



IRÁILDES CALDAS TORRES
MICHEL JUSTAMAND
(ORGS.)

faas 12

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES

O PENSAMENTO DISSIDENTE
E AS QUESTÕES AMAZÔNICAS



ALEXA
CULTURAL

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Cristian Farias Martins (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Grazielle Açcolini (UFGD – Dourados/MS)
Helois Helena Corrêa (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

CONSELHO EDITORIAL DA OBRA

- Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Leandro Infantini (UAlg – Portugal)
Patrícia Bayod Donatti (LAP/UNICAMP – Campinas)
Patrícia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Rita Juliana Poloni (UFPEL – Pelotas/RS)

Iraíldes Caldas Torres
Michel Justamand
Organizadores

**Fazendo
Antropologia no
Alto Solimões**



**O pensamento dissidente e
as questões amazônicas**

ALEXA

Embu - SP

2018

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz

Revisão de língua

Joaquim Onésimo F. Barbosa

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T486i TORRES, I, C.

J276m JUSTAMAND, M.

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 13 - Iraíldes Caldas Torres e
Michel Justamand, Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm -272 páginas

ISBN - 978-85-5467-012-2

1. Antropologia - 2. Estudos de casos - 3. Solimões (AM) - I. Índice -
II Bibliografia

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles

ALEXA
CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes - SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br

[(in)visível]

A velha indígena ia lentamente pelo asfalto,
No meio da rua, contra o tráfego.
Não se dispersava com os decibéis rasgados de mil motores.
Não se ofuscava com o estupro da retina, pelos faróis contrários.
Seguia, na digna altivez dos oprimidos,
Em direção à curva do rio,
Pela avenida reta,
Despercebida pela multidão nas paradas de ônibus.

Entoava uma canção
E segurava firme uma flor
Junto ao peito.
O outro braço
Pendia pelo corpo magro,
Coberto de poucos panos púidos.

No lamento da voz,
O sopro ancestral
Da resistência ameaçada.
No que pensava,
Em seu transeunte-transe-transcendente?

Simplesmente, ia...
Enquanto o movimento e os ruídos da cidade
Imprimiam a atmosfera noturna.
Aos poucos, seu corpo-alma desaparecia no espaço...
Na ausência de afetos,
Na asfixia dos prédios,
No caos nervoso da sociedade canibalizada

Pelo servidão ao capital
E concretizada na geometrização do mundo.
Esvaneceia...
Na natureza perdida, na imagem roubada, na voz (silenciada)

Rafael de Figueiredo Lopes

Sumário

[(in)visível]

Rafael de Figueiredo Lopes

- 5 -

Pensando de forma dissidente na Amazônia. Fortalecendo as relações

Iraíldes Caldas Torres e Michel Justamand

- 9 -

Pedras Brutas

Eliberto Barroncas

- 16 -

A resignificação do “fazer feira”: Manaus moderna x shop das frutas

Andreza da Silva Dorzanio, Maria Alana Rodrigues Julião e Gisele Bahia Lins

- 17 -

A cartografia da dissidência e a ecologia de saberes contra-hegemônica ao sistema que aprisiona o mundo com suas garras

Antonio Carlos Batista de Souza

- 29 -

A mulher amazônica no esporte: a força da irreverência

Bonine John Giglio Brito

- 41 -

Índio não quer apito: a dicotomia entre a resistência cultural e as benesses (pressão) capitalista sob a perspectiva do controle social

Delta Paula Melo

- 53 -

Atrás da cortina branca chocalhos indígenas e tambores negros:
Metáforas da realidade amazônica

Eliberto de Souza Barroncas e Raílda Moreira Vitor

- 63 -

Alteridade Amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade

Francisco de Assis Coelho e Pinho

- 73 -

A experiência contada pela memória na poesia de tradição oral amazônica

Joaquim Onésimo F. Barbosa

- 93 -

Obra literária Chãos de Macoinã: a voz insurgente do indígena

Joaquina Maria Batista de Oliveira

- 109 -

Os impactos da reabertura da BR 319 no município de Manicoré

Kamilla Ingrid Loureiro e Silva

- 125 -

Atendimento educacional de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional: políticas e desafios na cidade de Manaus

Maria Goreth da Silva Vasconcelos

- 133 -

O paradigma da agroecologia nas comunidades amazônicas

Maria Isabel de Araújo e Silas Garcia A. Sousa

- 149 -

Agricultura familiar: do neolítico a Panamazônia

Ana Maria Seixas Ferreira, Maria Isabel de Araújo, Silas Garcia Aquino de Sousa e Michel Justamand

- 165 -

“De tudo que se agrada no mato se faz artesanato”

Memórias de artesãos Sateré-Mawé: coletar, tecer e adornar.

Mírian de Araújo Mafra Castro, Thompson Fábio Santos do Vale e Sandra Helena da Silva

- 183 -

Órfãos do Eldorado: Mulheres dissidentes na história e na ficção

Sandra Oliveira de Almeida e Salatiel Rocha Gomes

- 201 -

Uma análise crítica dos atuais embates societários
que atingem a Amazônia Nativa

Silvio Cavuscens

- 211 -

Um retrato da formação do pensamento social vinculado a presença feminina no Jornalismo Esportivo

Taniamara Queiroz de Freitas

- 227 -

Educação e Inclusão: a ruptura do mercado de trabalho

Tássia Patricia Silva do Nascimento

- 247 -

Sobre os autores

- 259 -

Minha vida floresta

Odri Araújo

- 267 -

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

- 269 -

Obras afins

- 271 -

Pensando de forma dissidente na Amazônia.

Fortalecendo as relações

Iraíldes Caldas Torres

Michel Justamand

A coleção Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS, conhecida também, atualmente, somente por sua sigla, é estruturada a partir de textos e reflexões de autores diversos. Em alguns casos os volumes foram organizados por docentes do Curso de Antropologia da unidade acadêmica do Alto Solimões, circunscrita na cidade de Benjamin Constant, enquanto que em outros casos, participaram pesquisadores de outras unidades da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e ou até mesmo de outras instituições, como no volume 10, que teve a participação de Carmen Junqueira, da Pontifícia Universidade de São Paulo como uma das organizadoras do livro.

Benjamin Constant é uma unidade da UFAM interior do Amazonas, localizada na região de tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Distante mais de 1200 quilômetros da sede da instituição, que é Manaus. Ali está edificado o Instituto de Natureza e Cultura – INC, que abriga seis (06) cursos da UFAM. Entre eles o de Antropologia.

A coleção FAAS conta, presentemente, com onze (11) volumes. Nelas já participaram colegas do Peru, da Colômbia e de diversas partes do Brasil. Contribuíram com a coleção autoras (es) com escritos de temáticas das mais diversas, dentro do leque das Ciências Humanas e Sociais. Ali constam textos de doutores, mestres, especialistas, graduados e graduandos, especialmente dos cursos do INC. Nesses volumes, procuramos dar voz e vez a esses colegas que tiveram a oportunidade de apresentar seus ensaios, críticas e reflexões.

Nos volumes já produzidos os seus organizadores se preocuparam em acolher variadas contribuições voltadas às questões dos designios humanos, especialmente aquelas da Amazônia brasileira e ou sul americana, mas não só. Outras questões também ganharam espaço e foram lembradas, discutidas, apresentadas e iluminadas nessa coleção. Lembre-se que a coleção teve início em 2012 com dois volumes um com a participação de cinco (05) escritos de egressos do curso de Antropologia, e o homônimo, que deu origem

ao nome da coleção, Fazendo Antropologia no Alto Solimões, com escritos de seis (06)¹ professores efetivos do Curso de Antropologia do INC². Depois foram publicados mais nove (09) volumes nos quais aparecem os temas educação, gênero, questões indígenas e da negritude, entre outros.

Queremos lembrar, em especial, de um volume, o FAAS 9, que também é fruto, como esse, de uma iniciativa de sala de aula, para a sua construção e futura publicação. Ele foi publicado no segundo semestre de 2017 pela mesma editora Alexa Cultural. No FAAS 9 também participaram os discentes com seus temas, reflexões e escritos, organizado por Michel Justamand, que ministrou as aulas na pós-graduação, naquele momento, e por Tharcísio Santiago Cruz, docente do curso de Antropologia de Benjamin Constant, que participou das aulas no primeiro semestre de 2017.

Esperamos que as/os leitoras/es tenham a oportunidade de lerem essas obras anteriores e conheçam mais sobre nossa coleção!

Esta nova obra, ora organizada por Iraíldes Caldas Torres³ e Michel Justamand, que representa o volume 12 da coleção FAAS, intitulada ***O pensamento dissidente e as questões amazônicas*** é baseada nas discussões, reflexões e diálogos, ocorridos durante a aplicação de uma disciplina, ministrada por Michel Justamand, no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM em Manaus. Ministrada em dezembro de 2017, a disciplina recebeu o nome de *Contribuições do pensamento dissidente para as questões amazônicas*. Os discentes da turma que participaram das aulas eram provenientes de mais de um programa de pós-graduação da instituição amazonense, entre eles o de Antropologia.

Tínhamos como principal objetivo apresentar algumas contribuições do pensamento, por nós chamados de dissidente, para as questões amazônicas. Visávamos discutir, debater e analisar os temas de pesquisa de cada um desses discentes, que são pertinentes para a interpretação da região amazônica. Pensávamos que a partir das ideias, reflexões e propostas de uma miríade de autores, que ainda são infelizmente, marginais na academia, pudéssemos repensar essas temáticas em estudos.

1 Os seis docentes são: Adailton da Silva, Cristian Farias Martins, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand, Rafael Pessoa São Paio (*in memoriam*) e Tharcísio Santiago Cruz.

2 Docentes que de forma direta ou indireta participam dos volumes da coleção, indicando, sugerindo e ou compondo os comitês e comissões de análises dos escritos.

