UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA-PPGSCA

SUELY DIANA AMBROZIO OLIVEIRA LOBO

ENTRE O SOL E A TEMPESTADE: A LUTA DAS NADAHUP`S NO ACAMPAMENTO DO PARAWARÍ

SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM
2025

SUELY DIANA AMBRÓZIO OLIVEIRA LOBO

ENTRE O SOL E A TEMPESTADE: A LUTA DAS NADAHUP`S NO ACAMPAMENTO DO PARAWARÍ

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós–Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha da pesquisa 2: Redes, Processos e Formas de Conhecimentos

Orientador: Prof. Dr. Odinei Ribeiro

SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L799e Lobo, Suely Diana Ambrozio Oliveira
Entre o Sol e a Tempestade: A Luta das Nadahup's no Acampamento do Parawarí / Suely Diana Ambrozio Oliveira Lobo. - 2025.
105 f. : il., p&b. ; 31 cm.

Orientador(a): Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.

1. Mulheres Nadahup. 2. Resistência Indígena. 3. Vulnerabilidades Sociais. 4. Alto Rio Negro. 5. Interculturalidade. I. Ribeiro, Prof. Dr. Odenei de Souza. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título

---

SUELY DIANA AMBRÓZIO OLIVEIRA LOBO

ENTRE O SOL E A TEMPESTADE: A LUTA DAS NADAHUP`S NO ACAMPAMENTO DO PARAWARÍ

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Linha 2, como requisito final para obtenção do título de Mestre

Aprovada em 23 de maio de 2025.

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro
Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA / UFAM
(Presidente)

Prof.ª Dr.ª Rosemara Staub de Barros
Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA / UFAM
(Membro Interno)

Prof.ª Dr.ª Tatiana de Lima Pedrosa Santos
Universidade do Estado do Amazonas – PPGICH/UEA

Às mulheres Nadahup, protagonistas de resistência e guardiãs da memória, cultura e luta por dignidade no acampamento Parawarí.

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação foi possível graças ao apoio, inspiração e colaboração de pessoas e instituições que merecem meu mais profundo reconhecimento.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Odinei Ribeiro, expresso minha gratidão pela dedicação, paciência e orientação acadêmica, que foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. Sua expertise e incentivo moldaram meu percurso com rigor e confiança.

Aos meus colegas de profissão, que compartilharam experiências, reflexões e apoio ao longo desta jornada, agradeço pela solidariedade e pelos momentos de troca que enriqueceram minha formação.

À minha família, meu porto seguro, agradeço pelo amor incondicional, pela compreensão e pelo suporte em todos os momentos, especialmente nos desafios. Vocês são a base que me sustenta.

Por fim, à comunidade Nadahup, em especial à Auxiliadora Hupdah, cuja voz e luta ecoam nestas páginas, meu respeito e gratidão por confiarem em mim para contar suas histórias.

A todos, meu sincero obrigado por tornarem este trabalho possível

RESUMO

Esta dissertação investiga a luta das mulheres Nadahup no acampamento Parawarí, em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, analisando as vulnerabilidades sociais enfrentadas por essas migrantes temporárias dos afluentes Papuri e Tiquié. Por meio de uma abordagem etnográfica qualitativa, centrada em entrevista semiestruturada com a líder Auxiliadora Hupdah e observação participante, o estudo explora as práticas de resistência cultural, política e simbólica, organizadas em cinco blocos temáticos: identidade, território e pertencimento; cultura material e imaterial; papéis femininos; direitos, políticas públicas e interculturalidade; e memória, história e futuro. Os resultados revelam que as mulheres Nadahup transformam o Parawarí em um espaço de agência, enfrentando discriminação étnica, precariedade habitacional e acesso limitado a serviços básicos, como saúde e educação intercultural. Suas estratégias incluem a transmissão oral de mitos, a pesca coletiva e a liderança em negociações com instituições, desafiando a hibridização cultural e desigualdades de gênero. Apesar da negligência estatal, as mulheres constroem redes de solidariedade e projetam um futuro digno, ancorado na memória coletiva. A pesquisa contribui para a antropologia social ao destacar o protagonismo feminino indígena na Amazônia, propondo políticas públicas inclusivas que respeitem a pluralidade cultural Nadahup e promovam direitos humanos e indígenas.

Palavras-chave: Mulheres Nadahup, Resistência Indígena, Vulnerabilidades Sociais, Alto Rio Negro, Direitos Indígenas, Interculturalidade, Protagonismo Feminino.

ABSTRACT

This dissertation examines the struggle of Nadahup women in the Parawarí encampment, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, analyzing the social vulnerabilities faced by these temporary migrants from the Papuri and Tiquié tributaries. Through a qualitative ethnographic approach, based on a semi-structured interview with the leader Auxiliadora Hupdah and participant observation, the study explores cultural, political, and symbolic resistance practices, organized into five thematic blocks: identity, territory, and belonging; material and immaterial culture; female roles; rights, public policies, and interculturality; and memory, history, and future. The findings reveal that Nadahup women transform Parawarí into a space of agency, confronting ethnic discrimination, precarious housing, and limited access to basic services, such as healthcare and intercultural education. Their strategies include oral transmission of myths, collective fishing, and leadership in negotiations with institutions, challenging cultural hybridization and gender inequalities. Despite state neglect, the women build solidarity networks and envision a dignified future grounded in collective memory. The research contributes to social anthropology by highlighting indigenous female protagonism in the Amazon, advocating for inclusive public policies that respect Nadahup cultural plurality and promote human and indigenous rights.

Keywords: Nadahup Women, Indigenous Resistance, Social Vulnerabilities, Upper Rio Negro, Indigenous Rights, Interculturality, Female Protagonism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....61
Figura 2.....62
Figura 3.....63
Figura 4.....81
Figura 5.....82
Figura 6.....87

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNS	Conselho Nacional de Saúde (referente à Resolução CNS nº 466/12)
EDUA	Editora da Universidade Federal do Amazonas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
ISA	Instituto Socioambiental
LACED	Laboratório de Antropologia, Culturas, Educação e Direitos (Museu Nacional)
MEC	Ministério da Educação
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM)
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA COLONIAL DOS TERRITÓRIOS DOS RIOS PAPURI E TIQUIÉ **20**

1.1 O Alto Rio Negro: Uma Contextualização Histórica 20

1.2 Os Impactos da Colonização nos Territórios Nadahup 23

1.3 Entre o Passado e o Presente dos Territórios nos Rios Papuri e Tiquié 31

1.4 Desafios Contemporâneos a Partir da Resistência Histórica dos Nadahup 34

CAPÍTULO 2 – GESTÃO TERRITORIAL, AMBIENTAL, COSMOLOGIA E RELAÇÕES DOS NADAHUPS COM OUTRAS ETNIAS **47**

2.1 Gestão Territorial e Ambiental dos Nadahup 47

2.2 Cosmologia Nadahup: A concepção do mundo 50

2.3 As Organizações Sociais Nadahup 56

CAPÍTULO 3 – PAPEL DAS MULHERES NOS DIREITOS, POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDADE DO POVO NADAHUP **61**

3.1 Identidade, Território e Pertencimento 65

3.2 Cultura Material e Imaterial como Resistência 70

3.3 Papel das Mulheres Nadahup na Resistência 74

3.4 Direitos, Políticas Públicas e Interculturalidade 80

3.5 Memória, História e Futuro 86

3.6 Legislações, Políticas Públicas e Caminhos Futuros 89

CONSIDERAÇÕES FINAIS **93**

REFERÊNCIAS **97**

APÊNDICE **102**

Apêndice A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE 102

Apêndice B – Roteiro de Entrevista 102

INTRODUÇÃO

Os povos Nadahup, que englobam os Hupd'äh, Yuhupdëh, Dâw, Nadëb, Nukak e Kakwa, habitam os rios Papuri, Tiquié e Uaupés, no Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, em territórios que refletem uma história de resistência cultural frente a processos coloniais iniciados no século XVI. Classificados pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) como grupos de recente contato, os Nadahup caracterizam-se pela mobilidade seminômade, pelo manejo sustentável da floresta e por uma cosmologia que vincula narrativas míticas à relação com o ambiente. Renato Athias, em sua tese de doutorado O Universo Mítico-Ritual dos Índios Hupdü Maku: Uma Etnografia do Xamanismo no Alto Rio Negro, defendida na Universidade de Paris X em 1995, argumenta que "os Hupd'äh preservaram práticas xamânicas e rituais frente às pressões coloniais que remontam aos primeiros contatos europeus no Alto Rio Negro" (Athias, 1995, p. 140). Essa trajetória de resistência, que se estende desde as expedições portuguesas até ameaças contemporâneas, como a poluição por garimpo nos igarapés, é central para compreender a agência cultural dos Nadahup. Esta dissertação de mestrado, inscrita na linha de pesquisa Redes, Processos e Formas de Conhecimentos, foca nas mulheres Nadahup do acampamento Parawari, localizado a 10 km de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, onde cerca de 200 pessoas vivem em tendas de lona azul, enfrentando condições adversas marcadas por chuvas que inundam o chão de terra, ausência de saneamento básico e barreiras ao acesso a saúde, educação diferenciada e terra demarcada. Por meio de uma abordagem etnográfica qualitativa, a pesquisa investiga como essas mulheres constroem redes de solidariedade, processos de transmissão cultural e formas de conhecimento expressas em práticas como a narração de mitos às crianças e a pesca com varas improvisadas no rio Negro, desafiando a marginalização histórica e contemporânea.

Neste contexto, esta pesquisa apresenta como objetivo geral: Compreender os impactos do processo migratório no universo feminino Nadahup´s, bem como as resiliências, as readaptações, o cotidiano e lutas no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira, além outras formas de sobrevivência fora de seus territórios nos rios Papuri e Tiquié. Sendo seus objetivos específicos: Elaborar levantamento quantitativo dos acampamentos temporários e não temporários Nadahup´s na área do Parawari; Registrar as condições sociais em que vivem, e como o movimento feminino e suas

lideranças tem lutado, buscando resolver junto as instituições não governamentais e governamentais a problemática da vulnerabilidade que envolve o povo Nadahup´s; Descrever as narrativas das experiências vividas pelas migrantes Nadahup´s de sua saída do lugar de origem até São Gabriel da Cachoeira; Representar os lugares vivenciados pelas Nadahup´s através dos seus mapas mentais construídos ao longo da viagem de seu lugar de origem à cidade de São Gabriel de acordo com as suas percepções cognitivas; Descrever quais as estratégias de sobrevivência e os anseios na cidade que os Nadahup´s têm no sentido de uma construção topofílica; Averiguar quais políticas públicas e ações sociais que o Estado tem desenvolvido no sentido de inserção e melhoria nas condições de vida dos Nadahup´s e contribuir para a elaboração e criação de políticas públicas em conjunto com os Nadahup´s que ocupam o entorno do Parawari.

A relevância deste estudo para a antropologia social reside em sua capacidade de iluminar as dinâmicas culturais das mulheres Nadahup em um contexto de vulnerabilidade extrema, contribuindo para reflexões sobre resiliência indígena na Amazônia. A linha de pesquisa Redes, Processos e Formas de Conhecimentos orienta a análise ao conceber redes como articulações sociais que conectam indivíduos e famílias em relações de apoio mútuo; processos como fluxos de interação e aprendizado que sustentam práticas culturais; e formas de conhecimento como expressões simbólicas que condensam significados identitários. Observações etnográficas realizadas em abril de 2024 no acampamento Parawari registraram mulheres narrando mitos cosmológicos às crianças em tendas de 4x4 metros, abrigando famílias numerosas, e pescando com varas improvisadas, práticas que ilustram redes comunitárias, processos de ensino intergeracional e saberes que resistem às condições precárias. Essas atividades, documentadas em entrevista semiestruturada, revelam o papel central das mulheres na preservação da cultura Nadahup, enfrentando a estigmatização histórica associada ao termo pejorativo “Maku”, utilizado por etnias Tukano para inferiorizá-los, e os desafios atuais, como a falta de terra demarcada e a precariedade do acampamento, onde a ausência de saneamento e as inundações sazonais agravam a vulnerabilidade.

A fundamentação teórica desta pesquisa ancora-se em estudos antropológicos que examinam os Nadahup no Alto Rio Negro, oferecendo uma base sólida para compreender as práticas culturais das mulheres do Parawari. Renato Athias, em sua tese O Universo Mítico-Ritual dos Índios Hupdü Maku: Uma Etnografia do Xamanismo

no Alto Rio Negro, explora o xamanismo Hupd'äh como um processo de produção de conhecimento, destacando que "os rituais, como o Dabucuri, são processos de transmissão de saberes que estruturam redes comunitárias, conectando famílias e territórios mesmo sob a opressão colonial" (Athias, 1995, p. 152). O Dabucuri, uma cerimônia de troca e celebração, articula cosmologia e parentesco, preservando narrativas míticas que explicam a origem dos rios. No Parawari, as mulheres mantêm viva a tradição oral ao narrar mitos às crianças, um processo que fortalece a identidade cultural em tendas marcadas por infiltrações. A análise de Athias alinha-se à linha de pesquisa ao evidenciar que práticas rituais são processos que geram formas de saber espiritual, capazes de resistir à imposição da lógica cultural e social ocidental. Sua abordagem é fundamental para esta dissertação, pois contextualiza a resistência histórica dos Nadahup, que as mulheres do Parawari perpetuam ao transmitir narrativas cosmológicas, conectando gerações em um ambiente urbano adverso.

Lirian Ribeiro Monteiro, em sua dissertação de mestrado Territorialidade e Mobilidade: Estudo Etnográfico de um Grupo Local Hupd'äh do Médio Tiquié, Amazonas, defendida na Universidade Federal do Amazonas em 2011, complementa essa perspectiva ao explorar a mobilidade seminômade como uma rede social e territorial. Monteiro argumenta que "os Hupd'äh utilizam a mobilidade para sustentar redes de parentesco e troca, que garantem a continuidade cultural mesmo sob pressão de missionários e garimpeiros" (Monteiro, 2011, p. 98). Sua etnografia detalha como os Hupd'äh do Tiquié organizam deslocamentos sazonais para acessar recursos florestais, fortalecendo laços familiares. No Parawari, a mobilidade é limitada pela urbanização forçada, mas as mulheres recriam redes ao coordenar atividades como a pesca com varas improvisadas, uma prática registrada em abril de 2024, que conecta famílias e sustenta a subsistência. Monteiro contribui para a linha de pesquisa ao destacar que essas redes são processos de aprendizado que geram formas de saber prático, adaptadas a contextos de adversidade. Sua ênfase na agência feminina fundamenta esta pesquisa, que examina como as mulheres Nadahup transformam limitações espaciais em estratégias de resiliência, mantendo redes de solidariedade que preservam a coesão comunitária.

Lenita Assis, em sua dissertação de mestrado Os Dâw do Alto Rio Negro: Uma Etnografia da Cultura e da Resistência, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina em 2006, centra-se na resistência cultural dos Nadahup, com destaque para o papel das mulheres. Assis afirma que "as mulheres Nadahup são protagonistas nas

redes informais que sustentam a cultura, articulando saberes espirituais, como os mitos cosmológicos" (Assis, 2006, p. 92). Sua análise revela que a transmissão oral de mitos é um processo de ensino intergeracional que fortalece a identidade cultural. No Parawari, observações de 2024 documentaram mulheres narrando mitos às crianças, uma prática que reforça os laços comunitários em tendas inundadas por chuvas. Assis alinha-se à linha de pesquisa ao mostrar que redes familiares lideradas por mulheres geram formas de saber espiritual que desafiam a marginalização. Sua perspectiva é essencial para esta dissertação, que posiciona as mulheres do Parawari como agentes de resiliência, conectando narrativas míticas a significados identitários profundos em um contexto de exclusão.

Márcia Leila de Campos Machado, em sua dissertação de mestrado Relações Interétnicas no Alto Rio Negro: Poder e Subordinação, defendida na Universidade Federal do Amazonas em 2009, analisa as trocas entre Nadahup e Tukano, destacando sua assimetria. Machado observa que "as trocas, como a entrega de recursos florestais por bens manufaturados, formam redes que, apesar da subordinação, permitem agência cultural aos Nadahup através de práticas culturais" (Machado, 2009, p. 80). No Parawari, as mulheres mantêm redes familiares ao coordenar a pesca com varas improvisadas, uma prática registrada em 2024, que sustenta a subsistência e preserva saberes tradicionais. Machado contribui para a linha de pesquisa ao conectar redes de troca a formas de conhecimento prático, evidenciando como as mulheres Nadahup transformam relações desiguais em estratégias de resistência. Sua análise fundamenta esta pesquisa ao iluminar a agência feminina em contextos de desigualdade, um tema central no estudo do Parawari.

Suzana Lopes Meira, em sua dissertação de mestrado Os Hupd'äh do Alto Rio Negro: Uma Análise Linguística e Cultural, defendida na Universidade Federal do Amazonas em 2018, foca na transmissão oral como processo de produção de conhecimento. Meira argumenta que "a narração de mitos pelas mulheres Nadahup é um processo cognitivo que estrutura formas de saber cosmológico, adaptadas a contextos de deslocamento" (Meira, 2018, p. 110). Sua pesquisa destaca como as mulheres ensinam mitos, como a Cobra-Traíra, que explica a abundância de peixes no Tiquié, conectando o grupo à floresta. No Parawari, observações de 2024 registraram mulheres narrando mitos sob tendas precárias, um processo que fortalece a identidade cultural e resiste à aculturação. Meira alinha-se à linha de pesquisa ao

mostrar que a oralidade é uma forma de saber espiritual que preserva a cosmologia Nadahup, um ponto crucial para esta pesquisa, que examina como as mulheres do Parawari perpetua saberes em um ambiente adverso.

Rosilene Fonseca Pereira, em sua dissertação de mestrado Criando Gente no Alto Rio Negro: Um Olhar Waíkhana, defendida na Universidade Federal do Amazonas em 2013, explora a transmissão cultural como um processo de resistência. Pereira observa que “as práticas de ensino informal, como a narração de mitos, são lideradas por mulheres, que articulam redes familiares para preservar saberes tradicionais” (Pereira, 2013, p. 65). Em sua tese de doutorado Cuidados na Criação de Gente: Habilidades e Saberes Importantes para Viver no Alto Rio Negro, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina em 2021, ela aprofunda essa análise, destacando que “as mulheres Waíkhana ensinam às crianças narrativas que conectam cosmologia e território, desafiando políticas de assimilação” (Pereira, 2021, p. 102). No Parawari, as mulheres ensinam filhas a narrar mitos, uma prática documentada em 2024, que preserva saberes sem depender de escolas formais. Pereira contribui para a linha de pesquisa ao conectar redes familiares a formas de conhecimento educativo, reforçando a centralidade das mulheres na resistência Nadahup. Sua análise é vital para esta dissertação, que destaca como as mulheres do Parawari transformam o ensino informal em uma estratégia de perpetuação cultural, mesmo sem acesso a uma educação diferenciada.

A integração entre esses autores constrói um arcabouço teórico que enriquece a linha de pesquisa Redes, Processos e Formas de Conhecimentos, oferecendo uma compreensão multifacetada das práticas das mulheres Nadahup. Athias e Meira convergem ao destacar a dimensão espiritual dos saberes, com rituais e oralidade gerando formas de conhecimento cosmológico que resistem à pressão externa. Monteiro e Machado focam nas redes práticas, como mobilidade e trocas, que produzem saberes adaptados a contextos de adversidade. Assis e Pereira enfatizam a agência feminina, mas divergem na abordagem: Assis privilegia a transmissão de mitos, enquanto Pereira foca no ensino informal e territorialidade. Essas tensões ilustram que as redes do Parawari, como a narração de mitos e a pesca coletiva, são processos complexos que geram formas de saber diversas, abrangendo o espiritual e o prático. O Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro (2019) complementa essa análise ao documentar que as mulheres Nadahup coordenam esforços para negociar com a FUNAI por melhores condições de moradia,

um processo que articula saberes políticos e fortalece redes comunitárias, alinhando-se à linha de pesquisa ao evidenciar a agência feminina em contextos de exclusão.

A estigmatização histórica dos Nadahup, marcada pelo termo “Maku”, reflete hierarquias regionais que buscam inferiorizar sua cultura. Athias observa que “o rótulo ‘Maku’ é uma construção colonial que desvaloriza os Nadahup, mas não elimina sua capacidade de reafirmar saberes através de redes rituais” (Athias, 1995, p. 147). O movimento de autodenominação “Nadahup”, iniciado em seminários da FOIRN em 2016, resgata a dignidade cultural, um processo que Assis descreve como “uma reescrita identitária sustentada por redes familiares” (Assis, 2006, p. 95). No Parawari, as mulheres fortalecem essas redes ao narrar mitos e pescar com varas improvisadas, transformando práticas cotidianas em formas de saber resiliente que desafiam a exclusão e reafirmam a identidade cultural.

A metodologia etnográfica desta pesquisa incluiu entrevista semiestruturada com Auxiliadora Hupdah, estruturada em cinco blocos temáticos, buscou compreender as práticas de resistência cultural, política e simbólica das mulheres Nadahup, com foco na identidade, território, cultura material e imaterial, direitos e memória coletiva. O primeiro bloco explorou a identidade étnica e a conexão com o território, investigando significados históricos e afetivos. O segundo bloco abordou práticas culturais, como narrativas orais, e ameaças à sua preservação. O terceiro bloco examinou o papel das mulheres na preservação cultural e nas lutas atuais, destacando sua agência. O quarto bloco avaliou o acesso a saúde, educação e políticas públicas, buscando perspectivas interculturais. O quinto bloco refletiu sobre memória, ensinamentos e visões de futuro, valorizando a narrativa da entrevistada. A entrevista seguiu considerações éticas rigorosas, com consentimento livre e esclarecido obtido em linguagem acessível, garantindo participação voluntária, confidencialidade e armazenamento seguro dos dados, conforme a Resolução CNS nº 466/12. Pereira argumenta que “a etnografia captura processos de resistência cultural, como a transmissão de saberes por mulheres” (Pereira, 2013, p. 70), uma abordagem que revela como as mulheres do Parawari constrói redes e saberes que contrariam narrativas de invisibilidade colonial. Houve também observação participante durante visitas no local, e registros fotográficos das tendas precárias, onde famílias enfrentam infiltrações sazonais.

Esta dissertação organiza-se em três capítulos, que exploram a história colonial e a resistência Nadahup, a gestão territorial, cosmologia e relações interétnicas, com

um memorial conectando a autora às lutas do grupo, e as barreiras ao acesso a direitos, propondo políticas interculturais.

O primeiro capítulo traça um panorama histórico dos processos de colonização que impactaram os povos Nadahup no Alto Rio Negro, com foco nos rios Papuri e Tiquié. Analisa a chegada dos colonizadores, missões religiosas e políticas estatais que tentaram submeter os Nadahup a uma lógica territorial e cultural ocidental. Através da revisão de autores como Athias, Buchillet e Sarmento, o texto revela como esses povos resistiram por meio da mobilidade, da oralidade e de práticas espirituais, preservando suas cosmologias mesmo diante da pressão colonial. Também discute os impactos contemporâneos desse processo, como a fragmentação territorial, o racismo estrutural e a dificuldade de acesso a políticas públicas, destacando a importância da educação diferenciada, da revalorização cultural e da luta pelo reconhecimento legal de seus territórios.

O segundo capítulo investiga como os Nadahup articulam cosmologia e território em suas práticas cotidianas e como se dão suas relações com outros povos e instituições. A partir de entrevistas etnográficas e observações realizadas no acampamento Parawari, o texto analisa a centralidade das mulheres como transmissoras de mitos, coordenadoras de redes familiares e articuladoras de estratégias de sobrevivência. São discutidas práticas como a pesca coletiva e a narração de mitos às crianças, entendidas como formas de resistência cultural e produção de saberes. O capítulo também aborda o papel das mulheres na interlocução com o Estado e ONGs, refletindo sobre a luta por moradia, saúde, educação e terra, a partir de uma perspectiva intercultural que valoriza os conhecimentos tradicionais como base para políticas públicas mais sensíveis às realidades locais.

O terceiro e último capítulo apresenta uma análise crítica da atuação das mulheres Nadahup a partir de entrevistas e dados empíricos coletados no acampamento Parawari, em São Gabriel da Cachoeira. Com base na metodologia da Análise de Conteúdo de Bardin, a pesquisa identifica cinco eixos temáticos: identidade e território; cultura material e imaterial; papel das mulheres; acesso a direitos e políticas públicas; e memória e futuro. A narrativa da interlocutora revela que as mulheres são protagonistas na preservação da identidade cultural, transmissão de saberes ancestrais e na resistência frente à precariedade urbana. Destaca-se o papel central das mulheres na luta por direitos básicos, como moradia, saúde e educação,

mesmo em um contexto marcado pela invisibilidade social. As práticas culturais e os rituais femininos são apresentados como estratégias de resistência descolonial, enquanto a análise crítica de conceitos jurídicos como autodeterminação, consulta prévia e igualdade de gênero evidencia a lacuna entre os direitos previstos em legislações nacionais e internacionais e sua efetivação concreta. O capítulo conclui com uma reflexão sobre os caminhos futuros, destacando o protagonismo das mulheres Nadahup como força motriz para a construção de políticas públicas interculturais e de uma memória coletiva que valorize a luta por dignidade e bem viver.

O estudo contribui para a linha de pesquisa Redes, Processos e Formas de Conhecimentos ao posicionar as mulheres Nadahup como agentes de saberes que desafiam a exclusão, apontando para uma Amazônia onde a pluralidade indígena seja reconhecida e valorizada.

CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA COLONIAL DOS TERRITÓRIOS DOS RIOS PAPURI E TIQUIÉ

Este capítulo explora a trajetória histórica dos povos Nadahup no Alto Rio Negro, com ênfase nos processos que moldaram seus territórios e identidades ao longo de cinco séculos. A análise abrange a contextualização histórica da região, desde os primeiros contatos coloniais até os impactos da exploração econômica e religiosa, focando especialmente nos rios Papuri e Tiquié, coração territorial dos Hupd'äh e Yuhupdëh. Através de uma revisão de fontes acadêmicas e relatos históricos, o capítulo investiga como a colonização transformou essas áreas, restringindo a mobilidade seminômade dos Nadahup, e como sua resistência cultural persiste diante de desafios contemporâneos. Este estudo histórico estabelece o contexto para os debates sobre direitos e interculturalidade no capítulo seguinte, destacando a resiliência desses povos em face da expropriação e da marginalização.

1.1 O Alto Rio Negro: Uma Contextualização Histórica

O Alto Rio Negro, localizado na região noroeste da Amazônia brasileira, configura-se como um dos espaços de maior diversidade étnico-linguística do planeta, abrigando povos como os Nadahup, Tukano, Aruak e Yanomami. A ocupação deste território, que antecede a chegada dos europeus por milênios, é profundamente marcada pela interação entre práticas culturais de adaptação ao ambiente florestal e processos históricos de colonização. Segundo Bruno Marques (2015), na tese "Educação Escolar Indígena Hupd'äh e Yuhupdëh: Uma Experiência de Educação Intercultural no Alto Rio Negro", a mobilidade territorial dos povos Nadahup — em especial os Hupd'äh e Yuhupdëh — é um traço identitário fundamental, manifestando-se não apenas como estratégia de sobrevivência, mas como afirmação de uma cosmologia específica, que valoriza a fluidez, o deslocamento e o manejo simbiótico da floresta e dos rios.

Desde o século XVII, com a expansão das fronteiras coloniais portuguesas em busca de mão de obra escrava e riquezas naturais, o Alto Rio Negro tornou-se alvo de expedições de bandeirantes e missões religiosas. Robin Wright (2005), em

"História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro", demonstra que o contato inicial foi mediado por violência, introdução de epidemias e esforços de sedentarização, afetando profundamente a organização social dos povos da região. No entanto, os Nadahup, posicionados em áreas interfluviais de difícil acesso, conseguiram inicialmente minimizar os efeitos mais destrutivos da colonização, mantendo sua relativa autonomia.

