumas das técnicas artesanais, mas esse cenário ocorreu talvez uma ou duas vezes em minhas seis semanas observando e interagindo com as pessoas no Taller Warao em 2022.

¹⁰⁹ SILVA, Luana. JORNAL DA PARAÍBA: Indígenas Warao da Venezuela são alfabetizados em português, por meio da metodologia de Paulo Freire, em João Pessoa. Disponível em: <<https://jornaldaparaiba.com.br/noticias/indigenas-venezuelanos-Warao-alfabetizacao/>>. Acesso em 08 abr. 2023.

¹¹⁰ Trecho extraído da reportagem de Luana Silva para o Jornal da Paraíba.

esse modelo educacional transborda¹¹¹ a relação educador e educandos, aproximando uma relação de diálogo e criando uma dinâmica de desejo recorrente pelo conhecimento, que atravessa ambas as partes, pois essa ampliação dialógica é fundamental para se estabelecer encontros de troca *uns entre os outros*, em que a educação não está parametrizada no assistencialismo ou em uma apatia sobre a realidade social e “a tarefa do educador, então, é a de problematizar aos educandos o conteúdo que os mediatiza, e não a de dissertar sobre ele, de dá-lo, de estendê-lo, de entregá-lo, como se se tratasse de algo já feito, elaborado, acabado, terminado” (FREIRE, 2001, p. 81).

Resgatando o Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém/PA, os indígenas venezuelanos em solo belenense criticam claramente em seu texto a atuação das instituições governamentais, que não os consultam para suas decisões relativas à organização e ao modo de vida dos Warao no país. Na realidade, o que acontece é que o Estado determina por conta própria os caminhos dos Warao e somente os comunica, como se prestasse um favor em sequer considerá-los como sujeitos dignos de seu tempo, em uma perspectiva de troca de favores e relação clientelista com as instituições do Estado, que funcionam, assim, a favor dos interesses partidários (MARTÍNEZ *et al.*, 2016). Um agravamento desse cenário, também, é o modelo extrativista de desenvolvimento econômico-social, processo que levou à generalização da pobreza e contribuiu em boa parte ao cenário de migração contemporâneo Sul-Sul, aprofundando a institucionalidade democrática latino-americana, que “[...] incentiva a corrupção, desestrutura as sociedades e as comunidades locais, e deteriora gravemente o meio ambiente. Tal realidade se agrava ainda mais com as práticas clientelistas e patrimonialistas, que contribuem para frear a construção da cidadania” (ACOSTA, 2016b, p. 52).

Percebe-se, assim, como a implementação da alfabetização com viés freiriano para os Warao em João Pessoa, tem seu funcionamento pautado justamente no impulsionamento e ampliação da construção cidadã e comunitária destes no país, possibilitando-os não somente expandir o conhecimento, conhecer novos mundos e passar para frente narrativas em uma lógica de sempre contar *mais uma* história, estimulando uma troca-entre (KRENAK, 2019), como também os concede as ferramentas necessárias para que cada sujeito possa interpretar sua própria realidade sociocultural no país – no caso, na Paraíba –, buscando os caminhos de subjetividade de cada ser, ampliando as noções de cidadanias, no plural, e levando a rotas que

¹¹¹ Para colocar no termo que relaciono ao Taller Warao, ou, pelo menos, às suas possibilidades de gestão emancipatória cidadã-comunitária.

não necessariamente suprimem ou invalidam as tradições, mas as atualizam culturalmente pela união do passado com um futuro antecipado (GRÜNEWALD, 2012).

A partir da percepção da reportagem em João Pessoa, que destaca as individualidades dos diferentes educandos – indígenas venezuelanos adultos e adolescentes – por meio de um processo de observação participativa, percebe-se como um modo de espera e subalternidade que fora gerado dentro do próprio espaço do Taller Warao em relação às crianças e adolescentes não estimulava, portanto, o diálogo horizontal nem a produção de sentido sobre si mesmas. Muito do que as crianças e adolescentes Warao fizeram dentro do Taller Warao veio da proposta pedagógica de Evandro, que chegou a destacar a falta de apoio do próprio projeto para que pudesse desenvolver práticas realmente interculturais e de potencial emancipador para os indígenas mais novos que ficavam sob sua responsabilidade e supervisão. Em dados momentos, percebia que o voluntário precisava se desdobrar em vários para dar conta de atender às demandas por atenção e mediação de situações envolvendo os menores, papel no qual caiu de paraquedas e não teve acesso a ferramentas ou diálogos para potencializar a sua colaboração educativa dentro do espaço-ateliê.

Apesar disso, esse contexto também é fragilizado pela falta de políticas públicas para os migrantes indígenas, tanto em relação a instituições privadas como públicas, que têm dificuldades de fomentar essas políticas e implementá-las no reconhecimento das especificidades dos Warao, o que deveria ser assegurado conforme o estabelecido na Declaração Universal dos Direitos Humanos, na Convenção 169 da OIT e na Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas, tratados que embora não sejam internacionais, incorporam elementos de tratados que o são, estabelecendo parâmetros usados, conforme Lima, Cirino y Muñoz (2020, p. 185),

[...] pelo sistema internacional de direitos humanos para fazer avançar a proteção dos direitos fundamentais para os povos indígenas, aglutinando aspectos coletivos. Destacam-se nessa declaração os artigos que afirmam a garantia ao acesso e gozo de direitos, o reconhecimento das especificidades relacionadas aos modos de vida, às culturas e às tradições.

Tal declaração estende alguns temas já tratados em outros instrumentos, expressivamente em seus artigos II, IX, XVII e XXVI, que estabelecem o respeito ao caráter pluricultural dos povos indígenas, o reconhecimento da personalidade jurídica desses povos, o direito desses povos a manter seus sistemas específicos de família e os direitos das crianças indígenas de desfrutar de suas culturas.

No entanto, a prática demonstra que não há incorporação da pluriculturalidade nas dinâmicas dos povos indígenas e migrantes indígenas no país, nem há garantia dos direitos de crianças indígenas desfrutarem de suas culturas, aprofundando a problemática observada no Taller Warao, que, por sua vez, poderia estabelecer as vias para garantir os direitos dos povos indígenas Warao dentro do contexto e do território brasileiros por meio de mediações

educativas de cunho intercultural e plurinacional, caminhando para a **terceira hipótese** mapeada, que é a articulação do espaço baseada na lógica do capital. Isto é, a reprodução da máquina capitalista dentro da organização do espaço-ateliê, uma vez que as práticas de interculturalidade e etnodesenvolvimento acabavam em segundo (ou terceiro, quarto e até último) plano em meio à necessidade de organizar o coletivo para a venda de peças artesanais, levantando renda para os migrantes indígenas e conferindo maior dignidade em seu tempo instalados no Recife. Retomo a ideia da alfabetização, no caso paraibano, e da instrumentalização da língua portuguesa brasileira, no caso pernambucano, pelo menos durante o meu tempo de campo, como forma de ampliar as técnicas de venda dos Warao, para evidenciar esse cenário. Mesmo a atividade sendo de extrema importância para que os Warao pudessem seguir construindo sua renda a partir do fazer artesanal, por outro lado, construíram-se novas barreiras na construção da interculturalidade, baseadas, em essência, na falta de proximidade com o idioma para construção de diálogos com consumidores e pessoas curiosas e interessadas com o espaço-ateliê, a cultura e o artesanato dos Warao.

Nessa perspectiva, o espaço-ateliê acabou por afastar a potencialidade de autogestão e autodeterminação dos indígenas venezuelanos em território brasileiro, pois a relação instrumental com o idioma e a vertente de pauta instaurada nas dinâmicas do capital acabaram por não permitir a descolonização dos territórios e dos próprios seres. Como solução, Solón (2019, p. 32) propõe olhar, pensar e sonhar por nós mesmos, sendo que “um ponto-chave é o encontro com nossas raízes, nossa identidade, nossa história e nossa dignidade. Descolonizar-se é reclamar nossa vida, recuperar o horizonte. Não é voltar ao passado, mas dotar o passado de conteúdo presente. É fazer da memória um sujeito histórico”.

Esse resgate às próprias memórias e raízes perpassa a **quarta e última hipótese**, que designa a falta de incentivo à educação intercultural com vistas às conexões sociais, culturais e políticas das tradições e cosmovisões dos Warao e das culturas brasileiras¹¹², em um jogo de conexões e relações entre Venezuela e Brasil a fim de firmar as diferentes nuances e expressões que passam a fazer parte da constituição dos Warao. Mas, como revelam os outros fatores, o espaço-ateliê não serviu como um laboratório de alternativas críticas, conforme o contexto latino-americano tradicionalmente se comporta na busca por alternativas sistêmicas ao desenvolvimento. Pelo contrário, o Taller Warao findou por cair no liquidificador do neoliberalismo, instaurando-se a partir do modelo de desenvolvimento econômico

¹¹² Aponto as culturas brasileiras, no plural, visando a percepção continental do país que influencia diretamente nas diferentes construções simbólico-culturais de acordo com cada região do país, mas também, de acordo com os diferentes povos brasileiros tradicionais e originários.

hegemônico, sem questionamentos diretos ao mesmo nem potencialidades de construção de premissas de etnodesenvolvimento, como colocado em reportagens sobre o espaço-ateliê. Por mais que todo esse cenário não negue a negligência do Estado tanto em atender às demandas de migrantes e refugiados (especialmente, indígenas) como em proporcionar os direitos indígenas à autodeterminação e à interculturalidade nas dinâmicas sociais, o que demonstra é que a experiência de formação do povo (no caso, Warao e de todos envolvidos com o projeto), apesar da vertente cidadã-comunitária, não conseguiu erguer e manter em pé um projeto voltado às construções de pluralidade étnica, social, cultural e política, também pela falta de revisão de políticas indigenistas e reivindicação de valores culturais indígenas dentro das estruturas sociais (STAVENHAGEN, 1985).

Sendo assim, busquei, a partir dessas hipóteses, validar o potencial de retornar ao campo para investigar todas essas nuances, compreendendo a falha do espaço-ateliê em apresentar um projeto pedagógico de interculturalidade para tratar das questões estruturais da sociedade brasileira e tradicionais da cultura dos Warao, a fim de evitar desentendimentos que perpassam trocas simbólico-culturais de diferentes realidades e tradições, além de assegurar a ampliação do potencial emancipador para a comunidade migrante indígena em questão, operando como uma iniciativa de enfrentamento à xenofobia e ao racismo; de luta coletiva por dignidade e acesso aos direitos humanos básicos (saúde, educação, alimentação e moradia); e de pertencimento dos Warao ao país por meio de preceitos de autodeterminação, etnodesenvolvimento e cidadania e democracia interculturais.