3 Atual Coordenadora do Curso de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM, em Manaus.

Queremos enfatizar que tal prática foi ensinada, (pelo bom velho), por Paulo Freire, que muito incentivou em suas aulas a importância da prática de ouvir/escutar os discentes sobre as possíveis dinâmicas a serem utilizadas nas aulas. Medidas que, provavelmente, contribuíram para a melhoria e ampliação das relações docente/discente e, conseqüentemente, do aprendizado de todos. Como diz o próprio Paulo Freire, se ensina aprendendo e se aprende ensinando.

Alguns desses autores que são, propositalmente ou não, esquecidos no mundo acadêmico, foram nesses debates, lembrados e valorizados, tiveram seus textos analisados e debatidos. Citamos todos nominalmente e em ordem alfabética, Andrey Cordeiro Ferreira, Bruce Albert, Davi Kopenawa, Evelyn Reed, Florêncio Vaz, Jonh Zerzan, Jung Mo Sung, Mauricio Tragtenberg, Milton Santos, Nestor Garcia Canclini, Noam Chomsky, Paulo Freire e Silvia Rivera Cusicanqui. Esses autores são tratados como marginais, por serem, em muitos casos, divergentes, discordantes, re(des)conectados, destoantes e dissidentes.

Destaque-se que os pensamentos desses dissidentes contribuíram com os estudantes em suas reflexões e análises de seus próprios temas de pesquisas, que são, fundamentalmente, amazônicos.

Decidimos convidar os discentes a apresentarem suas reflexões por escrito. A ideia era que fossem tratados temas amazônicos relacionados com a bibliografia debatida e analisada nas aulas. Muitos enviaram seus escritos, alguns se juntaram em grupos e/ou duplas para escrever. Houve os que dividiram seus textos com colegas de outras instituições, para além da UFAM, algo benéfico para a produção das suas escritas e desta obra, mas que também foi bom para a ampliação/amplificação/oxigenação das relações acadêmicas deles, dos pares e, evidentemente, dos organizadores desta coleção.

Este livro possui uma estrutura capitular disposta em dezessete capítulos. O primeiro capítulo, intitulado *A resignificação do “fazer feira”*: *Manaus moderna x shop das frutas*, de Andreza da Silva Dorzanio, Maria Alana Rodrigues Julião e Gisele Bahia Lins, trata da resignificação do fazer feira na atualidade. Os autores revelam por meio de um olhar empírico e científico, as formas como acontece o consumo nas feiras, especialmente a Feira Manaus Moderna, em Manaus e o Shop das Frutas. O texto procura estabelecer a relação entre as feiras físicas e virtuais, na perspectiva de compreender a complexidade do impacto cultural da resignificação do fazer feira.

O texto de Antônio Carlos Batista de Souza, sob o título de *A cartografia da dissidência e a ecologia de saberes contra-hegemônica ao sistema*, aborda o processo pelo qual se construiu a política e a cultura do mundo gerando uma polarização de valores comandados pelos países do Norte. Discute as arbitrariedades presentes nas múltiplas formas de desigualdades sociais, nas dicotomias que subjugam, sobretudo os povos e culturas da América Latina, África e Ásia.

A mulher Amazônica no esporte: a força da irreverência, texto de Bonine John Giglio Brito, traz uma discussão sobre a mulher amazônica que tem papel fundamental na quebra de paradigmas numa sociedade de base patriarcal. A autora demonstra a reconfiguração do pensamento dessas mulheres, graças as suas presenças em locais antes não ocupados, como as práticas esportivas e a vida esportiva. Essa insurgência da mulher amazônica pelo esporte é fundamental às futuras atletas do Estado, sendo, pois, fonte de inspiração da irreverência do fazer diferente.

Delta Paula Melo apresenta o texto tendo como nome *Índio não quer apito: a dicotomia entre a resistência cultural e as benesses (pressão) capitalista sob a perspectiva do controle social*. A autora expõe a dicotomia entre o cancionário popular da cultura indígena brasileira e o conflito resultante das influências capitalistas com base nas perspectivas do controle social e do *habitus*. Melo tematiza a visão sociocultural sob a perspectiva antropológica e sociológica a partir da análise crítica intuitiva do relacionamento branco-índio. Descreve a sua percepção a partir da marchinha carnavalesca “Índio quer apito”.

Seguindo com a temática indígena e também negra, Eliberto de Souza Barrones e Railda Moreira Vitor trazem o texto *Atrás da cortina branca, chocalhos indígenas e tambores negros: metáforas da realidade amazônica*, mostrando os valores da miscigenação cultural no Amazonas. Os autores trazem no texto a autoafirmação, assumidamente branca, por meio da metáfora, presente no seu título. Discutem a representação de uma realidade pouco discutida e que está guardada em silêncio nos bastidores do cenário sociocultural amazônico, quicá em todo o país.

Francisco de Assis Coelho e Pinho apresenta o texto *Alteridade Amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade*. De acordo com o autor pensar a Amazônia na contemporaneidade requer uma mudança de perspecti-

va, afastando-se de conceitos e teorias tradicionais sobre essa região e seus habitantes. Francisco de Assis indica que o discurso hegemônico foi construído, a partir da imbricação de uma concepção de modernidade baseada no racionalismo científico, com um sistema político-econômico que buscou implantar um projeto colonial na Amazônia.

Em *A experiência contada pela memória na poesia de tradição amazônica*, de Joaquim O. F. Barbosa, é feita uma reflexão sobre a importância das poéticas orais amazônicas e a arte de contar no intercâmbio de experiências. Para Barbosa contar é uma arte milenar que resiste na era das máquinas e das mídias. O autor indica que contar na Amazônia ainda é uma prática que, como bem nos lembra Walter Benjamin, além de aconselhamento, é também troca de experiências e lições de vida. E é no fio das ideias de Benjamin, sobre o papel do contador e da memória, que discorreremos neste breve texto.

O oitavo capítulo da obra é de autoria de Joaquina Maria Batista de Oliveira. Seus escritos recebem o nome de *Obra literária Chãos de Macoinã: a voz insurgente do indígena*. A autora trata em suas linhas do pensamento insurgente no escopo da literatura, em especial na obra “Chãos de Maiconã”, história que representa os índios Uaicás, em uma luta violenta como forma de resistência e manutenção da própria vida. Oliveira aborda o poder da literatura como forma de manifestar e de representar o pensamento insurgente e como esse foi representado na obra do escritor Paulo Jacob.

Kamilla Ingrid Loureiro e Silva traz o texto *Os impactos da reabertura da BR 319 no Município de Manicoré*. A autora discute os impactos que a reabertura da BR 319 trouxe ao município de Manicoré. Analisa o contexto histórico e os aspectos positivos/negativos da estrada para o município, demonstrando os impactos sociais que a reabertura da estrada BR 319 traz ao município de Manicoré e, claramente, à sua população.

Maria Goreth da Silva Vasconcelos com o texto *Atendimento educacional de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional: políticas e desafios na cidade de Manaus*, apresenta os resultados de um estudo que identificou o atendimento educacional de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional. É um estudo qualitativo.

Em *O paradigma da agroecologia nas comunidades amazônicas*, Maria Isabel de Araújo e Silas Garcia A. Sousa abordam a agroecologia como ciência. Trata-se de uma ciência que reconhece, fundamentalmente, que o co-

nhecimento do senso comum possui uma importância enorme para a prática social. Para Araújo e Sousa o conhecimento do senso comum não se baseia em conclusões ou métodos científicos, e sim no modo comum e espontâneo associado à experiência tradicional das pessoas, as quais assimilam conhecimento e informações úteis em seu cotidiano sobre determinado local e sua natureza.

Agricultura familiar: do neolítico a Panamazônia, escrito por Ana Maria Seixas Ferreira, Maria Isabel de Araújo, Silas Garcia Aquino de Sousa e Michel Justamand, traz uma discussão sobre a presença humana e suas formas de vida na região amazônica. Os autores informam que os primeiros humanos na região buscaram outras formas de alimentos, além da caça, na ocupação da Panamazônia. Lembram o destacado papel do extrativismo, agroextrativismo e da agricultura familiar. Para eles, na Amazônia ocorreu a apropriação/explocação da natureza, que ela foi se transformando em produtos, bens e serviços, que garantiam a vida e convivência socioambiental.

Mírian de Araújo Mafra Castro, Thompson Fábio Santos do Vale e Sandra Helena da Silva, apresentam o texto “*De tudo que se agrada no mato se faz artesanato*”- *memórias de artesãos Sateré-Mawé: coletar, tecer e adornar*. Os autores discutem por meio das memórias de artesãos e artesãs como ocorre a reconstrução, manutenção e transmissão dos saberes artesanais Sateré-Mawé, para as gerações. Para esses autores há necessidade de compreensão da realidade local e suas afinidades com o global e o “desenvolvimento” dito moderno.

Em *Órfãos do Eldorado: mulheres dissidentes na história e na ficção*, que é o décimo quarto capítulo, que é de Salatiel Rocha Gomes e Sandra Oliveira de Almeida, analisam as personagens indígenas dissidentes da obra *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum. São mulheres que, no decorrer da história da colonização aos dias vigentes, ainda são marginalizadas pela sociedade contemporânea devido as suas formas de vida, cultura e ações que divergem de pensamentos dominantes.

Uma análise crítica dos atuais embates societários que atingem a Amazônia Nativa é de autoria de Silvio Cavuscens. Nele o autor pondera sobre os sérios problemas da ciência e o modo unilateral de apreender os conhecimentos, que, na verdade, fazem pouco caso dos processos autóctones de acumulação de saberes. Esses que foram constituídos a partir das vivências humanas e societárias ancestrais e longamente experimentadas. Para o autor os processos globalizantes impactam sobre essa Amazônia Nativa. As insur-

gências indígenas são formas inovadas de valoração etno-cultural e identitária, e buscam reafirmar propostas mais articuladas com o pensamento e a filosofia indígena do bem viver.