Com a fundação de São Gabriel da Cachoeira em 1761 como entreposto militar e religioso, a pressão sobre os povos indígenas se intensificou. As missões jesuíticas e carmelitas estabeleceram aldeamentos compulsórios, forçando processos de sedentarização e de conversão religiosa. A análise de Gersem Luciano (2011), em "O Índio Brasileiro: O Que Você Precisa Saber Sobre os Povos Indígenas no Brasil Atual", evidencia como esses processos impactaram especialmente os povos Tukano e Aruak, que passaram a adotar práticas mais sedentárias sob a lógica missionária, enquanto os Nadahup resistiam mantendo suas práticas tradicionais de mobilidade e descentralização social.

Essa resistência, entretanto, não impediu que os Nadahup fossem alvo de estigmatização e discriminação sistemática. Dominique Buchillet (1990), em sua tese "Doenças e Terapêuticas: Sistemas Médicos dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro", demonstra que o termo "Maku", utilizado de forma pejorativa para designar os Nadahup, consolidou uma hierarquia étnica regional, na qual esses povos eram vistos como inferiores, "sem fala" e "sem cultura", perpetuando narrativas coloniais racistas que atravessaram os séculos. Renato Athias (1995), em "Índios no Alto Rio Negro: Etnografia e História", complementa essa análise, apontando que a marginalização dos Nadahup foi reforçada tanto pelas autoridades coloniais quanto por outros povos indígenas sedentarizados.

No final do século XIX e início do século XX, o ciclo da borracha trouxe novas formas de exploração e violência para a região. Segundo Ernesto Galvão (1959), em "Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas", a intensificação da atividade extrativista e o aumento da circulação de seringueiros e comerciantes impuseram novas pressões territoriais e culturais. Muitos Nadahup refugiaram-se nas cabeceiras dos rios Papuri e Tiquié, intensificando sua estratégia de isolamento e mobilidade como forma de preservação cultural e física.

Relatos de viajantes e naturalistas como Alexandre Rodrigues Ferreira (1885) e Theodor Koch-Grünberg (1906) documentam as práticas culturais dos povos do Alto

Rio Negro, mas frequentemente sob uma ótica eurocêntrica e hierarquizante. Ferreira descreve os indígenas como "selvagens" e "rudes", enquanto Koch-Grünberg, apesar de reconhecer sua complexidade, ainda subordinava culturalmente os Nadahup aos Tukano. Robin Wright (2005) revisita essas interpretações, propondo uma leitura crítica que reconhece a igualdade cultural e a riqueza das cosmologias indígenas da região.

A mobilidade dos Nadahup, muitas vezes interpretada pelos colonizadores como "atraso" ou "nomadismo primitivo", é reavaliada por autores como Franz Boas (1940) em "Race, Language, and Culture", que defende a ideia de que diferentes modos de vida são respostas adaptativas a contextos ecológicos e históricos específicos. Para os Nadahup, a circulação territorial é uma prática fundamental de organização social, manejo ambiental e reprodução simbólica, não uma limitação ou sinal de primitivismo.

Kabengele Munanga (2008), em "Negritude: Usos e Sentidos", amplia essa perspectiva ao argumentar que o etnocentrismo colonial transformou a diferença cultural em hierarquia racial, desumanizando povos inteiros ao longo do processo de colonização. Essa dinâmica é fundamental para compreender como os Nadahup foram sistematicamente marginalizados tanto em narrativas históricas quanto nas políticas públicas contemporâneas.

Na contemporaneidade, como aponta Silva (2018) na dissertação "Dinâmicas Interétnicas e Resistência Cultural no Alto Rio Negro" (UFAM), os Nadahup continuam a mobilizar suas práticas tradicionais de deslocamento e manejo ambiental como formas de resistência política. A educação escolar indígena, analisada por Marques (2015), tornou-se um instrumento estratégico para a reapropriação dos saberes tradicionais e para a afirmação identitária em um contexto de políticas públicas ainda marcadamente etnocêntricas.

Além disso, os movimentos indígenas do Alto Rio Negro, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), têm desempenhado um papel fundamental na luta pela demarcação de terras, pela valorização das línguas indígenas e pela promoção de políticas interculturais de saúde e educação. Nesse processo, a agência dos Nadahup, antes invisibilizada, passa a ser reconhecida como elemento central da resistência indígena contemporânea.

Ao revisitar criticamente a história dos Nadahup no Alto Rio Negro, torna-se evidente que sua trajetória não é a de um povo subalterno ou passivo, mas a de

sujeitos históricos que, através da mobilidade, da adaptação ecológica e da resistência simbólica, enfrentaram e continuam a enfrentar os impactos da colonização e das políticas neocoloniais. Como conclui Bruno Marques (2015), a educação intercultural e a revalorização das práticas tradicionais não são apenas estratégias de preservação cultural, mas atos políticos de afirmação da existência e do direito à diferença.

A permanência dos Nadahup como povos distintos e resistentes é, portanto, um testemunho da resiliência indígena na Amazônia. Mais do que vítimas da história, os Nadahup são autores de suas próprias trajetórias, articulando saberes ancestrais e estratégias contemporâneas de resistência frente às dinâmicas globais de exclusão e apagamento cultural.

1.2 Os Impactos da Colonização nos Territórios Nadahup

A colonização da Amazônia, especialmente nas regiões do Alto Rio Negro, moldou intensamente as dinâmicas territoriais, culturais e políticas dos povos indígenas que habitam essa vasta região. Os Nadahup — também conhecidos na literatura como povos de línguas maku — incluem os Hupd'äh, Yuhupdëh, Dâw e Nadëb, e historicamente foram alvo de violências simbólicas e materiais que caracterizam o processo de colonização. Durante séculos, esses povos foram marginalizados por ocupações forçadas, projetos de "integração" ao modelo nacional e missões religiosas, que tinham por objetivo converter e disciplinar corpos e mentes em nome da civilização e da fé cristã.

A colonização da Amazônia não se deu apenas pela presença física dos colonizadores, mas também por meio de instrumentos institucionais e discursivos que buscaram deslegitimar os saberes e práticas indígenas. Segundo Binotti (2023), os Hupd'äh, por exemplo, têm um sistema territorial tradicional baseado em uma profunda relação com os ciclos ecológicos, os rios e os espíritos da floresta. A imposição de fronteiras, de uma lógica territorial estatal e de modos fixos de habitação rompeu com essa dinâmica tradicional, dificultando o acesso a áreas essenciais de caça, pesca e coleta.

É importante destacar que os Nadahup historicamente resistiram ao contato com os brancos, evitando-o sempre que possível. Não por acaso, por muito tempo foram denominados de forma pejorativa como "Maku", um termo que em línguas

tukano orientais significa “não gente” ou “gente inferior”. Essa classificação expressa a hierarquia colonial que se estabeleceu entre os próprios grupos indígenas e foi amplificada pela atuação dos agentes colonizadores, sejam religiosos ou militares, que perpetuaram estigmas sobre os modos de vida desses povos (Athias, 1995).

Com a chegada das missões católicas no início do século XX, especialmente a Missão da Consolata, os Nadahup passaram a ser alvo de projetos de catequização e escolarização, que implicavam o abandono de suas línguas e práticas rituais. Conforme destaca Sarmento (2018), esse processo foi responsável por uma série de traumas culturais, com perda significativa de rituais, práticas alimentares e conhecimentos cosmológicos. A educação ocidental foi empregada como uma ferramenta de assimilação, impondo um novo modelo de mundo às crianças indígenas e rompendo as formas de transmissão de conhecimento entre gerações.

Ao longo do processo de ocupação da Amazônia, os povos Nadahup foram sistematicamente deslocados de seus territórios ancestrais, muitas vezes sendo forçados a se instalar em áreas menos férteis ou distantes das rotas tradicionais de mobilidade ecológica. A lógica territorial imposta pelo Estado brasileiro a partir do século XX — baseada na noção de propriedade privada e posse contínua da terra — conflitou diretamente com o modo de vida dos Hupd’äh e dos demais povos Nadahup, cujos territórios eram tradicionalmente organizados de forma flexível, respeitando ciclos de uso e descanso da terra, baseados no equilíbrio ecológico e na relação com os seres não humanos.

Essa desconexão entre os modelos de territorialidade indígenas e a lógica fundiária estatal contribuiu para que esses povos fossem considerados como "nômades" e, portanto, improdutivos ou inaptos ao reconhecimento legal de seus territórios. Tarragó (2019) argumenta que essa visão foi decisiva para a exclusão histórica dos Nadahup das primeiras políticas de demarcação de terras, uma vez que a mobilidade territorial era vista como ausência de vínculo com a terra, e não como uma forma legítima de organização espacial.

Além da questão territorial, a colonização implicou profundas alterações no tecido social e cultural desses povos. A intervenção de missões religiosas, notadamente da Igreja Católica, promoveu a substituição de práticas espirituais tradicionais por ritos cristãos, muitas vezes à força. As práticas xamânicas, que articulavam o cuidado com a saúde, o mundo espiritual e os saberes da floresta, foram classificadas como bruxaria ou superstição, sendo perseguidas e proibidas em muitos

contextos. Athias (1995), ao estudar a cosmologia Hupd'äh, descreve o xamanismo como um eixo estruturante da organização social, que articula os conceitos de pessoa, corpo e território. A eliminação sistemática desses saberes produziu um vácuo simbólico e afetivo que ainda hoje marca as comunidades.

Na prática, a colonização implicou não apenas a perda de território, mas também a imposição de um modelo civilizatório incompatível com os modos de vida indígenas. Os sistemas de ensino formal, implementados a partir de uma matriz ocidental, reforçaram o apagamento cultural e linguístico ao desvalorizar as línguas nadahup e deslegitimar os conhecimentos tradicionais. Para os Hupd'äh, por exemplo, a língua não é apenas um meio de comunicação, mas uma forma de nomear e dar sentido ao mundo, com vocabulário diretamente relacionado ao território, aos ciclos naturais e à espiritualidade.

Binotti (2023) aponta que a interrupção das formas tradicionais de manejo territorial e o incentivo à sedentarização produziram impactos severos na segurança alimentar e no equilíbrio socioambiental. O abandono dos antigos sistemas de roçado itinerante e o incentivo a práticas agrícolas fixas e padronizadas, como o cultivo de arroz ou mandioca em grande escala, geraram empobrecimento dos solos, aumento da dependência de insumos externos e enfraquecimento das redes de reciprocidade que sustentavam a vida em comunidade.

Paralelamente, o contato com os colonizadores trouxe doenças, álcool, violência física e novas formas de exploração econômica, como o aviamento e o extrativismo predatório. Os Nadahup foram inseridos de maneira subordinada nas cadeias de valor regionais, frequentemente como mão de obra barata ou semi-escravizada em atividades como a extração de piaçava, coleta de castanha e pesca comercial. A partir da década de 1970, com a intensificação da presença do Estado e a implementação de grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia, como as frentes de colonização e os programas de integração nacional, os impactos se tornaram ainda mais intensos e sistemáticos (Sarmento, 2018).

Diante desse quadro, é essencial destacar que os Nadahup não foram meramente vítimas passivas do processo colonial. Mesmo sob pressão, desenvolveram formas complexas de resistência e adaptação. A fuga estratégica, a reocupação de territórios marginais, o sincretismo religioso e a transmissão oral de saberes constituíram ferramentas de sobrevivência. A resiliência desses povos se

expressa na manutenção de suas línguas, na reativação de práticas rituais e na participação em espaços de protagonismo político nas últimas décadas.

A partir dos anos 2000, com o fortalecimento do movimento indígena e a ampliação dos debates sobre os direitos territoriais e culturais dos povos originários, os Nadahup passaram a ocupar novos espaços institucionais. A elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), por exemplo, foi uma estratégia de revalorização do conhecimento tradicional e de diálogo intercultural com os órgãos do Estado. Segundo Binotti (2023), o PGTA dos Hupd'äh representa um esforço coletivo de mapear o território conforme suas cosmologias, indicando áreas de uso ritual, espaços sagrados, ciclos de roçado e caminhos de caça — dimensões invisibilizadas pela cartografia oficial, mas fundamentais para a reprodução social e espiritual da comunidade.

Esse movimento de reterritorialização está intimamente ligado à reafirmação da identidade étnica e à retomada de práticas que haviam sido suprimidas durante o período mais intenso de contato missionário. A produção de materiais didáticos bilíngues, a formação de professores indígenas e a criação de escolas diferenciadas têm sido estratégias centrais nesse processo. Além disso, o reconhecimento do território como um espaço simbólico e político fortalece a luta por autonomia, não apenas sobre a terra, mas também sobre o tempo, o corpo e os saberes.

Os impactos da colonização também se revelam na desestruturação das formas tradicionais de parentesco e sociabilidade dos Nadahup. A imposição de novas dinâmicas espaciais, associadas à política de sedentarização promovida pelo Estado e pelas missões religiosas, desorganizou o sistema de dispersão habitacional, no qual famílias viviam em pequenas unidades espalhadas pelo território, unidas por redes de reciprocidade e mobilidade. De acordo com Athias (1995), essa forma de organização permitia uma ocupação sustentável do território, além de ser coerente com a estrutura cosmológica desses povos, que associam os deslocamentos à renovação da vida e ao equilíbrio com os espíritos da floresta.

A instalação de escolas, postos de saúde e igrejas em pontos fixos obrigou a concentração da população em torno dessas estruturas, alterando a lógica de ocupação do espaço e fragilizando o tecido social comunitário. O efeito colateral foi a intensificação de conflitos internos, o aumento da dependência de instituições externas e a perda da autonomia no manejo de seus territórios. Como aponta Sarmento (2018), a introdução de políticas públicas sem o devido respeito à cultura

local gerou um descompasso entre as necessidades reais das comunidades e as soluções propostas, muitas vezes resultando em assistencialismo ou na intensificação da desigualdade.

A colonização também afetou profundamente a relação dos Nadahup com o tempo. Em sua organização tradicional, o tempo não era linear, mas cíclico, vinculado às estações, aos rituais e às necessidades coletivas. A introdução do calendário ocidental, com horários fixos e metas escolares ou produtivas, alterou essa relação. Os rituais de passagem, as festas espirituais e os ciclos de roçado foram substituídos ou adaptados para encaixar-se às exigências dos projetos missionários e às agendas do Estado, o que produziu não apenas rupturas simbólicas, mas também desorientação identitária nas novas gerações (Tarragó, 2019).

A destruição simbólica produzida pela colonização reverbera nas subjetividades indígenas até os dias atuais. Os processos de etnocídio — entendidos aqui como a destruição dos modos de vida e da cultura de um povo sem necessariamente eliminar fisicamente seus membros — deixaram marcas profundas nas identidades coletivas. Os relatos de lideranças Nadahup contemporâneas revelam sentimentos de perda, de deslocamento, mas também de resistência e reconstrução. A oralidade tem sido uma das principais ferramentas para reconstituir a memória coletiva e reafirmar as raízes históricas.

Os programas de educação escolar indígena diferenciada, embora ainda enfrentem muitas dificuldades, têm contribuído para a revitalização linguística e cultural. Segundo o trabalho de Binotti (2023), as escolas indígenas geridas por professores Hupd'äh vêm desenvolvendo projetos de resgate das narrativas orais e da cartografia tradicional, ensinando às crianças a importância dos caminhos de caça, das árvores sagradas e dos mitos de origem. Esse esforço pedagógico representa uma forma de reverter o apagamento cultural promovido ao longo de décadas de colonização e catequese.

Além da esfera educacional, outro campo de disputa é o da saúde. Os saberes tradicionais sobre plantas medicinais, práticas de cura e cosmologias do corpo foram durante muito tempo ignorados ou combatidos pelas instituições biomédicas. No entanto, algumas experiências recentes de atenção à saúde indígena vêm buscando integrar esses saberes em propostas interculturais. Sarmento (2018) argumenta que o reconhecimento do papel dos pajés e das práticas de cura tradicionais é fundamental

para uma atenção à saúde realmente respeitosa e eficaz, que vá além da lógica da medicalização e da intervenção pontual.

No campo jurídico, a luta dos Nadahup pelo reconhecimento territorial ainda é marcada por tensões e entraves. Apesar dos avanços institucionais garantidos pela Constituição Federal de 1988, como o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas, a efetivação desses direitos ainda é limitada por interesses econômicos e pelo desconhecimento da especificidade dos modos de vida desses povos. Os processos de demarcação enfrentam morosidade, contestação e até retrocessos, especialmente em regiões de fronteira, como o Alto Rio Negro, onde as terras Nadahup se sobrepõem a áreas de interesse militar e extrativista.

Além disso, a invisibilização histórica dos Nadahup dificultou seu reconhecimento político. Enquanto outros grupos indígenas da região — como os Tukano e os Baniwa — lograram conquistar maior protagonismo em esferas institucionais, os Nadahup só recentemente vêm articulando formas mais organizadas de representação. A constituição de associações comunitárias, a participação em conselhos regionais e o acesso à formação superior têm possibilitado que jovens lideranças Hupd'äh e Yuhupdëh assumam papéis estratégicos na defesa de seus direitos.

Esse protagonismo é fundamental para que se avance em políticas públicas realmente interculturais e emancipatórias. Como afirma Binotti (2023), o futuro dos Nadahup depende não apenas da reparação dos danos do passado, mas da possibilidade de construir um presente em que sua cosmologia, seu modo de vida e sua relação com o território sejam reconhecidos como legítimos e valiosos. A colonização, portanto, não deve ser entendida apenas como um processo histórico encerrado, mas como uma estrutura ainda operante, cujos efeitos exigem respostas concretas, estruturais e respeitosas às especificidades culturais de cada povo.

A contínua luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas está profundamente enraizada nas cicatrizes deixadas pela colonização. De acordo com Sarmento (2018), a resistência indígena à invasão colonial deve ser compreendida como uma luta que transcende o tempo, um movimento contínuo de preservação de sua cultura e identidade. Ele afirma que "a sobrevivência das culturas indígenas é, portanto, uma resistência à violência histórica imposta pelo Estado e pelas missões religiosas, que buscaram, entre outras coisas, a eliminação de suas práticas culturais e a domesticação de seus corpos" (SARMENTO, 2018, p. 142). A história dos

Nadahup, como a de outros povos indígenas, está marcada por um processo de aculturação forçada, mas também por formas resilientes de adaptação e sobrevivência.

A categoria "território" é central para compreender o impacto da colonização sobre os Nadahup, pois é por meio do território que suas práticas culturais, políticas e sociais são realizadas e transmitidas. Segundo Athias (1995), o "território não é apenas um espaço geográfico, mas um campo de relações entre os seres humanos e os não humanos, onde se inscrevem valores, rituais e uma visão de mundo compartilhada". Para os Nadahup, o território é vital não só como um recurso para a sobrevivência, mas como um espaço sagrado, dotado de significados espirituais. Nesse sentido, a colonização, ao desestruturar as relações de pertencimento territorial, também desestruturou a própria essência da identidade dos povos indígenas.

A destruição e a fragmentação territorial geraram um quadro de desamparo e invisibilidade para as populações Nadahup. Como aponta Binotti (2023), "a fragmentação das terras indígenas e a diminuição da área de habitação impactam diretamente no cotidiano das comunidades, pois afeta a capacidade de sustentar sua população de maneira autônoma" (BINOTTI, 2023, p. 58). Esse processo de fragmentação não se limitou à esfera material do território, mas reverberou em todos os aspectos da vida social e cultural. A perda de espaços vitais para o desenvolvimento de rituais, práticas agrícolas tradicionais e mesmo para a obtenção de recursos naturais essenciais gerou uma profunda crise nas formas de organização social e na transmissão do conhecimento tradicional.

O impacto da colonização também pode ser observado na construção de novos sujeitos indígenas, condicionados pela educação ocidental, pela religião e pelas políticas de "integração". Os modelos educacionais, especialmente os impostos pelas missões religiosas, procuravam homogeneizar as culturas indígenas, apagando as especificidades e promovendo uma adaptação forçada ao modo de vida europeu. Sarmento (2018) descreve esse processo como um "genocídio cultural", no qual os saberes, as línguas e as cosmologias indígenas são subordinados a um único modelo educacional. Ele afirma: "o sistema de ensino imposto aos povos indígenas tem como premissa a erradicação de suas línguas e de seus saberes, forçando-os a se integrar de acordo com os valores da sociedade hegemônica" (SARMENTO, 2018, p. 159). Isso, segundo o autor, representa uma forma de violência que vai além da destruição

física, afetando as estruturas simbólicas e culturais mais profundas das comunidades indígenas.

Na década de 1980, com o fortalecimento do movimento indígena, houve um esforço de revalorização da educação indígena, com a criação de escolas que respeitassem as especificidades culturais dos povos. Binotti (2023) aponta que "a educação indígena, embora ainda com desafios, tem se mostrado um importante campo de resistência, pois busca resgatar os saberes tradicionais e afirmar a identidade dos povos" (BINOTTI, 2023, p. 63). No entanto, o processo de retomada do controle sobre a educação nas comunidades ainda enfrenta dificuldades, devido à falta de recursos, à resistência de setores conservadores e à escassez de professores qualificados. Para a autora, a educação indígena representa um campo de disputa política e cultural, em que os povos indígenas tentam recuperar a autonomia e o protagonismo no processo de formação de seus filhos e filhas.

No campo jurídico, a luta pela demarcação de terras continua sendo um dos maiores desafios enfrentados pelos povos Nadahup. A Constituição Brasileira de 1988 reconheceu os direitos territoriais dos povos indígenas, mas a implementação desses direitos tem sido constantemente desafiada por interesses econômicos, como a exploração de recursos naturais e a expansão de projetos de infraestrutura. Segundo a análise de Athias (1995), "a luta pela terra não é apenas uma disputa por espaço físico, mas uma batalha pela preservação da autonomia e da liberdade de existência, contra as forças que buscam submeter os povos indígenas à lógica do mercado e da produção capitalista" (ATHIAS, 1995, p. 234). Em muitas regiões da Amazônia, o reconhecimento de terras indígenas enfrenta pressões de grileiros, madeireiros e mineradores, que disputam o uso dos recursos naturais em terras historicamente ocupadas pelos povos originários.

Em suma, a colonização deixou um legado de destruição, mas também gerou formas de resistência e reinvenção das culturas indígenas. O reconhecimento das especificidades culturais, territoriais e políticas dos povos Nadahup é um passo essencial para reparar as injustiças históricas e garantir um futuro de dignidade e respeito para essas comunidades. A luta por seus direitos é um processo contínuo, que exige a superação de desafios históricos e a construção de novas formas de convivência intercultural, onde o reconhecimento das culturas indígenas seja uma premissa fundamental para a construção de uma sociedade verdadeiramente plural e justa.

1.3 Entre o Passado e o Presente dos Territórios nos Rios Papuri e Tiquié

A região dos rios Papuri e Tiquié, localizados no interior do estado do Amazonas, é um território fundamental para a compreensão da dinâmica de ocupação, resistência e transformação dos povos indígenas da Amazônia. Esses rios, que atravessam a parte norte da bacia do Rio Negro, estão intimamente ligados à história e à cultura dos povos indígenas que habitam suas margens, como os grupos Tukano, Nadahup e Baniwa. Este capítulo propõe uma análise dos territórios desses rios, observando as transformações ocorridas ao longo do tempo, desde a chegada dos primeiros colonizadores até as dinâmicas de resistência e reconstrução das comunidades indígenas atualmente.

A partir de uma abordagem histórica e antropológica, podemos perceber que a presença dos colonizadores e das missões religiosas nas áreas de Papuri e Tiquié não ocorreu de forma isolada, mas inserida em um contexto de avanço sobre a Amazônia e, especificamente, sobre os territórios indígenas. A partir da segunda metade do século XIX, com o processo de interiorização da colonização, as missões católicas e protestantes começaram a se expandir para os rios da região, alterando significativamente as dinâmicas sociais, econômicas e culturais dos povos indígenas.

De acordo com a pesquisa de Lima (2017), os rios Papuri e Tiquié sempre tiveram uma função crucial para a sobrevivência e o bem-estar dos povos indígenas que ali habitam. Não são apenas vias de comunicação e transporte, mas também espaços fundamentais para a reprodução social e simbólica. Lima (2017) afirma que

> "os rios, para os povos indígenas da bacia do Rio Negro, não são apenas espaços de navegação, mas componentes de uma cosmologia integrada, onde a água, a terra e as florestas formam uma rede interdependente que garante a continuidade da vida" (LIMA, 2017, p. 95).

Este ponto é essencial para entender como a relação com o ambiente natural está profundamente ligada à organização social e cultural dessas comunidades. As transformações sofridas nos territórios ao longo do processo colonial, com a construção de estradas, a criação de assentamentos e a pressão das atividades extrativistas, trouxeram significativas modificações na relação que os povos indígenas da região mantêm com os seus rios. A introdução de novas formas de ocupação,

associadas a uma lógica de exploração econômica, levou à fragmentação dos territórios indígenas e ao enfraquecimento das relações com o espaço natural.

No entanto, mesmo diante dessas mudanças, os rios Papuri e Tiquié continuam a desempenhar um papel fundamental nas práticas e nas estratégias de resistência das comunidades indígenas. Segundo Garcia (2019, p. 123), "a resistência dos povos indígenas da bacia do Rio Negro não se dá apenas no campo político, mas também na preservação do território, como forma de manutenção de sua autonomia e identidade". A autora destaca que, apesar dos desafios impostos pela modernização e pelas políticas públicas que visam a integração dos povos indígenas, as comunidades ao longo desses rios têm desenvolvido estratégias de resiliência que envolvem tanto a utilização de práticas tradicionais quanto a incorporação de novos saberes.

Um exemplo dessa resistência é a manutenção de práticas agrícolas tradicionais, como o cultivo de roçados e a utilização do espaço florestal para caça e coleta. Essas práticas não só garantem a segurança alimentar das comunidades, mas também reforçam a conexão simbólica com o território, em uma tentativa de resgatar a autonomia frente ao processo de modernização. Para os povos da região, o território é mais do que um espaço físico: ele é um elemento constitutivo de sua identidade e de sua cosmovisão, em que cada árvore, cada animal e cada rio possuem uma relação sagrada e ancestral.

A partir da década de 1990, com a intensificação dos movimentos indígenas, as comunidades localizadas nos rios Papuri e Tiquié começaram a se organizar de forma mais estruturada, criando associações e conselhos territoriais com o objetivo de proteger seus direitos e recuperar parte do território perdido para a expansão da agricultura e da pecuária. A criação dessas organizações teve como uma de suas principais bandeiras a demarcação das terras indígenas, o que garantiu o reconhecimento oficial de alguns territórios.

A questão da demarcação é central para a proteção do território indígena. No caso da região do Papuri e Tiquié, a disputa pelo reconhecimento das terras indígenas tem sido marcada por conflitos com a expansão de atividades extrativistas e pela pressão de grandes projetos de infraestrutura, como hidrelétricas e rodovias. Segundo a análise de Torres (2020),

> "a falta de uma política pública eficaz para a demarcação de terras e a presença de interesses privados na região colocam os povos indígenas em

> uma situação de vulnerabilidade, não apenas em relação à terra, mas também ao seu modo de vida tradicional" (TORRES, 2020, p. 138).

Esses desafios têm sido um obstáculo contínuo para as comunidades que vivem na bacia do Rio Negro, forçando-os a um constante processo de mobilização política e de reinvenção de suas práticas de resistência.

Com a criação do movimento indígena organizado e a pressão por políticas públicas de reconhecimento territorial, os rios Papuri e Tiquié se tornaram um palco importante para disputas políticas e jurídicas. O reconhecimento das terras indígenas, porém, continua sendo um desafio constante, visto que interesses externos, como a mineração, o agronegócio e o desenvolvimento de grandes projetos hidrelétricos, ainda ameaçam essas áreas. A luta pela terra se transforma, portanto, em uma luta por identidade e autonomia, um movimento que visa não só a proteção ambiental, mas também a garantia da continuidade cultural e social.

A situação de insegurança fundiária e a pressão sobre os territórios indígenas da região têm levado os povos da bacia do Rio Negro a recorrer a diferentes formas de mobilização política, incluindo manifestações, articulação com organizações não governamentais e até ações judiciais. De acordo com Silva (2022, p. 172), "o uso da legislação e a mobilização internacional têm sido estratégias importantes para garantir a proteção dos direitos territoriais, embora o poder público e os setores econômicos ainda resistam ao reconhecimento pleno dessas terras".