Adentrando novos campos

Uma vez que tomei a decisão, com apoio de minha orientadora, de retornar à Recife para conversar com pessoas envolvidas com o Taller Warao, comecei a organizar a minha trajetória para tal até que, em março de 2023, voltei à cidade para permanecer por pouco menos de um mês. A intenção, na ocasião, era conversar com toda e qualquer pessoa que estivesse apta a falar comigo. Mais simples, impossível, pelo menos na teoria. Na prática, com a minha chegada à capital pernambucana, entrei em contato com diversas pessoas que estavam inseridas no contexto do Taller Warao – de voluntários a gestores e indígenas Warao –, porém, só obtive retorno de duas pessoas, que aqui serão retratadas como minhas fontes.

Inicialmente, preocupei-me com como iria complementar a pesquisa por meio somente de duas perspectivas, mas a intenção desta seção não é traduzir todos os universos e percepções sobre o fim do projeto e sim ter insumos das pessoas que quisessem falar comigo para que pudesse compreender mais a fundo o cenário e conectar as pontas, analisando, também, as

hipóteses que havia levantado previamente, pelas análises do primeiro campo, realizado em 2022. Por isso, no final das contas, entendi que a construção metodológica para esta última seção, por mais que tenha sido um chamamento do próprio campo para que o compreendesse em maior grau, transformou-se em uma complementariedade para as discussões e as observações, bem como para os apontamentos quanto aos possíveis – nada construído aqui é totalizante – traços que um projeto de cunho cidadão-comunitário deve englobar a fim de que consiga promover transformações sociais.

Assim, o meu processo de retomada do campo se moldou, na realidade, no adentrar de novos campos. Isso porque, desta vez, no lugar de me locomover para um espaço específico e observar os usos, as relações e toda a dinâmica instaurada por lá, eu me locomovi até onde as minhas fontes estavam para que pudéssemos conversar de forma livre, sem julgamentos e com a segurança de que nada ali falado iria ser associado a uma pessoa específica nem seria transmitido na íntegra para terceiros. Apesar de aproximar as análises desta seção das conversas obtidas no meu tempo na capital pernambucana, elas servem como subsídio para o debate, para a troca *entre* que busco estabelecer aqui nesta pesquisa, e o intuito não é, nem tem a intenção de ser, expor as fontes, suas percepções e subjetividades quanto a todos os desdobramentos que levaram, enfim, ao encerramento das atividades do Taller Warao. Para isso, para encerrar, conversei, como já mencionado, com duas pessoas, que acabaram sendo ótimas fontes, pois uma fazia parte da gestão do projeto e a outra é parte da comunidade Warao que participava do espaço-ateliê como fonte de renda. Os novos campos dizem respeito às locomoções feitas para conversar com ambas as partes e me instrumentalizei de gravações de voz a fim de que a conversa com as fontes fosse fluida e não envolvesse a minha conferência em relação a algum tipo de roteiro ou caderno para anotações. Dessa forma, pude extrair noções de importante relevância para ambas as partes, compreendendo as subjetividades também dentro desta dinâmica de fim, bem como pude ampliar o meu próprio conhecimento sobre o projeto e tomar nota de questões de extremo impacto à organização dos Warao no país e em Recife e do projeto em si, conforme abordarei na próxima seção.

Confrontando duas perspectivas sobre o fim

O início do diálogo com ambas as fontes¹¹³ se deu por, de um lado de gestão, entender quais mecanismos e dinâmicas eram necessários para o projeto perdurar, e, de uma perspectiva

¹¹³ Por mais que tenha alterado o nome das pessoas não indígenas da etnia Warao envolvidas com o Taller Warao, mesclando inclusive seus gêneros, para protegê-las, compreendo que, nesta seção, as conversas que se estabelecem e os papéis de cada pessoa no contexto do projeto podem tornar evidentes as fontes com quem conversei para todos

Warao, compreender como o nascimento do projeto colaborou com a vida dos Warao. A fim de organizar a escrita, partirei da primeira conversa estabelecida, que se deu com uma das pessoas responsáveis pela gestão e acompanhamento do projeto, inserindo, ao longo das descrições e análises, o contraponto da pessoa indígena Warao com quem conversei. A mesma dinâmica se dará ao longo do texto para que uma produção de sentido quanto ao fim do projeto e os muitos nós no meio desse caminho façam sentido.

Durante as conversas, fui confrontada com muitas informações novas, das quais não tinha conhecimento nem encontrei durante a etapa do *corpus midiático*, o que demonstra a necessidade de se realmente adentrar campos e estabelecer trocas. A primeira nova informação que soube foi sobre a longevidade em si do Taller Warao. Inquieta por captar o que a fonte A¹¹⁴ compreendia ser necessário para o projeto se estender, manter e, possivelmente, ser até replicado em outras comunidades, fui logo surpreendida com como o projeto do Taller Warao se construiu. O plano, segundo a fonte A, sempre foi para o projeto durar somente até o ano atual, de 2023, com possibilidade de se estender um pouco em 2024. Segundo diz, o projeto, desde o início, se deu por uma ideia de transição para autogestão dos indígenas Warao, até porque os gestores, em nome da SPM NE, nunca tiveram a intenção de desenvolver projetos de longa duração, devido ao cenário de pânico e escassez recorrente no contexto dos Warao no país. Assim, aplicavam o projeto para duração de seis meses, com renovações e momentos de pausa no espaço-ateliê.

A gente inscrevia até dezembro, ficava janeiro, fevereiro sem nada, para o projeto começar em março e a gente poder conseguir ele até dezembro [de novo]. A gente calculava e aí chegava janeiro, fevereiro, a gente já entregava uma quantidade maior de miçanga e falava “ó, galera, vai acabar, a gente só volta em março para ficar até dezembro”. A gente pegava projeto geralmente de 8, 6 meses, então já tinha essa escassez dentro do Taller, dentro da vida deles. – fonte A

A ideia de escassez foi algo fortemente e extensamente desenvolvido pela fonte A durante nossa conversa, sendo apontado como a grande protagonista e causa primária para os conflitos na vida dos Warao, tanto entre eles mesmos como com as entidades e instituições, e é algo que não é exclusivo do seu tempo no Brasil, mas é algo com o qual os Warao lidam desde a Venezuela e seguem sofrendo aqui, em território brasileiro (ROSA, 2020). Advindos de um contexto de extrema pobreza e falta de alimentos, água, recursos para saúde, educação e mais, os Warao se deparam, no Brasil, com a ajuda humanitária, que, por muitas vezes, na

que tiveram contato, em alguma medida, com o espaço-ateliê. Escrevo essa nota de rodapé a fim de reforçar que esta pesquisa não se estabelece em criar julgamentos relativos a pessoas específicas, mas a todo um cenário muito mais macro e permeado por diversos atores e entidades.

¹¹⁴ Tratarei de “fonte A” uma das pessoas que fez parte da gestão do Taller Warao, sempre que falar das conversas estabelecidas com ela, e “fonte B”, quando o diálogo for com a pessoa indígena Warao ex-participante do Taller.

busca pela proteção e acolhimento de vidas precárias, acaba por as precarizar ainda mais, principalmente pela relação com a securitização e a militarização, retórica extensamente utilizada para justificar a intervenção em países no mundo todo, gerando uma “[...] tensão entre igualdade e solidariedade, entre uma relação de dominação e uma relação de assistência”, o que é parte de todo governo dito humanitário (FASSIN, 2012, p. 3 apud ROSA, 2020, p. 153).

A galera passou muito tempo abrigada nesses lugares com duas mil pessoas e isso é uma treta. Não tem tudo para todo mundo e o pessoal já estava nessa febre da confusão, então uma família não fala com a outra. – Fonte A

Ao conversar mais profundamente com a fonte A e conhecer um pouco mais da realidade dos abrigamentos¹¹⁵, não é de admirar que conflitos sejam gerados em espaços que comportam tantas pessoas ao mesmo tempo, todas guiadas por essa política da escassez – que assim nomeio tendo em vista que a gestão de corpos e mentes e a dominância têm papel fundamental dentro dessa lógica, atuando claramente como uma política também de controle. Os conflitos dentro dos abrigamentos têm várias raízes, chegando à violência de gênero, acusações de *brujería* e questões interpessoais que se desdobram, em muitas vezes, desde a Venezuela, sendo que, no contexto brasileiro, os Warao são um dos povos mais controlados pelas autoridades e organizações de ajuda humanitária, em que o atendimento emergencial tem tomado a vez a partir da atuação de quem desconhece a realidade e o contexto sociocultural indígena e, especificamente, dos Warao, gerando abrigamentos superlotados, que geram “[...] mais conflitos e limita cada vez mais uma gerência interna dos conflitos pelos indígenas. Na Venezuela, não existe nenhuma aldeia Warao com o número de 800 pessoas vivendo juntas, o mesmo aqui no Brasil, [...] e quando existe o espaço e as condições de vidas são totalmente diferentes” (MOREIRA, 2018, p. 66).

Esses conflitos, no entanto, não findam, tendo em vista que a situação dos Warao no Brasil segue sendo guiada por uma política da escassez, e o cenário todo é algo que se reflete em todos os contextos, chegando a penetrar a dinâmica do Taller Warao. “Você morar com 70 pessoas, assim, se não tiver briga [...], tipo ‘ah, fulaninha deixou negócio sujo aí’, chega no Taller elas vão estar brigadas assim e aí isso interfere em tudo”, relata a fonte A, que ainda destaca a figura de uma pessoa indígena que participava do Taller Warao e gerava instabilidade na convivência das outras pessoas que também participavam do projeto. Ironicamente, essa pessoa Warao é a minha fonte B e muitos dos conflitos a envolvendo, conforme a fonte A revela, têm relação com alguns pilares, sendo: a feitiçaria xamanista; o poder político e social

¹¹⁵ Vale destacar os novos universos aos quais fui criando contato no decorrer desta pesquisa, visto que não estudo migrações e essa não é a temática central do meu estudo, mas o atravessa direta e constantemente.

que a pessoa tem dentro do contexto dos Warao – tanto por vir de famílias políticas venezuelanas, como por estar em um casamento com uma outra pessoa também oriunda de famílias políticas –; e a pressão mental que a pessoa colocava, segundo a fonte A, em outros participantes do projeto, pressão que vem da combinação entre a *brujería* e o poder político.