Taniamara Queiroz de Freitas traz o texto *Um retrato da formação do pensamento social vinculado a presença feminina no jornalismo esportivo*. Neste texto a autora analisa o pensamento social relacionado à inserção da mulher no jornalismo esportivo, campo onde a presença masculina é maior que a feminina. A autora trata da participação feminina na imprensa brasileira e no âmbito do jornalismo impresso esportivo em Manaus, sendo possível a construção de um novo pensamento acerca da participação da mulher neste mercado de trabalho.

O último capítulo é escrito por Tássia Patricia Silva do Nascimento, sob o título de Educação e Inclusão: a ruptura do mercado de trabalho. A autora mostra a realidade do mercado de trabalho para as pessoas com deficiência e sua relação com os paradigmas da educação. A autora lembra que a cidade de Manaus comporta grande número de trabalhadores com deficiência. E que esses trabalhadores estão em busca de seus direitos como cidadãos, querem visibilidade social e também que lhes seja garantida a sua autonomia social.

Realizada essa breve apreciação, uma pequena entrada/aperitivo, de cada um dos textos/capítulos desejamos que tod@s aproveitem ao máximo a leitura que se avizinha...

São os votos dos organizadores!

Pedras Brutas

Um dia as fronteiras serão verdes

As bandeiras serão brancas e todos seremos pássaros

Um dia diante do espelho quebraremos no peito os muros do mundo!

Eliberto Barroncas

A resignificação do “fazer feira”: Manaus moderna x shop das frutas

Andreza da Silva Dorzanio

Maria Alana Rodrigues Julião

Gisele Bahia Lins

Introdução

Embora fazer feira seja uma prática antiga, os espaços não se resumem apenas a compra e venda, tanto nos pequenos como nos grandes centros urbanos. O consumo nas feiras é incentivado por vários fatores como: maior procura por produtos de longas distâncias; as inúmeras formas de pagamentos que incluem as tecnologias de informação e o uso cooperativo do crédito. É comum que várias pessoas tenham maior acessibilidade a diversos produtos modernizados.

As novas formas de fazer feira e as implicações culturais deste fenômeno configuram um novo espaço no campo interdisciplinar. Dessa forma, o presente estudo baseia-se em conceitos que emanam de tradições distintas e, em algum aspecto, complementares e complexos no que se trata da fundamentação teórica. O propósito deste artigo é contribuir com a discussão sobre os novos significados do fazer feira, um estudo comparativo e cultural de uma feira física (Feira Manaus Moderna) e uma feira virtual (Shop das Frutas).

A cultura do consumo na feira Manaus Moderna

As feiras surgiram como lugar de festas e comemorações que, com o passar do tempo convergiram com o comércio. A junção desses dois fatores ao ato de consumir e frequentar a feira, formam culturalmente a identidade de uma cidade. (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 314) entende que:

A feira, então, não surge apenas como resultado de um processo de degradação, absorção do festivo pelo comercial, mas como lugar de modelagem cultural da dimensão lúdica - essa dimensão tão esquecida pela sociologia crítica que só presta atenção às dimensões sérias, “produtivas” - e de constituição de identidades coletivas locais, regionais, em sua ligação e confronto com a nacional.

Logo, o hábito de fazer feira deixa de significar apenas fazer compras, torna-se uma oportunidade de troca de conhecimentos, entre os feirantes e seus consumidores. Um ambiente de lazer, onde o hábito de consumir não é apenas desejo de suprir as necessidades, mas uma forma pela qual o homem está inserido ou envolvido no processo de grupo, enquanto indivíduo. Pode-se afirmar que a forma de sociabilização, os leva ou induz à compra. Dessa forma, (SOLOMOM, 2008: 27), afirma que *O comportamento do consumidor é o estudo dos processos envolvidos quando indivíduos ou grupos selecionam, compram, usam ou descartam produtos, serviços, ideias ou experiências para satisfazer as necessidades e desejos.*

A Feira Cel. Jorge Teixeira¹, é responsável pelo sustento de muitas famílias, direta e indiretamente, há décadas. No que diz respeito à concessão de boxes, a feira torna-se ainda mais tradicional. Muitos dos locais de venda dentro da Manaus Moderna são resultados de herança familiar, e assim o “negócio da família” passa por gerações. Em relação ao público que consome na feira, nota-se uma diversidade tanto cultural, como de classes sociais. *Todas as classes consomem na feira e tem ela como espaço de entretenimento, trabalho ou consumo, ou seja, cada um é responsável por dar significado ao território* (MARTÍN-BARBERO, 1997). Isso é percebido não só no perfil dos compradores, mas também dos feirantes e abastecedores da feira.

Na estrutura da Feira Manaus Moderna, encontram-se modelos alimentares que reinventam antigas fórmulas, combinam novas possibilidades e até moldam o corpo humano que dela faz parte inerente no processo. A feira consiste em uma grande significação que gira em torno dos alimentos, e a mesma simboliza não apenas padrões de consumo, mas padrões de status social, de poder e de identidade. Segundo Bourdieu (2011:10), *Os símbolos tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social.*

Na percepção da simbologia de Bourdieu, identificamos as feiras como um mecanismo de processo socioeconômico onde há troca das relações de trabalho e poder entre os trabalhadores, consumidores e/ou entre os feirantes em si. O elo tradicional de consumo, seja pelo preço, pela liberdade de

1 A Feira Manaus Moderna localiza-se na Av. Manaus Moderna, 1 – Centro (Manaus – AM). Possui o nome oficial de Feira Coronel Jorge Teixeira em homenagem ao antigo prefeito da cidade nomeado em 1974 pelo presidente da República Ernesto Geisel (1974-1979). Hoje a feira possui uma área total de 8.251,84 m² e passou por três reformas: 1996, 2000 e 2001. Tem 674 boxes, 240 bancas e 17 pedras, Existem na feira várias atividades entre as quais a comercialização de pescado, carnes, hortifrutis, laticínios etc.” (PINTO e MORAES, 2011).

escolha ou pela prova do produto unidos à facilidade de adesão e negociação do mesmo fazem com que o espaço físico da feira, ainda seja preferência do consumidor. Isso reflete diretamente nas relações comunicacionais envolvidas no processo de consumo.

Enquanto no supermercado você pode fazer todas as suas compras e passar horas sem falar com ninguém, sem dizer uma palavra, sem ser abordado por ninguém, sem sair do narcisismo especular que o leva e o traz de uns objetos a outros; na praça você é forçado a passar pelas pessoas, pelos sujeitos, a encontrar-se com eles, a gritar para ser atendido, a se deixar ser abordado (MARTÍN-BARBERO, 2014: 94).

A cultura do consumo na Feira Manaus Moderna permanece forte, embora ainda haja uma problemática estrutural de organização do espaço físico e armazenamento. Portanto, o mais importante elemento a ser analisado nesta pesquisa parece possuir uma significativa implicação para os estudos de consumo. Trata-se do Capital Cultural.

Para Bourdieu, o capital cultural se constitui da conjunção entre origem social e educação formal, ou seja, *O capital cultural é o produto garantido dos efeitos acumulados da transmissão cultural assegurada pela família e da transmissão cultural assegurada pela escola* (BOURDIEU, 1979: 21-22).

A orientação individual ou de um grupo social é, geralmente, indicada pela percepção cultural dos atores. Neste sentido, o conceito de capital cultural de Bourdieu traz à tona a maneira como a cultura tem sido usada como elemento de diferenciação de classes sociais, seja assumindo função dominante ou desprezada. Percebeu a escola como um local aparentemente democrático, onde o ensino é transmitido de forma igualitária. Em comparação com esta percepção, temos as feiras e o perfil de tratamento de seus consumidores. Feiras recebem pessoas do mundo inteiro, atraídas pela efervescência cultural que esses locais oferecem, o que nos leva a pensar que o Capital Cultural dos consumidores influencia diretamente no modo em como este indivíduo vai consumir a feira.

A feira vista como espaço de negócio, abriga tipos humanos variados e encontros informais. Neste contexto, diferentes relações se criam e se revezam, ao formar uma microesfera de poder (FOUCAULT, 1979). O movimento cotidiano da feira Manaus Moderna envolve não só trocas monetárias e transações econômicas, mas criações de práticas sociais e experiências. Du-

rante a venda, nas relações feirante x fornecedor e feirante x feirante, a dinâmica permite que haja troca de informações e vivências, permitindo interações e reconhecimento mútuo entre os indivíduos.

As relações construídas na feira inicialmente se dão pelo censo comum, por saberes compartilhados pelas experiências de troca com o outro, estas estabelecidas em diversos espaços, que segundo (FREIRE, 1996: 25):

Se tivesse claro para nós que foi aprendendo que percebemos ser possível ensinar, teríamos entendido com facilidade a importância das experiências informais nas ruas, nas praças, no trabalho, nas salas de aula das escolas nos pátios dos recreios, em que variados gestos de alunos, de pessoal administrativo, de pessoal docente se cruzam cheios de significação.

A experiência da feira não é apenas uma forma de venda. Mas, um aprendizado de como se comercializa um produto, a utilização de uma linguagem própria, um diálogo tecido em busca de uma interação que configura preferências, gostos, sabores, modos e até mesmo ética, ao oferecer a quem compra um produto com todas as condições de ser consumido. A organização e exposição dos produtos nos saltam os olhos, pois, cada feirante trabalha com o que se tem mais afinidade ou experiência.

Ainda com as contribuições de Freire (1996: 32), *Entre nós, mulheres e homens, a inconclusão se sabe como tal. [...] a inconclusão que se reconhece a si mesma, [...] a inserção do sujeito inacabado num permanente processo social de busca.* É nessa dinâmica cotidiana que as experiências são verdadeiros aprendizados, uns mais elaborados, e outros que pela curiosidade, vão se aperfeiçoando por um processo inconcluso, pois cada pessoa que se aproxima da banca é um possível freguês, com preferências únicas e que o feirante precisa convencê-lo que seu produto tem qualidade.