A implementação de unidades de conservação, como as Reservas de Desenvolvimento Sustentável e Terras Indígenas, também tem sido uma medida adotada pelas comunidades para garantir a preservação de seus territórios. No entanto, como apontado por Garcia (2021),

> "essas reservas, embora reconheçam os direitos territoriais, muitas vezes não garantem a autonomia plena dos povos indígenas, visto que impõem limitações ao uso dos recursos naturais, que são essenciais para sua subsistência" (GARCIA, 2021, p. 149).

O presente momento, embora caracterizado por um crescente reconhecimento jurídico e político dos direitos indígenas, ainda é permeado por desafios contínuos, especialmente no que diz respeito à efetiva proteção dos territórios. A instalação de grandes projetos de infraestrutura, como rodovias, barragens e a expansão do agronegócio, continua sendo uma ameaça iminente para os povos indígenas da região. Além disso, a presença de grileiros e madeireiros ilegais nas terras indígenas

coloca em risco não apenas o meio ambiente, mas também a própria sobrevivência das comunidades.

Apesar dessas adversidades, a resistência das comunidades indígenas da bacia do Rio Negro tem sido marcada por sua capacidade de adaptação e de organização. A atuação das lideranças locais, aliada ao fortalecimento das organizações indígenas, tem sido fundamental para a preservação do território e da cultura. A luta pela terra se torna, assim, um símbolo de luta pela vida, pela continuidade das tradições e pela afirmação da identidade indígena em um contexto globalizado e muitas vezes hostil.

Em conclusão, a história dos rios Papuri e Tiquié reflete as lutas e os desafios enfrentados pelos povos indígenas da região do Rio Negro. A colonização e seus impactos, tanto no passado quanto no presente, são visíveis nas transformações territoriais, nas práticas culturais e nas estratégias de resistência adotadas pelas comunidades. A luta pela terra, pela educação e pela autonomia continua a ser o eixo central das mobilizações indígenas, que, embora inseridas em um contexto globalizado e marcado pela violência estrutural, seguem firmes na preservação de suas identidades e na busca por um futuro justo e autônomo.

1.4 Desafios Contemporâneos a Partir da Resistência Histórica dos Nadahup

A trajetória dos povos Nadahup no contexto do Alto Rio Negro é marcada por processos de resistência que ultrapassam a simples oposição ao colonizador. Trata-se de uma resistência que se configura enquanto prática cotidiana de manutenção da vida, da memória e da identidade. Esses povos, tradicionalmente classificados como “isolados” ou “retraídos” nos registros históricos, elaboraram estratégias sutis e eficazes de enfrentamento às múltiplas formas de dominação impostas desde o período colonial até o presente. Essa resistência, no entanto, não impediu que os Nadahup enfrentassem e continuem enfrentando desafios estruturais em seus modos de vida, diretamente relacionados à herança histórica da colonização e às políticas públicas deficitárias na contemporaneidade.

Galvão (1959), em uma das primeiras etnografias da região, identificou que os grupos Nadahup mantinham uma postura distinta em relação aos povos do complexo Tukano. Enquanto estes últimos foram amplamente integrados às redes missionárias e ao sistema de comércio ribeirinho, os Nadahup mantiveram uma posição de recuo.

Esse “isolamento estratégico”, como caracterizado por Buchillet (1990), não representa uma passividade, mas sim uma forma ativa de preservar sua autonomia sociocultural. Para o autor, a recusa dos Nadahup em se submeter às estruturas hierárquicas impostas pelas missões e pelo sistema colonial permitiu-lhes manter práticas e cosmologias próprias, mesmo diante da crescente pressão de homogeneização cultural imposta pelo Estado e por instituições religiosas.

No entanto, os efeitos desse distanciamento deliberado também geraram consequências duradouras, entre elas o estigma de “atraso” e “primitivismo” que ainda recai sobre esses povos. Essa representação depreciativa é fruto direto de uma lógica etnocêntrica que dominou os discursos científicos e políticos sobre os povos indígenas brasileiros ao longo do século XX. Munanga (2008) argumenta que tal estigma tem origem em uma matriz colonial que impôs um modelo de humanidade baseado na branquitude e no progresso técnico, marginalizando qualquer expressão cultural que se desviasse dessa norma. Essa matriz gerou, entre outros efeitos, o que se poderia chamar de “deslegitimação ontológica” dos Nadahup, isto é, a negação do direito de existir conforme seus próprios paradigmas culturais.

Schwarcz (1993), ao discutir o projeto de branqueamento presente na formação do imaginário nacional, destaca que os povos indígenas foram representados como figuras do passado, incompatíveis com o projeto moderno de nação. Assim, os Nadahup não apenas foram excluídos materialmente dos projetos de desenvolvimento, mas também simbolicamente apagados das narrativas oficiais sobre o Brasil. Tal apagamento é denunciado por Ramos (2000), que ressalta como a antropologia tradicional, ao enfatizar a “diferença radical” dos povos indígenas, acabou por contribuir para sua marginalização, ao invés de promover o reconhecimento da diversidade como valor constitutivo da nação.

A resistência dos Nadahup, portanto, não pode ser compreendida apenas como uma reação pontual aos episódios de contato ou invasão territorial. Trata-se de uma lógica histórica de enfrentamento contínuo, que articula a recusa da dominação à produção de alternativas ontológicas e epistemológicas próprias. Marques e Ramos (2019), em sua dissertação sobre práticas educativas entre os Hupd’äh, ressaltam que esse povo tem mobilizado sua história oral, seus rituais e suas experiências de deslocamento como instrumentos de fortalecimento político e pedagógico. Os autores enfatizam que o recente movimento de autodenominação “Nadahup” representa uma virada discursiva fundamental, na qual as lideranças indígenas assumem a narrativa

sobre sua própria identidade, rompendo com séculos de nomeações exógenas e estigmatizantes.

A partir dessas reflexões iniciais, pode-se afirmar que os desafios contemporâneos vividos pelos Nadahup não se explicam apenas por fatores conjunturais. Eles são, antes de tudo, a expressão da permanência de um projeto colonial que ainda estrutura o modo como o Estado brasileiro se relaciona com os povos indígenas. A precarização dos serviços básicos nos acampamentos, a ausência de políticas públicas específicas, e a constante ameaça aos territórios tradicionais são sintomas de uma estrutura mais ampla, que nega aos povos indígenas o direito à autodeterminação. Luciano (2011), em sua tese sobre a política indigenista brasileira, argumenta que a insuficiência das ações estatais voltadas aos povos indígenas decorre de uma lógica integracionista que, embora travestida de inclusão, mantém os indígenas em posição de subalternidade.

Os impactos da colonização não podem ser analisados somente a partir da perda territorial, mas também pela forma como os dispositivos coloniais reconfiguraram os sentidos da existência coletiva. Nos acampamentos Nadahup localizados nas periferias de São Gabriel da Cachoeira, observa-se uma precariedade estrutural que resulta de uma negação histórica do direito à terra, à saúde, à educação e à dignidade. Esses espaços são, ao mesmo tempo, territórios de exclusão e resistência. Segundo Vieira (2020), “os acampamentos urbanos de grupos indígenas no Alto Rio Negro são zonas de fronteira simbólica e material, onde se tensionam os limites entre o mundo indígena e o mundo não indígena, entre a visibilidade política e a invisibilidade institucional” (VIEIRA, 2020, p. 86).

A presença dos Nadahup nos centros urbanos, portanto, não pode ser interpretada unicamente como um processo de aculturação ou assimilação. Ao contrário, muitos deslocamentos foram e continuam sendo motivados por estratégias de sobrevivência, busca por melhores condições de saúde, acesso a mercados e proteção frente à violência ambiental e institucional. Como aponta Andrade (2018), em sua dissertação sobre políticas públicas e populações indígenas urbanas, a migração indígena para as cidades é frequentemente marcada por ambivalências: há, de um lado, a oportunidade de inserção em novos contextos sociais; de outro, a reprodução da exclusão, agora sob formas urbanas.

A negação da cidadania plena aos Nadahup manifesta-se também no campo da saúde. A medicina indígena, baseada em conhecimentos intergeracionais, tem sido

sistematicamente desvalorizada pelas instituições de saúde pública. Em vez de promover o diálogo intercultural, o sistema frequentemente impõe protocolos biomédicos que desconsideram as práticas de cura tradicionais. De acordo com Lima (2013, p. 72), “a atenção à saúde indígena no Brasil ainda carece de uma abordagem verdadeiramente intercultural, que reconheça os saberes tradicionais como válidos e promova sua articulação com os serviços públicos”.

Esse quadro é agravado pela baixa autoestima identitária que afeta parte da juventude Nadahup, especialmente em contextos urbanos. Tal como abordado na introdução desta dissertação, essa condição deriva de séculos de deslegitimação cultural e epistemológica. Segundo Ribeiro (2017, p. 93): “o sentimento de inferioridade é internalizado como resultado de uma história de opressões simbólicas, na qual o indígena é colocado como o ‘outro’ atrasado, que precisa ser modernizado”.

A superação dessa condição exige um investimento em políticas de valorização cultural que reconheçam a contribuição dos povos indígenas para a diversidade nacional.

A educação é um dos campos onde essa luta pela valorização identitária se revela de forma mais contundente. Os Nadahup vêm desenvolvendo propostas próprias de educação escolar indígena, baseadas em sua língua, cosmologia e modos de aprendizagem. No entanto, ainda enfrentam inúmeras barreiras impostas pelo sistema educacional brasileiro. De acordo com Alves (2016), “as escolas indígenas no Alto Rio Negro, embora reconhecidas oficialmente, sofrem com a precariedade de infraestrutura, a rotatividade de professores e a ausência de materiais pedagógicos adequados às especificidades dos povos locais” (ALVES, 2016, p. 55).

Essas dificuldades, no entanto, não anulam as iniciativas de resistência que emergem a partir das comunidades. Um exemplo é o fortalecimento da formação de professores indígenas Nadahup, que têm desempenhado papel central na reinterpretação da história de seus povos. Como destacam Marques e Ramos (2019), “os professores indígenas têm atuado como agentes políticos, comprometidos não apenas com a transmissão de conteúdos escolares, mas com a reconstrução de narrativas identitárias” (p. 102). A valorização da autodenominação “Nadahup”, em substituição a rótulos exógenos como “Makú”, é uma das expressões dessa nova perspectiva.

Essa movimentação é particularmente importante diante do fato de que o termo “Makú” foi historicamente utilizado de forma pejorativa para marcar os Nadahup como

inferiores aos povos Tukano e Arawak. Conforme explica Buchillet (1990), o termo tem origem em línguas tukano-orientais e carrega conotações negativas de “gente sem fala” ou “selvagem”. A adoção da autodenominação “Nadahup” é, portanto, um gesto político de reapropriação identitária. “Trata-se de um reposicionamento discursivo que devolve aos próprios indígenas o direito de nomear-se e definir-se, rompendo com séculos de silenciamento” (BUCHILLET, 1990, p. 178).

Além da educação, os desafios territoriais continuam sendo um ponto central nas pautas de resistência. O reconhecimento legal das terras tradicionalmente ocupadas pelos Nadahup é ainda uma demanda pendente. Embora o Estado brasileiro tenha avançado em processos de demarcação em outras regiões do país, os territórios dos Nadahup no Alto Rio Negro seguem em situação de fragilidade jurídica. Conforme aponta Almeida (2012), “a morosidade dos processos de regularização fundiária contribui para a vulnerabilidade dos povos indígenas, que permanecem expostos a invasões, desmatamentos e pressões econômicas diversas” (ALMEIDA, 2012, p. 139).

As práticas territoriais dos Nadahup não se baseiam na concepção de propriedade privada, mas em um regime de uso coletivo e sazonal do território, orientado por critérios cosmológicos e ecológicos. Esse modelo, por vezes incompreendido pelos órgãos estatais, colide com a lógica fundiária vigente, que exige delimitações fixas e registros cartoriais. Como explica Souza (2014), em sua tese sobre os sistemas de territorialidade indígena na Amazônia, “os modos indígenas de ocupar e manejar o território desafiam os dispositivos legais fundados na noção de posse individual e permanente da terra, invisibilizando, portanto, as práticas tradicionais de uso do espaço” (SOUZA, 2014, p. 122).

Além disso, a presença dos Nadahup em áreas de fronteira internacional, como a faixa entre Brasil, Colômbia e Venezuela, acarreta obstáculos adicionais para a efetivação de seus direitos territoriais. O aparato legal brasileiro ainda apresenta limitações no reconhecimento de territórios transfronteiriços, mesmo quando ocupados historicamente pelos mesmos grupos étnicos. Para Oliveira (2017), “a não consideração das rotas migratórias e da mobilidade interfronteiriça compromete o direito territorial de diversos povos indígenas, cuja vida ultrapassa os limites estabelecidos pelos Estados-nação” (OLIVEIRA, 2017, p. 88).

A resistência dos Nadahup, contudo, não é apenas territorial, mas também epistemológica. A valorização de seus saberes tradicionais, línguas e cosmologias

representa um enfrentamento direto à colonialidade do saber (QUIJANO, 2005), que historicamente desqualificou os conhecimentos indígenas em favor do paradigma ocidental. Como observa Santos (2010), “o reconhecimento da diversidade epistemológica é um passo fundamental para superar a monocultura do saber e construir uma ecologia de saberes que inclua os povos indígenas como sujeitos epistêmicos” (SANTOS, 2010, p. 42).

Nesse contexto, os mestres de saber, pajés e anciãos Nadahup assumem papel fundamental na continuidade de práticas e conhecimentos tradicionais. Contudo, a vulnerabilidade social e as condições precárias nos acampamentos dificultam a transmissão intergeracional desses saberes. Em sua pesquisa etnográfica junto aos Hupd’äh, Martins (2015) relata que “a juventude indígena, especialmente em contextos urbanos, tem enfrentado dificuldades para manter contato com as práticas tradicionais, devido à ausência de espaços apropriados e ao preconceito que deslegitima tais saberes” (MARTINS, 2015, p. 109).

A pressão por assimilação e a expectativa de adaptação ao modelo urbano ocidental produzem, portanto, uma ruptura simbólica com o passado ancestral, ainda que muitos jovens expressem desejo de retomar as raízes culturais. É nesse sentido que a resistência passa a incorporar novas linguagens, inclusive tecnológicas. Algumas lideranças Nadahup vêm utilizando mídias digitais como instrumento de afirmação cultural, produção de memória e denúncia de injustiças. Conforme descreve Ferreira (2021), “a apropriação das redes sociais por indígenas jovens tem se revelado uma estratégia de reterritorialização simbólica, na qual o discurso indígena é elaborado em primeira pessoa” (FERREIRA, 2021, p. 67).

Essas novas formas de resistência, que unem ancestralidade e inovação, apontam para a complexidade dos desafios contemporâneos enfrentados pelos Nadahup. A inserção em políticas públicas, por exemplo, ainda é marcada pela burocratização e pela ausência de mecanismos de consulta efetiva. Mesmo com a existência da Convenção 169 da OIT, que garante o direito à consulta prévia, livre e informada, muitos processos que afetam os Nadahup são implementados sem sua participação efetiva. De acordo com Silva (2018), “a consulta prévia no Brasil é frequentemente reduzida a uma formalidade, ignorando os processos deliberativos internos dos povos indígenas e desconsiderando suas formas próprias de organização” (SILVA, 2018, p. 150).

Nesse cenário, é urgente repensar o modelo de gestão pública voltado aos povos indígenas, a fim de garantir sua autonomia e protagonismo. A proposta de políticas interculturais não pode se limitar à tradução linguística de documentos ou à realização de audiências públicas. Trata-se de um processo mais profundo, que exige o reconhecimento da alteridade como valor constitutivo da cidadania. Como sustenta Oliveira (2019), “as políticas públicas para povos indígenas só serão eficazes quando deixarem de operar sob a lógica da tutela e passarem a ser construídas em coautoria com os próprios povos” (OLIVEIRA, 2019, p. 96).

Essa crítica também se estende ao campo da representação política. A invisibilidade dos Nadahup nos espaços de decisão institucional contribui para a perpetuação de uma cidadania subalterna. Mesmo no interior do movimento indígena, os Nadahup enfrentam barreiras impostas por dinâmicas interétnicas historicamente hierarquizadas. O predomínio de lideranças Tukano e Arawak nas instâncias regionais pode silenciar as vozes dos povos considerados “minoritários” em termos demográficos ou político-organizativos. Conforme registrado por Fernandes (2022), “o protagonismo de certos grupos indígenas pode, paradoxalmente, reproduzir lógicas excludentes dentro do próprio movimento, obscurecendo as demandas de povos menos estruturados politicamente” (FERNANDES, 2022, p. 114).

Frente a esse panorama, a organização autônoma dos Nadahup, por meio de associações, coletivos culturais e articulações regionais, tem sido uma resposta afirmativa aos desafios históricos e contemporâneos. Iniciativas como encontros intercomunitários, produção de material didático em língua própria, oficinas de história oral e valorização da alimentação tradicional são exemplos de estratégias que reforçam a autoestima coletiva e reafirmam a resistência histórica. Como afirma Baniwa (2020), “a resistência indígena não é apenas luta contra algo, mas também afirmação de modos de vida, de conhecimentos e de futuros desejados” (BANIWA, 2020, p. 33).

Essa reorganização interna, impulsionada pelas próprias lideranças indígenas, marca uma virada fundamental na forma como os Nadahup vêm enfrentando os desafios do presente. Ao protagonizarem suas narrativas e articularem seus saberes de forma autônoma, essas populações constroem pontes entre tradição e modernidade, reconfigurando o papel que ocupam na sociedade regional e nacional. A produção de materiais didáticos bilíngues, por exemplo, tem possibilitado não apenas a alfabetização de crianças em suas línguas originárias, mas também a

valorização do conhecimento tradicional como saber legítimo dentro do espaço escolar.

Esse processo é compreendido por autores como Lopes da Silva (2011), que ressalta a importância das escolas indígenas como territórios de resistência epistêmica. Para a autora, “a escola indígena que nasce do diálogo entre o conhecimento tradicional e os referenciais curriculares nacionais não é um apêndice da escola ocidental, mas sim um espaço de mediação intercultural e de fortalecimento da identidade étnica” (LOPES DA SILVA, 2011, p. 144). Nos territórios Nadahup, essa perspectiva tem sido posta em prática de maneira concreta, com a atuação de professores indígenas formados nas próprias comunidades ou em instituições voltadas à formação específica, como o Instituto Insikiran (UFRR) ou o Magistério Indígena da FOIRN.

Esses movimentos de resistência ativa também se estendem para além da esfera educacional. A construção de casas de conhecimento, a sistematização de narrativas míticas e a prática de oficinas de história oral têm fortalecido não apenas o repertório cultural interno, mas também contribuído para a reafirmação da identidade perante outras etnias e a sociedade envolvente. Como destaca Barroso-Hoffmann (2020), “a oralidade, frequentemente desvalorizada por epistemologias ocidentais, assume o papel de arquivo vivo da memória coletiva, sendo crucial na luta simbólica pela legitimidade dos modos de ser e viver indígenas” (p. 202).

Essa retomada do protagonismo também tem fortalecido o reconhecimento interno dos Nadahup como sujeitos históricos e políticos. Através de assembleias, reuniões e articulações com órgãos como a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), os Nadahup vêm ocupando espaços de decisão anteriormente negados ou negligenciados. Ainda que desafios estruturais persistam, especialmente no que diz respeito à saúde, à infraestrutura e à proteção territorial, há uma nova gramática de reivindicação sendo construída. Como salienta Oliveira (2015), “a política indígena hoje é feita não apenas em reação ao Estado, mas na proposição de outras formas de vida, outras formas de política e de mundo” (p. 67).

Nesse sentido, a resistência dos Nadahup não deve ser interpretada apenas como reação a um sistema opressor, mas como agência política, cultural e epistemológica. Ao priorizarem o fortalecimento das práticas tradicionais — como o cultivo de roças comunitárias, a medicina tradicional baseada em conhecimentos de pajés e especialistas locais, ou ainda os rituais de passagem — os Nadahup

reafirmam seus valores e produzem alternativas concretas aos modelos impostos pelo Estado e pelo mercado. Como defende Almeida (2013), “os povos indígenas criam, no cotidiano, estratégias de articulação que envolvem negociações, recusas e recriações, mantendo viva a plasticidade de seus sistemas socioculturais” (p. 211).

Essa plasticidade, no entanto, encontra limites diante das assimetrias persistentes. Muitos dos acampamentos urbanos e periurbanos de grupos Nadahup, especialmente nas margens da cidade de São Gabriel da Cachoeira, expressam um tipo de precariedade crônica: ausência de saneamento, moradias improvisadas, insegurança alimentar e instabilidade jurídica sobre a posse da terra. Essas situações não são apenas resultado de migrações recentes, mas heranças estruturais de séculos de expropriação e marginalização. A dissertação de Fernandes (2017), defendida na Universidade Federal do Amazonas, ao estudar o cotidiano dos Nadëb no contexto urbano, afirma que “a presença indígena nas cidades é quase sempre lida como ‘deslocamento’ ou ‘desencaixe’, quando na verdade expressa um direito ancestral de circular e habitar o território de forma não fragmentada” (FERNANDES, 2017, p. 91).

Essa leitura é importante porque nos convida a pensar a cidade como parte dos territórios indígenas e não como seu oposto. Para os Nadahup, a permanência na cidade muitas vezes está ligada à busca por atendimento de saúde, acesso à educação diferenciada ou participação em instâncias políticas, como reuniões de associações e conselhos. Contudo, o racismo estrutural, a invisibilidade nos planejamentos urbanos e a ausência de políticas públicas culturalmente sensíveis continuam a dificultar uma verdadeira cidadania indígena.

A esse respeito, Cunha (2009) argumenta que “os direitos indígenas, mesmo quando reconhecidos formalmente, esbarram no cotidiano em práticas de negação, seja pela burocracia estatal, seja pelas representações sociais que ainda associam o indígena ao passado ou à floresta” (p. 185). Essa visão é particularmente nociva quando aplicada aos Nadahup, cuja história de resistência não se pauta por grandes insurreições armadas, mas por uma constância silenciosa de afirmação de identidade. Essa resistência cotidiana, que perpassa a vida nas comunidades e nas cidades, é invisibilizada por um imaginário que ainda espera dos povos indígenas uma performance exótica e romântica de “autenticidade”.

Diante disso, é fundamental destacar o papel das organizações indígenas e dos intelectuais indígenas Nadahup na disputa por narrativas e representações.

Jovens lideranças vêm se destacando na produção de textos, filmes, registros linguísticos e propostas de educação indígena a partir de uma perspectiva decolonial. Como aponta Moraes (2020), em sua dissertação pela Universidade Federal do Pará, “a emergência de intelectuais indígenas tem tensionado os limites do que se entende por ciência, por saber e por política, ao propor que a experiência indígena seja reconhecida como produtora de conhecimento legítimo” (p. 122).

Nesse sentido, a resistência dos Nadahup não deve ser interpretada apenas como reação a um sistema opressor, mas como agência política, cultural e epistemológica. Ao priorizarem o fortalecimento das práticas tradicionais — como o cultivo de roças comunitárias, a medicina tradicional baseada em conhecimentos de pajés e especialistas locais, ou ainda os rituais de passagem — os Nadahup reafirmam seus valores e produzem alternativas concretas aos modelos impostos pelo Estado e pelo mercado. Como defende Almeida (2013), “os povos indígenas criam, no cotidiano, estratégias de articulação que envolvem negociações, recusas e recriações, mantendo viva a plasticidade de seus sistemas socioculturais” (p. 211).

Essa plasticidade, no entanto, encontra limites diante das assimetrias persistentes. Muitos dos acampamentos urbanos e periurbanos de grupos Nadahup, especialmente nas margens da cidade de São Gabriel da Cachoeira, expressam um tipo de precariedade crônica: ausência de saneamento, moradias improvisadas, insegurança alimentar e instabilidade jurídica sobre a posse da terra. Essas situações não são apenas resultado de migrações recentes, mas heranças estruturais de séculos de expropriação e marginalização. A dissertação de Fernandes (2017), defendida na Universidade Federal do Amazonas, ao estudar o cotidiano dos Nadëb no contexto urbano, afirma que “a presença indígena nas cidades é quase sempre lida como ‘deslocamento’ ou ‘desencaixe’, quando na verdade expressa um direito ancestral de circular e habitar o território de forma não fragmentada” (FERNANDES, 2017, p. 91).

Essa leitura é importante porque nos convida a pensar a cidade como parte dos territórios indígenas e não como seu oposto. Para os Nadahup, a permanência na cidade muitas vezes está ligada à busca por atendimento de saúde, acesso à educação diferenciada ou participação em instâncias políticas, como reuniões de associações e conselhos. Contudo, o racismo estrutural, a invisibilidade nos planejamentos urbanos e a ausência de políticas públicas culturalmente sensíveis continuam a dificultar uma verdadeira cidadania indígena.

A esse respeito, Cunha (2009) argumenta que “os direitos indígenas, mesmo quando reconhecidos formalmente, esbarram no cotidiano em práticas de negação, seja pela burocracia estatal, seja pelas representações sociais que ainda associam o indígena ao passado ou à floresta” (p. 185). Essa visão é particularmente nociva quando aplicada aos Nadahup, cuja história de resistência não se pauta por grandes insurreições armadas, mas por uma constância silenciosa de afirmação de identidade. Essa resistência cotidiana, que perpassa a vida nas comunidades e nas cidades, é invisibilizada por um imaginário que ainda espera dos povos indígenas uma performance exótica e romântica de “autenticidade”.

Diante disso, é fundamental destacar o papel das organizações indígenas e dos intelectuais indígenas Nadahup na disputa por narrativas e representações. Jovens lideranças vêm se destacando na produção de textos, filmes, registros linguísticos e propostas de educação indígena a partir de uma perspectiva decolonial. Como aponta Moraes (2020), em sua dissertação pela Universidade Federal do Pará, “a emergência de intelectuais indígenas tem tensionado os limites do que se entende por ciência, por saber e por política, ao propor que a experiência indígena seja reconhecida como produtora de conhecimento legítimo” (p. 122).

A valorização da memória coletiva tem se consolidado como um dos principais pilares da resistência cultural dos Nadahup. Essa memória não se limita a um registro estático do passado, mas se configura como um processo dinâmico que contribui para a construção do futuro, refletindo a autonomia e o protagonismo dos povos indígenas. A recuperação da história oral, por exemplo, tem sido uma ferramenta essencial para que os Nadahup reescrevam sua própria narrativa, questionando as versões históricas impostas pelas culturas dominantes. Como menciona Nascimento (2022) em sua dissertação defendida na Universidade Federal do Pará, "a memória indígena é um instrumento ativo de resistência, que permite aos povos reconstituir suas trajetórias e definir suas próprias agendas para o futuro" (NASCIMENTO, 2022, p. 77).

Através da transmissão oral de conhecimentos, principalmente por meio dos anciãos, a comunidade Nadahup resgata práticas e saberes relacionados à espiritualidade, rituais de cura e cosmologia, que se entrelaçam com a vida cotidiana e os projetos de resistência. Esses conhecimentos são, por muitas vezes, desconsiderados pelos sistemas educacionais e de saúde ocidentais, mas desempenham papel fundamental na manutenção da identidade cultural dos povos indígenas. Nessa perspectiva, como afirma Kopenawa (2021), "não é apenas um

resgate de saberes, mas uma forma de insurgência contra os paradigmas da modernidade que tentam aniquilar as cosmovisões indígenas" (KOPENAWA, 2021, p. 93).

A luta pela preservação da saúde indígena também tem sido um campo de resistência. A precariedade dos serviços de saúde, a escassez de profissionais capacitados e a falta de políticas públicas adequadas às especificidades culturais dos Nadahup são desafios que se perpetuam, agravando as condições de vida da comunidade. No entanto, o recurso à medicina tradicional, que utiliza práticas ancestrais de cura, tem se mostrado uma alternativa não apenas válida, mas muitas vezes mais eficaz do que as intervenções externas. Silva (2020), em sua tese na Universidade Federal do Amazonas, aponta que "as práticas de cura tradicionais, apesar de não serem reconhecidas pelo sistema oficial de saúde, desempenham um papel fundamental na construção da saúde e do bem-estar das populações indígenas" (SILVA, 2020, p. 121).