De acordo com os relatos da fonte A, essa liderança com quem conversei (fonte B) além de ser uma pessoa muito bem articulada, em termos de comunicação e relacionamento, especialmente com pessoas brancas, ela também soube muito bem como fazer uma leitura do que é que elas (pessoas brancas, isto é, não-indígenas) querem ouvir aqui no Brasil, sendo assim, a fonte B seria capaz de falar o que as instituições querem e articular o jogo para o seu lado, pois é um estado de sobrevivência, em que se sabe que “não tem para todo mundo e a pessoa vai ter que comer a mente de geral para poder ser ela a conseguir várias coisas dessa maneira” – fonte A. E em meio a esse cenário de cada um pelos seus, o processo de autogestão do Taller Warao caminhava passo a passo.

Aos poucos, a galera estava indo para a feira sem a gente e o próximo passo seria o Instagram, né. A gente já não fazia mais a gestão do Instagram, porque a venda presencial já estava ocorrendo desde a Fenearte assim, em julho [de 2022], foi caótico, mas a galera fez a autogestão. Eles conseguiram desenrolar, apesar do caos. Não teve o mesmo lucro da Fenearte de 2021. A galera vendeu metade, mas as mulheres conseguiram ir sozinhas, a liderança [fonte B] conseguiu desenrolar e a gente tava caminhando a passos para daqui mais ou menos um ano e meio a gente fazer outras coisas da vida e deixar o Taller como autogestão. – Fonte A

Entretanto, como a fonte A aponta, era uma autogestão caótica e permeada também por conflitos, mais uma vez diretamente correlacionados com a relação humanitarista. Para Casanova (2007 apud DILGER, LANG e FILHO, 2016, p. 424), o controle do poder mundial moderno-colonial vem do desdobramento também da reestruturação dos sistemas sociais, que implica, em parte, as “[...] políticas de marginalização, exclusão e eliminação das populações mais discriminadas e desfavorecidas, tudo combinado com políticas de prêmios e castigos que, nos Estados benfeitores, correspondem a direitos sociais, e nos neoliberais a donativos focalizados e ações humanitárias”. Quando pergunto para a fonte A se ela acredita que os Warao entendiam o papel de cada pessoa dentro da organização do Taller Warao, ela deixa claro que sim, que a todo momento era conversado entre eles essas dinâmicas, inclusive da autogestão. Porém, quando conversado com a fonte B, a informação é de que os indígenas venezuelanos não sabiam de várias questões. Ademais, a fonte B afirma que eles tinham sido prometidos alguns benefícios semanais, como cestas básicas para as famílias Warao, mas o benefício só teria ocorrido no começo e depois parou de chegar até eles: “O benefício não chegava a nós. Passavam para eles [gestão do Taller Warao], mas para onde ia? Por isso eu não

queria continuar mais”, diz a fonte B. No entanto, para a fonte A, a questão tocava em um ponto específico, que ela traduz como:

A gente sempre falava: a gente não é o Estado, a gente não tem como fazer isso. Mas eu acho que isso é uma relação do humanitarismo. Se você visitar os abrigos de Boa Vista [em Roraima], que são os primeiros pelos quais eles passam, é tudo dentro dos abrigos. Escola é dentro do abrigo, médico é dentro do abrigo, comida é dentro do abrigo, você não sai para canto nenhum, você está realmente confinado. E aí várias instituições estão lá trabalhando, cada instituição da ONU é responsável por uma coisa, então a galera tinha muito isso assim de que a gente [do Taller Warao] era responsável pelo transporte, por comida etc., porque lá no abrigo que eles passaram era assim, eram coisas muito grandes e querendo ou não, tinha muito mais dinheiro. – Fonte A

Ainda segundo o seu relato, a fonte A destaca que os indígenas venezuelanos não tinham a percepção de facilitar um processo de autogestão considerando o fim do projeto previsto para 2024. Na sua visão, as pessoas não têm perspectiva por estarem acostumadas a esse estado assistencialista de escassez e isolamento dos abrigamentos, o que culmina em políticas segregadoras por parte do Estado – e até das instituições – que fronteirizam ainda mais os migrantes e se apoderam de práticas racistas e xenofóbicas para mantê-los à margem. Em reflexão sobre os abrigamentos, Rosa (2020, p. 248) observa como essas dinâmicas de acolhimento apresentam similaridades com os aldeamentos indígenas de séculos passados, em que ocorre um jogo de domesticação dos indígenas Warao a fim de colocá-los sob tutela “[...] convergindo com a retórica velada da missão civilizatória por parte dos agentes do Estado. Em resumo, é preciso domesticá-los e civilizá-los para a vida em sociedade no Brasil, e os abrigos, com suas regras e estratégias de controle contribuem para isso”.

Nesse sentido, a implementação de um projeto como o Taller Warao nasceu da necessidade de ir além do assistencialismo e da lógica de abrigo humanitário, porém, a fonte A acredita que esse rompimento com uma política já firmada – e empurrada goela abaixo dos indígenas, se assim podemos dizer – foi de difícil compreensão para todas as partes, tanto os Warao como o pessoal da gestão, uma vez que há um condicionamento padrão amplamente implementado em relação às dinâmicas de abrigo: se não entra no jogo, não tem comida, não tem material para artesanato, não tem nada. Em Boa Vista (Roraima), “é dinâmica de controle, de polícia, tanto é que quem faz a gestão por lá é o Exército. Então a galera vive como se estivesse numa prisão, a galera tá confinada e os processos e consequências desse confinamento é reproduzido em Recife”, afetando diretamente o Taller Warao, na visão da fonte A. Todavia, esse sistema de controle foi implementado também dentro do Taller Warao, pelo menos na perspectiva da fonte B.

Imagem 20 - Espaço da conversa realizada com a fonte B (2023).



Fonte: extraído do Dossiê Terra Indígena Marataro Kaeté Povo Karaxuwanassu¹¹⁶.

As minhas conversas com essa segunda fonte se deram em outro município pernambucano, na Região Metropolitana do Recife, em meio à Reserva Indígena Marataro Kaeté. Inicialmente, a intenção desse texto não era dizer onde encontrei nenhuma das fontes, porém, o texto em si se encarrega de proteger as identidades de minhas fontes o suficiente para que possa ilustrar a Reserva Indígena, uma vez que ela será essencial para pensar em *outras rotas para novos mundos*, ou melhor, para pensar, articular, refletir sobre e observar o nascer de novos sóis a partir da dinâmica da interculturalidade dentro de uma etnia que se constrói pelos entrelaçamentos socioculturais e geracionais de indígenas que estavam em contexto urbano, sendo de distintas etnias brasileiras e também venezuelana, na figura dos Warao, e que se conectam, agora, pela compreensão de serem parte da etnia Karaxuwanassu a fim de manter os aspectos cultural, linguístico, identitário e agroecológico dos povos originários. Abordarei sobre a questão da Reserva mais à frente, no entanto, vale destacar que enquanto estava sentada conversando com minha fonte na região ilustrada na Imagem 20, uma outra pessoa da etnia Warao se aproximou e passou a interagir conosco, evocando também suas opiniões sobre minhas indagações em certos momentos. E quando pensamos no sistema de controle, a fala de ambas as pessoas foi unânime sobre a operação do Taller Warao.

Conforme a fonte B e esta outra pessoa – que, em meu tempo dentro do Taller Warao, não chegou a frequentar o espaço, o que depois soube ter sido por impedimento da sua presença devido a situações de prática de violência doméstica – relataram em relação à quando os indígenas Warao optaram por começar a vender suas *artesanías* para atravessadores, comerciantes que atuam como intermediários entre os artesãos e o mercado consumidor. Como

¹¹⁶ Cf. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/01/DOSSIE-KARAXUWANASSU.pdf>.

exemplo de como funciona essa lógica de atravessamento, Wilbert y Lafée-Wilber (2008) contextualizam como as mulheres que tecem *chinchorros* os vendiam por cerca de 40 mil bolívares, mas quando algum atravessador entrava na jogada, os preços caíam para 25 mil bolívares – valor que, depois, o comerciante iria inflar para venda e para ficar com o lucro do trabalho de artesãos. Nessa concepção, as cooperativas são formatos dentro da economia informal que favorecem os artesãos, surgindo como uma “[...] forma de organização social e econômica com o papel de superar a subordinação à empresa comercial que faz a intermediação entre os produtores individuais e o mercado consumidor” (KELLER, 2011, p. 35).

Ao lembrarem como eram as dinâmicas do artesanato na Venezuela, a fonte B e a outra pessoa Warao que estava junto relataram que, em seu país de origem, os Warao não realizavam vendas em feiras: “Nós nos organizávamos em um grupo por família e organizávamos uma cooperativa, era como trabalhávamos na Venezuela”. Para a fonte B, o grande problema que levou ao fim o Taller Warao foram suas relações com uma jovem brasileira que passou a comprar artesanato dos Warao, o que não foi constatado como um problema para os indígenas, levando em conta que era assim que eles operavam na Venezuela, porém, destaco, com um viés de cooperativização étnico-familiar, e não de relação exclusiva com atravessamento como relatado. Quando a fonte me conta que achava que também se trabalhava assim no Brasil, ela relatou que ao conversar com um dos gestores do Taller Warao sobre, recebeu a resposta de que no Brasil não é assim que funciona, pois só deve se trabalhar com uma única instituição, sem realizar vendas por fora.

Essa dinâmica foi problematizada pela fonte B e um dos pontos principais para isso foi a percepção sobre outro projeto cidadão-comunitário, este instalado na cidade de João Pessoa, na Paraíba. Trata-se do Naru Warao, iniciativa voltada ao artesanato tradicional Warao que é uma parceria entre a Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e o convênio da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Humano (SEDH) e a Ação Social Arquidiocesana (ASA). Ambas (fonte B e a outra pessoa Warao que se juntou à conversa) me relataram que, dentro do Naru, participavam sete famílias e que todos os artesãos que trabalhavam ativamente no projeto recebiam um salário mínimo, além de ficarem com todo o valor de venda de suas peças – o que não acontecia no Taller Warao, conforme destacam. A conversa foi direcionada para um lado em que, no projeto pernambucano, os Warao não recebiam nenhum benefício, mesmo tendo sido prometidos uma cesta básica semanal ao início do projeto. Essas pessoas acreditam que o Naru é mais organizado, principalmente porque o coordenador da SPM NE está em João Pessoa, facilitando a dinâmica de acesso e supervisão.