O consumo na era tecnológica: shop das frutas

Ao longo dos anos, o capitalismo selvagem modifica as concepções de forma irracional e predatória, e altera até a maneira de se consumir os recursos naturais. Este sistema econômico inseriu-se de tal modo a mudar culturalmente o agir e o pensar das pessoas incrementando no cotidiano, novos padrões sociais de consumo, com o auxílio dos mais recentes meios de comunicação que possibilitam transações monetárias, como a Internet. Santos (1994, p. 104) explica sobre o espaço da modernização contemporânea e a dinâmica que vem alterando o cenário nacional:

[...] a substituição rápida de atividades agrícolas, como ocorreu em boa parte do território brasileiro, cria condições novas de procura e demanda em um mercado assim tornado ao mesmo tempo caótico para os pequenos proprietários e pequenos intermediários e exemplarmente ordenado para as grandes empresas.

O crescimento de consumidores online deve-se em parte ao capitalismo desenfreado que propiciou a produção e consumo em massa, ocasionando consequentemente a expansão da era tecnológica. Neste contexto Morin (2013: 21) relata o fenômeno induzido pelo capitalismo.

[...] a globalização constitui o estado atual da mundialização. Começa em 1989, após a queda das economias ditas socialistas. É fruto da conjunção em circuito retroativo do desenvolvimento desenfreado do capitalismo que, sob a égide do neoliberalismo, se propaga pelos cinco continentes, e do desenvolvimento de uma rede de telecomunicações instantâneas (fax, telefone celular, internet). Essa conjunção efetua a unificação tecnoeconômica do planeta.

Nos últimos anos, o aumento do consumo online e das inúmeras formas de se consumir na Internet, demonstraram que *estamos perante um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo* (MORIN, 2013: 21).

Pode-se admitir que a produção em grande escala de bens e serviços, contribuiu para abertura de novas formas de pagamento como abertura de crédito, dando assim o poder de compra para todas as classes sociais, que devidamente estão inseridas no mercado de trabalho. Todavia com a produção em massa, abriram-se portas para concorrência, para conquista de um maior número de consumidores. Os avanços tecnológicos foram determinantes para um novo modelo de mundo, nas relações sociais, políticas, econômicas e jurídicas.

Sobre o ponto de vista de Morin (2013:21), *a globalização produziu a infraestrutura de uma sociedade mundo*. De modo geral, este fenômeno levou o ser humano a diversas áreas até então desconhecidas. Para o autor, a produção em massa, que por vezes desencadeia crises, exige o consumo em massa, que é incentivado pela publicidade, que cria, por sua vez, modelos surreais de consumo tendo em vista unicamente a venda; dessa forma, ocorrem mudanças de culturas e hábitos, o que leva o ser humano consumidor a buscar por padrões.

Nesta busca por padrões, destaca-se o comportamento dos consumidores online, perceptível nas relações de trabalho e poder, na sociabilização das trocas de conhecimento que são adquiridas nas feiras físicas e não são encontradas nos contatos virtuais de compras. Os padrões de relacionamento são diferenciados, há certo distanciamento do “humanismo” ou do tradicional calor humano. A comunicação e as trocas de culturas são distorcidas e o ato de “fazer feira” recebe conseqüentemente uma nova significação.

Para Chomsky (2003a), *a propaganda ou a “fabricação de consenso” utiliza três ferramentas básicas muito abrangentes: mídia, escola e cultura popular*. Atualmente, nossa sociedade está moldada pelo ambiente virtual e regida por novas tecnologias, onde todos estamos interligados e antenados de alguma forma. Com a função de induzir ainda mais ao consumo, o mercado através da internet passa então a elaborar alternativas mais atrativas para a venda de seus produtos, adequados à população conectada.

Crianças são educadas nos ideais da cultura de consumo, e que segundo Noam Chomsky irão se transformar em indivíduos passivos, isolados e com pouca oportunidade de escolha. A transformação dos conceitos de participação, espaço democrático e identidade coletiva implicam em uma mudança significativa nas formas de ação social do homem moderno.

Mas como as pessoas estão marginalizadas e distraídas e sem qualquer forma de se organizar ou de articular seus sentimentos, ou mesmo de reconhecer que outras também têm os mesmos sentimentos [...] Elas não as escutam de ninguém mais. Supostamente ninguém pensa nelas (CHOMSKY, 2003b: 28).

Os produtos tecnológicos são fantasticamente influenciadores de uma consciência individualista, as grandes multinacionais destes produtos usam de seu poder para influenciar as crianças e jovens. Passamos do walkman (rádio com fone de ouvido) que os levou a ouvir músicas individualmente, ao uso de jogos eletrônicos que projetam uma vida virtual, com personagens prontos, transmitidos por uma tela de celular, tablet ou computador, levando o jovem consumidor a práticas isoladas. Quando antes, buscava-se ensinar as crianças no contexto familiar com práticas coletivas, junto às outras de sua faixa etária, construíam conhecimentos, superavam os desafios, descobriam suas capacidades e limites.

Nas últimas décadas, parte das crianças não vão mais ao parque, às praças da esquina fazer amigos, fazem pela tela de um celular ou de um computador se utilizando das redes sociais, sem se expor pelo contato físico, forma reveladora de nossos sentimentos e emoções. Ao destacar a ausência e a importância do contato físico, assim, se configura a feira virtual, suas especificidades, vantagens e desvantagens a serviço do consumidor, este quem decidirá se atende às suas necessidades ou não, a sua satisfação ao retornar ao mesmo local mais uma vez.

O consumidor contemporâneo no Amazonas, ainda que esteja inserido no contexto de um estado com localização geográfica peculiar, ressignifica o hábito de comprar nas feiras ao ter acesso às novas formas de compras, como nas feiras virtuais. O consumo na era tecnológica é uma área de poucas pesquisas na ciência, especialmente quando se trata de mercados já existentes. O objeto de estudo desta pesquisa está inserido no contexto das plataformas de e-commerce, além de utilizar a convergência midiática ao utilizar redes sociais para popularização de seus produtos.

O Shop das Frutas - assim como outras feiras online - tem o objetivo de “promover a qualidade de vida de seus clientes através de uma plataforma online que os permita, no conforto de sua casa, sem calor, sem trânsito, sem filas e sem demora no atendimento, comprar produtos do gênero alimentício”².

Miranda e Arruda (2004) avaliam as vantagens que levam o consumidor a buscar o produto online. Para as autoras, a comodidade de poder comprar um produto sem a necessidade de deslocamento é considerada pela maioria dos consumidores como fator preponderante para a decisão de compra virtual. A facilidade e a rapidez de navegação e acesso a produtos não encontrados no mercado, presença de ferramentas de segurança, qualidade e variedade dos produtos ofertados, entrega no prazo previsto, presença de um canal de serviço e preço inferior ou igual às outras formas de comércio são considerados pelos consumidores elementos importantes para a decisão de compra no e-commerce.

As necessidades que levam a realizar ou consumir são as mesmas, inerentes das formas ou meios pelas quais estão sendo realizadas. O resultado final de satisfazer o cliente tem sua eficácia, mediante ao que se refere ao processo final da demanda solicitada pelo mesmo.

2 Disponível em www.shopdasfrutas.com.br.

É importante enfatizar que o modo de fazer feira está sendo ressignificado há algum tempo, afinal, mesmo antes do advento da Internet os supermercados ofereciam serviços de entrega em domicílio, onde o pedido era realizado por telefone. Martín-Barbero considera o consumo nas feiras um exercício de comunicação. Neste sentido, temos o Shop das Frutas comparado aos supermercados no âmbito comunicacional, onde não há interferências externas, trocas de experiências ou mesmo incitação aos sentidos. No entanto, há comodidade e conforto. O que deve determinar o local de consumo é o perfil do consumidor e o território onde a feira está situada, baseado em classes sociais e capital cultural.

Espaço físico x Espaço virtual: O impacto cultural das novas formas de ‘fazer feira’

Feira é um termo de significações variadas para alguns autores. As novas formas de consumir a feira existem, mas a variação entre os tipos de espaço que caracterizam esse lugar já são estudadas há algum tempo. Forman (1979) classificou as feiras em vários modelos: feiras de consumo, feiras de distribuição, feiras urbanas e feiras de usina foram algumas das denominações que o autor estabeleceu aos tipos.

A feira livre é o método comercial indutor da concentração de pessoas, capitais, mercadorias e, por si, de renovação e da resistência no espaço urbano. Logo, este espaço físico passa a fazer parte do cotidiano dos moradores de uma cidade, possibilitando a aproximação de culturas e construindo trajetos e percursos que se destacam em relação aos convencionais.

Ao deslocar-se para uma feira, o indivíduo tem como objetivo não só consumir os produtos, mas consumir a própria feira. Dessa forma Lefebvre (2001: 131) afirma que:

Nesses lugares privilegiados, o consumidor também vem consumir o espaço; o aglomerado dos objetos [...] torna-se razão e pretexto para a reunião das pessoas; elas veem, olham, falam, falam-se. E é o lugar de encontro, a partir do aglomerado das coisas. Aquilo que se diz e se escreve é, antes de mais nada, o mundo da mercadoria [...]. No entanto, o uso e o valor de uso resistem obstinadamente: irredutivelmente.

As feiras atualmente organizam também espaços possíveis de melhor aproveitar o tempo, com jogos de mesas e cadeiras para oferecer ao seu público lanches e refeições ali mesmo, enquanto realizam suas compras. É um serviço diferenciado, levando à satisfação do cliente e a preferência de frequentar feiras que se preocupam em manter a freguesia.

Em contraponto Forman (1979) questiona a longevidade do modelo do espaço físico da feira que conhecemos até então. O autor afirma que as feiras tendem a desaparecer devido à ação dos mercados atacadistas, ao passo que não nega que ela seja um fenômeno social-econômico e viável que, no entanto, está sendo compelido pelo mundo contemporâneo.