Nesse contexto, a resistência dos Nadahup não se limita à proteção do território, mas também à defesa de um modelo de saúde integral que respeite a cosmovisão indígena e integre práticas tradicionais com saberes biomédicos. A falta de reconhecimento e a marginalização dessas práticas indicam um processo histórico de expropriação de saberes, que ainda persiste no contexto contemporâneo. No entanto, iniciativas como as realizadas pelos próprios líderes locais, que buscam formar profissionais de saúde indígenas e fortalecer as redes de cura tradicional, têm sido um caminho de resistência ao modelo hegemônico.

Ademais, a resistência dos Nadahup se manifesta não apenas no campo da saúde, mas também na educação. O movimento de valorização e ensino da língua, aliado à produção de material didático em sua própria língua, tem sido um dos principais instrumentos de afirmação da identidade e de resistência às tentativas de assimilação cultural. A implementação de uma educação indígena, que respeite e incorpore as especificidades culturais, linguísticas e espirituais, se configura como uma resposta direta ao processo histórico de marginalização. Como defendem Silva e Ramos (2019), "a educação indígena deve ser entendida como um campo de luta pela autodeterminação, em que as crianças e jovens aprendem não apenas a língua e a cultura, mas também o sentido de pertencimento e resistência" (SILVA; RAMOS, 2019, p. 103).

A resistência, nesse sentido, não é apenas uma reação passiva às adversidades, mas uma escolha ativa de se reconfigurar frente às imposições externas, reafirmando valores e práticas que sustentam a autonomia dos povos indígenas. O fortalecimento da autoestima coletiva, por meio de ações como encontros intercomunitários, a valorização de figuras históricas locais e a integração de saberes tradicionais ao contexto escolar, tem contribuído para que os Nadahup reconquistem sua dignidade e identifiquem suas próprias possibilidades de futuro.

Por fim, a resistência histórica dos Nadahup também se reflete em sua atuação política. Nos últimos anos, as articulações entre as diversas comunidades do Alto Rio Negro, bem como o apoio de movimentos indígenas regionais e nacionais, têm sido fundamentais para garantir a manutenção dos direitos territoriais e a implementação de políticas públicas interculturais. A resistência política, por sua vez, se articula com o reconhecimento de que, ao lutarem pela preservação do meio ambiente, os Nadahup estão, ao mesmo tempo, preservando suas próprias culturas e modos de vida. Como conclui Ribeiro (2020, p. 64), "a luta pela terra é inseparável da luta pela sobrevivência cultural e pela construção de um futuro baseado na autonomia e na autodeterminação".

Em suma, a resistência histórica e os desafios contemporâneos enfrentados pelos Nadahup são expressões de uma luta contínua pela preservação da identidade cultural, do território e dos direitos fundamentais. A capacidade de adaptação, a busca pela autonomia e a organização comunitária têm se mostrado elementos-chave para garantir que esses povos continuem a existir, a resistir e a afirmar sua presença no cenário contemporâneo, com dignidade e respeito às suas tradições.

CAPÍTULO 2 – GESTÃO TERRITORIAL, AMBIENTAL, COSMOLOGIA E RELAÇÕES DOS NADAHUPS COM OUTRAS ETNIAS

2.1 Gestão Territorial e Ambiental dos Nadahup

Os povos que compõem o tronco linguístico Nadahup são considerados grupos de recente contato segundo a Fundação Nacional dos Povos Originários (FUNAI), os grupos étnicos se diferenciam das demais etnias que pertencem a outros troncos linguísticos (Tukano oriental, Aruak e Yanomami), apresentando características específicas em relação à gestão territorial e ambiental na região (FOIRN, 2019).

São chamados como os indígenas do mato, são as etnias que possuem territórios mais distantes e isolados dos centros urbanos dos distritos e do município de São Gabriel da Cachoeira. São seis as etnias que compõem o tronco linguístico Nadahup: os Yuhupde, Hupda, Döw, Nadöb, Nukak e Bará(Kakwa) e seus territórios são variados em todo o Alto rio Negro, ultrapassando regiões fronteiriças entre o Brasil e a Colômbia (ISA, 2021).

Nesses diferentes e extensos territórios se relacionam com as diversas etnias existentes entre os dois países. Por exemplo, as áreas de ocupação territorial da etnia Yuhupdeh ocorrem entre os rios Tiquié e Apapóris e que são atualmente divididas em sete áreas (Instituto Socioambiental, 2021):

> A primeira localiza-se na região do Apapóris, entre a foz do igarapé Ugá e as corredeiras de La Libertad e Sucre, a segunda área está na região dos igarapés Jotabeyá, Alsacia, que são afluentes do rio Apapóris; A terceira área de ocupação é na região da desembocadura da foz do rio Apapóris no rio Caquetá (Colombia); A quarta na região do rio Traíra, próximo a foz do rio Apapóris. A quinta área se localiza na região entre o igarapé Castanha e o igarapé Cucura, que desaguam no médio rio Tiquié, a sexta na região da desembocadura da foz do igarapé Samaúma no rio Tiquié, a sétima na região entre o igarapé Ira e o igarapé Cunuri, que desaguam na parte do baixo rio Tiquié (ISA, 2021).

Em levantamento Socioambiental (FOIRN e ISA, 2017/18), os Yuhupdëh habitantes da TI Alto rio Negro e da TI Apapóris, foram contabilizadas aproximadamente 814 pessoas desta etnia neste levantamento realizado por estas duas importantes organizações de apoio aos povos indígenas.

Segundo a Federação das Organizações Indígenas do rio Negro – FOIRN (2019) há uns 40 anos, sobretudo pela ação de salesianos, os Nadahup, tem se aproximado dos centros mais urbanizados, formando as comunidades atuais entre os dois países, no Brasil estão localizados em maior quantidade que na Colômbia estão

em menores quantidades, pois migram em algumas situações por necessidade de atendimentos médicos e permanecem no Brasil a maior parte do tempo.

Sobre a etnia Hupd'äh, seus territórios estão presentes nas sub-regiões do Papuri, Médio Uaupés e Iauaretê, além das sub-regiões do Baixo Tiquié, Médio Tiquié, Alto Tiquié, Traíra e Apapóris (FOIRN, 2019), a comunidade de maior prevalência desta etnia, chama-se Nossa Senhora de Fátima localizada na margem direita do rio Waupés, próxima à boca do rio Papurí, nesta comunidade convivem com outras etnias da região do distrito de Iauaretê.

A comunidade destaca-se como um importante ponto de referência, quando os Hupd'äh buscam escola para seus filhos. Os Hupd'äh mais isolados se distribuem em áreas de igarapés: Turi (baixo Papuri), Japu (médio Waupés) e Cabari (afluente do Japu), segundo levantamentos do Instituto Socioambiental em 2018, os Hupd'äh, somam cerca de 615 pessoas, em uma população total de 643 pessoas.

Outra importante etnia deste tronco linguístico, os Dâw (Döw), vivem em áreas próximas e fixas à sede do município de São Gabriel da Cachoeira, portanto, os que têm mais acessos às políticas públicas, contudo, os que mais sofreram nas últimas décadas, os processos discriminatórios das demais etnias na pirâmide social interétnica (RAMOS e OBERT, 2017).

Os Dâw por possuírem uma relação mais direta com o meio urbano, os Dâw falam fluentemente a língua portuguesa, além do tukano e do nheengatu e sua língua nativa, pela proximidade, ingressam nas escolas urbanas, no exército brasileiro e outras instituições que até então a presença deles não era possível, por razões discriminatórias (MARTINS, 2014).

Outra conquista e reconhecimento, do povo Dâw, são as lutas e conquistas de espaços dentro do movimento indígena rionegrino, que por anos são dominados majoritariamente pelos Tukano e Baniwa, isto lutando não só pelos seus territórios e ações sociais, mais também no interesse de outras etnias que compõem o tronco linguístico Nadahup como um todo (FINBOW, 2020).

Cabe aqui salientar, que esse grupo étnico mais próximo do meio urbano, foi por anos catequizado por missionários de igrejas evangélicas, que a partir dessas ações missionários os Dãw, passaram a se fixar em comunidades, cultivando roças de mandioca, e deixando os hábitos de alcoolismo que por anos sofreram com este vício.

Os Bará (Kakua) ou Kakwa, povoam territórios do Baixo rio Waupés, no Departamento del Vaupés, localizado na Amazônia colombiana, assim grande parte desse grupo étnico e que são falantes da língua Kawa, situam-se na comunidade de Wacará (Mitú), segundo pesquisas de Bolanõs (2015), a origem deles é no Brasil, em Ipaná Cachoeira perto de Rio Ayarí.

Os Kakua são considerados seminômades e circulam nas duas regiões, em busca de caça, que ao se tornar escassa migram para outra região com suas famílias. Em pesquisas anteriores Cathcart (1973), afirmava que os Kakua viviam mais dispersados entre os outros povos indígenas na área dos rios Waupés e Papurí nas florestas fechadas, em busca de caças, recursos pesqueiros e frutas silvestres sem se preocupar em fixar moradias e cultivos.

Silverwood-Cope (1990) em suas expedições etnográficas com os Kakua, na década de 70 concluiu que viviam em três grupos regionais que se autodenominavam, todos como Bará e que além de sua própria língua falavam a de seus respectivos "patrões" eram três clãs que se distribuíam entre igarapés, dos rios Querarí e Waupés e nas cabeceiras dos igarapés Carguero e Cucura, no Alto Waupés.

Bolanõs (2016) expõem em seu estudo com esta etnia, que no ano de 1966, apenas 19 pessoas do segundo grupo viviam no igarapé Wacará, nessa época a pesquisadora identificou a ação de duas missionárias evangélicas para a criação de comunidades, e deixassem o hábito nômade, não respeitando um habito cultural praticado por séculos por estes povos no igarapé de Wacará (Waupés). Bolanõs (2016) afirma que em 2009, havia 123 habitantes e em 2015, houve um aumento populacional para 183 habitantes.

Outra etnia, os Nukak-Makú, povoam a região colombiana, mas também circulam na Amazônia brasileira, esta é considerada a última etnia nômade do mundo, se tornou patrimônio cultural no país vizinho, pelas conturbadas guerras entre grupos paramilitares, a etnia foi a que mais sofreu impactos com a perda de mais de 50% de seus membros em uma década, a população Nukak, segundo dados mais recente obtidos, pela Organização Nacional Indígena de Colômbia (2022), a população apresenta 1.080 indivíduos, dentre os quais 53% são homens (572 pessoas) e 47% são mulheres (508 pessoas) são falantes da língua Makú-Puinave, com uma proximidade linguística compartilhado com os Kakua do Waupés (Organización Nacional Indígena de Colômbia, 2022).

Na produção da obra: ´´Vida: o andar e o parar dos Nukak´´, Rompinelli (2022), apresenta a mobilidade do território Nukak, que se estabelece a partir do manejo da agrobiodiversidade que são influenciadas pelas estações anuais na densa floresta amazônica, por onde passam por diferentes territórios eles enriquecem as florestas com a diversidade de produtos agrícolas.

Sobre os Nadob, estudos realizados por Pozzobon (1998), servem de base para se descrever este povo, que segundo este autor se diferem das outras etnias pertencentes a este tronco linguístico, por não povoar regiões que tenham como vizinhos grupos étnicos de outros troncos.

Pois, segundo Pozzobon (1998) preferem não estabelecer relações de trocas, no entanto sua população é tida como bem mais numerosa e suas áreas de cultivos se destacam, sem ter havido qualquer influência religiosa, como houve com as demais etnias Nadahup, os Nadob, tem seus territórios localizados no divisor dos rios Japurá e Negro, somente do lado da Amazônia brasileira.

2.2 Cosmologia Nadahup: A concepção do mundo

Os povos originários possuem uma concepção de mundo e de vida, que norteiam e regem as organizações socioculturais e econômicas de seus grupos étnicos, essas concepções são as compreensões a respeito de suas origens e do meio circundante, que podem ser expressos através dos mitos por exemplo. Na percepção de Gersen Baniwa (2006), é a partir dos mitos e dos conhecimentos tradicionais sobre o mundo natural e sobrenatural, é que os povos originários orientam a sua cultura (LUCIANO, 2006).

Cada grupo tem as suas próprias histórias, mas também compartilham um corpus mitológico comum com os demais grupos étnicos e assim vão expressando a sua concepção sobre o seu mundo. Chagas-Ferreira (2021) afirma sobre o xamanismo Nadahup que: Como outros povos que habitam essa região, os Yuhup fazem práticas xamânicas com dois rituais, Dabucuri e Jurupari, os quais estão vinculados a dois ciclos mitológicos: a viagem da canoa da transformação; e aparecimento das flautas. Essas narrativas são consideradas uma arte verbal, cuja principal característica é relatar as gêneses do universo segundo Chagas-Ferreira (2021).

Os Nadahup, assim como os demais grupos étnicos da região do Alto rio Negro sofreram no passado para esqueceram de suas mitologias, o que convenientemente os religiosos denominaram de “civilização dos Maku”, é importante antes de se adentrar no contexto mitológico dos Nadahup, discorrer primeiro sobre as perdas decorrentes desse processo de massacre civilizatório, que apagaram diversos registros das memórias indígenas, dos olhares e crenças sobre o universo.

As “missões” por anos consideraram as tradições indígenas como algo ruim e negativo, promovendo a escolarização em português, mudando os nomes indígenas das aldeias, por nomes de santos, modificando os tipos de vestimentas e moradias, estabelecendo regras externas (MARQUES, 2015).

Segundo Marques (2015), foi na década de 70, que os avanços religiosos na cultura Nadahup, foram estabelecidos com os modelos de “catequese e civilização” já realizados entre os outros povos do rio Negro desde o século XX, nos moldes “povoados-missão”. Dessa forma, foi estendido aos povos Naduhup, levando-os a se modificar culturalmente e se concentrarem demograficamente, eram vistos como “primitivos” e “atrasados”, por serem nômades e caçadores-coletores, porém as preteridas comunidades não nômades, causaram escassez de alimentos e proliferação de doenças entre os Nadahup (ATHIAS , 1995; MARQUES, 2015).

A situação com os passar dos anos em relação às aglomerações desses povos, se tornou um costume e assim os Nadahup se estabeleceram em comunidades pelos igarapés e beiradões dos afluentes do extenso rio Negro, nas cabeceiras igarapés afluentes do médio Waupés e dos rios Papuri, Tiquié e Apapóris, que são consideradas regiões de origem dos Hupd’äh e Yuhupdëh, nesse sentido parte-se para a seguinte reflexão, que os povos Nadahup, obedeceram em parte aos preceitos religiosos dos salesianos, pois estabeleceram seus locais de moradia, ou seja as suas comunidades se concentraram em locais considerados sagrados (PGTI-ARN, 2019) conforme se verifica nos trechos abaixo:

> O ancião Jaime Boreiro (Hupd’äh, comunidade Waguiá, alto rio Papuri), em uma história sobre a chegada dos antepassados dos clãs Sokw’ät Noh K’öd Tehd’äh (Filhos do Bico do Tucano) e Tëg D’uh Ag Tehd’äh (Filhos da Fruta da Árvore) na região entre os altos cursos dos rios Papuri e Tiquié, depois de saírem de Hib’ah M’eh (Cobra Nascimento), fala da formação e nomeação de Wah Paç (Serra Patauá). A floresta, para os Hupd’äh e Yuhupdëh, é plena de lugares com as marcas vivas de seus antigos, e que são hoje em dia locais de memória, histórias, manejo ambiental (caça, pesca e coleta) e pontos de retorno em potencial para a formação de novos sítios e comunidades. São locais em que por vezes afloram serras (dëh k’et yoh paç, “serras das cabeceiras”) de importância mítica, xamânica, ambiental e de memória fundamentais para esses povos.

Os lugares sagrados locais de origem de seus clãs e que se transformaram moradias fixas devido à pressão dos religiosos salesianos aos Nadahup até então nômades, foram sendo modificados aos poucos, chegado ao ponto que os pajés Nadahup eram substituídos por capitães ou catequistas, nessas comunidades impuseram a construção de capelas.

Mas, os Nadahup ainda hoje consideram seus locais sagrados, as montanhas e montes, como se observa nos relatos contidos no Plano de Gestão da Terra Indígena Alto Rio Negro (2019), o qual é resultado de um longo processo elaborativo coletivo de lideranças, jovens, homens e mulheres das diferentes sub-regiões desta Terra Indígena.

Trata-se de uma iniciativa liderada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em cooperação com as cinco Coordenadorias Regionais, o Conselho Diretor e a rede de associações indígenas de base. Na agenda de elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) das Terras Indígenas de atuação da FOIRN, a Federação mobilizou mais de duas mil pessoas, entre lideranças e representantes das comunidades indígenas. No referido documento constam as narrativas de povos pertencentes ao Tronco linguístico Nadahup, as narrativas são contadas em trechos abaixo:

> Há lugares que remetem a antepassados que entraram na terra e lá ficaram, no sítio Inambu Sentado e no monte Boca Igarapé Arara), ambos na região do igarapé Japu, em que, respectivamente, uma mulher e um homem do clã Moy Kä' Tehd'äh (Filhos do Osso do Veado) entraram na terra, sendo considerados "lugares sagrados" na paisagem local. Isso ocorreu também na Serra Grande) no interflúvio entre o Japu e o médio Tiquié, em que uma antepassada dos Paç Ya'am Tehd'äh (Filhos da Pedra da Onça) entrou na terra no tempo em que viviam no centro da floresta e se alimentavam apenas do que caçavam e colhiam, como contou Américo Penedo em uma das oficinas de elaboração do Wah Paç (Serra Patauá), formada com a ajuda das Gentes-Pássaro e nomeada pelos Filhos do Nascimento, é o relevo mais alto de um conjunto que forma um importante divisor de águas entre o alto Papuri e o alto Tiquié, uma região de importância tanto para os Hupd'äh como para os Tukano que vivem aí, e que é conectada por uma trilha grande que passa ao largo do conjunto de serras. Desta trilha, partem uma série de caminhos menores, com uma variedade de sítios antigos e lugares intensamente usados para caça e pesca pelos Hupd'äh, e que vão dar nas cabeceiras dos igarapés que afluem para os rios Tiquié e Papuri.

Compreende-se que através das narrativas sobre a mitologia Nadahup, que a floresta, os rios, os ecossistemas em que vivem possuem além de uma dimensão física, uma dimensão mítica, dos lugares que são considerados como seu local de

origem, portanto são sagrados e por isso são preservados e manejados de maneira respeitosa, é das serras, cabeceiras e montanhas que vem as principais fontes alimentícias (caça) que mantêm a sobrevivência de seu povo.

Além da dimensão mítica esses relevos têm importância xamânica contemporânea para os povos indígenas da região. Essas serras e seus lagos são lugares de retiro dos antigos, aonde iam (e ainda vão os velhos) beber as águas que rejuvenescem e ter sonhos com os antepassados, fortalecendo os benzimentos para proteger as comunidades na realização dos dabucuris. A mesma importância xamânica e ritual para a formação de pessoas com boa saúde, com força, para o manejo de caça e pesca, para o bem viver está presente nos Hupd'äh das regiões do médio Tiquié e do igarapé Japu em relação a Paç Pög (Serra Grande), em que também existem esses lagos de leite no topo. A liderança Yuhupdëh Américo Araújo (comunidade São Domingos Sávio, igarapé Cunuri, Baixo Tiquié), na reunião do Grupo de Trabalho do PGTA na maloca da FOIRN em julho de 2018, falou que para os Yuhupdëh ocorre o mesmo. Em Bóy' Páç (Serra Bacurau), na cabeceira do igarapé Ira, há três lagos que protegem das doenças e são importantes para a formação dos pajés.

Além da alimentação vinda ou trazida dos locais sagrados dos Nadahup, além da concepção de seus clãs originários, desses locais também podem vir às curas dos males, através de presenças de entidades e espíritos que curam, fortalecem e cuidam de seus protegidos na Terra e é para esses locais sagrados que fazem a sua moradia após a sua morte. Conforme, as narrativas abaixo, se verifica a importância em se estabelecer ou relacionar a presença de alimentos (caças), com a habitação dos seres míticos, os Donos da Caça, são os responsáveis pela abundância ou a falta dela para os Nadahup.

Acima desta serra, perto do local de origem de um dos clãs dos Yuhupdëh, ficam Yum Paç (Serra Cipó) e os wahnaw moh (lagos abiu), usados para fortalecer o corpo dos Yuhupdëh. Esses relevos frequentemente coincidem com a origem de grupos clânicos dos Yuhupdëh e dos Hupd'äh, podendo ser também o destino pós-morte de suas almas. Além disso, a relação com os seres que neles habitam, os Hũ Wähäd (Donos da Caça), são fundamentais para que as caminhadas na floresta sejam seguras e que as caçarias sejam bem-sucedidas, regressando às comunidades com alimento.

Silva (2020), narra sobre o mito da Cobra-Traíra, a narrativa segue uma sequência lógica, desde as ares ocupadas pelos Nadahup, em seus locais de origem no Waupés, até a migração da Cobra Traíra ao contexto urbano, uma explicação do porquê os Nadahup escolheram acampar sobre as pedras e praias, pois nesses locais os restos da Cobra Traíra estão espalhados, ou seja estão nesses locais em respeito a mitologia de seu povo, a Cobra nesse contexto cosmológico, é fonte de alimentos abundantes mesmo estão longe do rio Waupés, há a crença de que os restos da Cobra Traíra está aqui na região de São Gabriel, o que os conecta diariamente durante a sua permanência com os seus locais de origem no rio Waupés.

> Antigamente, uma mulher do igarapé Japú, no médio Uapés, foi passear no mato. Ela estava com uma barriga muito grande, grávida. Ela olhou um pé de cunuri na floresta e ficou com fome. O seu filho, a Cobra-Traíra, falou para ela não subir. De repente, ele saiu de dentro da mulher, deixando só o rabo na vagina para subir até o topo da árvore e pegar a fruta. Logo em seguida, ele desceu a copa da árvore e então comeu a sua mãe. A Cobra-Traíra era muito grande. Ela saiu do igarapé Japú e foi remando de canoa até Iauaretê, devorando todos no caminho. Na comunidade de Aracu Poço, próximo a Ipanoré, ela foi avistada. Desde essa localidade, foi enviado mensagem até São Gabriel da Cachoeira sobre a descida na pedra de Fortaleza, a Gente-Ariranha montou armadilha com matapí e malhadeira para capturar a Cobra-Traíra. Esperaram durante meses a sua chegada. A primeira tentativa de pegá-la com matapí falhou. Em seguida, conseguiram agarrá-la com a malhadeira e após ela golpeada com um arpão, a Cobra-Traíra foi morta. “Já matou, já matou”, disseram a Gente-Ariranha, levando o corpo da Cobra Traíra até a margem do rio, cortando-a em vários pedaços. Um pedaço grande foi jogado no rio, virando a piraíba, o pirarucu, o tambaqui entre outros peixes pequenos e grandes. Outro pedaço dela foi jogado no mato, virando anta, capivara, paca e outros animais. Hoje em dia, as escamas e os ossos da Cobra-Traíra estão espalhados por toda cidade, nas pedras e praias a margem do rio Negro, onde centenas de Hupd´äh têm acampado.
>
> Henrique (2018), em sua tese intitulada: Falas, lugares e transformação: os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié, descreve sobre o surgimento da roça desta etnia, especialmente sobre o manejo do tabaco e do soho (epadú) e como são explicados a questão dos tabus alimentares, regras de convívio entre os gêneros:
>
> Saah Saw vivia no Bóy paç (Serra do Bacurau) que era sua maloca. Nesse tempo dos nossos avós não tinha roça ainda, só colhiam fruta do mato. Saah Saw e seus parentes só se alimentavam dessas frutas. Então ele pensou em plantar um pé de ucuqui para comer. Ele fez esse pé de ucuqui e, quando ele nasceu, deu fruta. Quando caía a fruta, duas irmãs vinham pegar para comer. Elas eram filhas do velho manjuba (Meh pog, ou Cobra Grande) que vieram assim como gente. Elas vinham comer esse ucuqui bem cedo, lá pelas seis horas da manhã. Então o velho desconfiou e falou para o seu cunhado, esse Kãj: “vai lá ver quem é que está comendo meu ucuqui!”. Então Kãj ficou um pouco longe, escondido. Aí ele viu cinco moças que vinham chegando, rindo. Então ele olhou e viu as moças comendo o ucuqui, com casca e tudo! Kãj voltou para casa e avisou Saah Saw: “é mulher que está comendo esse ucuqui”. Então Saah Saw fez transformar a jacitara pequena e a grande. Mas a jacitara grande não pegou. Então ele jogou a pequena, que era mais fininha, essa jacitara era a malhadeira do Saah Saw. Quando ele jogou de novo, pegou no cabelo da irmã menor. Essa ele agarrou, mas as outras quatro fugiram. Depois que pegou a filha do velho Manjuba, que era mulher peixe, Saah Saw a levou para casa. Ela tinha agua na boca. Então ele deu a fruta

> do mato para ela comer. Ela não quis. Ele mostrou outra fruta que ele comia, mas ela também rejeitou. Depois de dois dias ele subiu no jirau e pegou sorva que ele tinha secado. Ele tirou um pouquinho e jogou no peito dela. Então ela pegou e cheirou, jogou aquela água que ela tinha na boca e disse: “essa é a comida que a gente come na casa do meu pai”. Então ela comeu. Depois ela disse ao Saah Saw: “porque você não me dá comida, você tem aí e eu estou com fome!”. Então, ele deu mais fruta de sorva para ela. Ela comeu durante três dias, até acabar. Saah Saw, então, comeu soho. Mas o soho (ipadu) do Saah Saw era cipó de arumã raspado. Ela olhou o que ele estava comendo e disse: “meu pai não come essas coisas não, meu come soho mesmo! Eu vou lá com o meu pai, eu vou lá fazer o rancho para a gente comer”. Então o Saah Saw foi com ela. Ele esperou na porta da casa, no buraco do Meh pog, que fica na boca daquele igarapé Tukumã. Ela então mergulhou e foi embora perto do pai dela. Ele morava na maloca, no fundo da água. Era casa dele. De lá ela vinha trazendo banana, cará, beiju, farinha, goma, um tanto dessas comidas, embrulhadas na folha de embaúba.

Silva e Silva (2012) descrevendo sobre a mitologia e as noções de origens, na obra: A língua dos Yuhupdeh, apresentam a mitologia Yuhupdeh do Tiquié como o comandante da cobra-canoa era o antepassado dos Yuhupdeh e e que narram que não uma ordem de hierarquia entre os povos. Ou seja os Yuhupdeh não tiveram origem em um antepassado comum, mas sim, cada clã teve sua origem em uma família não nomeada que saiu em um local específico. Sendo suas divindades o Saah-Säw e seu neto Dö’-Saa, que organizaram o universo tornando-o habitável e instauraram as principais noções culturais que regem a cultura de seu povo. Com sua versão própria e contrariando as versões de outros povos da área, o comandante da cobra-canoa era o antepassado dos Yuhupdeh e a ordem de transformação nada indica questão de hierarquia. Os Yuhupdeh não tiveram origem em um antepassado comum, mas sim, cada clã teve sua origem em uma família não nomeada que saiu em local específico. Os protagonistas dos seus mitos são Saah-Säw e seu neto Dö’-Saa, que organizaram o universo tornando-o habitável e instauraram as principais noções culturais (SILVA e SILVA, 2012)

De acordo com o Instituto Socioambiental (2018), existiam dois importantes xamãs na cultura Yuhup: os pajés e os benzedores. Os pajés tinham o poder de transformar onça em gente, viajar pelo mundo dos sonhos, enviar doenças para um inimigo e de extrair a doença por meio de procedimentos terapêuticos. Os benzedores, por sua vez, utilizavam formas verbais (encantamentos e rezas) que podiam curar ou proteger. Estes últimos também eram responsáveis por alguns rituais como o de iniciação masculina com o uso de Flautas Jurupari. Existiram entre os Yuhup poderosos feiticeiros, cujas práticas xamânicas se enfraqueceram.

2.3 As Organizações Sociais Nadahup

Em uma etnia cada membro possui um papel fundamental no contexto comunitário que direta ou indiretamente contribui para a organização indígena se manter e se preservar, neste sentido a organização social indígena é uma forma pela qual uma comunidade ou um povo indígena organiza seus trabalhos, suas lutas e sua vida coletiva (BANIWA, 2006).