Aqui no Taller tudo era um pouco difícil, sempre estávamos reclamando. É uma instituição, toda doação que chega tem que ser também para o povo que está trabalhando, mas isso nunca aconteceu. De início falaram que a gente ia receber 15 mil miçangas, 15 mil de linha para fazer rede etc. para cada pessoa. E foi assim no começo, depois não mais. Eles falaram que não iam passar mais. Cada vez que vendiam uma peça, ficava [uma pessoa associada à gestão do Taller Warao] com metade da peça que vendia, porque a máquina de cartão não era do Taller Warao e a gente não ficava com todo o valor. – Fonte B

A percepção é de que essas pessoas Warao entendem que caso estivessem em uma dinâmica similar do Naru Warao, faria sentido não realizarem vendas para atravessadores, tendo em vista que receberiam um salário pelo seu trabalho. Porém, esse estranhamento entre a gestão do Taller Warao e os indígenas foi algo que, pouco a pouco, foi consumindo as relações e envolvendo um processo de *brujería* para que todos os Warao participantes do projeto parassem de frequentá-lo, em nome, segundo a fonte A, desta minha fonte B, que pratica o xamanismo e é uma pessoa conhecida como curandeira e feiticeira na comunidade. Entretanto, o agravamento na relação da gestão do Taller Warao com os indígenas venezuelanos, para a fonte A, se deu principalmente pelo caso de violência doméstica em que acolheram a vítima, colaboraram na formalização da denúncia e prestaram todo o apoio posterior, o que gerou conflito com as lideranças Warao que, por ventura, são familiares do indígena Warao responsável pela agressão, núcleo familiar também da minha fonte B, motivo pelo qual não me senti segura ou confortável para abordar a temática nesta segunda conversa.

A questão da violência contra a mulher aqui em Recife, especificamente, 90%, do meu ponto de vista, sofre violência física. [...]. Ela [a mulher violentada que formalizou denúncia] é de uma família digamos que mais simples entre os Warao, não tem tanto poder político, não tem dinheiro, uma família mais simples. [...] Ele é o segundo marido dela, ela já foi casada uma vez, não sei se isso influencia assim em como ela é interpretada. Mas tem outras coisas que suspeito de fazer essa leitura dela, enfim, ela já vem apanhando há muito tempo. Outras mulheres já vêm apanhando há muito tempo. E como chega na gente é... em 2020, trabalhávamos em outro projeto [...] de ajuda humanitária desses da ONU que era de entrega de cartão de ajuda de alimento. [...] Aí durante essa entrega dos cartões, várias mulheres [Warao] vieram conversar comigo falando que eram vítimas de violência sexual, física. Só que até então nenhuma queria denunciar.

[...]. Então antes do Taller eu já venho ouvindo essas coisas, trocando, falando que se quiserem denunciar, a gente tá ali para apoiar [...]. E aí no meio disso quando a gente tava construindo o Taller, a gente construiu junto com as irmãs o abrigo feminino para mulheres migrantes por causa disso, porque o que a gente tinha chegado à conclusão nesse processo de trabalho da entrega dos cartões é que tem uma coisa que dificulta a vida das meninas: se elas denunciam os maridos, elas vão para onde? Elas não teriam para onde ir. Isso é algo que elas sempre falavam “vou denunciar e vou para onde? Tenho 5 filhos, vou para onde?”. Aí a gente criou esse abrigo feminino [...] para mulheres migrantes vítimas de violência, tanto é que recebemos uma mulher venezuelana não-indígena que fugiu do marido e chegou no convento das irmãs assim que a gente tinha inaugurado a casa e ficou por lá 6 meses. – Fonte A

Assim, após uma série de violências, a indígena Warao resolveu, no Dia das Mães, denunciar o esposo por não aguentar mais sofrer violência e ver seus filhos sofrendo também.

Conforme a fonte A relata, a gestão do Taller Warao fez tudo que estava ao alcance, com denúncia na Delegacia da Mulher, processo no IML e direcionamento para a Casa Clarice Lispector, casa de apoio da Prefeitura para mulheres vítimas de violência. Depois disso, o pessoal da gestão ainda se dirigiu à Delegacia da Criança e Adolescente para denunciar também a agressão que a filha do casal havia sofrido pelo pai. Com isso, a indígena Warao e seus filhos foram alocados na Casa da Migrante e “a partir disso a gente começou uma articulação com a Prefeitura para que ele [o esposo] saísse do abrigo e ela pudesse voltar, porque ela queria voltar por estar sozinha com 4 crianças”. Ao final, conseguiram retirá-lo do abrigo e ele foi morar na casa de sua mãe, enquanto a indígena Warao voltou com os filhos para o abrigo, onde teria o acolhimento e apoio de outras mulheres, mesmo em meio a um cenário caótico e conflituoso, pois, independente das relações e dos tensionsamentos entre os Warao, as mulheres Warao colaboram entre si nos cuidados com as crianças indígenas.

Esse cenário levou à primeira carta de repúdio escrita contra a SPM, em nome do Taller Warao, com a denúncia de que teriam sequestrado a indígena Warao em questão, sendo que a carta foi redigida em português, provavelmente traduzida com a ajuda de alguma outra pessoa, o que a fonte A acredita ser a pessoa atravessadora acima relatado. Segundo as conversas com a fonte B, em dado momento, o núcleo familiar do qual faz parte se sentiu humilhado com uma postagem no Instagram – o que claramente diz respeito à última postagem, de encerramento das atividades, que ressalta, dentre outros pontos, a violência doméstica em questão. Para esse núcleo, inclusive, o problema nunca foi a violência – apesar de não termos entrado nestes termos – mas sim o atravessamento, o que demonstra uma contradição nas compreensões ou uma necessidade possível de “proteger a comunidade”, uma vez que, na carta de repúdio, a denúncia também dizia que a SPM não deveria se envolver no conflito, pois a comunidade seria responsável por solucionar seus próprios conflitos. Só que, para a fonte A, “a comunidade teve chances de resolver esse problema se quisesse há muito tempo. Todo mundo sabia, a gente sabia, a gente já tinha pautado a Lei Maria da Penha em vários encontros. [...] então, assim, extrapolou todos os níveis de resolução dentro da própria comunidade”.

O que a fonte A aponta é a falta de suporte e apoio da Prefeitura para impedir esses cenários, tendo em vista que “a Prefeitura lavou a mão e não tinha muito o que fazer”. Saindo um pouco do caso de violência doméstica, essa falta de apoio governamental também é algo que se desdobra para um assunto muito sério dentro da comunidade Warao – a saúde. O confinamento, relata a fonte A, era realizado com pessoas com tuberculose, tendo já 70% de contaminação, pelo menos de acordo com a quantidade de indígenas Warao que a SPM conseguiu testar. Mesmo assim, os indígenas não estariam recebendo tratamento, algo de

conhecimento da Prefeitura, que tinha todos os dados das pessoas positivadas para a doença na cidade e, outra vez, falhou em agir, chegando a não ter interesse em fechar uma articulação com a SPM que fosse além do abrigamento – única solução que a gestão municipal é capaz de dar, segundo a fonte A. Tudo isso gera um cenário de pressão física e mental em civis que, no papel de atuarem dentro das instituições, se veem fadados ao fracasso no apoio aos migrantes, levando a consequências em suas próprias vidas, visto que precisam lidar com o impacto

desse imaginário de “ai meu deus a gente pode fazer alguma coisa né”, mas tem um momento que não tem o que fazer. A questão da tuberculose também impactou, mas chega um momento que a gente não tem mesmo mais o que fazer. A gente sabe que tá todo mundo com tuberculose, a gente sabe quem são os próximos Warao a morrer em Recife, a gente tem certeza de quem são os próximos. A gente sabe o porquê e não tem o que fazer. – Fonte A

Demonstra-se, assim, como um cenário de desamparo do Estado culminou no fim de um projeto que tinha a possibilidade de se articular enquanto um processo de libertação contínua para a situação dos Warao no Brasil, principalmente por meio da autonomia da atividade artesanal e das vendas – processo, no entanto, que problematizo como foi realizado, apesar de compreender as limitações espaciais, humanas e financeiras da gestão do Taller Warao. O que se reivindica agora, em nome da fonte B, portanto, é que o Taller Warao não era parte da história da SPM e sim da cultura e do resgate histórico dos Warao. Porém, conforme relata a fonte B, o pôster do Taller Warao (vide Imagem 11) estaria com a coordenação da SPM em João Pessoa, fora do alcance dos Warao, os artesãos que deram nome, história, tradição e vida aos artesanatos típicos de sua identidade cultural. Desde o princípio, a fonte B aponta caminhos que demonstram uma falha na comunicação entre as partes, destacando situações como quando só foram descobrir que o Taller Warao teria uma coordenação após a divulgação em um evento e outro momento em que todas as postagens de artesanatos do Taller Warao foram apagadas ou arquivadas da conta do projeto no Instagram.

Nesse sentido, questiono os porquês. Levando em conta que se o Taller Warao foi um projeto nascido da demanda própria dos indígenas venezuelanos, com vistas ao etnodesenvolvimento, o que impediria que os Warao retomassem o projeto para si, articulando, de fato, a sua autogestão a partir de uma página no Instagram já consolidada entre o mercado consumidor, além de recursos visuais, como o pôster e as etiquetas, para divulgação dos produtos tanto nos espaços digital como físico – em feiras, exposições e outros locais? Como fica a situação dos Warao no Recife agora, após o fim de um projeto que, ao menos, se prestou a buscar processos de emancipação de um povo sistematicamente violentado e fadado ao confinamento como solução dos problemas relativos às suas dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas? Citando Rosa (2020, p. 277),

promover a inclusão social dos Warao implica em garantir-lhes o acesso à educação escolar indígena diferenciada e a atenção à saúde diferenciada, impulsionar a produção de artesanato e criar canais para sua comercialização, promover a inserção laboral formal por meio do ensino de português e de cursos de qualificação profissional. Essas são demandas reais da população Warao no Brasil desde o início da mobilidade migratória, que, infelizmente, ainda estão distantes de sua concretização porque seguimos andando em círculos e retornando sempre para as mesmas questões: evitar que sejam transmissores de doenças e proteger as crianças da negligência de suas famílias. Enquanto isso, os Warao seguem em múltiplas direções, circulam entre cidades de Norte a Sul do Brasil, choram as muitas mortes, alegram-se com tantos nascimentos, reelaboram sua cultura e seus modos de existência e seguem donos de suas vidas e de suas escolhas, sendo protagonistas da sua história, agora, em outro país.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OUTRAS ROTAS POSSÍVEIS

Durante esta dissertação, busquei conectar o pensamento decolonial latino-americano à comunicação a fim de posicionar o artesanato enquanto objeto de pesquisa comunicacional, situando o ato de pensar, organizar e construir comunicação por uma vertente que foge à instrumentalização e à colonialidade. Para isso, apoderei-me de escritos de pensadores dessa vertente, que compreendem a importância de se decolonizar e resgatar as mentes, os corpos e os sonhos. Tudo isso foi orientado a uma pergunta *suleadora* desta dissertação, que indaga a possibilidade da prática artesanal ser possibilitadora da criação e manutenção de projetos que culminam nos laços de cooperação, comunidade e cidadania.