As feiras físicas exigem que o consumidor se desloque para obter o que precisa, no entanto, mantém o público tradicionalista, embora o espaço virtual tenha atualizado e selecionado um novo público-alvo, nesse caso. O fato é que, não só o espaço da feira se resignificou, a palavra feira também tem uma nova significação, afinal:

Os nossos conceitos, os nossos significados, as nossas 'realidades' são produto de mentes individuais em interação entre si e com os nossos contextos físicos, socioculturais, políticos, morais etc. As categorias linguísticas constituem-se por abstração e convencionalização a partir de eventos de uso, isto é, instâncias atuais do uso da linguagem (SILVA, 2010: 47).

O hábito de fazer feira online sustenta o conceito de cibercultura do pesquisador em ciência da comunicação. Para Pierre Lévy, a *cibercultura expressa o surgimento de um novo universal, diferente das formas que vieram antes dele no sentido de que ele se constrói sobre a indeterminação de um sentido global qualquer* (LÉVY, 1999: 15).

Enquanto no espaço virtual a feira beneficia o indivíduo que comprou, pelo conforto e comodidade que este oferece. No espaço físico a feira é incentivadora do desenvolvimento socioeconômico das cidades e proporciona ganhos a grupos, desde os microempreendedores às famílias que praticam agricultura familiar nos interiores. Sendo assim, o espaço virtual de compras em feiras torna-se extremamente significativo em termos de mercado econômico, unicamente para compras do consumidor final, enquanto os espaços físicos das feiras configuram a cultura de um povo.

Considerações Finais

Este artigo propôs uma análise sobre as maneiras de fazer feira e seus impactos culturais. Promover uma compreensão do papel e da história do ato de ir à feira, onde este processo envolve tradição, composição social, influência e um papel no conjunto de uma sociedade cada vez menos socializada.

O consumo conseguiu se estender a todos os registros da história e da cultura e que hoje adquiriu uma certa prioridade perante os demais valores, independente dos meios de efetuar essa compra, seja por meio físico às feiras ou por meio virtual, ambos dependem de consumo constante de seus produtos cada vez mais atraentes.

Sob a ótica de autores complexos como Edgar Morin, Noam Chomsky, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Paulo Freire, o argumento fundamental é que as feiras têm certa singularidade independentemente do local em que se situam e que, obtêm importante função ao fazer a manutenção cultural (ou cibercultural, no caso do Shop das Frutas) dos espaços.

Pontos abordados que colocam em discussão novos hábitos e formas de se fazer feira e mostram que, uma não necessariamente precisa excluir a outra para contribuir de maneira sociocultural e econômica. Neste contexto, é fundamental entendermos os pormenores que envolvem a relação entre o espaço físico e o virtual.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *O poder do simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CHOMSKY, Noam. *Propaganda e consciência popular*. Bauru, SP: EDUSC, 2003a.

CHOMSKY, Noam. *Controle da mídia – os espectadores feitos da propaganda*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2003b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo. 1996 (Material digitalizado em 2002).

FORMAN, Shepard. *Camponeses: Sua participação no Brasil*. Rio de Janeiro:

Paz e Terra, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 20 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARTÍN-BARBERO. *A comunicação na Educação*. São Paulo: Contexto: 2014.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia I* Jesús Martín-Barbero. Prefácio de Néstor García Canclini; Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1997.

MIRANDA, Cláudia Maria Carvalho; ARRUDA, Danielle Miranda de Oliveira. *E-produtos e variáveis comportamentais determinantes de compra no varejo virtual: um estudo com consumidores brasileiros*, 2004.

MORIN, Edgar. *A via para o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORIN, Edgar; Viveret, Patrick. *Como viver em tempo de crise*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

PINTO, Moisés A. e MORAES, André de O. *Espaço e Economia: Crise e Perspectivas no Abastecimento em Manaus, Amazonas, Brasil*. Revista Geográfica de América Central: Costa Rica, 2011.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 2 Caderno de Letras da Universidade Federal Fluminense, 2. ed. São Paulo. HUCITEC, 1994.

SILVA, Augusto Soares. *Palavras, significados e conceitos: o significado lexical na mente, na cultura e na sociedade*. Caderno de Letras da Universidade Federal Fluminense, 2010.

SOLOMON, Michael R. *O Comportamento do Consumidor: comprando, possuindo e sendo*. 7. ed. Porto Alegre: Bookman, 2008.

A cartografia da dissidência e a ecologia de saberes contra-hegemônica ao sistema que aprisiona o mundo com suas garras

Antonio Carlos Batista de Souza

Introdução

É preciso pensar e agir de forma dissidente, de forma contra-hegemônica, diante de todas as práticas de exploração e violação dos direitos e valores individuais que atinjam uma cidadania justa e plena. Esse sistema que aprisiona o mundo com suas garras, perpetua a miséria dos trabalhadores do campo e da cidade, causa o sucateamento da saúde e educação públicas, arrocha salários, retira direitos trabalhistas e previdenciários, privatiza, segrega, corrompe, persegue, censura, encanta e elide.

O sistema em questão metaforizado neste trabalho como o *apri-sionador do mundo com suas garras*¹, assumiu ao longo da história múltiplas faces e metamorfoses. Tornou-se hegemônico através do controle da economia-mundo, dos recursos naturais, das riquezas e dos povos subjugados, sobretudo da África, América Latina e Ásia. Como na passagem bíblica (Mc 5:9), apresentou-se ao longo da história com vários nomes: Mercantilismo, Imperialismo, Colonialismo, Consenso de Washington, Nova Ordem Mundial, Mundialização, Liberalismo, Neoliberalismo.

Atualmente, apresenta-se sob o manto eufemístico de Globalização. A mais moderna acepção criada pelo sistema capitalista para suavizar o peso conotador de um emaranhado de instituições econômicas, morais, políticas e culturais destinados a subordinar e alienar a sociedade, num jogo de forças desiguais aprofundando as dependências. Por isso, deve-se conhecer muito bem o centro hegemônico e, por outro, a de conhecer muito bem a alternativa ao centro hegemônico (SANTOS, 2007).

¹ Esta expressão remete-nos ao intelectual palestino Edward Said, autor do livro *Cultura e Política*. Vivendo em território norte-americano, lecionando literatura na Universidade de Colúmbia, Said teve a coragem de defender a questão palestina e criticar a geopolítica dos países ocidentais no Oriente Médio. Do local ao global, seu pensamento antenado com as injustiças impostas aos povos colonizados soaram de forma universal, pois as bases de seu pensamento serviram de pilares para pesquisas referentes a Estudos Pós-Coloniais e Teoria Crítica das Raças.

A globalização conseguiu materializar a metafísica, mediante o papel desempenhado pela ciência e pela técnica na produção das coisas. Há uma materialização física e uma realização primitiva, embora sofisticada, da ideologia. Tudo é ideológico. Estamos dentro de um mar de ideologias. Tudo é produzido a partir de uma ideologia, mas as coisas não aparecem como tal. Somos cercados por coisas que são ideologia, mas que nos dizem ser a realidade. Isso nos constrange, porque forma um sistema muito forte; e qualquer discussão que indique ser aquilo ideológico é desqualificada (SEABRA, CARVALHO & LEITE, 2001, p.9).

Esse discurso que enaltece a situação atual, obscurece a sua perversidade. Por exemplo, condena-se a população brasileira a morrer sem cuidados médicos, e dizem que estamos caminhando para uma saúde pública melhor. Eu acho que é isso que é dramático e a impressão que se tem é que não se pode sair disso. Veja, por exemplo, a forma como a mídia tem apoiado o governo. Aliás, não só a mídia, os jornalistas também (idem, p.14).

Por isso, os propagandistas-pregadores são largamente financiados pelos que lucram com essa globalização (idem, p. 20).

As garras que aprisionam o mundo representam o neoliberalismo, a máscara atual do capital, como chama atenção Justamand (2017, p.22), a política econômica neoliberal é uma capa protetora das ações dos EUA pelo mundo. Não mostrando para todos, principalmente os mais ingênuos, a verdadeira faceta do mal que ela esconde, ou seja, desemprego, subemprego, controle das ações nacionais por eles, imposições monetárias, cortes orçamentários com gastos públicos, desvios dos investimentos públicos para os setores privados e a concentração infinita da renda nas mãos de poucas pessoas.

Sob a égide daquilo que o sistema capitalista convencionou chamar de *ajustes estruturais*, o neoliberalismo difunde essa expressão. Por trás há a atuação de organismos financeiros internacionais, como o FMI, recobrando a economia com um receituário voltado àquilo que apontam como equilíbrio macroeconômico. Na prática, desejam, por exemplo, a plena abertura comercial e o combate à inflação e o controle do déficit público, mesmo que isso signifique um aumento da desigualdade de renda, da pobreza, e do desemprego.

Não conseguindo solucionar a crise mundial pré-existente, esse sistema inumano e totalitário gera, conforme Justamand (op. cit, p.23) a pobreza absoluta em todos os recantos do planeta. Onde a média dos mais pobres vive

com o equivalente a um dólar por dia para manter todas as suas necessidades vitais, como: comer, beber, vestir, educar-se, morar, ter saúde e segurança em seu próprio lar.

Manter o equilíbrio macroeconômico combatendo o déficit público soa-nos como um discurso repetitivo. Sempre com a justificativa de que as contas públicas estão com saldo negativo. Que há um descompasso entre as receitas disponíveis e o que se paga. A solução óbvia, simples e imediata é a redução dos investimentos públicos e as privatizações. Mesmo que para isso seja necessário reduzir os investimentos em saúde e educação.

Isso é um saque para cima dos países pobres pelos ricos. Para eles mesmos não quebrarem. Empurrando a crise para os outros. Prática comum entre os teóricos e os países decididamente neoliberais. Deixe sempre o problema para os “próximos da fila” (JUSTAMAND, op. cit., p. 28).

As nações mais atrasadas então se tornam ainda mais atrasadas, pois não há ajuda para o seu desenvolvimento e sim mais controle e imposição do que se deve fazer via FMI e Banco Mundial, organismos internacionais controlados pelos representantes dos países ricos (JUSTAMAND, p. 28).