Atividades como, caça, pesca, agricultura são atribuições importantes dentro dos núcleos familiares indígenas, há atividades exercidas exclusivamente pelos homens como: caça, defesa de seus territórios, construção de habitação, produção de instrumentos. As mulheres possuem seus trabalhos nas roças, preparo da alimentação e cuidado com as crianças. Mas, há atividades nas comunidades indígenas que são executadas tanto pelos homens como pelas mulheres, como por exemplo, a produção de artesanatos (ISA, 2018)

Em se tratando dos Nadahup de acordo com Meira (2018), a unidade social e econômica básica deles não é diferente das demais etnias, pois a organização social comunitária tem como base o grupo doméstico. Os membros Nadahup possuem o costume de cozinham para todos que estiverem em seu convívio, se alimentam e se aquecem em torno de única fogueira.

Os Nadahup, segundo pesquisas de Meira (2018), geralmente são constituídos a partir de um casal e seus filhos solteiros, além de irmãos ou irmãs solteiras e parentes viúvos do casal.

Silverwood-Cope (1990), afirma que de modo geral há ocorrência de moradias num mesmo local com a presença de pais e conjunto de irmãos de ambos os cônjuges. Quanto aos grupos Nadahup (Hupda, Yuhupde, Döw e Nadöb), nas comunidades em que vivem, segundo pesquisas de Sarmento (2018):

> Eles organizam-se em pequenos grupos locais e regionais, distribuídos seja nos igarapés, interflúvios dos rios ou nas margens destes (nadëb). A identidade de descendência ancestral segue a linha da patrilinearidade. Ao contrário dos Tukano e de certos grupos Aruak (Tariana), constituem-se em povos endogâmicos (união de casais de mesma etnia), em que os casamentos ocorrem entre os diversos clãs (SARMENTO, 2018).

De fato na região do Alto rio Negro, os Nadahup, pouco se misturam com os demais troncos (Aruak, Tukano e Yanomami), aqui se fala em casos de relações envolvendo casamentos entre indivíduos das referidas etnias, o que se observa, é que

tem sido tradição entre os próprios núcleos familiares Nadahup, como se verifica na análise de Sarmento (2018): No caso dos Nadëb do médio Rio Negro, que possuem povoados fixos, ou ocorre casamento de membros pertencentes ao mesmo local ou de local diferente, neste caso a esposa se deslocando ao povoado do marido. No entanto, essa é uma característica não somente desse grupo, mas de uma grande parte dos demais grupos dessa sub-região (SARMENTO, 2018)

Nas comunidades Nadahup, Meira (2018), descreve que as famílias são identificadas por suas fogueiras dispostas em seus terrenos domésticos, estas famílias saem para caçar e coletar frutas silvestres nas florestas, dentre outras atividades necessárias, as realizam conforme suas necessidades, organizando-se em cada membro colabore conforme o seu papel no grupo doméstico.

As famílias geralmente fazem negociações com os Tukano e Aruak, geralmente fornecendo-lhes caça ou serviços nos roçados em troca de mercadorias industriais (MEIRA, 2018).

Para os povos originários, suas comunidades como é como tal uma organização social própria, qual que seja a organização social, esta é uma necessidade coletiva, a qual pode-se dizer que é importante para a convivência possível e saudável entre seus membros com a distribuição de tarefas e responsabilidades internas familiares. Há ainda no contexto indígena, dos povos Nadahup, as tarefas do cacique, do pajé, dos membros que possuem uma profissão (professor, agente de saúde, etc.) e das lideranças indígenas, que são as transmissoras das necessidades, lutas, possibilidades, interesses, defesa dos territórios, na medida do possível os direitos coletivos são os canais, entre o meio interno comunitário e o mundo externo, é que poderíamos denominar de organizações sociais formais, que na percepção de Baniwa (2006) podem ser conceituadas como não-tradicional, sendo na organização tradicional é a que representa a tradição, as regras, orientações , relações de parentesco e alianças mútuas para o bem viver comunitário, tais estruturas seguem uma orientação cosmológica constituída desde a criação do mundo, expressa nos mitos de origem e reproduzida e revivida por meio dos ritos e cerimônias.

Clastres (2003), afirma que entre os povos ameríndios da floresta tropical, seus membros-chefes executam tarefas, serviços, com responsabilidades em suas aldeias, mas não são soberanos e nem possuem poderes absolutos entre seus povos, mas sim possuem papéis de servidores de seu povo, sendo assim Clastres (2003), conclui

que: as sociedades indígenas que não dão poder absoluto a ninguém e, por conseguinte, são sociedades sem Estado ou contra o Estado, no sentido de que o Estado é a expressão concreta da concessão de poder soberano a alguém.

Falando sobre o Estado (povo, governo e território), os povos indígenas do Alto Rio Negro possuem também em sua forma de organização social, a organização indígena formal, que Baniwa (2006) conceitua como sendo de caráter jurídico, formal, de modelo não-indígena. São organizações formais, com estatuto social, realização de reuniões, encontros, assembleias gerais, com gestores eleitos, representantes, lideranças comunitárias, esta modalidade de organização exige reconhecimento formal do Estado para seu funcionamento e existência legal para que sejam atendidas suas demandas através de políticas públicas.

No Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das Terras Indígenas de atuação a FOIRN, apresenta as organizações sociais formais que representam as associações comunitárias e distritos distribuídos entre os trechos e calhas dos diversos rios que compõem o rio Negro, são 600 comunidades indígenas que a Federação das Organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN), representa, com sede no município de São Gabriel da Cachoeira.

Para os Nadahup, há representatividade através das seguintes organizações sociais de referência, dependendo da localização de seu povoado: ACIRJA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Japu. Abrange as comunidades de Jacaré Banco, Boca do Traíra, Água Viva, Santo Atanásio, e os sítios Vila Nova, Jacaré Banquinho e Tukano, no igarapé Japu; bem como as comunidades Santa Cruz do Cabari, Piracema, Santo Expedito, Santo Antônio e Santa Rosa, no igarapé Cabari. Já, as associações de referência para as comunidades Hupd'äh são: ACIARP (Associação das Comunidades Indígenas do Alto Rio Papuri), ACIRU (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari), ATRIART (Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié), AEITHART (Associação da Escola Indígena Tukano e Hupd do Alto Rio Tiquié) e AEITU (Associação Escola Indígena Tuyuka Utapinopona).

A associação de referência para a comunidade São João, no Papuri, é a ONIMRP (Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri). No médio Tiquié, as associações apontadas pelas comunidades Hupd'äh foram: ACIMET (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié)

Há ainda a associação que representa esta região que é a ACIRJA (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Japu), de composição Tukano e Hupd'äh, que, atualmente, passa por um processo de revitalização (PGTA-FOIRN, 2020).

Silva e Silva (2012) os Nadahup, são etnicamente endogâmicos, tendo os clãs como unidades exogâmicas, descendência patrilinear e residência bilateral, contudo, este dois autores afirma que há diferenças entre as etnias, que compõem o tronco Nadahup, onde por exemplo, as similaridades, não anulam as diferenças, em que ao contrário dos demais, os Nadëb têm uma tendência mais matrilocal, porém o povo Dâw apresenta casamentos entre os primos cruzados patrilineares, sendo que o povo Yuhupdeh possuem clãs igualitários e os Húpd'äh formam metades clânicas.

Na comunidade Warao, que localiza-se em frente ao município de São Gabriel, uma comunidade que há 20 anos atrás era majoritariamente Dow, foi sendo ocupada por membros da etnia Tukano, pela proximidade com o município, migraram de suas regiões do distrito de Iauraretê e nesta comunidade Dow, os Tukano se estabeleceram junto aos Daw, para haver harmonização, homens da etnia Tukano casaram-se com mulheres Daw, e a quantidade da população de Warao, aumentou consideravelmente, contudo, os Daw, tornaram-se falantes da língua Tukano em sua maioria, o que na cidade de São Gabriel ficou conhecida tal situação, como a tukanização do povo Daw.

A organização social dos povos indígenas, particularmente dos Nadahup, reflete uma estrutura complexa e profundamente enraizada em suas tradições e formas de convivência comunitária. A base dessa organização repousa sobre o grupo doméstico, onde cada membro desempenha um papel fundamental no contexto coletivo, seja nas atividades cotidianas como caça, pesca, agricultura ou na realização de funções específicas, como a liderança e as atividades culturais. A patrilinearidade e a endogamia são aspectos centrais na estrutura social dos Nadahup, com casamentos acontecendo entre membros da mesma etnia e clã, reforçando a manutenção da identidade cultural e a organização interna das comunidades.

Ademais, a convivência dentro das aldeias é marcada pela cooperação mútua e pela partilha de recursos, com as famílias se organizando em torno de uma fogueira comum, o que fortalece os laços de solidariedade e pertencimento. No entanto, a dinâmica das relações entre as etnias, como os intercâmbios com os Tukano e Aruak, e a organização das comunidades em torno de associações e entidades formais, refletem a adaptação desses povos ao contexto contemporâneo, que exige reconhecimento e negociação com o Estado para garantir a efetivação de seus

direitos e interesses. A estrutura organizacional formal, representada por organizações como a FOIRN, assegura a voz e a atuação dos Nadahup no cenário político e social mais amplo, permitindo-lhes a defesa de seus territórios e a preservação de sua cultura.

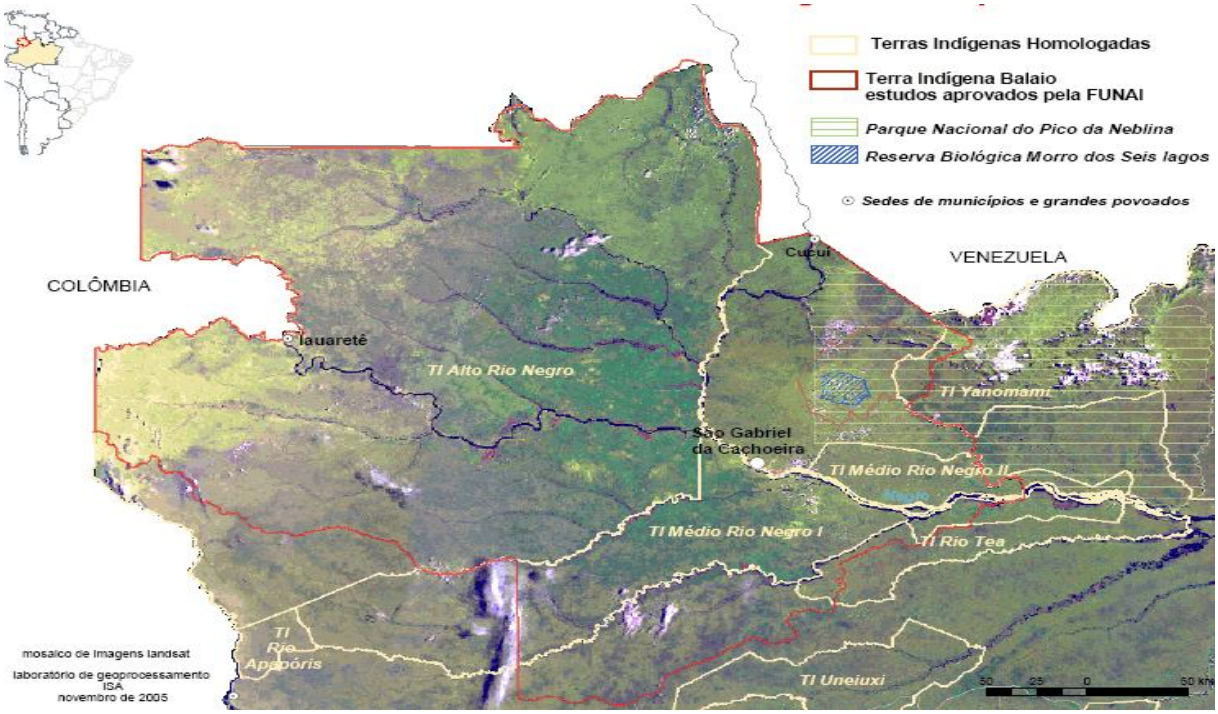
Portanto, a organização social dos Nadahup, com suas características tradicionais e adaptações à realidade externa, evidencia a resistência e a resiliência desses povos frente aos desafios impostos pela modernidade e pela expansão do Estado. Essa organização, pautada por uma forte identidade étnica e uma relação harmoniosa com o meio ambiente, é essencial para a continuidade da vida coletiva e para a defesa dos direitos indígenas na atualidade.

CAPÍTULO 3 – PAPEL DAS MULHERES NOS DIREITOS, POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDADE DO POVO NADAHUP

Antes de explorar a análise etnográfica das práticas e resistências das mulheres Nadahup no acampamento Parawarí, é fundamental situar a pesquisa em seu contexto geográfico e sociocultural. O acampamento Parawarí, localizado a aproximadamente 10 km do centro urbano de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, funciona como um refúgio temporário para famílias Nadahup migrantes dos afluentes Papuri e Tiquié, na região do Alto Rio Negro. Esta seção apresenta um mapa da área de pesquisa e uma descrição detalhada da região, destacando sua relevância ambiental, cultural e social para o povo Nadahup

A seguir, está reservado um espaço para o mapa da área de pesquisa, que localiza visualmente o acampamento Parawarí em relação a São Gabriel da Cachoeira e à região do Alto Rio Negro, incluindo os rios Papuri e Tiquié. O mapa, a ser obtido de uma base cartográfica confiável, ilustra a proximidade do acampamento com o Rio Negro, o centro urbano e os territórios indígenas principais.

Figura 1 – Mapa São Gabriel da Cachoeira

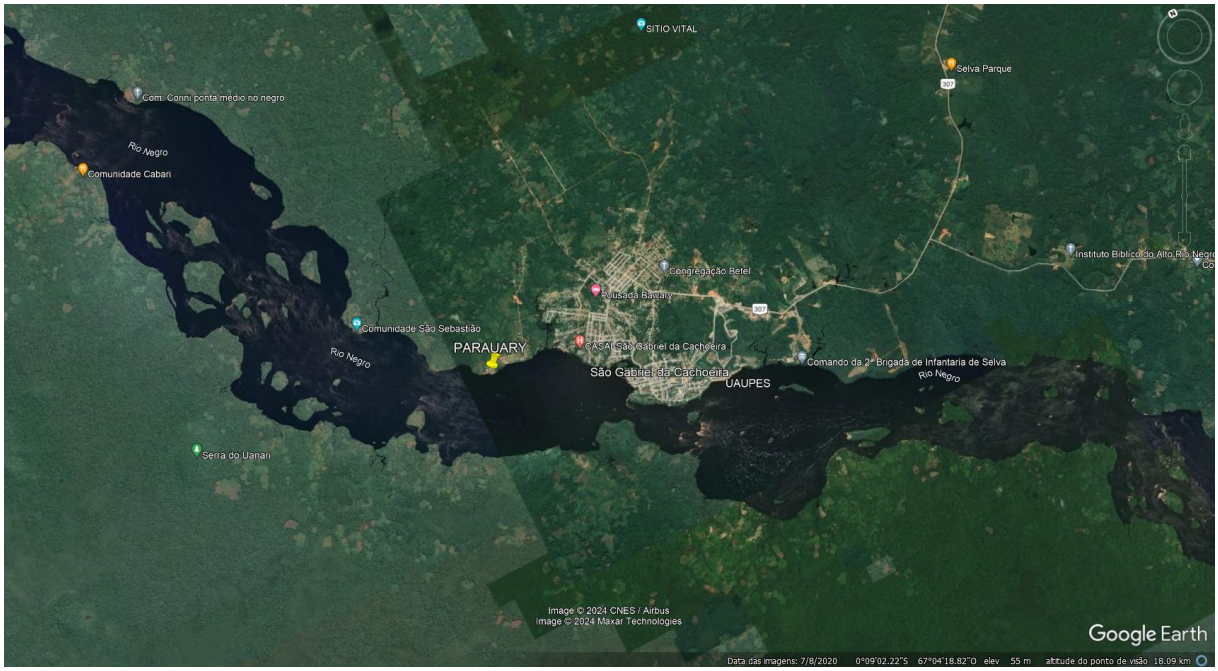


Fonte: ISA, 2025.

O Alto Rio Negro, situado no noroeste da Amazônia brasileira, é uma das regiões de maior diversidade étnica e linguística do mundo, abrigando mais de 23

grupos indígenas, incluindo Nadahup, Tukano, Baniwa e Yanomami. Localizada na fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela, a região engloba uma complexa rede hidrográfica dominada pelo Rio Negro e seus afluentes, como os rios Papuri e Tiquié, centrais para a territorialidade e cosmologia Nadahup. São Gabriel da Cachoeira, sede do município, é um polo urbano estratégico, com cerca de 45.000 habitantes, dos quais mais de 80% são indígenas (ISA, 2023). Fundado em 1761 como posto colonial, o município é um ponto de convergência de culturas indígenas, instituições estatais e atividades econômicas, como comércio, pesca e, crescentemente, mineração ilegal, que ameaça os ecossistemas locais.

Figura 2 – Imagem Satélite São Gabriel da Cachoeira, Identificação do Acampamento Parawari

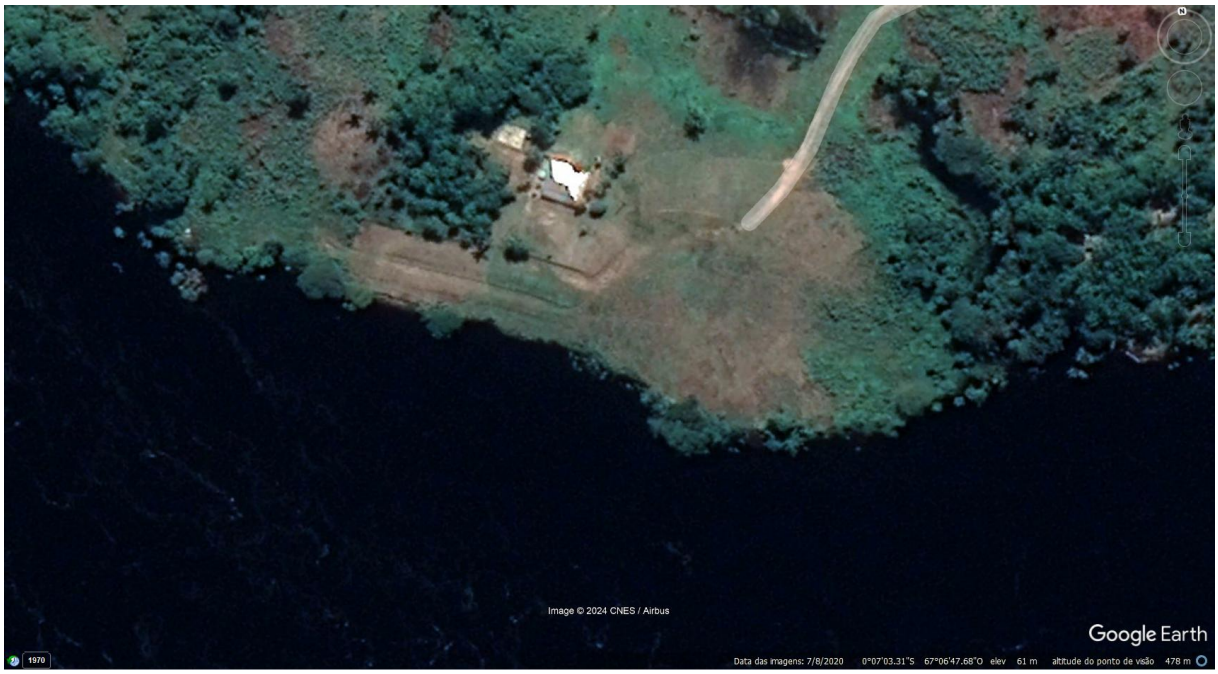


Fonte: Google Earth, 2025.

Os rios Papuri e Tiquié, localizados a montante de São Gabriel da Cachoeira, são os territórios ancestrais dos Nadahup, especificamente dos subgrupos Hupd'äh e Yuhupdëh. Esses rios, parte da bacia do Rio Negro, são margeados por florestas tropicais densas e igarapés, sustentando uma rica biodiversidade que suporta práticas seminômades Nadahup, como pesca, caça e coleta. Os rios não são apenas elementos geográficos, mas espaços sagrados entrelaçados à cosmologia Nadahup, onde mitos, como a narrativa da Cobra-Traíra, explicam a abundância de peixes e a origem da paisagem (Meira, 2018). A mobilidade Nadahup por essas zonas interfluviais permitiu historicamente escapar das pressões coloniais, mantendo

autonomia cultural apesar de séculos de missionação e exploração econômica (Athias, 1995).

Figura 3 – Acampamento Parawari, Imagem Satélite



Fonte: Google Earth, 2025.

O acampamento Parawarí, situado na periferia de São Gabriel da Cachoeira, às margens do Rio Negro, contrasta fortemente com os territórios florestais dos rios Papuri e Tiquié. Localizado em uma área marginal, propensa a inundações, o acampamento abriga cerca de 200 Nadahup em tendas precárias de lona azul. Essas tendas, frequentemente de 4x4 metros, acomodam famílias extensas e são vulneráveis a alagamentos sazonais, sem saneamento básico ou eletricidade. A localização do acampamento reflete a exclusão dos Nadahup da infraestrutura urbana, pois lhes são negados moradia permanente ou direitos fundiários na cidade, apesar das migrações temporárias para acessar serviços como saúde, educação e documentação (FOIRN, 2020). A paisagem ao redor inclui áreas desmatadas e assentamentos informais, evidenciando a degradação ambiental impulsionada pela expansão urbana e atividades extrativistas, como a mineração de ouro, que polui o Rio Negro e seus afluentes, impactando práticas de subsistência Nadahup, como a pesca.

Socialmente, São Gabriel da Cachoeira é um centro de interações interculturais, onde grupos indígenas navegam relações complexas com instituições

estatais, ONGs e residentes não indígenas. Os Nadahup, historicamente estigmatizados como “Maku” por grupos Tukano, enfrentam discriminação étnica na cidade, o que agrava suas vulnerabilidades sociais (Monteiro, 2011). O acampamento Parawarí, embora um local de marginalização, tornou-se um espaço de resistência, onde mulheres Nadahup, lideradas por figuras como Auxiliadora Hupdah, organizam-se para exigir direitos e preservar práticas culturais, como a narração oral de mitos e a pesca coletiva. A proximidade do acampamento com a cidade facilita o acesso a instituições como FUNAI e FOIRN, mas barreiras burocráticas e políticas inadequadas limitam a obtenção de serviços básicos ou proteções territoriais pelos Nadahup.

Esse contexto geográfico e sociocultural enquadra as lutas das mulheres Nadahup no acampamento Parawarí. O contraste entre seus territórios ancestrais nos rios Papuri e Tiquié e a periferia urbana precária sublinha os desafios da migração temporária, enquanto sua resiliência em manter práticas culturais destaca sua agência.

O presente capítulo dedica-se à análise crítica dos dados empíricos obtidos por meio de entrevista semiestruturada realizada com uma mulher Nadahup residente no acampamento Parawari, nas margens de São Gabriel da Cachoeira. A entrevista estruturou-se em cinco blocos temáticos — identidade e território; cultura material e imaterial; papel das mulheres; acesso a direitos e políticas públicas; memória e futuro —, permitindo a construção de um corpus denso e significativo, capaz de captar os processos de resistência, adaptação e resiliência no contexto migratório contemporâneo.

A análise do material seguiu os princípios metodológicos da Análise de Conteúdo delineados por Laurence Bardin (2011), priorizando a sistematização crítica das unidades de significado emergentes. A abordagem consistiu em três fases articuladas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados, com inferência e interpretação. Na pré-análise, procedeu-se à leitura flutuante da transcrição, à organização do corpus e à definição dos recortes temáticos conforme a estrutura do roteiro de entrevista. Na exploração do material, realizaram-se as codificações e categorização das respostas, seguindo o princípio da homogeneidade interna e heterogeneidade externa entre categorias (Bardin, 2011, p. 147).

O tratamento dos resultados priorizou a articulação crítica entre os dados empíricos e a fundamentação teórica já consolidada na presente dissertação. Assim, cada bloco do roteiro converteu-se em uma categoria analítica, contemplando não

apenas a descrição dos conteúdos, mas sua interpretação à luz dos conceitos de resistência cultural, território, memória, identidade e políticas públicas.

Além de Bardin (2011), utilizou-se como referencial a produção acadêmica de autores clássicos e contemporâneos relevantes para a temática — entre eles, Engels (2008), Elias Assis (2001; 2006), Naiara Bertoli (2021), Iraildes Torres e Márcia Oliveira (2012) —, bem como dissertações e teses recentes extraídas de repositórios de universidades brasileiras, que dialogam diretamente com a problemática da migração indígena, da resistência feminina e da precarização urbana na Amazônia.

A análise não pretendeu quantificar ocorrências, mas captar o campo de tensões simbólicas e materiais inscritas na fala da entrevistada, compreendendo que, conforme aponta Bertoli (2021), a resistência das mulheres indígenas no Rio Negro expressa-se não apenas em atos explícitos de contestação, mas em gestos cotidianos de transmissão cultural, cuidado e reexistência. Dessa forma, as categorias analíticas aqui apresentadas propõem-se a revelar as múltiplas camadas de sentidos que atravessam a experiência migratória feminina Nadahup no Parawari, problematizando o deslocamento forçado, a precariedade urbana e a luta pela dignidade territorial como eixos centrais de sua resistência histórica e contemporânea.

3.1 Identidade, Território e Pertencimento

A identidade dos povos indígenas do Alto Rio Negro, como os Nadahup, é construída de maneira intrínseca a seus territórios de origem, seus modos de vida tradicionais e suas redes de parentesco e espiritualidade. A ruptura desse elo provocada pela migração forçada para o contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira afeta profundamente a autopercepção, os vínculos sociais e a continuidade de práticas culturais essenciais para a reprodução identitária.

Segundo Oliveira (2016), para os povos indígenas da Amazônia, o território não é apenas um espaço físico delimitado, mas um espaço de vida, memória e existência coletiva. Perder o território significa, portanto, ser deslocado também de sua história, cosmologia e redes de solidariedade. Esse deslocamento força a ressignificação da identidade em um ambiente hostil, no qual a resistência cultural assume formas novas e desafiadoras.

Em seu depoimento, a mulher Nadahup entrevistada demonstra a permanência de laços de pertencimento ao tronco linguístico e às práticas culturais de origem,

mesmo em meio à precariedade da vida urbana. Como destaca Bertoli (2021), são frequentemente as mulheres indígenas que, por meio da linguagem, da memória oral e das práticas cotidianas, asseguram a continuidade identitária nos contextos de migração e vulnerabilidade social.

A seguir, as respostas da entrevistada sobre seu pertencimento étnico e territorial serão analisadas criticamente, à luz da teoria antropológica e dos estudos sobre resistência indígena em contextos urbanos.

A primeira questão proposta à entrevistada buscou compreender como ela se apresenta e se reconhece dentro do povo Nadahup. A resposta evidencia a força da ancestralidade e da filiação linguística como bases constitutivas de sua identidade:

“Minha mãe faz parte do tronco linguístico que é o povo Nadahup. A minha identidade é o mesmo tronco linguístico do meu povo Daw, Hupdah, Yupideh.”

A identificação da entrevistada com o tronco linguístico Nadahup confirma a centralidade da língua e dos vínculos ancestrais como mediadores da identidade étnica. Como observa Assis (2006), no Alto Rio Negro, a autoidentificação não se dá meramente pela autodenominação tribal, mas pela filiação a redes linguísticas e de parentesco que estruturam a organização social e a cosmologia dos povos indígenas.

Esse reconhecimento linguístico remete ao conceito de "identidade histórica" proposto por Pacheco de Oliveira (2016), segundo o qual a identidade indígena é continuamente reafirmada pela memória dos antepassados, pela língua falada e pela territorialidade vivenciada. Mesmo em contexto urbano, longe do território tradicional, a entrevistada reafirma sua filiação étnica não como uma adesão simbólica, mas como parte de sua existência concreta.

Segundo Bertoli (2021), nas migrações indígenas do Rio Negro, as mulheres exercem papel central na preservação das marcas identitárias, especialmente pela continuidade da língua e das práticas culturais no ambiente doméstico e comunitário, que se torna um espaço de resistência frente à urbanização forçada.

Nesse sentido, o depoimento da entrevistada revela que a identidade Nadahup se mantém viva não apenas na memória, mas na prática cotidiana, na fala e nos gestos culturais que resistem à pressão de assimilação imposta pelo espaço urbano.