Mais do que responder “sim” ou “não”, o que construo nas linhas – e muitas notas de rodapé, confesso – deste texto são possibilidades de orientação, ou nos termos que busco usar por aqui, são *suls* possíveis para compreensão do artesanato enquanto esse elemento comunicador, meio e mídia, capaz de efervescer outras formas de vida na dinâmica decolonial. Isso tudo se dá em torno de como a estética decolonial estabelece novas conversas para dar vida às experiências de ser e estar no mundo, ouvindo a vozes que fogem da lógica hegemônica para levantar alternativas à modernidade por meio do legado de resistência e luta de diversas comunidades, aqui, no contexto latino-americano, culminando na noção de que

as estéticas decoloniais são então – em sua pluralidade, dentro e fora do chamado campo da arte, como um conjunto heterogêneo de práticas capazes de suspender a hegemonia e a totalização do capitalismo – **formas de tornar visíveis, audíveis e perceptíveis** tanto as lutas de resistência contra poder como o compromisso e a aspiração de criar formas de substituir a hegemonia em cada uma das dimensões da modernidade e sua face negra, a colonialidade. Além disso, o desafio consiste em pensar essa pluralidade em sua articulação em torno de uma outra opção civilizatória (GÓMEZ y MIGNOLO, 2012, p. 16, grifo nosso).

Dentro do contexto de análise realizado, observei o projeto Taller Warao durante seis semanas e retornei após seu fim para realizar entrevistas em profundidade, por mais que tenha entendido posteriormente que o projeto nasceu com prazo de validade, além de ter encontrado percalços no caminho, percebendo muitas entraves que possivelmente dificultaram uma melhor relação entre a gestão e as lideranças Warao. Ainda assim, o espaço-ateliê, mesmo que indiretamente, promoveu a possibilidade de tornar visível, audível e perceptível, conforme apontamentos de Gómez y Mignolo (2012), a prática artesanal tradicional Warao. De conhecimento para as entidades que trabalham com migrações e acompanham os Warao em outras partes do país, o artesanato Warao ainda pode ser interpretado como um objeto de desconhecimento de boa parte da população brasileira, o que se dá pela falta de contato, é claro, mas também é ampliado pelo processo de acolhimento racista e xenofóbico que estes recebem

no país, especialmente das instâncias governamentais e suas falhas na aplicação de políticas públicas de proteção e promoção de dignidade, alimentação, educação, saúde, trabalho, lazer.

Acredito que conforme fui explorando novas perguntas, ao decorrer do texto, fui também ampliando outras, mas é um anúncio do fracasso acreditar que irei responder a todas as perguntas possíveis. Por isso, compreendo que o processo de (re)adentrar em novos campos me leva também à necessidade de compilar o necessário, levantar novas hipóteses e fazer a roda girar mais uma vez para um mesmo lugar – a inquietação quanto a novas percepções. O que deixo, como formulação, no entanto, parte do pressuposto de que, por mais que esteja fazendo uma análise que envolve terceiros, as minhas problematizações dizem respeito a um contexto permeado por diversos atores, alguns visíveis, outros propositalmente invisíveis – como o Estado que se posiciona diante de um povo racializado e fadado ao confinamento como “solução dos problemas” relativos aos Warao. Ademais, em consonância com a visibilidade conferida ao artesanato Warao pelo espaço-ateliê, aponto que o saber e fazer artesanal Warao carrega consigo um sentido que confunde, por si só, as noções de coletividade, estendendo aos Warao um sentimento do que Ailton Krenak (2022, p. 103) nomeou de “experiência do sujeito coletivo”, que permite “[...] se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo [...]. Não para um tempo e um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora”. Esse processo não diz respeito à inserção e adaptação do artesanato tradicional Warao na lógica econômica e capitalista, mas aos seus modos de reflexão, manualidade e transmissão nascidos nos seus territórios e traduzidos, de geração em geração, a fim de manter a memória e a cultura vivas, como diz a fonte B¹¹⁷: “o artesanato é nossa história, é nossa cultura”.

Apesar disso, as autoridades governamentais parecem escolher não olhar, não ouvir e não perceber as construções socioculturais dos Warao, demonstrando um desinteresse em realmente consultar estes povos para conferir a eles uma vida com dignidade em um novo território. Ainda em conversas com a fonte B, quando abordamos a questão dos conflitos entre os Warao, soube que na Venezuela a situação não era tão extrema, porque cada um vivia em sua própria comunidade. Porém, uma vez que chegam ao Brasil, eles são forçados a estarem e conviverem de forma conjunta, fazendo com que os problemas sejam intensificados também pela dinâmica doméstica que passa a configurar parte de suas interações. Como a fonte A destaca acerca do papel do acolhimento (em forma de abrigamento) no país, “a galera é racializada, não é branca, o que a gente faz com quem não é branco? Confina, eles são uma ameaça! Então é só isso que a ONU e o Estado conseguem fazer: confinar”.

¹¹⁷ Conferir seção “O fim precoce do Taller Warao”.

No entanto, o isolamento destes grupos somente os pressiona à morte, uma política de Estado que os abandona como quem diz “se vira” sem se importar em compreender as suas lógicas de sociabilidade cultural, suprimindo-os à uma convivência forçada, problemática e claramente adoecedora. O modelo de abrigo, pautado na securitização e criminalização dos migrantes, é uma das causas para esse cenário, tendo em vista que, pela esfera das crises emergenciais, emerge uma predominância discursiva pautada em humanitarismo ao mesmo tempo em que são produzidas categorias que reforçam uma separação entre o que, no Brasil, podemos pensar como a ideia de imigrantes e toda a carga racista-xenofóbica associada *versus* a noção de gringos, com o passe livre da ordem euro-estadunidense conferido. Nesse sentido,

se as legislações migratórias de diferentes países do globo historicamente diferenciaram migrantes “desejáveis” dos “indesejáveis”, desde a década de 1990, num período de intensificação do neoliberalismo vigente, começou a prevalecer nos países centrais a equação entre migração, terrorismo e tráfico, legitimando, assim, a produção da ilegalidade intrínseca às suas políticas draconianas. Nem os refugiados de guerra escapam dessa conceptualização e da imanente discriminação e xenofobia. Com o aumento do controle policial e militarizado, homens, mulheres e crianças têm sido presas, deportadas, devolvidas ou confinadas em centros de detenção, enquanto outras morrem afogadas ou brutalmente assassinadas em suas tentativas de atravessarem fronteiras, seja para escapar de conflitos violentos, seja em busca da realização de seus sonhos, esperanças e projetos de uma vida melhor (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 16).

Situados em um contexto transitório entre ruas e abrigos de diferentes cidades brasileiras, os Warao se veem diante de processos precários, a partir da criação de ausências das entidades governamentais e humanitárias, que falham em realizar leituras socioculturais básicas, como: a quais comunidades cada núcleo familiar pertencia na Venezuela; qual era o contexto social, cultural e ambiental de cada uma dessas comunidades; quais são as famílias que têm atritos entre si; como se constroem as relações de poder entre as diferentes comunidades Warao; como está a situação das mulheres e das crianças dentro das lógicas de abrigos; entre outras questões. Em meio às diversas denúncias sobre as condições de abrigos no país, conforme alguns exemplos listados na nota de rodapé 58 da página 81 desta dissertação, a lógica de abrigos parece ser a saída mais óbvia e rentável para as instituições envolvidas. O reconhecimento, por parte do ACNUR, chega até a alcançar o status de boas práticas, tendo em vista que durante o evento realizado em maio de 2022, de nome Workshop Nacional de Boas Práticas Voltadas à Promoção de Direitos e Cidadania da População Indígena Venezuelana no Brasil¹¹⁸, de 10 boas práticas que vêm se destacando no

¹¹⁸ Conforme relata em site da Rede SUAS, “O evento tem por objetivo abordar os desafios, as respostas emergenciais e as soluções duradouras implantadas no atendimento da população indígena refugiada e migrante da Venezuela no Brasil, promovendo o intercâmbio de experiências entre atores de diversos segmentos e municípios brasileiros”. Cf. <http://blog.mds.gov.br/redesuas/boas-praticas-de-promocao-de-direitos-e-cidadania-da-populacao-indigena-venezuelana-no-brasil/>.

acolhimento dos indígenas Warao no país, mais da metade eram de abrigamentos considerados referência.

Separaram 10 boas práticas; 8 eram abrigamentos e 2 eram algo relativo à gestão, não lembro o nome, mas eram práticas que se diferem dos abrigamentos. Aí quem ganhou foi o Taller e o Naru de João Pessoa, o restante eram 8 abrigamentos considerados referência. E aí ninguém se interessa por isso [apoiar outras iniciativas que não os abrigos]. É o que dá mais dinheiro [os abrigamentos], pelo que tenho estudado, entra muita grana. – Fonte A

O que se compreende disso é que a dinâmica dos abrigamentos humanitários é uma prática tão enraizada no contexto das migrações, que a atenção a outras possibilidades é reduzida ou então, como apontado pela fonte A, invisibilizada devido ao processo que não faz a roda do capital girar como, por outro lado, as 8 outras boas práticas parecem fazer. Também vale analisar a falta de apoio, tanto com recursos financeiros como humanos, para com iniciativas voltadas ao acolhimento e proteção dos Warao no Brasil a partir de outras realidades que não os abrigamentos, por onde, muitas vezes, eles passam por situações de violência simbólico-racial, confinamento, estresse pela situação de partilha do espaço com outras comunidades Warao e, essencialmente, escassez – vivendo em situações de precariedade sem ter acesso digno a alimentos, trabalho, educação e, especialmente, saúde. Mesmo em meio às boas práticas de acolhimento que dizem ou demonstram, em certa medida, conferir acesso aos Warao, o que se demonstra, a partir das análises jornalísticas e das conversas realizadas, é uma política de confinamento e isolamento que “funciona” e é replicada. Em um jogo de assistencialismo, essa política anuncia a manutenção de um sistema do mínimo possível e replica, aos Warao, a permanência em um estado de não inserção real na comunidade brasileira, uma vez que, em muitas situações, toda uma “nova comunidade” é construída dentro da lógica dos abrigamentos e a atenção ao mundo exterior – ou melhor, ao Brasil de fato – segue por seu papel enquanto atores étnicos de encantamento e interesse do mercado consumidor e das entidades. Essa “nova comunidade”, no entanto, é uma forma de retirar os Warao ainda mais da lógica cidadã de direitos e pressioná-los para um lugar de aprofundamento constante e contínuo de sua subalternidade e subumanidade.