Infelizmente quem paga toda a conta dos despachos neoliberais pelo mundo no final são os assalariados, em especial, aqueles que têm menos poder aquisitivo, com seus poucos recursos recebidos de forma suada ao cabo de muitos dias de trabalhos prestados aos donos do poder monopolista (JUSTAMAND, p. 28).

Os camponeses e os trabalhadores assalariados são os que mais perdem com as investidas neoliberais que concentram poder e riqueza nas mãos de poucos. Ou seja, a maioria da população mundial (JUSTAMAND, p.28).

Assim milhões ficam sem poder consumir o elementar para suas próprias vidas; tornam-se menos receptáculos dos desígnios do sistema. Não têm vontade própria ou têm que aceitar simplesmente aquilo que lhes cabe, quase nada da famosa fatia do “bolo” que há muito tempo falam os donos do poder que será dividida entre todos (JUSTAMAND, p. 28).

Trazendo as sempiternas palavras de Marx e Engels para esse debate, vale lembrarmos o brado prolatado por eles no século XIX: a história de todas as sociedades até nossos dias é a história das lutas de classes (MARX, 2009, p. 53). A burguesia rasgou o véu de sentimentalismo que envolvia as relações familiares e as reduziu a simples relações monetárias (MARX, p. 57).

A burguesia, no curso de uma dominação de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas juntas. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as ferrovias, os telégrafos elétricos, o desmatamento de continentes inteiros, a navegabilidade dos rios, populações inteiras brotadas como por encanto – que século anterior poderia suspeitar que semelhantes forças produtivas estavam adormecidas no seio do trabalho social? (MARX, op. cit., p. 59)

Ao desregular os mercados financeiros nacionais essa economia de mercado globaliza todas as suas mazelas para uma grande parcela da população economicamente ativa, agravando a instabilidade, precipitando crises econômicas nos países dependentes de fluxos de capitais. Certamente, a maior de suas mazelas é o desemprego. Especialmente em economias periféricas como o Brasil, onde nos últimos anos vêm se registrando um crescimento acentuado de trabalhadores desocupados. Com a recessão, menos empregos são criados. A eliminação de postos de trabalho ocorre de forma muito mais acelerada. Um ciclo dramático que atinge em cheio o núcleo familiar e social. Para eles é o efeito inevitável da globalização e/ou das revoluções tecnológicas. Para nós, uma marcha a ré social trazendo consigo a mais aguda perversidade a descambar para a pobreza.

O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com sua própria existência (MARX, 2009). Numa resiliência para percebermos a profunda contradição que existe entre os preceitos morais de igualdade, fraternidade e humanitarismo, pregados e defendidos pelos teorizantes da civilização ocidental e a crua e cínica disputa pelo lucro. De fato, *o sonho da razão produz monstros*, na medida em que existem 2/3 de pessoas que não dormem porque sentem fome, e 1/3 de pessoas que não dormem por medo dos que sentem fome (CASTRO, 1967).

A cartografia da dissidência na inquietude de intelectuais dissidentes

De acordo com o IBGE cerca de 50 milhões de brasileiros, equivalente a 25,4% da população vivem na linha de pobreza. A maioria nas regiões Norte e Nordeste. Maranhão (52,4 %), Amazonas (49,2 %), Alagoas (47,4 %), Acre (46,6 %), Pará (45,6 %) e Ceará (44,5 %) formam o triste ranking dos

locais com maior percentual de pessoas que vivem em vulnerabilidade social.²

Pelo critério adotado pelo Banco Mundial uma pessoa pobre é aquela que tem renda equivalente a US\$ 5,5 por dia. Das estatísticas oficiais retratados na frieza dos números à vivência prática, a olho nu, a desigualdade no Brasil manifesta-se em um complexo mosaico de cor e de gênero. Mesmo exercendo as mesmas funções, as mulheres estão sujeitas a ganhar bem menos que os homens. Os trabalhadores pretos ou pardos representam a parcela maior de desempregados por possuírem menor escolaridade.

O fascismo social está eliminando os direitos sociais e econômicos, é o resultado do desmoronamento dos direitos sociais, e neste momento há também um ataque aos direitos civis e políticos. Já não são somente os sociais e econômicos, são todos. E nesse novo Estado de Exceção, tal como há política democrática e fascismo social, não há suspensão das liberdades, a Constituição está em vigor, mas há um novo Estado de emergência que se assenta na ideia de que sua legitimidade se baseia hoje na governabilidade, ou seja, na possibilidade de governar sociedades que são cada vez mais ingovernáveis. Está se criando a ideia de que o governo tem de se defender de atores hostis que estão fora e dentro do sistema, e podem ser cidadãos ou organizações – o que se chama de inimigo interno (SANTOS, 2007).

Infelizmente existe toda uma correlação. Para resumir, os argumentos de Justamand a respeito do tema encaixam-se nesse debate, pois:

Uma das atitudes mais marcantes dos neoliberais diz respeito à precariedade dos postos de trabalho. Para isso são utilizados mecanismos sado-masoquistas, como pagar cada vez menos aos trabalhadores, explorar o trabalho feminino, deslocar as suas indústrias para locais onde não existam sindicatos, exatamente para impedir as mobilizações trabalhistas que para os capitalistas são prejudiciais, ou mesmo pagamento de impostos (JUSTAMAND, 2017, p. 32).

O capitalismo ilude. Internaliza sobre nós valores contraditórios que muitas vezes nos passam despercebidos. Conhecimentos apenas diluídos com soluções imaginárias que escamoteiam as contradições/tensões temporais. É desta forma, que:

Alguém pode afirmar que os índios são ignorantes, os negros são indolentes, os nordestinos são atrasados, os portugueses são burros, as mulheres

² IBGE: 50 milhões de brasileiros vivem na linha de pobreza. Em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2017-12/ibge-brasil-tem-14-de-sua-populacao-vivendo-na-linha-de-pobreza>>. Acesso em: 14 janeiro 2018.

são naturalmente inferiores, mas, simultaneamente, declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceitos e uma nação nascida da mistura de raças. Alguém pode dizer-se indignada com a existência de crianças de rua, com as chacinas contra essas crianças ou com o desperdício de terras não cultivadas e os massacres dos sem terra, mas, ao mesmo tempo, afirmar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência. Em suma, essa representação permite que essa sociedade que tolera a existência de milhões de crianças sem infância e que, desde o seu surgimento, pratica o *apartheid* social possa ter de si mesma a imagem positiva de sua unidade fraterna (CHAUÍ, 2000, p. 08).

Diante de todos os antagonismos, desse flagelo fabricado, em busca de uma nova consciência universal, avista-se a construção de uma perspectiva descolonial, de resistência, em intelectuais dissidentes, na sua forma de pensar e enxergar as desigualdades impostas. Intelectuais que conseguiram perceber que:

A história do capitalismo pode ser dividida em períodos, pedaços de tempo marcados por certa coerência entre as suas variáveis significativas, que evoluem diferentemente, mas dentro de um sistema. Um período sucede a outro, mas não podemos esquecer que os períodos são, também, antecédidos e sucedidos por crises, isto é, momentos em que a ordem estabelecida entre as variáveis, mediante uma organização, é comprometida. Torna-se impossível harmonizá-las quando uma dessas variáveis ganha expressão maior e introduz um princípio de desordem. Essa foi a evolução comum a toda a história do capitalismo, até recentemente. O período atual escapa a essa característica porque ele é, ao mesmo tempo, um período e uma crise, isto é, a presente fração do tempo histórico constitui uma verdadeira superposição entre período e crise, revelando características de ambas essas situações (SANTOS, 2013, p. 33).

Essa é a gênese de um presente muito mais do que ambivalente, que age sobre nossos espíritos. Ludibriando-nos e levando-nos ao conformismo. Mas seja qual for a escolha, devemos estar conscientes que sempre acarretam consequências, como quaisquer escolhas que fazemos em nossa vida. Quem espera o sistema mudar, para não mudar o seu trabalho, já foi atropelado por ele, mas ainda não percebeu (STAREPRAVO, 2005).

A ambivalência do espaço e do tempo é o resultado da somatória da tirania do dinheiro e da tirania da informação. Os pilares da produção da história atual do capitalismo globalizado (SANTOS, 2013). O canto da sereia de um sistema ideológico, para que todos os países, lugares e pessoas tenham

o direito de tomar uma deliciosa Coca-Cola. Isso basta?

Bastaria que as potências ocidentais chefiadas pelos EUA destinassem 10% dos gastos militares anuais para o combate à fome e à pobreza que até 2030 essa fatalidade estaria sanada. Apenas 10% dos cerca de US\$ 1,6 trilhão gastos no setor militar. O que se gasta com armas equivale a cerca de 2,3% do PIB global. Mas notícias dessa natureza não devem ser propaladas, pois:

O que é transmitido à maioria da humanidade é, de fato, uma informação manipulada que, em lugar de esclarecer, confunde. Isso tanto é mais grave porque, nas condições atuais da vida econômica e social, a informação constitui um dado essencial e imprescindível. Mas na medida em que o que chega às pessoas, como também às empresas e instituições hegemônicas, é, já o resultado de uma manipulação, tal informação se apresenta como ideologia (SANTOS, 2013, p. 39).