A expressão “de coração e o nosso sangue na veia” sugere uma conexão visceral, que transcende divisões coloniais impostas por categorizações externas, como as de missionários ou autoridades estatais. Elias C. Assis (2006) analisa como a identidade Daw é construída por narrativas que enfatizam a continuidade linguística e histórica, funcionando como uma estratégia de resistência à assimilação. Ele observa que “as histórias de origem dos Daw são centrais para sua autoidentificação, resistindo à assimilação imposta por outros grupos” (Assis, 2006, p. 45). A fala de Auxiliadora reflete essa dinâmica, ao posicionar o tronco linguístico como um marcador de unidade étnica que desafia a fragmentação imposta por relações de dominação no Alto Rio Negro.

A ênfase na herança materna também ressoa com a análise de Naiara Alice Bertoli, que destaca o papel central das mulheres na transmissão de saberes identitários no Rio Negro. Bertoli argumenta que “as mulheres são guardiãs da memória coletiva, articulando identidade por meio de práticas culturais e narrativas familiares” (Bertoli, 2021, p. 78). Nesse contexto, a autoidentificação de Auxiliadora como Nadahup não é apenas um ato individual, mas uma prática coletiva que reforça a coesão comunitária. A conexão com a mãe e o “sangue na veia” sugere uma memória corporal, que carrega a história do povo Nadahup e resiste às tentativas de apagamento cultural. María Lugones (2016) complementa essa leitura, ao propor que a identidade das mulheres indígenas é um ato descolonial, que desafia a colonialidade do poder ao rearticular narrativas de origem. A fala de Auxiliadora, nesse sentido, é um posicionamento político, que reafirma a existência Nadahup frente à marginalização histórica.

No que diz respeito ao território, Paul Little (2001) argumenta que é um campo de disputas, onde a relação com a terra é mediada por cosmologias e resistências políticas” (p. 23). No contexto amazônico, Eduardo Viveiros de Castro (2015) reforça que o território é um sistema de relações entre humanos e não humanos, sustentado por práticas rituais que garantem o equilíbrio cosmológico. Essa concepção é particularmente relevante para os Nadahup, cuja relação com a terra é mediada por práticas culturais e espirituais. Nesse aspecto, sobre o território, a fala da entrevistada diz o seguinte:

“Não só para mim, mas sim para o povo, o nosso território é onde nós podemos ocupar nossos rituais, nossas crenças, né? É lugar de pescaria, é lugar de festaria, é o lugar

de fazer nossas bossas e onde fizemos também nossa moradia e o nosso território é de suma importância para nós. E valorizar a floresta."

A fala de Auxiliadora apresenta o território Nadahup como um espaço vital, onde se entrelaçam rituais, crenças, pescaria, festaria e moradia, destacando sua centralidade para a vida comunitária. A menção à "valorização da floresta" reflete uma visão ontológica, que enxerga o território como um espaço vivo, habitado por entidades espirituais. João Paulo Lima Barreto (2013) analisa essa relação no Alto Rio Negro, argumentando que "a terra não é apenas um recurso, mas um sistema de relações cosmológicas que sustenta a vida" (Barreto, 2013, p. 92). A descrição de Auxiliadora, ao enfatizar práticas como a "festaria" e a "pescaria", evidencia o território como um locus de práticas culturais que reforçam a identidade Nadahup, desafiando visões coloniais que reduzem a terra a um recurso econômico.

Iraildes Caldas Torres e Márcia Maria de Oliveira (2012) destacam que a exploração territorial na Amazônia impacta desproporcionalmente mulheres indígenas, que dependem da terra para sua subsistência e práticas culturais. Eles observam que "a perda de terras amplia a vulnerabilidade de gênero, expondo mulheres a formas de violência estrutural" (Torres; Oliveira, 2012., p. 112).

A fala de Auxiliadora, ao posicionar o território como "de suma importância para nós", sugere uma responsabilidade coletiva, mas também uma agência feminina na sua defesa, especialmente em um contexto de invasões e desmatamento mencionados por ela. Essa agência ressoa com a análise de Bertoli, que destaca que "as mulheres indígenas do Rio Negro são protagonistas na manutenção do território como espaço cultural" (Bertoli, 2021., p. 78). A valorização da floresta por Auxiliadora é, portanto, um ato de resistência que preserva a cosmologia Nadahup frente às pressões externas.

O pertencimento Nadahup é articulado por meio da memória coletiva, como evidenciado na narrativa de Auxiliadora:

"O povo Daw começaram a surgir no rio Unixi, através de uma briga, eles acharam que era o povo Yanomami, mas não é, depois vieram descobrir que era do povo Nadub, mesmo tronco linguístico Nadahup, então eles brigaram lá e perderam a guerra, o povo Daw perdeu contra o povo Nadub e aí então vieram subindo a beiradão do rio Negro, saindo do rio Unixi e atravessaram lá para beira do Marié, chegando lá na cabeceira do Marié, eles iam descendo o beiradão do rio Marié, mais um pouquinho

do beiradão do rio Marié, eles conseguiram atravessar em uma canoa, com ajuda de outros parentes, para atravessar pro lado direito do rio Marié, subiram o rio Negro, sempre pela floresta, na margem direita do rio Negro, encontraram um igarapé chamado Einego, onde eles fizeram a primeira moradia deles e foi nessa localidade, nesse território que o povo Daw começou a ocupar, mas sempre dentro da margem."

Essa narrativa detalhada reconstrói a trajetória do povo Daw, conectando o passado ao presente e legitimando sua ocupação territorial.

Maurice Halbwachs (2014) argumenta que "a memória coletiva é o que dá continuidade à existência de uma comunidade, conectando gerações" (p. 83). A narrativa de Auxiliadora exemplifica esse processo, ao reconstituir a migração do Rio Unixi ao igarapé Einego como um marco de pertencimento.

Assis (2006) analisa como essas narrativas combatem o estigma imposto por agentes externos, como missionários, que marginalizaram os Daw. Ele observa que "as histórias de deslocamento dos Daw são uma resposta ao estigma, reafirmando sua legitimidade territorial" (p. 90). A menção de Auxiliadora à ajuda de "outros parentes" sugere uma rede de solidariedade interétnica, que reforça o senso de pertencimento em um contexto de adversidade. Gersem José dos Santos Luciano (2006) complementa, destacando que "a solidariedade comunitária é um mecanismo de resistência que sustenta o pertencimento" (p. 70). A narrativa de Auxiliadora, ao conectar a migração à demarcação reconhecida pela FUNAI, posiciona o pertencimento como um ato político, que desafia a exclusão histórica.

Friedrich Engels (2008) oferece um paralelo ao descrever como os trabalhadores ingleses criavam narrativas de luta para sustentar sua identidade coletiva. Ele nota que "a história das lutas operárias é uma memória que inspira resistência" (p. 280). A memória coletiva dos Nadahup, expressa por Auxiliadora, é uma fonte de inspiração para a resistência cultural e territorial, especialmente em um contexto de invasões e marginalização urbana. María Lugones (2016) reforça que "as narrativas das mulheres indígenas são atos de agência que reconstroem o passado para o futuro" (p. 941). A fala de Auxiliadora, ao reafirmar a trajetória do povo Daw, é um ato descolonial, que resiste à fragmentação imposta pela colonialidade.

As dinâmicas de identidade, território e pertencimento articuladas por Auxiliadora revelam uma resistência multifacetada, que combina a preservação

cultural com a luta política. A demarcação territorial, reconhecida pela FUNAI, é um marco dessa resistência, mas a entrevistada também aponta para desafios persistentes, como as invasões que ameaçam a caça e a pesca. Essa tensão reflete a análise de Assis (2006), que destaca que “a exclusão territorial é uma forma de dominação que os Daw resistem por meio da ocupação estratégica” (p. 62). A fala de Auxiliadora, ao enfatizar o diálogo com invasores, sugere uma resistência negociada, que busca preservar o território sem confronto direto, uma estratégia que Bertoli identifica como característica da agência feminina no Rio Negro.

3.2 Cultura Material e Imaterial como Resistência

A cultura material e imaterial desempenha um papel central na resistência das mulheres Nadahup, funcionando como um bastião contra as pressões da urbanização, hibridização cultural e exploração territorial. A cultura material, segundo Daniel Miller (1998), refere-se aos “objetos e práticas que materializam relações sociais e culturais, servindo como veículos de identidade e agência” (p. 50).

Para povos indígenas, práticas como a coleta de frutos ou a produção de artefatos são atos de resistência que desafiam a apropriação colonial do território. A cultura imaterial, por sua vez, abrange rituais, narrativas e saberes, que, conforme Arjun Appadurai (1996), “constituem um arquivo cultural que resiste à globalização ao preservar imaginários locais” (p. 34). No contexto Nadahup, essas práticas são estratégias descoloniais que afirmam a soberania cultural frente à aculturação.

Eduardo Viveiros de Castro (2019) argumenta que “as práticas culturais indígenas na Amazônia são expressões de uma ontologia relacional, onde humanos e não humanos coexistem em redes de reciprocidade” (p. 112). Essa ontologia sustenta a resistência Nadahup, especialmente entre as mulheres, que, segundo Braulina Aurora Baniwa (2018), “lideram a preservação de práticas culturais como formas de luta por reconhecimento” (p. 65). María Lugones (2016) complementa, afirmando que “as mulheres indígenas rearticulam saberes culturais para desafiar a colonialidade do poder” (p. 23).

No Alto Rio Negro, onde os Nadahup enfrentam marginalização histórica, a cultura material e imaterial torna-se um campo de luta política, como destaca Renato Athias (2018): “As práticas culturais são formas de resistência que reafirmam a autonomia indígena frente à violência estrutural” (p. 45). Este bloco analisa como as

mulheres Nadahup, através das narrativas de Auxiliadora Hupdah, utilizam essas práticas para preservar sua herança cultural, conectando-se à identidade e ao pertencimento do bloco anterior e iluminando sua agência em contextos adversos.

Auxiliadora destaca a coleta de frutas como uma prática central da cultura material:

"O cultivar a época das frutas, a caminhada no meio da floresta pra coleta de frutas."

Essa atividade é um pilar da subsistência Nadahup, mas também um ato cosmológico que reforça a relação com a floresta. João Paulo Lima Barreto (2016) observa que "as práticas de coleta no Alto Rio Negro são expressões de um conhecimento ecológico que sustenta a reciprocidade com o território" (p. 78).

A "caminhada" mencionada por Auxiliadora exige um saber detalhado sobre os ciclos sazonais e as espécies florestais, transmitido principalmente por mulheres, que desempenham um papel crucial na economia comunitária. Daniel Miller (1998) argumenta que "os objetos materiais, como os frutos coletados, são extensões da agência humana, mediando relações com o mundo" (p. 53). Para os Nadahup, a coleta de frutas é uma extensão de sua agência, resistindo à imposição de economias extrativistas que promovem a dependência de mercados externos.

Ana Carla dos Santos (2021) reforça que "as mulheres indígenas do Rio Negro utilizam a coleta como uma prática de soberania alimentar, desafiando a exploração territorial" (p. 92). A fala de Auxiliadora, ao enfatizar a sazonalidade, evidencia essa soberania, mantendo a autonomia Nadahup em um contexto de invasões territoriais que dificultam outras práticas, como a caça.

Iraildes Caldas Torres e Márcia Maria de Oliveira (2012) apontam que "a perda de acesso ao território amplifica a vulnerabilidade das mulheres indígenas, que dependem de recursos naturais para sua autonomia" (p. 98). A continuidade da coleta de frutas, apesar dessas pressões, é um ato de resistência que preserva a relação simbiótica com a floresta. Lirian Ribeiro Monteiro (2011) destaca que "as mulheres do Alto Rio Negro transformam práticas materiais em estratégias de resistência, reafirmando sua centralidade na comunidade" (p. 110). A narrativa de Auxiliadora reflete essa centralidade, posicionando as mulheres como guardiãs de um conhecimento que desafia a narrativa colonial de exploração desenfreada do território. Essa prática não apenas sustenta a comunidade materialmente, mas também reforça

a cosmovisão Nadahup, que enxerga a floresta como um espaço de reciprocidade, não de dominação.

A cultura imaterial é igualmente vital, como revela a fala de Auxiliadora:

"Quando uma menina moça vai ficar menstruada pela primeira vez, isso a gente faz."

O ritual de menarca é um marco de transição que reforça a identidade cultural e os papéis de gênero. Rosilene Fonseca Pereira (2016) argumenta que "os rituais indígenas no Alto Rio Negro são práticas de resistência que mantêm a coesão social frente à aculturação" (p. 60). O ritual descrito por Auxiliadora é um espaço onde as mulheres transmitem saberes sobre responsabilidades comunitárias e espirituais, fortalecendo a conexão com os antepassados. Arjun Appadurai (1996) observa que "os rituais são arquivos culturais que preservam imaginários locais contra a homogeneização global" (p. 36). Para os Nadahup, o ritual de menarca resiste às influências missionárias que, conforme Elias C. Assis (2001), "tentaram suprimir práticas indígenas em favor de valores cristãos" (p. 70). A manutenção desse ritual é, portanto, um ato de soberania cultural, que afirma a legitimidade da cosmovisão Nadahup.

Naiara Alice Bertoli (2021) destaca que "as mulheres indígenas do Rio Negro lideram rituais que reforçam a identidade coletiva, desafiando narrativas de inferioridade" (p. 85). A fala de Auxiliadora sugere que as mulheres Nadahup não apenas participam, mas organizam esses rituais, exercendo autoridade cultural em um contexto de marginalização. Friedrich Engels (2008) oferece um paralelo, afirmando que "as práticas culturais das classes oprimidas são formas de luta contra a alienação" (p. 290). O ritual de menarca, ao preservar valores comunitários, é uma luta contra a alienação cultural imposta pela urbanização e pela educação formal, que frequentemente desvalorizam saberes indígenas. Suzana Lopes Meira (2019) reforça que "os rituais de passagem no Alto Rio Negro são espaços de empoderamento feminino, onde as mulheres constroem narrativas de resistência" (p. 115). A narrativa de Auxiliadora posiciona o ritual como um locus de agência, onde as mulheres Nadahup moldam o futuro da comunidade.

A transmissão de saberes é um terceiro eixo de resistência, como Auxiliadora expressa:

“Esses conhecimentos que eu tenho, foi deixado pelos meus avós, pelos pajés que já faleceram.”

Essa fala sublinha o papel das mulheres na perpetuação do patrimônio cultural Nadahup. Gersem José dos Santos Luciano (2006) argumenta que “a transmissão intergeracional de saberes é uma prática de resistência que preserva a epistemologia indígena” (p. 82). Os saberes mencionados por Auxiliadora – que incluem técnicas de coleta, rituais e narrativas cosmológicas – são dinâmicos, adaptados às pressões contemporâneas, mas enraizados na ancestralidade. Renato Athias (2018) observa que “a transmissão de saberes no Alto Rio Negro é uma estratégia de autonomia cultural, especialmente entre mulheres” (p. 50). A fala de Auxiliadora, ao destacar os avós e pajés, evidencia a reverência aos antepassados, que continuam a guiar a comunidade através dos saberes transmitidos.

María Lugones (2016) enquadra essa transmissão como “uma prática descolonial que rearticula o passado para construir futuros alternativos” (p. 25). A posição de Auxiliadora como transmissora de saberes a coloca como uma agente de resistência epistemológica, que desafia o apagamento cultural imposto por narrativas coloniais. Braulina Aurora Baniwa (2018) reforça que “as mulheres indígenas do Rio Negro são as principais responsáveis pela continuidade dos saberes tradicionais” (p. 70). A transmissão descrita por Auxiliadora é, portanto, um ato político, que sustenta a luta por reconhecimento cultural em um contexto de estigma, como descrito por Assis (2006) “As práticas culturais dos Daw são respostas ao estigma, reafirmando sua dignidade” (p. 95).

As práticas culturais enfrentam ameaças, como Auxiliadora aponta:

“Casando com outras etnias, os filhos não querem mais falar a sua própria língua.”

Essa preocupação reflete os desafios da hibridização cultural decorrente de casamentos interétnicos. Stuart Hall (2013) argumenta que “a identidade cultural é um processo negociado, vulnerável a influências externas que podem diluir práticas tradicionais” (p. 29).

Para os Nadahup, a adoção de línguas como o Tukano ou o português pelas gerações mais jovens ameaça a continuidade cultural. Ana Carla dos Santos (2021) observa que “a perda linguística entre povos indígenas do Rio Negro é agravada por pressões de grupos dominantes” (p. 95). A fala de Auxiliadora expressa uma

determinação em combater essa perda, mobilizando esforços para revitalizar a língua Nadahup.

Lirian Ribeiro Monteiro (2011) destaca que “as mulheres indígenas lideram iniciativas de revitalização linguística, promovendo a língua como símbolo de resistência” (p. 112). A narrativa de Auxiliadora sugere que as mulheres Nadahup estão na vanguarda desses esforços, ensinando a língua às gerações mais jovens. Bertoli (2021) reforça que “a preservação da língua é uma prática de resistência liderada por mulheres, que desafiam a assimilação cultural” (p. 87). A preocupação de Auxiliadora é, portanto, um chamado à ação, que posiciona as mulheres como agentes de um projeto de continuidade cultural em um contexto de hibridização.

As narrativas de Auxiliadora Hupdah revelam que a cultura material e imaterial das mulheres Nadahup é um campo de resistência multifacetado, que enfrenta as pressões da urbanização, hibridização cultural e exploração territorial. A coleta de frutas, enraizada na reciprocidade com a floresta, sustenta a soberania alimentar e cosmológica, enquanto o ritual de menarca preserva a coesão social contra a aculturação. A transmissão de saberes, liderada por mulheres, é uma prática descolonial que reafirma a epistemologia Nadahup, e a luta pela preservação da língua enfrenta as ameaças da hibridização.

Como argumenta Engels (2008), “a resistência cultural é uma luta pela dignidade contra a opressão” (p. 290), e as mulheres Nadahup, através dessas práticas, afirmam sua dignidade cultural. Essas formas de resistência iluminam o papel central das mulheres como agentes de continuidade cultural, pavimentando o caminho para o próximo bloco, que explora como a agência feminina e as transformações de gênero amplificam as lutas Nadahup por igualdade e reconhecimento.

3.3 Papel das Mulheres Nadahup na Resistência

As mulheres Nadahup desempenham um papel central na resistência cultural, política e simbólica de seu povo, articulando práticas tradicionais com a luta por novos espaços de poder em contextos de marginalização histórica e contemporânea. Esta análise, fundamentada na narrativa de Auxiliadora Hupdah, explora o papel dessas mulheres na preservação da cultura e identidade Nadahup, sua resistência diante das

dificuldades atuais e as transformações em seus papéis sociais ao longo do tempo. A entrevistada afirma:

"O papel das mulheres Nadahup é continuar valorizando a sua cultura, por exemplo, as mulheres Nadahup continuam fazendo seus caxiri, cuidando de criança, respeitando os maridos, respeitando os mais velhos, mas também houve mudanças um pouco né, hoje em dia as mulheres Nadahup tem que se autoidentificar que nós mulheres podemos ter também nossos direitos igual como os homens, direitos iguais; que não podemos trabalhar, não só cuidar de criança, não é fácil esse desafio, ainda é uma luta muito grande, mas nós mulheres temos que resistir né e dizer que as coisas mudaram também".

Essa fala encapsula a dualidade entre a manutenção de práticas tradicionais e a busca por igualdade de gênero, que posiciona as mulheres Nadahup como guardiãs da memória coletiva e agentes de transformação social.

A preservação cultural pelas mulheres Nadahup é um processo dinâmico que envolve a reprodução de práticas materiais e imateriais essenciais à identidade étnica. A produção de caxiri, bebida fermentada central nos rituais Nadahup, é um exemplo paradigmático. Como destaca Bertoli (2021) em sua análise das mulheres indígenas do Rio Negro, as práticas rituais lideradas por mulheres são atos de resistência que fortalecem a coesão comunitária frente às pressões aculturadoras.

O caxiri não é apenas um produto material, mas um símbolo de continuidade cultural, conectando gerações através de cerimônias que reafirmam o pertencimento étnico. Essa perspectiva é corroborada por Halbwachs (2014), cujo conceito de memória coletiva enfatiza o papel das práticas comunitárias na transmissão de identidades culturais. As mulheres Nadahup, ao perpetuarem o caxiri e o respeito aos mais velhos, como mencionado pela entrevistada, tornam-se guardiãs dessa memória, desafiando narrativas coloniais que buscam apagar a história indígena.

A resistência cultural das mulheres Nadahup também dialoga com a análise de Engels (2008) em A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra. Embora o contexto industrial europeu de Engels seja distinto, sua argumentação sobre a opressão das mulheres como parte de estruturas de dominação econômica e social é relevante para compreender as dinâmicas enfrentadas pelas Nadahup. As práticas culturais, como a produção de caxiri, são atos de resistência que contrariam a subordinação imposta por missões religiosas e colonizadores, que, segundo Assis (2001), buscaram suprimir tradições indígenas no Alto Rio Negro. Assis argumenta

que as relações de dominação na região frequentemente marginalizaram povos como os Nadahup, mas as mulheres, através de sua centralidade nos rituais, mantiveram vivas essas práticas, reafirmando sua agência. A entrevistada, ao destacar o “respeito aos mais velhos”, evidencia essa continuidade, que é tanto um ato cultural quanto uma forma de resistência simbólica contra a aculturação.

A luta por direitos iguais mencionada pela entrevistada – “nós mulheres podemos ter também nossos direitos igual como os homens” – revela uma resistência política que transcende o âmbito doméstico. Essa autoidentificação como sujeitos de direito reflete o que Anzaldúa (1987) chama de “consciência mestiça”, uma capacidade de navegar entre mundos culturais distintos, adaptando tradições sem perder a essência identitária.

Torres e Oliveira (2012), em Tráfico de Mulheres na Amazônia, discutem como as mulheres indígenas enfrentam violências estruturais que limitam sua autonomia, mas também criam estratégias de resistência, como a ocupação de espaços antes dominados por homens. A entrevistada, ao afirmar que “não podemos trabalhar, não só cuidar de criança”, desafia a divisão sexual do trabalho que confina as mulheres ao espaço doméstico, uma lógica que, segundo Mies (1986), sustenta a acumulação patriarcal em sistemas coloniais. Essa resistência é particularmente significativa em um contexto onde os Nadahup enfrentam estigmas que os posicionam como “menos civilizados”, como argumenta Assis (2006). As mulheres, ao perpetuarem práticas culturais e reivindicarem novos papéis, redefinem a identidade de seu povo, desafiando narrativas de marginalização.

A resistência feminina Nadahup diante das dificuldades atuais é igualmente complexa, marcada pela luta contra o patriarcado interno e a exclusão social em contextos urbanos. A entrevistada declara:

“Os homens não querem que a mulher tenha voz né? Então esse é o maior desafio para ocupar espaço, porque o homem ele não quer que a gente ocupe dois espaços né. Então essa é uma dificuldade que a gente vai ter dentro desse povo. Mas mesmo assim a gente não desiste né, é o nossos direito de nós ocuparmos, hoje em dia não é mais hora de ficar cuidando das coisas dentro de casa, então nós temos que resistir né, lutar pelo nosso direito, de nós mulheres, pro bem viver da nossa sociedade, dentro da nossa comunidade, como uma mulher Nadahup”.

Essa fala evidencia uma tensão central: a resistência ao patriarcado interno, onde os homens Nadahup resistem à expansão dos papéis femininos, e a luta por cidadania em um contexto de marginalização estrutural.

A perspectiva de Crenshaw (1989) sobre interseccionalidade é crucial para compreender essa resistência. As mulheres Nadahup enfrentam opressões que se cruzam em sua condição de gênero, etnia e classe, particularmente em contextos urbanos como o acampamento Parawari, descrito em outros momentos da entrevista como precário e desumanizante. Hooks (2000) argumenta que o feminismo deve abordar essas opressões de forma integrada, uma abordagem que ilumina a luta das mulheres Nadahup por “ocupar espaço”. Bertoli (2021) destaca que as mulheres do Rio Negro criam redes de solidariedade para enfrentar adversidades, como a violência patriarcal e a exclusão social, uma dinâmica refletida na determinação da entrevistada de “não desistir”. Essa resistência prática se manifesta na ocupação de cargos de liderança, como professoras e agentes de saúde, que fortalecem a comunidade e promovem o “bem viver” – um conceito que, segundo Acosta (2013), prioriza a harmonia comunitária e territorial sobre a lógica individualista capitalista.

A resistência das mulheres Nadahup também é um ato descolonial, como sugerido por Lugones (2016) em sua discussão sobre a “descolonialidade de gênero”. Lugones argumenta que as mulheres indígenas, ao desafiarem papéis impostos pelo colonialismo, redefinem suas identidades e práticas de resistência. A entrevistada, ao reivindicar “o nosso direito de nós ocuparmos”, posiciona-se contra a marginalização histórica dos Nadahup, descrita por Assis (2001) como resultado de relações de dominação que privilegiaram outros grupos indígenas no Alto Rio Negro. A ocupação de espaços de liderança é um exemplo de conscientização crítica, alinhada ao conceito de Freire (1970) em Pedagogia do Oprimido, onde a reflexão sobre a opressão leva à transformação social. Essa transformação é particularmente significativa em um contexto onde os Nadahup enfrentam estigmas que reforçam sua exclusão, como discutido por Assis (2006). A entrevistada, ao enfatizar o “bem viver”, sugere uma resistência que não busca apenas direitos individuais, mas a transformação coletiva da comunidade, uma visão que ecoa as propostas de Oliveira (2019) em Políticas Públicas para Povos Indígenas na Amazônia sobre a centralidade das mulheres indígenas na promoção de práticas coletivas.

As transformações nos papéis das mulheres Nadahup ao longo do tempo refletem uma transição de responsabilidades domésticas para papéis de liderança, impulsionada por mudanças sociais e acesso à educação. A entrevistada observa:

"Hoje em dia eu percebo essa diferença né, de correr atrás, do que nós queremos. Teve uma mudança muito grande, no passado era ir pra roça, acordar de manhã, fazer mingau e agora não, houve essa mudança, o homem tem que fazer as coisas, pra nós mulheres correr atrás dos nossos direitos do que nós queremos né, então isso é, houve uma mudança muito grande e hoje em dia nós somos professoras né, juntamente com os homens, não é só mais cuidar da casa, da roça, nessa parte mudou bastante, de ocupar um espaço, de um cargo de liderança perto da comunidade"

Essa fala ilustra uma reconfiguração das relações de gênero, onde as mulheres assumem papéis antes restritos aos homens, desafiando normas tradicionais e coloniais.

A mudança nos papéis das mulheres Nadahup pode ser analisada através do conceito de "modernidade reflexiva" de Giddens (1990), que descreve como as sociedades tradicionais se adaptam às pressões da modernização, redefinindo papéis sociais. O acesso à educação e o contato com instituições como ONGs e escolas, mencionados indiretamente pela entrevistada, ampliaram as oportunidades para as mulheres Nadahup, permitindo-lhes ocupar cargos como professoras e agentes de saúde. Bertoli (2021) destaca que as mulheres do Rio Negro, ao acessarem a educação, tornam-se mediadoras entre suas comunidades e o mundo não indígena, um papel que a entrevistada exemplifica ao mencionar a ocupação de "um cargo de liderança". Essa mediação é crucial em um contexto onde os Nadahup enfrentam estigmas que os marginalizam, como discutido por Assis (2006).

No passado, as mulheres Nadahup estavam frequentemente confinadas a papéis subordinados, reforçados por relações de dominação impostas por missionários e colonizadores, como descrito por Assis (2001). A entrevistada reforça essa visão ao mencionar que "no passado era ir pra roça, acordar de manhã, fazer mingau", uma rotina que limitava sua agência. Contudo, a resistência feminina, conforme discutida por Torres e Oliveira (2012), permitiu que as mulheres Nadahup desafiassem essas restrições, especialmente através da educação e da participação

em movimentos indígenas. A análise de Engels (2008) sobre a divisão sexual do trabalho é relevante aqui, pois as mulheres Nadahup, ao romperem com o confinamento doméstico, desafiam a lógica capitalista e colonial que as subordinava. Mies (1986) complementa essa perspectiva, argumentando que a exploração das mulheres é essencial para sistemas de dominação, mas sua resistência cria fissuras nessas estruturas.