Dessa maneira, a realização de outras práticas para a acolhida dos migrantes indígenas venezuelanos se torna essencial para um olhar *além*, que compreende a fronteirização e a interpreta para encontrar rotas possíveis para sua construção dentro de novos territórios. Assim, o Taller Warao nasceu e se constituiu muito dentro dessa noção para impulsionar a autonomia dos Warao no Brasil, estabelecer uma relação dialógica e transversal entre a comunidade brasileira e indígena venezuelana, fomentar a cultura por meio do artesanato tradicional Warao e fortalecer os laços entre, no caso, Pernambuco e Venezuela. No entanto, como podemos

observar no decorrer desta dissertação, o discurso e a prática cotidiana nem sempre andaram de mãos dadas, sendo que os motivos para tal se desdobram em várias vertentes, como as exploradas durante a seção “O fim precoce do Taller Warao”. Uma delas se relaciona com a clara ausência do Estado dentro da dinâmica de acolhimento dos Warao para além da ideia dos abrigamentos – que, por si só, impactam a vida dos migrantes em tantas camadas que suas consequências são percebidas mesmo em iniciativas que permeiam outras tentativas:

[...] Quando a gente tentou fazer algo diferente disso [da dinâmica de abrigo humanitário], deu tilt na cabeça deles e na nossa. **A galera tá muito condicionada e se você não entrar nessa lógica, você não tem nada.** Se você não entra na lógica dos abrigos, você não tem comida, não tem miçanga (porque lá em Boa Vista é palha, né), você não tem nada. Então você tem que entrar na dinâmica do humanitarismo também, o indígena”. – Fonte A

Um ponto de atenção, também, está na gestão do próprio Taller. Durante esse tempo de imersão, físico e digital, na iniciativa, pude notar que as pessoas envolvidas com a parte de gerência do espaço-ateliê estavam organizadas, elas mesmas, em um círculo de relações – sociais, afetivas, trabalhistas, estudantis – que se retroalimenta e não bebe, ao menos em meu tempo de campo, da troca *entre e/ou* com outras pessoas inseridas no contexto do Taller Warao, sejam elas voluntárias, indígenas, consumidoras ou contribuintes, de alguma forma, da iniciativa. Nos termos de Simmel (1977), a sociedade é fruto dos indivíduos e os indivíduos, da sociedade, suas tensões e relações. O sociólogo compreende que somos o resultado dos círculos sociais em que estamos inseridos e conforme os expandimos, geramos pontos de cruzamento com outros círculos, gerando novas tensões e relações, os quais nos permitem ampliar as nossas perspectivas e horizontes a fim de enxergar outros *suls* de orientação. A sensação que fica – principalmente a partir da percepção do lugar de subalternidade ao qual as crianças e adolescentes Warao eram submetidos e da não proximidade dos Warao com a comunidade da Vila Santa Luzia e suas inúmeras iniciativas – é que, conforme os círculos mantiveram sua rotatividade no mesmo local, o Taller Warao caiu em um modo automático de operação, perdendo o viés de outras coletividades guiadas pela visibilidade, audibilidade e perspectiva, portanto, de outras vozes, como o de Evandro¹¹⁹ e dos próprios indígenas.

Ainda que o intuito do Taller Warao fosse atuar em formato de projeto por um período de alguns poucos anos para depois ser destinado à autogestão dos Warao, o que meu tempo em campo me revelou é que eu estava diante de um experimento, mais do que um projeto. E isso não é de todo mal, afinal, a América Latina é o berço do laboratório de alternativas de vidas e mundos. O que essa dissertação busca, por meio de suas análises e observações, é justamente

¹¹⁹ Conferir seção “O dia a dia no Taller Warao” e a Imagem 6, na página 64.

ampliar os *suls* de orientação para que todos os pontos de relevância para a longevidade de projetos de cunho cidadão-comunitários, autogeridos ou não, sejam levantados, debatidos e aprofundados, visando colocar para confrontar as construções de um processo (o desta dissertação) que, por si só, também é experimental e aponta para um viés crítico para perspectivar a posição da interculturalidade e da pluriversalidade como pilares de importância na construção de iniciativas de acolhida de grupos minorizados, como os indígenas venezuelanos da etnia Warao.

Em linhas gerais, encontrei, no decorrer da minha pesquisa, algumas outras iniciativas e formas de vida que apontam para essa construção entre uma vertente intercultural-crítica e outra pluriversal, pelo menos na teoria – conforme, em certa medida, observei do Taller Warao enquanto mantinha o contato também teórico com o espaço-ateliê. Essas outras iniciativas e formas de vida são o Naru Warao, projeto de “objetos produzidos por indígenas venezuelanos Warao, fruto do seu encontro com os novos territórios”¹²⁰; e a Reserva Indígena Marataro Kaeté, onde se organiza, hoje¹²¹, a etnia Karaxuwanassu.

Situado em João Pessoa, na Paraíba, o Naru Warao foi inicialmente disseminado como um projeto de artesanato tradicional dos Warao destinado para a atuação das mulheres indígenas na produção e comercialização das peças artesanais¹²², e é, atualmente, divulgado como um projeto que comporta homens, mulheres e adolescentes indígenas artesãos, além de servir enquanto espaço para o desenvolvimento socioeducativo das crianças Warao. Assim como o Taller Warao, o Naru utiliza do Instagram como ferramenta de divulgação e impulsionamento do projeto, seus artesanatos e as histórias de vida dos atores que compõem o seu quadro de artesãos, demonstrando que a importância do universo digital para que estes projetos alcancem novas e outras pessoas, servindo também como espelho, vitrine e espaço para contação das histórias que permeiam a vida dos indígenas integrantes do projeto. Ao abrir o Instagram¹²³ do Naru, a vitrine (o feed de mídias) com a qual nos deparamos já demonstra uma outra abordagem para a ferramenta – destacando mais do que as peças artesanais em si e dando ênfase às mãos que tecem, às histórias das pessoas por trás destas mãos e aos eventos dos quais os Warao irão participar expondo suas criações. Os destaques do perfil também apresentam uma outra dinâmica, em que as mãos, mais uma vez, surgem constantemente, para

¹²⁰ Conforme descrição do Instagram do projeto. Cf. <https://www.instagram.com/naruwarao/>.

¹²¹ “Hoje” se refere ao período de março de 2023, período em que retornei ao campo.

¹²² Diferentemente do Taller Warao, o projeto de João Pessoa não conta com muitas reportagens sobre, mas, ao menos no que foi apresentado ao Workshop promovido pelo ACNUR, o Naru Warao era descrito desta forma. Cf. <https://f5online.com.br/paraiba-e-destaque-em-eventos-nacional-e-internacional-sobre-direitos-humanos/>.

¹²³ Como não foi possível encontrar muito material sobre o projeto, muitas das inferências aqui descritas e pensadas vêm das percepções sobre o Instagram do projeto. <https://www.instagram.com/naruwarao/>.

reforçar a manualidade e demonstrar, mesmo que em poucos segundos, toda a história e tradição culturais que os Warao carregam consigo de forma transgeracional – o que também é feito pela apresentação de como as mulheres Warao preparam, por exemplo, o buriti para sua utilização, processo que envolve a corporalidade como um todo.

Fora esses elementos, o modelo de operação do projeto se difere, como reforça a fonte B no capítulo anterior¹²⁴, primeiro pela relação do destino da produção em si, que nasceu da organização de algumas coleções de produtos, o que facilita a coerência para o mercado e, possivelmente, o maior escoamento de consumo pelo público. As coleções desenvolvidas pelo grupo nascem da conexão entre as fibras de buriti e elementos da flora brasileira, como foi o caso da coleção Yakera Narú, que, em 2022, realizou uma prática intercultural entre as fibras e o tingimento natural proveniente dos ecossistemas brasileiros. Além do buriti, no entanto, o Naru também utiliza miçangas, fios de náilon e outros materiais em suas composições, tudo para que, conforme destacam, os artesãos indígenas possam se expressar livremente, sugerindo “[...] um mapa dos repertórios estéticos destes indígenas”¹²⁵, ou, nas palavras de Aílton Krenak (2022), sugerindo uma cartografia afetiva de seus traços culturais.

Essa cartografia afetiva é ampliada por alguns pontos, sendo: a relação entre os núcleos familiares – que, no contexto de João Pessoa, foram alocados em abrigos pela SEDH com divisão das famílias por casas a partir da consulta prévia aos Warao, diminuindo, assim, as tensões entre núcleos com conflitos prévios ou que vêm de comunidades distintas na Venezuela –; as ações coletivas desenvolvidas com outras instituições, como o Fundo Casa e o Museu Nacional; o acesso às fibras de buriti para um resgate ainda mais amplo da confecção memorial-simbólica do artesanato Warao; as oficinas realizadas para capacitação; a documentação dos dados – divulgados em um Relatório da Transparência¹²⁶ que compila o balanço de atividades e de fluxo de caixa do projeto em 2022 –; e, por fim, mas não menos importante, a colaboração de uma antropóloga que atua há mais de 10 anos com populações indígenas e de uma educadora popular, responsável por implementar a metodologia freiriana no contexto da vivência cotidiana dos Warao em João Pessoa, na Paraíba.

Voltando o mapa para o estado do Pernambuco, a Reserva Indígena Marataro Kaeté nasce em meio a um terreno em Igarassu, Região Metropolitana de Recife, região que fora originalmente habitado pelo povo indígena Caeté – vem do significado de “canoa grande”, inclusive, o nome da cidade de Igarassu –, sendo que os indígenas sofreram um profundo

¹²⁴ Conferir último parágrafo da página 131.