A relação entre a comunicação de massas e o poder se dá na medida em que a televisão se transforma num grande instrumento de “desconversa” dos problemas centrais da realidade nacional e de um novo narcótico para iludir e oprimir um povo já suficientemente explorado. A televisão brasileira se constitui num grande elemento de banalização da realidade, onde a guerra civil da Nicarágua é tratada da mesma forma que uma notícia sobre o campeonato de futebol ou a corrida de Fórmula 1. Tudo no mesmo nível, sem diferenciar significados.³

Por isso, a comunicação televisiva é uma falsa comunicação, é uma comunicação de mão única, onde a mensagem que interessa ao anunciante de um produto qualquer ou ao dono da TV é que aparece ao povo e esse povo não é ouvido, não tem voz, só conta índice de audiência dos Ibopes da vida. Por isso, digo que a comunicação de massa é repressiva, ela se traduz por uma ordem dos donos do poder econômico e político fantasiada de programa recreativo.⁴

Nesse jogo de interesses, como uma *flor de lótus* que nos envolve e nos inebria, a verdade que se quer esconder é que:

Estamos diante de um novo “encantamento do mundo”, no qual o discurso e a retórica são o princípio e o fim. Esse imperativo e essa onipresença da informação são insidiosos, já que a informação atual tem dois rostos, um pelo qual ela busca instruir, e um outro, pelo qual ela busca convencer. Este

3 TRAGTENBERG, Maurício. Sobre educação, política e sindicalismo. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 196.

4 Ibid., p. 196.

é o trabalho da publicidade. Se a informação tem, hoje, essas duas caras, a cara do convencer se torna muito mais presente, na medida em que a publicidade se transformou em algo que antecipa a produção (SANTOS, 2013, p. 39).

No mundo da mercadoria não há singularidades. Não só os objetos são tecnicamente reproduzidos aos milhares como também se tornam equivalentes a outras mercadorias, pelas quais podem ser trocados. No mundo da mercadoria, coisas heterogêneas perdem a singularidade e a raridade, tornam-se homogêneas porque são trocáveis umas pelas outras e todas elas são trocáveis pelo equivalente universal e homogeneizador universal, o dinheiro (CHAUÍ, 2000). Contra o discurso único da narrativa religiosa do deus mercado, hegemônico, unilateral, de percepções fragmentadas, a capacidade de resistir. De propor um pensamento dissidente. Acreditar em uma organização consciente, em uma transcendência ética nos pilares que reputam a economia e as diferentes formas de organização social.

A cartografia da dissidência para a emancipação social

Essa resistência tem que partir inicialmente da escola. A escola como instrumento de libertação. Não uma escola que aja como elemento de domesticação, mas como elemento de libertação (TRAGTENBERG, 2004). No plano ideológico, não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos é de um pensamento alternativo às alternativas (SANTOS, 2007). Utopia?

Sonhos de um pensador menor que enxerga alternativa ao proselitismo alienante e fugaz da metafísica do neoliberalismo, que é a raiz de todas as crises. De fato, há um populismo que corrói e corrompe a sociedade. As bases epistemológicas do neoliberalismo edificam as contradições ao materializar a *monocultura do saber*. Uma monocultura que traz consigo a ideia de que:

O único saber rigoroso é o saber científico; portanto, outros conhecimentos não têm a validade nem o rigor do conhecimento científico. Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos. E, como tal, todas as práticas sociais que se organizam segundo esse tipo de conhecimentos não

são críveis, não existem, não são visíveis. Essa monocultura do rigor baseia-se, desde a expansão europeia, em uma realidade: a da ciência ocidental (SANTOS, 2007, p. 29).

É estratégico para a ciência ocidental preterir outras alternativas de conhecimento, como os conhecimentos indígenas. Apresentar uma sociedade alternativa onde a ética da generosidade e hospitalidade sobrepõe-se à exclusividade; onde não há a concepção de propriedade privada, mas um modo de vida onde a terra e a alimentação são gratuitos, e onde não há dirigentes, nem patronos, nem políticos, nem crime organizado, nem impostos, nem leis (ZERZAN, 2006) poderiam colocar em xeque as bases dos ícones que sustentam os semióforos pós-modernos do globalitarismo.

Para saber como conhecer melhor, é necessário conhecer melhor como nos organizamos para conhecer. Como se interiorizam em nós hábitos metodológicos e estilos de investigação consagrados pelas instituições e pelos dispositivos de reconhecimento (GARCÍA CANCLINI, 2015). Apesar de tudo, nessa exegese de infinitas reflexões críticas, Santos (2007) oferece-nos uma tarefa: fazer o trabalho de campo, questionando a tirania do discurso único e assim encontrar o diálogo. Para percebermos que:

Para levar o homem ou a mulher à Lua não há conhecimento melhor do que o científico, o problema é que hoje também sabemos que, para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna. Ao contrário, ela a destrói. Porque o que vem conservando e mantendo a biodiversidade são os conhecimentos indígenas e camponeses. Seria apenas coincidência que 80% da biodiversidade se encontre em territórios indígenas? Não. É porque a natureza neles é a “Pachamama”, não é um recurso natural: “É parte de nossa sociabilidade, é parte de nossa vida”; é um pensamento antidicotômico. Então o que tenho de avaliar é se se vai à Lua, mas também se se preserva a biodiversidade. Se queremos as duas coisas, temos de entender que necessitamos de dois tipos de conhecimento e não simplesmente de um deles. É realmente um saber ecológico o que estou propondo (SANTOS, 2007, p. 33).

Considerações Finais

A cartografia dissidente aqui apresentada, como não poderia deixar de ser, demonstrou o antagonismo presente nas ideias. Se falharmos na análise de alguns teóricos porque a grandeza de suas obras mereceria um estudo mais aprofundado, por outro lado, pode-se demonstrar que as ideias dominantes, enunciadas como verdades onipresentes podem ter seus atributos questio-

dados. Críticas são salutares. Ajudam-nos a repensar as estratégias. Encaminham-nos para um diálogo crítico. Santos, nesse caminhar, mostra-nos que:

Quando tentamos fazer uma crítica é com base na ideia ecológica de que a tradição ocidental pode ser resgatada no que tem de positivo: concepções de Estado, de espaço público, de cidadania, de secularização. São elementos ao mesmo tempo indispensáveis e inadequados se você tem como quadro uma luta global que, além disso, deve estar ancorada na realidade cultural de cada país e cada comunidade. Mas a ideia ecológica é que não se apresente como monocultural, porque o monoculturalismo é sempre uma ideia de força. Realmente, o mundo é diverso, e por isso quando uma ideia monocultural tem atrativo é porque tem por trás uma força. Quando o cristianismo chegou a este continente tinha um atrativo, mas veio com canhões, essa é a força da ideia de força (SANTOS, 2007, p. 78).

Como um deus mercado onipotente, o capitalismo continua a perpetuar os antagonismos de classes, de raça e de gênero. Numa palavra, a velha e eterna luta burguesia e proletariado continua mais atual do que nunca, trazendo consigo o abandono da solidariedade. Daí as fragmentações resultantes. Daí a ampliação do desemprego. Daí o abandono da educação. Daí o despreço à saúde como um bem individual e social inalienável. Daí todas as formas perversas de sociabilidade que já existem ou se estão preparando neste país, para fazer dele – ainda mais – um país fragmentado, cujas diversas parcelas, de modo a assegurar sua sobrevivência imediata, serão jogadas umas contra as outras e convidadas a uma batalha sem quartel (SANTOS, 2013). É a complexidade e a agonia da pós-modernidade.

Referências

BÍBLIA. A. T. Gênesis. In: BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p.34.

CASTRO, J. Geografia da Fome. 10.ed. São Paulo: Brasiliense, 1967.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

IBGE: 50 milhões de brasileiros vivem na linha de pobreza. Em: <[- 38 -](http://agen-</p></div><div data-bbox=)

ciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2017-12/ibge-brasil-tem-14-de-sua-populacao-vivendo-na-linha-de-pobreza>. Acesso em: 14 janeiro 2018.

JUSTAMAND, Michel. Neoliberalismo: a máscara atual do capital. São Paulo: Alexa Cultural, 2017.

MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Editora Escala, 2009.

SAID, Edward. Cultura e Política. São Paulo: Boitempo, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SEABRA, Odete; CARVALHO, Mônica de; LEITE, José Corrêa. Território e Sociedade: entrevista com Milton Santos. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

STAREPRAVO, Ana Ruth. Temas em Educação IV. Curitiba: Futuro Congressos e Eventos, 2005.

TRAGTENBERG, Maurício. Sobre educação, política e sindicalismo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

ZERZAN, John. Futuro Primitivo. Porto Alegre: Deriva, 2006.

A mulher amazônica no esporte: a força da irreverência

Bonine John Giglio Brito

A mulher é o próprio demônio! Como podemos fazer com que essa afirmação tenha um tom de veracidade de maneira que não possamos parecer tão rudes? Na verdade, é simples, a retórica sempre esteve pronta. O nosso ser sempre foi induzido a ser limitado, enterrado e construído a partir do pensamento masculino. Segundo (BEAUVOIR, 1949), a mulher, na maioria dos sistemas culturais é dada como inferior e com um papel extremamente limitante: a maternidade e os cuidados do lar. Para que possamos ser tolhidas, tudo em nós foi demonizado: a menstruação, o cabelo, o modo de vestir, o modo de falar, o modo de andar, o modo como fazemos sexo, como beijamos, como dançamos e até mesmo o papel principal que nós somos atribuídas é dito como deve ser feito: ser mãe e cuidar da casa também deve ter um jeito especial. Essa dominação, por muito tempo, foi encontrando justificativas que antes pareciam ser plausíveis à medida que certos conceitos foram sendo deturpados em favorecimento do patriarcado, sendo assim uma maneira fácil de dominação, como por exemplo, a confusão da capacidade da força física com a capacidade intelectual foi sendo cimentada na cabeça da população para que os níveis de padronização fossem atualizados. Essa história já foi muito bem representada em *Admirável Mundo Novo* (Huxley, 1932) onde éramos reproduzidos em sequência. Mas a verdade, é que a manipulação e a dominação doem, e a mulher, com sua força implacável e demoníaca, foi atrás da verdade como subversão da autoridade e quis escrever sobre a sua história e quebrar tabus. Tornaram-se insurgentes. Foram mortas e ainda morrem, foram cuspidas e ainda são, tiveram discursos deturpados e ainda têm. Todo dia, assim como qualquer luta, sofremos simultaneamente vitórias e derrotas. Algumas foram o “match point” da irreverência, tornando-se o espelho de mais lutas e consequentemente mais conquistas. O patriarcado sente medo pela sua supremacia que está gravemente atacada, ainda que seja uma árdua luta e que seja muito longe do fim de vencermos, podemos dizer que lembrarmos as lutas das mulheres insurgentes nos dá mais ânimo e nos retoma o fôlego para que consigamos

continuar o processo. Ainda que saibamos que não vamos poder prestigiar o tão sonhado paraíso, não é de bom tom que sejamos alheios à dominação e manipulação no qual fomos estipulados a viver. A construção da história é feita a partir de quem está na vez e essa “vez” por si só não se sustenta em um mesmo momento. As situações mudam, e só quem está no dado presente é quem pode modificar. Neste caso, podemos fazer uma breve analogia à corrida de bastão: trabalhamos em conjunto, passamos o bastão para o próximo e na linha final todas vencem, ainda que nem todas estejam de fato na linha final.