A entrevistada, ao afirmar que “o homem tem que fazer as coisas”, sugere uma renegociação das responsabilidades domésticas, permitindo que as mulheres “corram atrás” de seus direitos. Essa mudança é corroborada por Lasmar (2016) em Políticas Públicas e Povos Indígenas no Brasil, que destaca o papel das mulheres indígenas como agentes de transformação social, mediando entre tradições e modernidade. A ocupação de cargos de liderança, como professoras, não apenas empodera as mulheres, mas também fortalece a comunidade, promovendo a educação intercultural defendida por Gallois (2006) em Patrimônio Cultural e Imaterial e Povos Indígenas. Contudo, essa transição enfrenta resistências, como o patriarcado interno, que limita a plena igualdade de gênero, e a precariedade de políticas públicas, que será explorada na próxima seção.

A análise das transformações nos papéis das mulheres Nadahup levanta questões sobre a sustentabilidade dessas conquistas em contextos de marginalização contínua. A entrevistada, ao destacar que “hoje em dia nós somos professoras né, juntamente com os homens”, evidencia uma conquista significativa, mas também aponta para a necessidade de políticas que apoiem essas mudanças. A resistência das mulheres Nadahup, como argumenta Fanon (2008) em Os Condenados da Terra, é um ato de afirmação da humanidade frente à desumanização colonial. Essa resistência, combinada com a conscientização política descrita por Freire (1970), posiciona as mulheres Nadahup como protagonistas na redefinição da identidade de seu povo, um processo que exige não apenas luta interna, mas também transformações estruturais mais amplas.

Em síntese, as mulheres Nadahup são agentes centrais na resistência cultural, política e simbólica de seu povo, combinando a preservação de práticas tradicionais com a luta por novos espaços de poder. Sua resistência enfrenta desafios significativos, como o patriarcado interno e a exclusão estrutural, mas também revela uma capacidade transformadora que redefine a identidade Nadahup. A análise desse papel prepara o terreno para a discussão sobre o acesso a direitos e políticas públicas,

que será abordada no próximo capítulo, explorando como essas conquistas podem ser sustentadas em um contexto de marginalização contínua.

3.4 Direitos, Políticas Públicas e Interculturalidade

A análise do acesso da comunidade Nadahup a direitos, políticas públicas e interculturalidade revela as tensões entre as necessidades específicas desse povo e as estruturas estatais que frequentemente perpetuam sua marginalização. Com base na narrativa de Auxiliadora Hupdah, esta seção examina o acesso aos serviços de saúde e educação, o respeito das políticas públicas às necessidades e valores culturais Nadahup, e as mudanças desejadas nessas políticas para garantir a proteção territorial e o bem-estar comunitário.

A entrevistada destaca:

"Sobre Parawari, sim o foco ali é as mulheres, tudo é a luta das mulheres, porque as mulheres vêm junto com os homens, pra acompanhar, elas vêm atras de receber o bolsa família, ou desbloquear cartão do bolsa família, pra fazer auxílio maternidade, a realidade é triste, pra poder elas estarem ocupando o acampamento Parawari".

Essa fala sublinha o papel central das mulheres Nadahup na busca por direitos sociais, enfrentando condições precárias que refletem a exclusão histórica de seu povo.

O acesso aos serviços de saúde e educação pela comunidade Nadahup é marcado por barreiras estruturais que perpetuam desigualdades históricas. A entrevistada descreve a situação no acampamento Parawari como um espaço de luta liderado por mulheres, que acompanham os homens para acessar benefícios sociais, como o Bolsa Família, em condições adversas. Essa precariedade é agravada pela exposição a doenças como malária e pela insegurança de pertences, como canoas e rabeta, roubados no acampamento.

Lasmar (2016), em Políticas Públicas e Povos Indígenas no Brasil, argumenta que os serviços de saúde para povos indígenas frequentemente desconsideram especificidades culturais, resultando em atendimentos ineficazes. No caso Nadahup, a falta de infraestrutura adequada no Parawari, descrito pela entrevistada como "feito de lona" (Figura 4) e um ambiente onde "somos considerados lixo humano na cidade

de São Gabriel da Cachoeira”, evidencia uma desumanização que ecoa a análise de Fanon (1961) sobre a negação da humanidade dos povos colonizados.

Figura 4 – Acampamento Parawari

Fonte: Autora da pesquisa, 2025.

A entrevistada reforça essa marginalização ao afirmar que “muitos voltam sem melhorar e levam um tipo de doença pra comunidade”, apontando para a ineficácia do sistema de saúde em atender às necessidades específicas dos Nadahup.

Torres e Oliveira (2012), discutem como a marginalização das mulheres indígenas na região as expõe a violências estruturais, incluindo a precariedade de infraestrutura urbana. As mulheres Nadahup, ao liderarem a busca por benefícios sociais no Parawari, enfrentam essas violências, que vão desde picadas de mosquitos até o risco de vida para crianças e idosos, como mencionado na entrevista. Essa luta reflete o que Engels (2008) descreve como a exploração das classes subordinadas em sistemas capitalistas, onde as mulheres, em particular, suportam o peso da reprodução social em condições de extrema precariedade. A centralidade das

mulheres no acesso a direitos sociais também dialoga com Bertoli (2021), que destaca a agência feminina no Rio Negro como um motor de resistência, criando redes de solidariedade para enfrentar adversidades. A entrevistada, ao enfatizar que “tudo é a luta das mulheres”, posiciona-as como protagonistas nessa resistência, desafiando a invisibilização de seu papel em contextos urbanos.

Na educação, embora a entrevistada não detalhe diretamente o acesso, sua menção anterior à ocupação de cargos como professoras sugere um avanço, ainda que limitado. Gallois (2006), aponta que a falta de professores capacitados em línguas indígenas e a distância entre comunidades e escolas urbanas restringem o acesso à educação intercultural. Para os Nadahup, que, como descrito por Assis (2001), enfrentam relações de dominação que os marginalizam no Alto Rio Negro, a educação representa uma ferramenta de empoderamento, especialmente para as mulheres. Contudo, a precariedade do Parawari, onde famílias enfrentam dificuldades para permanecer na cidade, limita a continuidade educacional. Uma fonte mais recente, Scaramuzza (2025), em Educação Escolar Intercultural Indígena na Amazônia, argumenta que a educação indígena deve incorporar cosmovisões locais para ser eficaz, uma demanda que ressoa com a necessidade de políticas que respeitem a identidade Nadahup, como explorado a seguir.

A questão do respeito das políticas públicas às necessidades e valores culturais dos Nadahup revela uma lacuna significativa na abordagem estatal. A entrevistada afirma:

“Ainda temos muito a percorrer para que as políticas publicas respeitem nossas necessidades. Já tivemos pequenos avanços, mas ainda é um pouco difícil né? Outros povos como Yanomami já se beneficiaram de políticas públicas; os povos Tukanos também”.

Essa percepção de exclusão em comparação com outros grupos indígenas reflete a marginalização histórica dos Nadahup, que, segundo Assis (2006), enfrentam estigmas que os posicionam como “menos civilizados” em narrativas coloniais. A entrevistada reforça essa exclusão ao descrever a situação desde 1997, quando os Nadahup começaram a acampar na beira do rio em São Gabriel da Cachoeira, em condições precárias, sem alojamento adequado (Figura 5).

Figura 5 – Precariedade do Acampamento Parawari

Fonte: Autora da pesquisa, 2025.

Essa realidade contrasta com os avanços de povos como os Yanomami, que, conforme Carneiro da Cunha (1992) em Políticas Indigenistas no século XIX, beneficiaram-se de maior visibilidade e apoio estatal.

O conceito de interculturalidade, proposto por Walsh (2009) em Interculturalidad, Estado y Sociedad, é central para compreender essa lacuna. Walsh argumenta que as políticas públicas devem incorporar cosmovisões indígenas, superando abordagens assimilacionistas que desrespeitam a diversidade cultural. No caso Nadahup, a precariedade do acampamento Parawari, descrito como um espaço de “lona” onde os indígenas são tratados como “lixo humano”, evidencia a ausência de políticas interculturais. Bertoli (2021) destaca que as mulheres do Rio Negro frequentemente enfrentam a desumanização em contextos urbanos, uma dinâmica que a entrevistada corrobora ao mencionar os riscos à saúde e à segurança no Parawari. Assis (2001) complementa essa análise, apontando que as relações de dominação no Alto Rio Negro historicamente negligenciaram os Nadahup, priorizando

grupos mais integrados às dinâmicas coloniais. A entrevistada, ao comparar os Nadahup com os Yanomami e Tukanos, sugere uma hierarquia implícita nas políticas públicas, que marginaliza povos menos visíveis.

Uma perspectiva mais recente, fornecida por Santos (2012) em Educação Escolar Indígena no Município de Manaus, enfatiza que a interculturalidade exige não apenas o reconhecimento cultural, mas também a redistribuição de recursos para atender às necessidades específicas das comunidades. A falta de um alojamento adequado para os Nadahup, como destacado pela entrevistada, é um exemplo dessa falha redistributiva, que perpetua a exclusão social e compromete o bem-estar comunitário. A resistência das mulheres Nadahup, ao liderarem a busca por direitos no Parawari, é um ato que desafia essa exclusão, alinhando-se ao conceito de "resistência cotidiana" de Scott (1985), onde ações aparentemente pequenas, como acompanhar os homens para desbloquear cartões do Bolsa Família, tornam-se formas de contestação estrutural

As mudanças desejadas nas políticas de saúde, educação e proteção territorial refletem a necessidade de uma abordagem que respeite a transitoriedade dos Nadahup e fortaleça sua identidade cultural. A entrevistada declara:

"O interesse do povo Hupdah não é morar na cidade, é apenas resolver problemas de documentação, cartões bancários e de programas de assistência social, receber dinheiro, comprar alguns pertences. [...] Precisamos de uma estrutura que ajude a gente pelo menos a passar o tempo necessário na cidade".

Essa fala destaca a demanda por soluções práticas que respeitem o modo de vida Nadahup, centrado no território tradicional, e evitem a urbanização forçada. Oliveira (2019), argumenta que a proteção territorial é essencial para a sobrevivência cultural dos povos indígenas, mas frequentemente é negligenciada em favor de interesses econômicos. A entrevistada, ao enfatizar a necessidade de um alojamento digno, aponta para uma política que reconheça a transitoriedade dos Nadahup, permitindo-lhes acessar serviços sem comprometer sua conexão com o território.

Na saúde, a precariedade do Parawari, descrita como um risco à vida de crianças e idosos, reforça a necessidade de políticas que integrem saberes indígenas. Langdon (2004), em Saúde dos Povos Indígenas no Brasil, defende que os sistemas de saúde devem valorizar os conhecimentos tradicionais, como os de pajés e

benzedeiras, para serem eficazes. A entrevistada, ao mencionar que “muitos voltam sem melhorar” do Parawari, evidencia a desconexão entre os serviços de saúde e as necessidades Nadahup. Langdon (2004), sugere que a formação de agentes de saúde indígenas, como as mulheres Nadahup, pode fortalecer a interculturalidade, promovendo atendimentos que respeitem cosmovisões locais.

Na educação, a entrevistada não detalha mudanças específicas, mas sua menção anterior à ocupação de cargos como professoras sugere a importância de uma educação intercultural. Gallois (2006) argumenta que a educação indígena deve ser bilíngue e culturalmente relevante, incorporando línguas e saberes locais. Santos (2012) complementa, destacando que a formação de professores indígenas é crucial para superar barreiras como a distância entre comunidades e escolas urbanas. Para os Nadahup, que enfrentam a precariedade do Parawari, a criação de estruturas de apoio na cidade, como alojamentos dignos, poderia facilitar o acesso à educação, permitindo que professores e estudantes permaneçam em São Gabriel da Cachoeira sem comprometer sua saúde ou segurança.

A demanda por proteção territorial, implícita na fala da entrevistada sobre a transitoriedade dos Nadahup, é central para sua sobrevivência cultural. A entrevistada, ao afirmar que “o interesse do povo Hupdah não é morar na cidade”, reforça a conexão com o território tradicional, descrito em outros blocos como um espaço de rituais e memória ancestral. Oliveira (2019) destaca que a demarcação e proteção de terras indígenas são fundamentais para o “bem viver” (sumak kawsay), conceito que, segundo Acosta (2013), prioriza a harmonia entre comunidade e natureza. A falta de políticas que respeitem essa conexão territorial, como a ausência de um alojamento adequado, força os Nadahup a uma urbanização precária, que compromete sua identidade cultural. Almeida (2020) argumenta que as políticas públicas devem adotar uma abordagem redistributiva, garantindo recursos que permitam aos povos indígenas manter sua autonomia territorial enquanto acessam serviços urbanos.

A resistência das mulheres Nadahup, como descrito pela entrevistada, é um fio condutor que conecta o acesso a serviços, o respeito cultural e as mudanças desejadas. Sua luta no Parawari, enfrentando condições desumanas para garantir benefícios sociais, é um exemplo de protagonismo que desafia a marginalização estrutural. Essa resistência dialoga com a análise de Hooks (2000), que enfatiza a necessidade de um feminismo interseccional que aborde as opressões de gênero, raça e etnia. As mulheres Nadahup, ao liderarem a busca por direitos, redefinem seu

papel na comunidade, promovendo o “bem viver” enquanto desafiam narrativas coloniais que as desumanizam, como discutido por Assis (2006).

Em síntese, o acesso da comunidade Nadahup a direitos e políticas públicas é limitado por barreiras estruturais que perpetuam sua exclusão, particularmente no acampamento Parawari, onde as mulheres desempenham um papel central na resistência. As políticas públicas carecem de uma abordagem intercultural que respeite as necessidades e valores culturais dos Nadahup, como a transitoriedade e a conexão com o território. As mudanças desejadas, incluindo alojamentos dignos e serviços de saúde e educação interculturais, refletem a luta por dignidade e autonomia. Essa análise prepara o terreno para a reflexão sobre memória, história e futuro, que será abordada na próxima seção, explorando como as lutas atuais dos Nadahup podem moldar as narrativas das futuras gerações.

3.5 Memória, História e Futuro

A reflexão sobre memória, história e futuro do povo Nadahup, ancorada na narrativa de Auxiliadora Hupdah, revela a centralidade das mulheres na construção de uma narrativa contra-hegemônica que celebra a resistência e projeta um horizonte de dignidade e continuidade cultural.

A entrevistada expressa:

“Sinto muito orgulho do meu povo, gostaria que todas as nossas lutas de reinvindicações sociais, educação e saúde fossem reconhecidas, pra que as futuras gerações entendam o que tivemos que passar pra conquistar o básico”.

Essa fala encapsula o desejo de uma história que valorize as lutas coletivas dos Nadahup, especialmente das mulheres, enquanto aponta para a transmissão de ensinamentos e a resistência como práticas de afirmação identitária. Este capítulo explora como a história Nadahup deve ser contada às futuras gerações, os ensinamentos essenciais para as mulheres jovens e o significado de resistir hoje, articulando a memória coletiva com perspectivas de transformação social.

A construção de uma história Nadahup que ressoe com as futuras gerações é um ato de resistência contra narrativas coloniais que marginalizam o povo. A entrevistada enfatiza o orgulho e a necessidade de reconhecer “todas as nossas lutas de reinvindicações sociais, educação e saúde”, apontando para uma narrativa que

documente as adversidades superadas, como a precariedade do acampamento Parawari e a exclusão de direitos básicos (Figura 6).

Figura 6 – Exclusão de direitos básicos no acampamento Parawari

Fonte: Autora da pesquisa, 2025.

Essa visão alinha-se ao conceito de “história contra-hegemônica” de Dussel (1993), que valoriza as narrativas dos povos subalternizados como forma de contestar a historiografia dominante. Para os Nadahup, cuja identidade é marcada por estigmas que os posicionam como inferiores, conforme argumenta Assis (2006), a construção de uma narrativa própria é essencial para afirmar sua cidadania. A entrevistada, ao destacar que “nos sentimos excluídos” e “ainda não temos respostas das autoridades competentes”, evidencia a necessidade de uma história que celebre a resiliência frente a essas exclusões.

As mulheres Nadahup desempenham um papel protagonista nessa narrativa, como guardiãs da memória coletiva. Bertoli (2021) destaca que as mulheres do Rio Negro são centrais na transmissão de memórias que desafiam a invisibilização, uma dinâmica refletida na fala da entrevistada sobre o orgulho e a luta. Em Engels (2008) há o argumento sobre a exclusão estrutural ecoa a marginalização dos Nadahup, que, como cidadãos eleitores, enfrentam a negação de direitos básicos. Assis (2001) complementa, apontando que as relações de dominação no Alto Rio Negro

negligenciaram os Nadahup, priorizando grupos mais integrados às dinâmicas coloniais. A entrevistada, ao afirmar que “já reinvidicamos faz tempo um assunto que não é atendido”, destaca essa exclusão, que a história Nadahup deve documentar. Ferreira (2007), em Tutela e Resistência Indígena, argumenta que as narrativas indígenas são atos de soberania cultural, ressoando com o desejo da entrevistada de uma história que celebre o protagonismo do povo.

Os ensinamentos para as mulheres jovens Nadahup centram-se na resiliência, na conquista de direitos e na valorização da identidade cultural. A entrevistada declara:

“Nossos ancestrais passam de geração em geração conhecimentos que apenas as mulheres tem, o cuidar, o fazer, hoje em dia sentimos orgulhos do que somos pois aprendemos com avós, mães, o maior ensinamento é sobre ser guerreira, sobre a gente conquistar nosso espaço, a gente ter que correr atrás daquilo que é nosso por direito”.

Essa fala sublinha a transmissão intergeracional de saberes femininos, combinando práticas tradicionais com uma conscientização política de “ser guerreira”. Halbwachs (2014) argumenta que a memória coletiva é sustentada por práticas que conectam gerações, uma dinâmica evidente nos ensinamentos descritos. As mulheres Nadahup, ao transmitirem saberes sobre “o cuidar, o fazer”, perpetuam a identidade cultural, enquanto a ênfase em “conquistar nosso espaço” reflete um protagonismo que dialoga com Hooks (2000), que defende um feminismo interseccional para enfrentar opressões de gênero, raça e etnia.

Torres e Oliveira (2012) destacam que as mulheres indígenas na Amazônia criam estratégias de resistência frente a violências estruturais, iluminando a luta das Nadahup por “correr atrás” de seus direitos. A entrevistada, ao mencionar o orgulho aprendido com “avós, mães”, sugere uma linhagem feminina de resistência que desafia a subordinação patriarcal e colonial.

O significado de resistir hoje, como mulher Nadahup, articula memória, luta e visão de futuro. A entrevistada afirma:

“Meu sonho é que nosso povo tenha um lugar digno para ficar quando precisarmos vir à cidade, que as autoridades respeitem nossa existência e que a gente possa viver sem medo, sem vergonha. Espero que as futuras gerações não precisem

mais passar pelo que passamos hoje, que tenham educação boa, saúde, respeito, e que nunca esqueçam quem são. Mesmo na cidade, quero que a gente continue sendo Nadahup, respeitando nossa cultura e nosso território, seja lá onde estivermos".

Essa fala protege a resistência como uma luta por dignidade, preservação cultural e um futuro de autonomia. Lugones (2016) argumenta que as mulheres indígenas, ao desafiarem papéis coloniais, redefinem suas identidades, uma perspectiva que ressoa com o sonho da entrevistada de continuidade cultural "mesmo na cidade". Assis (2006) destaca que os Nadahup enfrentam estigmas, mas o protagonismo feminino cria uma narrativa de empoderamento.

A visão de futuro da entrevistada, centrada em "educação boa, saúde, respeito", dialoga com o "bem viver" (sumak kawsay) de Acosta (2013), que prioriza a harmonia comunitária. Almeida (20204), argumenta que a redistribuição de recursos é essencial para a autonomia indígena, ressoando com o sonho da entrevistada de um "lugar digno". O protagonismo das mulheres Nadahup, como descrito por Bertoli (2021), articula memória e ação política para moldar esse futuro.

3.6 Legislações, Políticas Públicas e Caminhos Futuros

Esta seção apresenta uma discussão crítica sobre conceitos jurídicos que estruturam a interseção entre direitos humanos e direitos indígenas, com foco no contexto do povo Nadahup, loteados no acampamento Parawari do Alto Rio Negro que enfrenta desafios de visibilidade e acesso a direitos. A análise explora os conceitos de autodeterminação, consulta prévia, proteção cultural, igualdade de gênero, reparação histórica, e justiciabilidade, examinando como sua implementação falha perpetua desigualdades estruturais para os Nadahup. Esses conceitos são analisados à luz de legislações nacionais, como a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e tratados internacionais, como a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, destacando lacunas que comprometem a cidadania indígena.

O conceito de autodeterminação, consagrado no artigo 3 da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, é um pilar dos direitos indígenas, garantindo aos povos o direito de determinar livremente seu status político e

desenvolvimento cultural. No contexto Nadahup, a autodeterminação é comprometida pela falta de reconhecimento de sua organização social e pela exclusão de processos decisórios. A FOIRN (2024), argumenta que a autodeterminação exige não apenas a proteção territorial, prevista no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, mas também a inclusão em políticas públicas que respeitem as cosmovisões indígenas. Para os Nadahup, cuja marginalização histórica limita sua influência política, a ausência de mecanismos que promovam sua autonomia viola o direito humano à liberdade, previsto no artigo 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Decreto nº 5.051/2004, reforça esse direito no artigo 6, exigindo consultas prévias, mas sua implementação é insuficiente no Alto Rio Negro, onde povos menos visíveis são negligenciados.

Outro conceito jurídico central, é detalhada no artigo 6 da Convenção 169, que obriga os Estados a consultar os povos indígenas de forma culturalmente apropriada antes de adotar medidas que os afetem. No caso dos Nadahup, a falta de consulta em políticas relacionadas ao desenvolvimento regional, como projetos de infraestrutura no Alto Rio Negro, compromete sua autodeterminação e direitos culturais. A consulta prévia é frequentemente substituída por processos formais que excluem povos, como os Nadahup, devido à falta de recursos e capacitação. Essa exclusão viola o direito humano à participação, previsto no artigo 21 da Declaração Universal, e perpetua desigualdades estruturais, limitando o acesso dos Nadahup a direitos fundamentais.

O conceito de proteção cultural, previsto no artigo 8 da Declaração da ONU, assegura aos povos indígenas o direito de preservar suas práticas culturais e evitar a assimilação forçada. Para os Nadahup, cuja identidade está intrinsecamente ligada a rituais e saberes tradicionais, a proteção cultural é essencial, mas ameaçada pela urbanização forçada e pela falta de políticas que valorizem sua cosmovisão. A proteção cultural é um direito humano intrínseco, ligado à dignidade (artigo 1 da Declaração Universal), mas sua implementação é limitada pela ausência de programas específicos para povos menos reconhecidos. A Lei nº 11.645/2008, que inclui a história e cultura indígena nos currículos escolares, poderia fortalecer a proteção cultural dos Nadahup, mas sua aplicação é insuficiente na região do Alto Rio Negro, onde faltam materiais didáticos e professores capacitados.

A igualdade de gênero, consagrada no artigo 2 da Declaração Universal e no artigo 44 da Declaração da ONU, é um conceito jurídico crucial para os Nadahup,

especialmente para as mulheres, que enfrentam barreiras adicionais devido a normas patriarcais. As mulheres indígenas são duplamente injustiçadas, por sua etnia e gênero, o que limita seu acesso a direitos como a participação política e a justiça. No contexto Nadahup, a ausência de políticas que promovam a liderança feminina viola o direito humano à igualdade e o direito indígena à representação equitativa. O protagonismo das mulheres Nadahup, é essencial para desafiar essas desigualdades, exigindo a implementação de medidas afirmativas previstas na Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (artigo 22).

O conceito de reparação histórica, previsto no artigo 28 da Declaração da ONU, garante aos povos indígenas o direito à compensação por violações passadas, como a perda de terras e a violência colonial. Para os Nadahup, que enfrentam desafios históricos de invisibilidade no Alto Rio Negro, a reparação histórica é um direito não reconhecido, agravando sua exclusão de políticas públicas. A reparação exige compensações materiais, como a demarcação de terras, e medidas simbólicas, como o reconhecimento oficial de violações históricas. A ausência de políticas de reparação para os Nadahup viola o direito humano à justiça, previsto no artigo 8 da Declaração Universal, e perpetua sua sub-representação em processos de reconhecimento.

A justiciabilidade, ou o direito de acessar a justiça para fazer valer direitos, é essencial, conforme o artigo 40 da Declaração Americana. Para os Nadahup, a falta de acesso a mecanismos judiciais, como defensorias públicas especializadas, impede a reivindicação de direitos como a proteção cultural e a reparação histórica. Pereira (2021) destaca que a justiciabilidade é limitada por barreiras geográficas, linguísticas, e financeiras, especialmente para povos pouco visíveis como os Nadahup. A Lei nº 14.021/2020, que instituiu medidas emergenciais para indígenas durante a pandemia, reconhece a vulnerabilidade de comunidades como os Nadahup, mas sua implementação falha, como a ausência de assistência jurídica, compromete o direito humano ao acesso à justiça.

A interseção entre direitos humanos e indígenas no contexto Nadahup revela uma tensão entre arcabouços jurídicos robustos e sua implementação precária. A autodeterminação é negada pela exclusão de processos decisórios, enquanto a consulta prévia é reduzida a formalidades ineficazes. A proteção cultural é limitada pela falta de políticas educacionais, e a igualdade de gênero é comprometida pela sub-representação das mulheres. A reparação histórica e a justiciabilidade permanecem inacessíveis, perpetuando a baixa visibilidade dos Nadahup. Fernandes

(2019) argumenta que a efetivação desses direitos exige uma abordagem interseccional, que reconheça as especificidades culturais e os desafios estruturais. Costa (2020) enfatiza que o protagonismo feminino é crucial para pressionar por mudanças, exigindo políticas que promovam a inclusão das mulheres Nadahup.

O conceito de “bem viver” (sumak kawsay), proposto por Acosta (2013), integra autodeterminação, proteção cultural, e igualdade em uma visão holística de justiça. Para os Nadahup, o “bem viver” exige políticas que respeitem sua organização social e promovam reparações históricas, como sugerido por Almeida (2020). A ausência de justiciabilidade, conforme Pereira (2021), limita esse horizonte, restringindo o acesso à justiça. A Lei nº 11.645/2008 poderia fortalecer a conscientização sobre os direitos indígenas, mas sua implementação limitada no Alto Rio Negro reflete a negligência estatal, deixando os Nadahup desfavorecidos em políticas públicas.

Em síntese, a discussão sobre conceitos jurídicos na interseção de direitos humanos e direitos indígenas no contexto Nadahup evidencia as lacunas entre legislações e sua aplicação, que perpetuam a exclusão da comunidade de processos decisórios. A autodeterminação, consulta prévia, proteção cultural, igualdade de gênero, reparação histórica, e justiciabilidade são direitos fundamentais, consagrados em arcabouços como a Constituição, a Convenção 169, e as Declarações da ONU e Americana, mas sua negação aos Nadahup reflete desafios estruturais. A análise teórica, ancorada em autores de repositórios acadêmicos, aponta para a necessidade de políticas inclusivas que promovam a cidadania indígena, reconhecendo o protagonismo das mulheres Nadahup na luta por um futuro de dignidade e soberania cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação investigou a luta das mulheres Nadahup no acampamento do Parawarí, em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, e as vulnerabilidades sociais enfrentadas por essas migrantes temporárias dos afluentes Papuri e Tiquié, em um contexto marcado pela precariedade e pelo esquecimento das políticas públicas voltadas para esse povo. Adotando uma abordagem qualitativa e interseccional, que articulou gênero, etnicidade e territorialidade, a pesquisa analisou como essas mulheres resistem à exclusão social, preservam sua cultura e lutam por direitos humanos básicos e direitos indígenas, como moradia digna, saúde, educação intercultural e proteção territorial. Centrada na análise de uma entrevista semiestruturada com uma liderança Nadahup. Esta conclusão reflete sobre os caminhos percorridos, avalia o cumprimento dos objetivos, detalha os resultados com ênfase nas vulnerabilidades sociais, serviços buscados, desafios enfrentados, precariedade das políticas públicas e luta por direitos, discute as limitações e propõe perspectivas para futuras pesquisas, contribuindo para o entendimento das dinâmicas das mulheres indígenas na Amazônia.