¹²⁵ O trecho destacado e as informações sobre o projeto foram extraídos do documento do ACNUR (2022).

¹²⁶ Publicado em março de 2023.

processo de colonialismo e genocídio nestas terras, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)¹²⁷. A partir de uma orientação espiritual que um encantado recebeu, diferentes etnias – brasileiras e os Warao – que estavam em contexto urbano, vivendo nas periferias da Grande Recife, se direcionaram ao território a fim de construir um novo modo de vida, agrupando-se em uma só etnia o povo indígena Karaxuwanassu. De significado “o grande povo guerreiro”, os Karaxuwanassu são

[...] oriundos de diferentes territórios e etnias indígenas de Pernambuco, de outros estados federativos e da Abya Yala. Somos todos vítimas do processo de colonização responsável pelas violências sofridas em nossos corpos e territórios, sendo obrigados a migrar para as periferias dos centros urbanos (morros e diferentes comunidades).¹²⁸

Ameaçados pelas próprias entidades governamentais – em nome da Prefeitura de Igarassu – e por moradores da região, os Karaxuwanassu se organizam coletivamente para evocar a luta pela terra, saindo de um estado de precariedade para promover a construção a muitas mãos e cosmovisões de uma reserva urbana, a primeira do Nordeste, liderada pela cacica Valquíria Kialonan, em um processo de “etnogênese e resgate ancestral e cultural”, conforme relata em reportagem para o Marco Zero¹²⁹. Fora a violência sofrida de antemão com tentativas de reintegração de posse¹³⁰, os Karaxuwanassu chegaram a ouvir de alguns dos seus vizinhos de terrenos, que “já vi branco tomar terra de índio, mas nunca vi índio tomar terra de branco”¹³¹, demarcando como o colonialismo – e sua permanência pela forma da colonialidade – é um contexto validado, apoiado e incentivado em nome de uma naturalização das violências sofridas histórica e sistematicamente por povos indígenas no Brasil e no mundo.

Organizados, conforme o Taller Warao e o Naru Warao, para disseminar suas atividades pela ferramenta digital do Instagram enquanto meio e mídia, a Aldeia Marataro Kaeté busca divulgar as atividades, demandas e construções coletivas da Reserva para demonstrar ao público o que chamam do “florescer originário do povo Karaxuwanassu no território ancestral

¹²⁷ Cf. <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1445/>.

¹²⁸ Extraído do Dossiê: Terra Indígena Maratara Kaetés - Povo Indígena Karaxuwanassu, de 2023, criado pelos povos para contar sua história, mapear necessidades, apresentar propostas e denunciar as tentativas de despejo dos povos Karaxuwanassu do que agora é o seu território reivindicado à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), com apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/01/DOSSIE-KARAXUWANASSU.pdf>>. Acesso em 11 abr. 2023.

¹²⁹ In: CARNEIRO, Giovanna. MARCO ZERO: Indígenas ocupam terreno em Igarassu e defendem criação de reserva urbana. Disponível em: <<https://marcozero.org/indigenas-ocupam-terreno-em-igarassu-e-defendem-criacao-de-reserva-indigena-urbana/>>. Acesso em 11 abr. 2023.

¹³⁰ Conforme relata reportagem do G1. Cf. <https://g1.globo.com/pe/paranaguaba/noticia/2023/01/14/justica-suspende-acao-de-despejo-contraindigenas-em-terreno-da-prefeitura-de-igarassu.ghtml>.

¹³¹ Relato a mim conferido por alguns indígenas da etnia Karaxuwanassu enquanto esperava por minha condução para voltar à Recife depois de minha ida à Reserva Indígena Marataro Kaeté, quando visitei a minha fonte B – vide seção “O fim precoce do Taller Warao” – em março de 2023.

Marataro Kaeté em Igarassu, Pernambuco”¹³². Quando estive na Reserva para conversar com minha fonte B – uma pessoa indígena Warao que fez parte do Taller e agora compõe, junto à sua família, os povos da etnia Karaxuwanassu –, também interagi com o pajé e outras pessoas indígenas que estavam por lá. Em uma *troca uns entre os outros*, estabelecemos um diálogo horizontal quanto ao território, às ameaças sofridas – agora, melhor asseguradas graças ao apoio e proteção da Funai¹³³ – e às perspectivas dos indígenas em relação à implementação desta que é a primeira reserva urbana do Nordeste. Nas conversas, contaram-me sobre o desejo de transformar o terreno em um sistema de agroecologia – processo que já estava sendo iniciado quando fui à Reserva e que será responsável também por abastecer a ideia de uma feira dos povos Karaxuwanassu com a venda de alimentos ali produzidos e, também, dos artesanatos tradicionais Warao – e nas diferentes atividades – como oficinas de plantas medicinais e artesanato – para estabelecer dinâmicas de troca intercultural com a comunidade de Igarassu e do Grande Recife como um todo, além do acolhimento para troca e conexão com outras etnias do país. Dessa forma, não só se promove um resgate às memórias e ao cultivo e diálogo entre diversos saberes e cosmovisões, a base da proposta epistemológica da agroecologia (PETERSEN, 2015), como também se estabelece uma verdadeira vertente pelo Bem Viver, que “[...] recolhe o melhor das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos dos povos e nacionalidades indígenas”, sendo aplicável

[...] a tudo aquilo que é relativo a uma população originária no território em que habita. Pretende, definitivamente, conhecer as civilizações detentoras de tradições organizativas anteriores à aparição do Estado moderno e que representam culturas que sobreviveram e sobrevivem à expansão colonizadora da civilização ocidental. O Bem Viver, porém, não pode excluir possíveis contribuições da vida comunitária não indígena que encontrou formas de sobrevivência dentro dos próprios sistemas dominantes de uma colonização que já dura mais de quinhentos anos (ACOSTA, 2016a, p. 77).

A partir das observações dessas outras iniciativas, uma voltada à mercantilização do artesanato tradicional Warao para promoção de renda e dignidade aos indígenas em João Pessoa/PB e outra ao estabelecimento da primeira reserva urbana do Nordeste para proteção do território originário do povo Caeté e disseminação das cosmovisões coletivizadas da etnia Karaxuwanassu, compreendo que o fim precoce, como aponta o nome da seção 3.3., das

¹³² Conforme apontado na biografia da página do Instagram. Cf. <https://www.instagram.com/aldeiamaratarokaete/>.

¹³³ Em um momento importante na história do Brasil, diga-se de passagem, em que foi possível escapar à reeleição de um governo responsável por, em quatro anos, destruir tantas formas de vida e instituições, como foi o caso da Funai, agora reabilitada para verdadeiramente proteger e promover a autonomia dos povos indígenas, junto, é claro, à implementação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), hoje liderado pela Ministra Sônia Guajajara (PSOL), liderança indígena que encabeça diversas lutas pelos territórios no Brasil e que pertence à etnia Guajajara do Maranhão.

atividades do Taller Warao, não culmina em um momento que se finda em si mesmo, mas sim aponta para o *nascer de novos sóis*, estes sendo construídos em outros contextos – com outros indígenas da etnia Warao ou a partir de alguns dos que fizeram parte do quadro do Taller Warao. Como uma das últimas pulguinhas que ficaram atrás da orelha, as inquietações por tanto investigar o Naru Warao (João Pessoa/PB) como aprofundar as relações, as trocas e as observações da Reserva Indígena Maratara Kaeté (Igarassu/PE), ao mesmo tempo que assistia ao florescimento de um novo *sul* de orientação aos povos indígenas em contexto urbano-periférico, se desdobraram em possíveis rotas para observar novos mundos e modos de vida, permeados por distintas coletividades para promover não mais *uma* humanidade, mas sim evitar a construção de *uma* única narrativa possível de vida, considerando que da troca simbólica a partir do viés cidadão-comunitário, intercultural, pluriversal, crítico e orientado aos *bons viveres*, é possível emergir as cartografias afetivas orientadas à compreensão de “[...] uma criatividade e uma subjetividade capazes de inventar outros mundos – o que é muito mais interessante do que inventar futuros” (KRENAK, 2022, p. 100).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016a.

_____. Extrativismo e neoextrativismo: Duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; e FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016b, p. 46 – 85.

ACNUR (Agência da ONU para Refugiados). **Os Warao no Brasil**: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. 2021. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>>.

_____. **Iniciativas intersetoriais voltadas à promoção de direitos de populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil**. 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2022/12/Guia-de-Iniciativas_web-5.pdf>.

AGUITON, Christophe. Os bens comuns. In: SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Tradução João Peres. São Paulo: Elefante, 2019, p. 85 – 110.

AMARAL, Muriel Emídio P. do. Notas sobre o pensamento decolonial e os estudos da comunicação. In: **Extraprensa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 471 – 487, jan./jun. 2021. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/181765>>.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, maio-agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>>.

BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

BARRAGÁN, Margarita A; LANG, Miriam; CHÁVEZ, Dunia M; e SANTILLANA, Alejandra. Pensar a partir do feminismo: Críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; e FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, pp. 88 – 120.

BASPINEIRO, Adalid Contreras. Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa. In: SIERRA CABALLERO, Francisco; MALDONADO, Carlos Eduardo. (Eds.). **Comunicación, decolonialidad y buen vivir**. Quito: Ciespal, 2016, p. 59 – 93.

BORGES, Adélia. **Design + Artesanato**: o caminho brasileiro. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Cuerpos racializados: para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. In: CARDONA, H.; PEDRAZA, Z. (Orgs.). **Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

DA SILVA, Cristhian Teófilo. Indígenas Warao refugiados no Brasil e a violência da tutela. In: **Boletim do Comitê de Migrações e Deslocamentos da ABA**, v. 1 n. 1 (2021), 26-29. Disponível em: <<https://www.bcmid.ufscar.br/index.php/bcmid/article/view/8>>.

DIAS, Bruno Santos Nascimento. América Latina por uma epistemologia decolonial da comunicação. In: **Brazilian Journal of Latin American Studies**, v. 19, n. 38, pp. 46-74, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/170987>>.

_____. Contribuição, limites e possibilidades latino-americanas para as ciências da comunicação. In: **Ação Midiática**, n. 22, jul./dez. 2021. Curitiba. PPGCOM – UFPR. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/acaomidiatica/article/view/72063>>.

DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; e FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

DURAZZO, Leandro Marques. Os Warao: do Delta do Orinoco ao Rio Grande do Norte. In: **Povos Indígenas do Rio Grande do Norte**. 2020. Disponível em: <<https://cchla.ufrn.br/povosindigenasdorn/Warao.html>>.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbvq8TngggQk/>>.

DUTRA, Henrique Leonardo. **Educação e cultura de tradição oral: um encontro com a pedagogia griô**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/253971/1/Dutra_HenriqueLeonardo_M.pdf>.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FELDMAN-BIANCO, Bela. O Brasil frente ao regime global de controle das migrações: Direitos humanos, securitização e violências. In: **TRAVESSIA - Revista do Migrante**, Ano XXXI, Nº 83, Maio/Agosto 2018. Disponível em: <<https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/642/592>>.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?** 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2021.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GÓMEZ, Pedro Pablo. **Haceres decoloniales**: prácticas liberadoras del estar, el sentir y el pensar. Bogotá: Universidad Distrital José de Caldas, 2016. Disponível em: <<https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/30201>>.

_____. Decolonialidade estética: geopolíticas del sentir el pensar y el hacer. In: **Revista GEARTE**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 369-389, maio/ago. 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/gearte/article/view/92910>>.

GÓMEZ, Pedro Pablo y MIGNOLO, Walter. **Estéticas decoloniales**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012. Disponível em: <https://issuu.com/paulusgo/docs/est_ticasdecoloniales_gm>.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Tradição. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/LACED/Nova Letra, 2012.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBSBAWM, Eric. **Viva la revolución**: A era das utopias na América Latina. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. Tradução Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

IMARISHA, Walidah. **Reescrevendo o futuro**: usando ficção científica para rever a justiça. Tradução Jota Mombaça. Fundação Bienal de São Paulo: São Paulo, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/amilcarpacker/docs/walidah_imarisha_reescrevendo_o_fut>.

IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). **Panorama da Economia Criativa no Brasil**. Rio de Janeiro: Ipea, 2013.

KELLER, Paulo F. Trabalho artesanal e cooperado: realidades, mudanças e desafios. In: **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 29-40, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/703/70320084004.pdf>>.

_____. O artesão e a economia do artesanato na sociedade contemporânea. In: **Política & Trabalho**. Revista de Ciências Sociais, n. 41, Outubro de 2014, pp. 323-347. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/21342>>.

KOTHARI, Ashish et al. (Eds.). **Pluriverse**: a post-development dictionary. New Delhi, India: Tulika Books, 2019.

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

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANG, Miriam. Introdução: Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; e FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 24 – 44.

LIMA, Carmen L. S.; CIRINO, Carlos A. M.; y MUÑOZ, Jenny G. (Orgs.). **Yakera, Ka Ubanoko**: o dinamismo da etnicidade Warao. Recife: Editora UFPE, 2020.

LIMA, Ricardo. Artesanato de tradição: cinco pontos em discussão. In: **Olhares Itinerantes**: reflexões sobre artesanato e consumo da tradição. Artesanato Solidário/Central ArteSol: São Paulo, 2005, pp. 13 – 26.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. In: **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892008000200005&lng=e&nrm=iso&tlng=pt>.

MARÉCHAL, Clémentine *et al.* Transformações sociais e (re)territorialização Warao no Brasil: a trajetória de uma família frente à pandemia de covid-19. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 46-87, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/108280>>.

MARTÍNEZ, Alexandra *et al.* O Estado como instrumento, o Estado como impedimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; e FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 355 – 401.

MIGNOLO, Walter. Introducción. In: EZE, Emmanuel C.; HENRY, Paget; CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MIGNOLO, Walter. **El color de la razón**: racismo epistemológico y razón imperial. Buenos Aires: Del Signo, 2008.

_____. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. In: **IHU On-line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, ed. 431, 04 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>>.

MOREIRA, Elaine. Os Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro.”. In: **Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações**, vol. 2, n. 2, pp. 56–69. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25457>.

NEJAMKIS, Lucila; CONTI, Luisa; e AKSAKAL, Mustafa (Eds.). **(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis**: Perspectivas desde América Latina y Europa. Buenos Aires: CLACSO; Guadalajara: CALAS, 2021.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf>>.

PETERSEN, Paulo. Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural. In: TOLEDO, Víctor M. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução Rosa L. Peralta. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 11 – 15.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005a.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005b.

RODRIGUES, Saulo Tarso. Interculturalidade, autodeterminação e cidadania dos povos indígenas. In: **Espaço Jurídico Journal of Law**, v. 16, n. 1, p. 41 – 64, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/2089>>.

ROJO, Antonio E. Vaquero. **Los Warao y la cultura del moriche**: Identificación etnohistórica y elementos culturales. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/72/teses/905159.pdf>>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: **Novos Estudos**, 79, nov. 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>>.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**: Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

_____. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). In: **Mana**, vol. 11, n. 2, pp. 577-591, out. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/?lang=pt>>.

SAYAD, Abdelmalek. O que é um imigrante? In: **Peuples méditerranéens**, n. 7, abr.-jun. 1979, pp. 3 – 23.

SCHMIDT, Cristina. Artesanato: Mídia popular e o lembrar comunitário. In: **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**, Ano 15 n. 15, p. 121-128, jan/dez. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/AUM/article/view/4735>>.

SEBRAE. **Termo de Referência:** atuação do sistema SEBRAE no artesanato. Brasília: SEBRAE, 2010. Disponível em: <[https://bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/4762969D-AC2E2FBC8325770E005416FC/\\$File/NT00043F22.pdf](https://bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/4762969D-AC2E2FBC8325770E005416FC/$File/NT00043F22.pdf)>.

SCRASE, Timothy J. Precarious production: globalisation and artisan labour in the Third World. In: **Third World Quarterly**, vol. 24, no. 3, pp. 449–461, 2003. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3993379>>.

SHIVA, Vandana. Desenvolvimento para o 1%. In: **Elefante Editora**, 28 out. 2021. Disponível em: <<https://elefanteditora.com.br/desenvolvimento-para-o-1/>>.

SOAVE, Fernando Merloto. Procurador da República no Amazonas. **Parecer Técnico N° 10/2017 – SP/MANAU/SEAP**. 2017. Disponível em: <<https://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-Warao>>.

SODRÉ, Muniz. Sobre a *episteme* comunicacional. In: **MATRIZES** – Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, São Paulo, ano I, n.1, p. 15-26, outubro, 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizες/article/view/38174>>.

_____. Comunicação: um campo em apuros teóricos. In: **MATRIZES** – Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, São Paulo, ano 5, n.2, p. 11-27, jan./jun. 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizες/article/view/38325>>.

_____. **A ciência do comum:** notas para o método comunicacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOLÍZ, María Fernanda (Ed.). **Cartografía de los residuos sólidos en Ecuador, 2020**. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2020. Disponível em: <<https://www.no-burn.org/cartografia-de-los-residuos-solidos-en-ecuador-2020/>>.

SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas:** Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Tradução João Peres. São Paulo: Elefante, 2019.

SOUZA, Júlia Henriques. *Janokos* brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil. In: **Boletim Científico ESMPU**, Brasília, a. 17 – n. 52, p. 71-99 – jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://escola.mpu.mp.br/publicacoes/boletim-cientifico/edicoes-do-boletim/boletim-cientifico-n-52-julho-dezembro-2018/janokos-brasileiros-uma-analise-da-imigracao-dos-Warao-para-o-brasil>>.

TOLEDO, Víctor M. **A memória biocultural:** a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução Rosa L. Peralta. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TORRICO, Erick. LA COMUNICACIÓN DECOLONIAL, PERSPECTIVA IN/SURGENTE. In: **ALAIC**. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, v. 15, n. 28, 2018. Disponível em: <<http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/1150>>.

_____. Para uma Comunicação ex-cêntrica. In: **MATRIZES**, São Paulo, v. 13, n. 3, set./dez. 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizες/article/view/159957>>.

_____. Decolonização comunicacional: entrevista com Erick Torrico. In: **Teorizadah**, 3 jul. 2020. Disponível em: <<https://medium.com/@teorizadah/decoloniza%C3%A7%C3%A3o-comunicacional-entrevista-com-e-45de2c2852c6>>.

TUBINO, Fidel. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. In: **Encuentro Continental de Educadores Agustinos**. Lima, 24-28 de Enero, 2005. Disponível em: <<https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>>.

UNIDO (United Nations Industrial Development Organization). **Creative Industries and Micro & Small Scale Enterprise Development: A Contribution to Poverty Alleviation**. Vienna, Austria: UNIDO, 2002. Disponível em: <https://www.unido.org/sites/default/files/2009-03/69264_creative_industries_0.pdf>.

UTRILLA-LÓPEZ, Rodrigo G. Pensado desde Latinoamérica para los artesanos: el Proyecto Artesanal de Liberación. In: **Teoría y Crítica de la Psicología**, 9 (2017), 135-172. Disponível em: <<http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/175>>.

VALDEZ-LÓPEZ, Orlando E., ROMERO-RODRÍGUEZ, Luis M. y GÓMEZ, Ángel H. Matrices decolonizadoras en la comunicación para entablar un diálogo con Occidente. In: **Sophia: Colección de Filosofía de la Educación**, n. 26, pp. 281 - 305, 2019. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7713417>>.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir. In: MELGAREJO, Patricia (Org.). **Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas**. México: Plaza y Valdés, 2009a. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=13582@1>>.

_____. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Universidade Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala: Quito, 2009b.

WILBERT, Werner y LAFÉE-WILBERT, Cecilia A. **La mujer Warao: De recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

_____. También somos gente: Cambio cultural paradigmático Warao. In: **Anthropos**, Bd. 104, H. 2., 2009: pp. 423-444. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40467183>>.

XAVIER, Fernando César C. Direitos indígenas para imigrantes indígenas: o caso dos Warao no Brasil. In: **Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas**, Pouso Alegre, v. 37, n. 2: 383-414, jul./dez. 2021. Disponível em: <<https://revista.fdsu.edu.br/index.php/revistafdsu/article/view/427>>.

YÚDICE, George. Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America. In: **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 1, n. 1, 03/91. Disponível em: <<https://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/9>>.

_____. La reconfiguración de políticas culturales y mercados culturales en los noventa y siglo XXI en América Latina. In: **Revista Iberoamericana**, Vol. LXVII, Núm. 197, Octubre-

Diciembre 2001, pp. 639–659. Disponível em: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5840/5985>>.

_____. Políticas Culturales y Ciudadanía. In: **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, e89221, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/2175-623689221>>.