O percurso da pesquisa foi delineado para compreender as estratégias de resistência das mulheres Nadahup no acampamento do Parawarí, um espaço de luta coletiva que emerge como resposta às vulnerabilidades da migração temporária e à negligência das políticas públicas. Quatro objetivos orientaram o trabalho: analisar as práticas de resistência frente à exclusão social; destacar o papel das mulheres na preservação da cultura material e imaterial em meio às condições adversas da migração; examinar as lutas por direitos e reconhecimento no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira; e projetar perspectivas futuras de resistência, com ênfase no protagonismo feminino. A metodologia combinou a profundidade de uma entrevista semiestruturada, estruturada em cinco blocos temáticos, com a observação participante, que documentou o cotidiano do acampamento através de registros fotográficos. A entrevista foi conduzida com sensibilidade cultural, garantindo um espaço seguro para a expressão das vivências da entrevistada, enquanto a observação no Parawarí capturou as evidências de vulnerabilidades sociais, como condições habitacionais precárias.

Os objetivos foram plenamente alcançados, refletindo a riqueza dos dados coletados. O primeiro objetivo, analisar as práticas de resistência frente à exclusão

social, foi cumprido ao identificar estratégias que enfrentam vulnerabilidades como discriminação étnica, precariedade habitacional e acesso limitado a serviços, agravadas pela ausência de políticas públicas eficazes. O segundo objetivo, destacar o papel das mulheres na preservação cultural, foi atingido ao revelar sua centralidade na continuidade de práticas tradicionais, que resistem à hibridização cultural e à urbanização. O terceiro objetivo, examinar as lutas por direitos, foi alcançado ao explorar as demandas por serviços básicos e direitos indígenas, articuladas no movimento Parawarí, em um contexto de negligência estatal. O quarto objetivo, projetar perspectivas futuras, foi atendido ao delinear visões de um futuro onde a dignidade Nadahup seja reconhecida, com políticas públicas que atendam a direitos humanos e indígenas. A integração da entrevista com a observação participante enriqueceu esses achados, oferecendo uma visão detalhada das resistências no Parawarí.

A partir da entrevista com Auxiliadora Hupdah, uma líder do povo Nadahup, os resultados dessa pesquisa revelam que as mulheres Nadahup transformam o acampamento do Parawarí em um espaço de luta e resistência, enfrentando vulnerabilidades sociais com iniciativa e protagonismo. As vulnerabilidades incluem a discriminação étnica, que as exclui de oportunidades em São Gabriel da Cachoeira e reforça estigmas históricos; a precariedade habitacional, com moradias improvisadas no acampamento que expõem as mulheres a condições insalubres; e o acesso limitado a serviços básicos, como saúde, educação e documentação, agravado pela negligência das políticas públicas, que frequentemente ignoram as necessidades específicas dos Nadahup. Os serviços buscados abrangem registros civis, essenciais para garantir direitos como cidadania e acesso a programas sociais; atendimento médico que respeite práticas tradicionais, em contraste com a oferta insuficiente e descontextualizada; e educação intercultural, que valorize a língua e a cultura Nadahup, mas é limitada pela falta de professores capacitados e materiais adequados. Os desafios enfrentados incluem a hibridização cultural, com a perda da língua devido a casamentos interétnicos e à influência urbana; a exclusão urbana, marcada por barreiras burocráticas e preconceito em instituições públicas; e as desigualdades de gênero, com resistências internas que dificultam a participação feminina, apesar da liderança crescente das mulheres.

Esses objetivos conectam-se diretamente à luta por direitos humanos e indígenas. No bloco sobre identidade, território e pertencimento, a identidade

Nadahup é construída como resistência à discriminação urbana, com o território dos afluentes Papuri e Tiquié, observado como espaço cultural, mantendo-se central durante a migração temporária. No bloco sobre cultura material e imaterial, práticas como a coleta de frutos sustentam a autonomia alimentar, enquanto rituais e transmissão de saberes preservam a coesão social, apesar da hibridização cultural. No bloco sobre papéis femininos, a transformação de funções, com mulheres liderando no Parawarí e em espaços educacionais, reflete uma resistência às desigualdades de gênero, desafiando barreiras internas e externas. No bloco sobre direitos, políticas públicas e interculturalidade, a luta por documentação, saúde e educação evidencia a precariedade das políticas públicas, que falham em garantir direitos humanos básicos, como moradia digna, e direitos indígenas, como proteção territorial e educação intercultural. O acampamento Parawarí emerge como um espaço de resistência política, onde as mulheres demandam inclusão sem assimilação. No bloco sobre memória, história e futuro, visões de um futuro digno, com infraestrutura urbana que respeite a identidade territorial, são ancoradas na memória coletiva, observada em interações no acampamento. Esses resultados destacam a iniciativa feminina em transformar vulnerabilidades em resistência, apesar do esquecimento estatal.

A pesquisa enfrentou limitações que moldaram seu escopo. A realização de uma única entrevista, justificada pelas dificuldades de acesso às comunidades dos afluentes Papuri e Tiquié, restringiu a diversidade de perspectivas, embora a liderança entrevistada tenha oferecido uma visão representativa. A logística do trabalho de campo, com deslocamentos desafiadores no Alto Rio Negro, limitou o número de visitas ao Parawarí, reduzindo o tempo para observações extensas. A observação participante, embora enriquecida por registros fotográficos, foi restrita a momentos específicos, o que pode ter limitado a captura de práticas culturais sazonais. A interpretação de conceitos culturais Nadahup, como rituais e saberes, exigiu cuidado para evitar simplificações, dada a complexidade de sua cosmovisão.

Os resultados e limitações abrem caminhos para pesquisas futuras sobre mulheres indígenas no contexto amazônico. Estudos com mais entrevistadas, abrangendo diferentes gerações e papéis no Parawarí, poderiam capturar variações nas estratégias de resistência. Pesquisas comparativas com outros grupos em São Gabriel da Cachoeira poderiam destacar as especificidades Nadahup. Aprofundar a observação participante, com períodos prolongados no acampamento, permitiria

documentar práticas sazonais, oferecendo uma visão dinâmica das resistências femininas. Estudos sobre a revitalização linguística poderiam investigar iniciativas lideradas por mulheres, contribuindo para políticas educacionais interculturalizadas. Pesquisas sobre a liderança feminina no Parawarí poderiam avaliar seu impacto na garantia de direitos humanos e indígenas, enquanto estudos sobre o acesso a serviços urbanos poderiam oferecer subsídios para políticas públicas que enfrentem a precariedade atual. Investigações longitudinais, acompanhando a evolução das resistências Nadahup, seriam valiosas para avaliar a sustentabilidade de suas práticas.

Esta dissertação, ao explorar a luta das mulheres Nadahup no acampamento do Parawarí e suas vulnerabilidades como migrantes temporárias, oferece uma contribuição significativa para o entendimento do protagonismo feminino indígena. O percurso metodológico, integrando entrevista e observação participante, revelou a força das mulheres na preservação cultural, na luta por direitos humanos e indígenas, e na construção de um futuro digno. Os resultados destacam sua iniciativa em enfrentar vulnerabilidades como discriminação, precariedade habitacional e acesso limitado a serviços, em um contexto de políticas públicas precárias e esquecidas, que negligenciam direitos básicos e indígenas. As limitações apontam para caminhos de aprimoramento, enquanto as perspectivas propostas reforçam o potencial do tema para informar políticas públicas inclusivas. Em última análise, esta pesquisa celebra a resiliência das mulheres Nadahup, cuja luta no Parawarí por direitos humanos, como moradia e saúde, e direitos indígenas, como proteção territorial, inspira reflexões sobre justiça, interculturalidade e descolonização na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Rejane Viana de. Contribuição dos Centros Municipais de Educação Escolar Indígena na construção da identidade de crianças indígenas em Manaus. 2020. 181 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: la nueva mestiza. In: Anzaldúa, G. (Org.). Borderlands/La frontera: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. p. 3-19.

APPADURAI, Arjun. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ASSIS, Elias C. Patrões e fregueses no Alto Rio Negro: relações econômicas e sociais entre indígenas e não indígenas. Manaus: EDUA, 2001.

ATHIAS, Renato. Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdë-maku da região do Rio Negro, Amazonas. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 237-261, out. 1998.

ATHIAS, Renato. Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil). 1995. Tese (Doutorado) — Université de Paris X, Paris, 1995.

ATHIAS, Renato. Povos indígenas e suas territorialidades: desafios e perspectivas. In: LOPES, José Rivair; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). Povos indígenas e educação: sabedorias milenares e práticas pedagógicas contemporâneas. 2. ed. Brasília: MEC/SECADI; LACED/Museu Nacional, 2018. p. 113-136.

BANIWA, Braulina Aurora. O lugar do conhecimento indígena: saberes e práticas dos povos indígenas no Brasil. Brasília: MEC/SECADI, 2018.

BANIWA, Gersem. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/UNESCO, 2006.

BARRETO, João Paulo Lima. Cosmologia e territorialidade entre os povos do Alto Rio Negro. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BERTOLI, Naiara Alice. Mulheres Indígenas do Rio Negro: Uma viagem-escuta. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

BOLAÑOS QUIÑÓNEZ, Katherine Elizabeth. Kakua Phonology: First Approach. 2010. Tese (Mestrado) — University of Texas at Austin, Austin, TX, 2010.

BOLAÑOS, Katherine. A Grammar of Kakua. Utrecht: LOT, 2016.

CABALZAR, Aloisio. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (org.). Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI/Museu Nacional, 2013. p. 129-169.

CATHCART, Marilyn E. Cacua. In: Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia, v. 1, p. 101-123. Bogotá: Ministerio de Gobierno, 1973. Disponível em: www.sil.org/americas/colombia/pubs/abstract.asp?id=928474518916. Acesso em: 23 fev. 2024.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v. 1, p. 139-167, 1989

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do Outro – a origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ENGELS, Friedrich. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Original de 1845).

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Tradução de Flávio R. Kothe. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO (FOIRN). Governança territorial e ambiental das Terras Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2020.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Tutela e resistência indígena. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007.

FINBOW, Tom. Nheengatu Dâw: estudo preliminar dos aspectos fonético-fonológicos e morfossintáticos de um caso de contato tupi-guarani e nadahup no Alto Rio Negro. Cadernos de Linguística, v. 1, n. 3, p. 1-21, 2020.

GALLOIS, Lúcia. Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé, 2006.

GIDDENS, Anthony. The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1990.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2014

HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2013.

HOOKS, Bell. Feminism is for Everybody: Passionate Politics. Cambridge: South End Press, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos indígenas no Brasil 2017-2022. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2023.

LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean;

GARNELO, Luiza (orgs.). Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 29–45. ISBN 85-86011-82-7.

LASMAR, Suzana. Políticas públicas e povos indígenas no Brasil: o papel das mulheres indígenas como agentes de transformação social. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

LIMA, C. M. G. de; DUPAS, G.; OLIVEIRA, I. de; KAKEHASHI, S. Pesquisa etnográfica: iniciando sua compreensão. Revista Latino-Americana de Enfermagem, Ribeirão Preto, v. 4, n. 1, p. 21-30, jan. 1996.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: LACED/Museu Nacional; Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

LUGONES, María. Peregrinajes/Peregrinações: teorizando coalizões contra múltiplas opressões. Tradução de Paula Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

MARQUES, Bruno Ribeiro. Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MARQUES, Bruno Ribeiro. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaçotemporais do Alto Rio Negro. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MARQUES, Bruno Ribeiro; RAMOS, Danilo Paiva. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do "sistema regional do Alto Rio Negro". Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 104-131, jul./dez. 2019.

MEIRA, Suzana Lopes Salgado. Os sentidos do corpo na formação de professores indígenas no Alto Rio Negro. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

MIES, Maria. Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour. London: Zed Books, 1986.

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

MILLER, Daniel (org.). Material cultures: why some things matter. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

MILLER, Daniel. Stuff. Cambridge: Polity Press, 2010

MONTEIRO, Lirian Ribeiro. Territorialidade e Mobilidade - Estudo etnográfico de um grupo local Hupd'äh do médio rio Tiquié, Amazonas. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 2011.

OBERT, K.; RAMOS, D. P. Dos Makú aos povos Naduhup: sobre o papel de Theodor Koch-Grünberg na classificação e documentação linguística dos povos Naduhup. Martius-Staden-Jahrbuch, v. 63, p. 275-287, 2020.

PEDROSO, Débora Regina. Círculos de coca e fumaça. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, v. 2, p. e019008, 2020. DOI: 10.20396/maloca.v2i.13401. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13401. Acesso em: 23 fev. 2024.

PEREIRA, Juliana Martins. Os Pyhcop Cati Ji, a necropolítica e os processos de resistência. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021

PEREIRA, Rosilene Fonseca. Criando gente no Alto Rio Negro: um olhar waíkhana. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

POZZOBON, Jorge. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

QUEIROZ, Rafaele Cristina de Souza. Escrevivências de corpos racializados com a assistência médica em Careiro/AM e Manaus/AM. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023

RAMOS, Danilo Paiva. Círculos de coca e fumaça. São Paulo: Hedra, 2018.

RAMOS, Danilo Paiva; OBERT, K. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906). Revista de Antropologia, São Paulo, v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017.

RÊGO, Yordanna Lara Pereira. Combinamos de não morrer: transfobia, racismo e resistência à necropolítica entre pessoas trans negras em Goiás. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021

SANTOS, Jonise Nunes. Educação escolar indígena no município de Manaus (2005-2011). 2012. 129 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SCARAMUZZA, Genivaldo Frois. Educação escolar em contextos interculturais amazônicos: reflexões a partir de concepções de professores indígenas Gavião Ikolen de Rondônia. Revista Cocar, v. 12, n. 23, p. 364–383, jan./jun. 2018.

SCOTT, James C. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.

SILVA, Cácio; SILVA, Elisângela. A língua dos Yuhupdeh: introdução etnolinguística, dicionário yuhup-português e glossário semântico-gramatical. São Gabriel da Cachoeira, AM, 2012.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Makú: povo caçador no noroeste da Amazônia. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

SOUSA, L. B.; BARROSO, M. G. T. Pesquisa etnográfica: evolução e aplicação. Revista de Enfermagem, v. 12, n. 1, p. 150-155, mar. 2008.

TORRES, Iraildes Caldas. Tráfico de Mulheres na Amazônia. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2019.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009. 252 p. ISBN 978-9978-19-213-9.

APÊNDICE

Apêndice A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

Apêndice B – Roteiro de Entrevista

ROTEIRO DE ENTREVISTA – AUXILIADORA HUPDAH
Objetivo da Pesquisa: Compreender as práticas de resistência cultural, política e simbólica das mulheres Nadahup, com foco na cultura material e imaterial, no território e nas lutas por direitos. **Considerações Éticas**: • A participação é voluntária, com direito de retirada a qualquer momento sem prejuízo. • As informações serão tratadas com confidencialidade, utilizando pseudônimos ou codificação, se solicitado. • A gravação será feita apenas com consentimento explícito, e os dados serão armazenados de forma segura. O roteiro considera a sensibilidade cultural e as especificidades do povo Nadahup, com linguagem acessível e respeitosa.
CONSENTIMENTO Meu nome é Suely Ambrosio, estou realizando uma pesquisa para minha dissertação de mestrado, que busca entender as práticas de resistência cultural, política e simbólica das mulheres Nadahup, com foco na cultura, no território e na luta por direitos. Antes de começar, quero explicar que sua participação é totalmente voluntária. Você pode interromper a entrevista a qualquer momento, sem nenhum prejuízo. A entrevista será gravada apenas se você permitir, e as informações serão mantidas em sigilo, usadas somente para a pesquisa.
BLOCO 1 – IDENTIDADE, TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO **Objetivo**: Explorar a identidade étnica, a relação com o território e os impactos históricos. 1. **Como você se apresenta e se reconhece dentro do povo Nadahup?** *eu me identifico e me reconheço como nadahup,porque minha mãe fez*

parte do tronco linguístico que é o povo nadahup. A minha identidade é o mesmo tronco linguístico do meu povo Daw, Hupdah, yupideh, por isso eu me identifico de coração e o nosso sangue na veia.
o povo daw começaram a surgir no rio unixi, através de uma briga, eles acharam que era o povo yanomami, mas não é, depois vieram descobrir que era do povo nadub, mesmo tronco linguístico nadahup, então eles brigaram lá e perderam a guerra, o povo daw perdeu contra o povo nadub e aí então vieram subindo a beiradão do rio negro, saindo do rio unixi e atravessaram lá para beira do marié, , chegando lá na cabeceira do marié, eles iam descendo o beiradão do rio marié, mais um pouquinho do beiradão do rio marié, eles conseguiram atravessar em uma canoa, com ajuda de outros parentes, para atravessar pro lado direito do rio marié, subiram o rio negro, sempre pela floresta, na margem direita do rio negro,encontraram um igarapé chamado einego, onde eles fizeram a primeira moradia deles e foi nessa localidade, nesse território que o povo daw começou a ocupar, mas sempre dentro da margem.

tanto que o território do povo daw é reconhecido pela FUNAI, porque o território deles é muito grande e porque que eles sempre ocupavam dentro da floresta? porque o povo do rio negro nunca quiseram que esse povo pudesse ocupar o beiradão, sempre pro lado do mar. por isso que hoje em dia, o povo daw, mora na beira do rio, devido ao resgate do missionário. e hoje em dia ta demarcado onde é a caça deles, através do projeto firme, e assim são demarcadas as nossas terras ne?

já o povo hupdah né, eles nasceram na cabeceira do rio vaupés, né? tanto que o povo hupdah, tem povo hupdah que mora do outro lado do brasil, do lado da colombia. Eles ocupam muito aquele território até hoje, mas muito estão pelo lado do brasil e muitos deles moram nos afluentes dos igarapés, eles ainda continuam na floresta né? na mata mesmo, já o daw não, já mora na cidade mesmo. já nossos parentes hupdah, eles começaram a descer no rio negro e algumas famílias moram próximo do alto rio negro.

2. **Que significados o território tradicional tem para você e para sua comunidade?**
não só para mim, mas sim para o povo, o nosso território é onde nós podemos ocupar nossos rituais, nossas crenças, né? É lugar de pescaria, é lugar de festaria, é o lugar de fazer nossas bossas e onde fizemos também nossa moradia e o nosso território é de suma importância para nós. E valorizar a floresta.
o território tradicional também é para mim, tenho certeza, também para o povo nadahup, o nosso território por exemplo, é por onde viviam nossos

antepassados, nossas avós, por isso o nosso território tradicional é uma coisa que a gente valoriza muito, é onde viveu, nossos pais, nossos bisavós, então daí a gente continua valorizando, a gente está ocupando aquele território tradicional dos nossos antepassados.

3. **Você poderia descrever como as mudanças no território afetaram a vida do seu povo?**
   são invasões de outros parentes indígenas que chegam para ocupar, próximo ao nosso território, fazendo desmatamento de floresta, não cuidando do lugar onde existe nossa caçaria, nossa peixaria, então isso atingiu bastante o povo nadahup né? e vem outras pessoas e começam a invadir o nosso território né? isso é uma grande luta e uma grande perda, mas a gente tenta continuar mantendo e se entendendo com as pessoas que chegam para morar perto do nosso território, dizer que não pode chegar pra destruir é o lugar de pescaria, o lugar de caçaria, então, no meu ver, isso é o que foi um conflito bem dizer para a preservação do nosso território.

BLOCO 2 - CULTURA MATERIAL E IMATERIAL COMO RESISTÊNCIA

Objetivo: Compreender práticas culturais e ameaças à sua preservação

4. **Quais práticas culturais você considera mais importantes na preservação da identidade Nadahup?**
   pra mim, eu sei que não só pra mim, mas dentro desse povo, eu tenho certeza que consideramos né, o cultivar a época das frutas, a caminhada no meio da floresta pra coleta de frutas, mas existe também rituais que a gente ainda faz, quando uma menina moça vai ficar menstruada pela primeira vez, isso a gente faz ne, e também respeitar os lugares sagrados por onde é lugar de caçaria né, porque eu já vi e já senti a força da natureza se não respeitar lugares de caçaria e pescaria, então esses são bem vivo ainda né.

5. **De que forma você aprendeu e transmite conhecimentos sobre essas práticas?**
   Esses conhecimentos que eu tenho, foi deixado pelos meus avós, pelos pajés que já faleceram, esse conhecimento também é deixado pela minha mãe, e também ouvindo de outros parentes do povo hupdah. todo esse conhecimento que nós temos é o que o nossos avós deixaram pra gente, então por isso a gente, tem esse conhecimento né, do nosso povo.
   Esse conhecimento não é deixado pra qualquer tipo de pessoa, tem pessoa

especificamente escolhido pra isso, tanto faz mulher, homem, dando início na liderança deles como ancião, como benzedor, como parteira, então esse conhecimento quem deixa pra nós são grandes conhecedores como eu falei, as pessoas que sabem fazer pajelança e então por isso eles deixam esse conhecimento pra nós, pra gente continuar transmitindo para outras pessoas, pra geração que vai vir e a gente vai repassando esse conhecimento também.

6. **Na sua opinião, quais ameaças existem hoje contra essas práticas tradicionais?**
   Na nossa cultura do povo daw que tá dentro do tronco linguístico hupdah, acho que casando com outras etnias né, aí a pessoa, os filhos não querem mais falar a sua própria língua, não querem mais continuar valorizando a cultura do seu povo. A nossa língua materna ainda é bem viva, só é a questão de, o que mudou foi, que as meninas quando ficam moças, quase não resguarda mais, como resguardava antes né, porque também chegou tecnologia ne no campo e também moramos em frente a cidade, e por isso afetou muito nessa parte aí, mas a nossa língua, nosso idioma materno, ainda é bem vivo. já do povo hupdah, ainda é bem viva as línguas maternas, as crenças também, quando a menina vai ficar menstruada pela primeira vez, o rapaz vai trocar de voz, ainda é bem vivo nessa parte aí.

BLOCO 3 - PAPEL DAS MULHERES NADAHUP NA RESISTÊNCIA

Objetivo: Investigar a centralidade feminina na cultura e nas lutas atuais.

7. **Qual é o papel das mulheres na preservação da cultura e da identidade do povo Nadahup?**
   o papel das mulheres nadahup é continuar valorizando a sua cultura, por exemplo, as mulheres nadahup continuam fazendo seus caxiri, cuidando de criança, respeitando os maridos, respeitando os mais velhos, mas também houve mudanças um pouco né, hoje em dia as mulheres nadahup tem que se autoidentificar que nós mulheres podemos ter também nossos direitos igual como os homens, direitos iguais; que não podemos trabalhar, não só cuidar de criança, não é fácil esse desafio, ainda é uma luta muito grande, mas nós mulheres temos que resistir né e dizer que as coisas mudaram também, a gente não pode ficar só ali cuidando da casa, da roupa, da roça, então agora que mudou né, através dos estudos, nós mulheres temos direitos de ocupar espaço aonde nós quer, não só na roça, não só dentro de casa, mas ocupar espaço como professor, agente de saúde, seja ela em qualquer lugar. então nessa parte ela mudou, mas nós mulheres, somos guerreiras do povo nadahup e somos capazes também né de ocupar qualquer lugar onde o homem pode tá ocupando.

8. **De que maneira você percebe a resistência feminina diante das dificuldades atuais?**
os homens não querem que a mulher tenha voz né? então esse é o maior desafio para ocupar espaço, porque o homem ele não quer que a gente ocupe dois espaços né. então essa é uma dificuldade que a gente vai ter dentro desse povo. mas mesmo assim a gente não desiste né, é o nossos direito de nós ocuparmos, hoje em dia não é mais hora de ficar cuidando das coisas dentro de casa, então nós temos que resistir né, lutar pelo nosso direito, de nós mulheres, pro bem viver da nossa sociedade, dentro da nossa comunidade, como uma mulher nadahup, mas é um desafio que a gente ainda tem, porque tem muito homem que não quer.

9. **Que diferenças você percebe entre o papel da mulher Nadahup no passado e hoje?**
hoje em dia eu percebo essa diferença né, de correr atrás, do que nós queremos. teve uma mudança muito grande, no passado era ir pra roça, acordar de manhã, fazer mingau e agora não, houve essa mudança, o homem tem que fazer as coisas, pra nós mulheres correr atras dos nossos direitos do que nós queremos né, então isso é, houve uma mudança muito grande e hoje em dia nós somos professoras ne, juntamente com os homens, não é só mais cuidar da casa, da roça, nessa parte mudou bastante, de ocupar um espaço, de um cargo de liderança perto da comunidade.

BLOCO 4 - DIREITOS, POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDADE

Objetivo: Avaliar o acesso a direitos e a interculturalidade nas políticas públicas.

10. **Como você avalia o acesso da sua comunidade aos serviços de saúde e educação?**
Sobre parawari, sim o foco ali é as mulheres, tudo é a luta das mulheres, porque as mulheres vem junto com os homens, pra acompanhar, elas vem atras de receber o bolsa família, ou desbloquear cartão do bolsa família, pra fazer auxílio maternidade, a realidade é triste, pra poder elas estarem ocupando o acampamento parawari.

11. **Você sente que as políticas públicas respeitam as necessidades e valores do seu povo?**
ainda temos muito a percorrer para que as políticas publicas respeitem nossas necessidades. já tivemos pequenos avanços, mas ainda é um pouco difícil ne? outros povos como yanomami já se beneficiaram de políticas públicas; os povos tukanos também.

quanto ao povo hupdah ainda não possuímos alojamento, desde quando chegamos na cidade de São Gabriel da Cachoeira em 1997, sempre estamos acampando na beira do rio, de forma precária.

nosso alojamento é no parawari, é uma situação precária, pois é feito de lona e somos considerados lixo humano na cidade de são Gabriel da cachoeira. a gente leva picada de qualquer tipo de mosquito, sofre com doença, malária. muitos voltam sem melhorar e levam um tipo de doença pra comunidade. lá não temos condições de guardamos nossos objetos, porque outros roubam, como canoa e rabetas, morar no acampamento também tem seu risco de vida, principalmente para as crianças e os velhos das famílias que vieram ver o dinheiro de sua aposentadoria na cidade.

12. **Quais mudanças você gostaria de ver nas políticas de saúde, educação ou proteção territorial?**
o interesse do povo hupdah não é morar na cidade, é apenas resolver problemas de documentação, cartões bancários e de programas de assistência social, receber dinheiro, comprar alguns pertences. Os professores e os agentes de indígenas comunitário de saúde, vem também pra resolver questão sobre seus trabalhos, e por isso, precisamos de uma estrutura que ajude a gente pelo menos a passar o tempo necessário na cidade.

BLOCO 5 - MEMÓRIA, HISTÓRIA E FUTURO

Objetivo: Refletir sobre memória coletiva, ensinamentos e perspectivas futuras.

13. **Como você gostaria que a história do seu povo fosse contada para as futuras gerações?**
sinto muito orgulho do meu povo, gostaria que todas as nossas lutas de reinvindicações sociais, educação e saúde fossem reconhecidas, pra que as futuras gerações entendam o que tivemos que passar pra conquistar o básico. ainda não temos respostas das autoridades competentes, nos sentimos excluídos, somos cidadãos eleitores desse município e já reinvidicamos faz tempo um assunto que não é atendido.

14. **Que ensinamentos você considera mais importantes para as mulheres jovens do seu povo?**
nossos ancestrais passam de geração em geração conhecimentos que apenas as mulheres tem, o cuidar, o fazer, hoje em dia sentimos orgulhos do que somos pois aprendemos com avós, mães, o maior ensinamento é

sobre ser guerreira, sobre a gente conquistar nosso espaço, a gente ter que correr atrás daquilo que é nosso por direito.

15. **O que significa para você 'resistir' hoje, enquanto mulher Nadahup?**
"Meu sonho é que nosso povo tenha um lugar digno para ficar quando precisarmos vir à cidade, que as autoridades respeitem nossa existência e que a gente possa viver sem medo, sem vergonha. Espero que as futuras gerações não precisem mais passar pelo que passamos hoje, que tenham educação boa, saúde, respeito, e que nunca esqueçam quem são. Mesmo na cidade, quero que a gente continue sendo Nadahup, respeitando nossa cultura e nosso território, seja lá onde estivermos."