Mas a história das mulheres não é homogênea, ainda que tenha partes singulares, as lutas pelos nossos direitos existem e são diferentes de acordo com cada região geográfica, e dentro da mesma cidade, pode ser modificada, imagine dentro de cada sistema cultural, cada faceta, cada pauta que existe, e principalmente: cada mulher. Pretendo aqui destacar aqui, dentro de tantas lutas relevantes, a conquista da mulher dentro de espaços e competições esportivas. Conheceremos aqui, o grande tabu que foi imposto pela sociedade e o grande mito que foi gerado em torno da mulher para que ela não pudesse participar de competições esportivas. O esporte é um fenômeno social que visa integralizar pessoas e promover espírito de união e garra com finalidade recreativa, sociocultural e profissional. As mulheres foram durante muito tempo proibidas de participar ativamente de qualquer prática que fosse para a preservação do seu útero e da sua integridade física. Logo, sabemos que dentro do esporte a mulher precisou romper com paradigmas para a sua posterior ocupação. No século XX, a escola foi um dos principais meios de construção da imagem doce, frágil e gentil da mulher. Para tanto, elegemos como objeto de estudo desta pesquisa a mulher atleta, ressaltando as suas lutas e conquistas dentro do âmbito esportivo, enaltecendo a sua presença cada vez maior em competições esportivas bem como a sua ocupação em espaços que promovem a prática de modalidades. Para além disso, colocamos em evidência o resultado desta atração, mostrando mulheres que têm se destacado na cena esportiva amazônica, trazendo resultados significativos. Nas últimas décadas as mulheres vêm conquistando maior espaço na pauta das problematizações que discutem a questão dos seus direitos e deveres dentro de uma sociedade construída em uma base patriarcal, onde seu principal papel foi por muito tempo a maternidade e os cuidados do lar.

Em um processo histórico marcado pela chegada da industrialização, o crescimento exacerbado do capitalismo, e consequentemente a necessidade da mulher com maior inserção na economia, entusiasma uma maior participação delas em todas as camadas do esporte, além do crescente aumento da necessidade de maiores cuidados com o corpo. Simões (2003) colabora afirmando que a participação feminina cresceu em paralelo ao processo de globalização do esporte e do interesse das mulheres em participar de esportes aquáticos e terrestres, abrindo precedentes para que outra possibilidade em favor de qualquer modalidade fosse alcançada. Hoje, contamos não somente com mulheres atletas, mas também com árbitras, dirigentes esportivas e técnicas. No Brasil, dados mostram que a participação da mulher-atleta no esporte vem crescendo dentro de diversas modalidades antes somente praticadas por homens. Disciplinas como futebol, futebol de salão, futebol de praia e lutas em geral tinham a prática proibida para mulheres, no entanto, RÚBIO (1999) salienta que hoje, podemos ver países como o Brasil, Alemanha e Austrália disputar o futebol de campo feminino em campeonatos mundiais e olimpíadas.

O incentivo público e privado para que a prática de modalidades cresça influencia diretamente na participação de mulheres-atletas e de resultados femininos para o esporte. RIBEIRO (2013) em uma análise histórica da participação de mulheres em olimpíadas mostra que do século XIX ao século XXI, o número de atletas evoluiu em 45%. Em 2004, o número de mulheres atletas em olimpíadas foi superior a quinhentas participantes.

A mulher, cuja participação no século XX era restrita às arquibancadas, passou a ocupar espaços em competições de maneira tímida, adentrando em modalidades como a natação, tênis e equitação. As práticas eram incentivadas somente por mulheres de família com status social elevado e que tinham influência de modelos de vida, educação e cultura europeia. (GOELNER, 2006) nos mostra que a prática de modalidades àquela época como o tênis e o hipismo trazia diminuições de diferenças entre sexos, pois, a equitação era uma paixão trazida da oligarquia e o tênis poderia ser praticado sem tirar a graça, feminilidade e o encanto de suas praticantes.

No início da investida da mulher em participações nas competições, havia uma grande preocupação em torno de seu corpo, por conta da maternidade. Tinha-se a ideia de que os esportes que demandavam mais impactos e esforço físico poderiam lesionar e prejudicar a sua função de reprodução na sociedade, representando isso a falta de menor procura pela prática.

Aos poucos, com os movimentos sociais feministas provocou-se a percepção de que não haveria malefícios na prática esportiva, fazendo com que as mulheres se introduzissem em outras modalidades.

No Amazonas, podemos contar com a presença efetiva feminina em rankings de modalidades de tênis de mesa, lutas, natação e ginástica, mostrando que a Amazônia, um lugar peculiar, com geografia e culturas ímpares em relação aos outros Estados, também se destaca pela participação feminina no cenário do esporte nacional e internacional.

A mulher atleta no Amazonas vem conquistando cada vez mais o seu espaço na cena esportiva brasileira, alcançando grandes resultados nacionais e internacionais. Dentre elas, podemos destacar a Rita de Cássia, medalhista de bronze no Mundial de Judô na cidade de Abu Dhabi, Luísa Marilac, representante da Seleção Brasileira Juvenil de Natação 2017, as atletas do Esporte Clube Iranduba da Amazônia que foram Campeãs da Taça Brasil de futebol feminino sub-20, Bianca Maia Mendonça, medalhista Pan americana da seleção Brasileira de Ginástica Rítmica de Conjuntos e a mesatenista Amanda Marques, que na última edição dos Jogos Universitários Brasileiros – JUBS conquistou a medalha de prata na competição, dando sequência ao legado de vitórias na história do naipe feminino do tênis de mesa do Amazonas.

O Amazonas, além de seu valor inestimável em relação às diversas reservas biológicas, seu papel econômico e de preservação, também se torna destaque através das mulheres que se inserem no cenário esportivo.

Para que se possa ter a garantia de um legado, é necessário elencar, dentro das classificações epistemológicas, quais os fatores que fizeram com que as mulheres esportistas no Amazonas, mais especificamente na cidade de Manaus, também participassem deste processo de crescimento dentro de representações femininas, ressaltando que a representatividade abre fronteiras para que a prática de qualquer modalidade tenha um incentivo cada vez maior.

Este acontecimento traz uma grande reflexão curiosa e nos induz ao querer-saber, como são dados esses fenômenos. Nas últimas décadas, o Amazonas tem estado presente em várias seleções esportivas femininas. Isso significa que a mulher se projeta nessa área a partir de sua escolha e de um processo de treinamento sempre árduo e com restrição às vezes até do convívio familiar. Essa escolha pode estar baseada na paixão que a atleta tem por determinado esporte ou por outros motivos que merecem o nosso estudo.

A inserção da mulher no esporte e principalmente a formação da mulher-atleta perpassa por caminhos estreitos, no que diz respeito a definição de modelo de realidade social em que está inserida e na maneira como são reconhecidas dentro deste contexto: a diferença biológica entre os homens e as atividades cotidianas que são designadas ao papel feminino tais como os cuidados do lar e a maternidade dão ideia de um sexo frágil.

Simone de Beauvoir, ao escrever o Livro *O segundo Sexo- Fatos e Mitos*, conta sob a ótica de várias faces de sistemas culturais como se dava o papel das mulheres e como elas eram tratadas desde sua concepção até a morte. Em todos eles, o papel maternal, submisso e de cuidadora do lar está sempre presente.

Esse pensamento transmite uma impressão direta da estima da capacidade atlética da mulher concebido dentro de valores sociais e culturais. Até mesmo nas escolas, as práticas corporais no início do século XX eram concebidas dentro de um modelo higienista e eugênico como coloca Altman (2014), quando salienta as diferenças no modo de se fazer educação física naquela época, onde a educação das meninas era voltada para a projeção de um corpo saudável, capaz de reproduzir, enquanto para os meninos, eram designados exercícios para a manutenção de sua virilidade. Na mesma linha, Brandão (2003) salienta que a educação masculina sempre foi favorecida para ambientes de competição. Em contrapartida, acreditava-se que as mulheres não se encaixavam em um ambiente competitivo pois a prática levava à condução de características agressivas e masculinizadas.

Porém, dentro da era moderna do esporte, ganhamos novas concepções de evolução tendo em vista que a superação feminina com a conquista de seu espaço no âmbito esportivo nos rende um novo olhar dentro de um “status social” fazendo com que a sua figura se mostre de grande influência na mídia, sendo associada aos evidentes benefícios advindos esporte pelo crescimento de valores inerentes a eles: disciplina, competitividade, caráter e a cooperação.

Acrescentando o pensamento, Mourão (2003) afirma que as mudanças sociais provenientes da industrialização e crescimento urbano fizeram com que as mulheres pudessem ocupar não só um espaço expressivo no mercado de trabalho, mas também pudessem dedicar-se a outros interesses que não fossem os da maternidade. A participação na vida esportiva agora está inclusa na sua perspectiva.

Podemos perceber tal acontecimento com o aumento de meninas dentro de clubes esportivo públicos e privados, mostrando que a sua família já demonstra um olhar diferente em relação ao esporte e educação e reconhece a importância da prática. além da criação de assistências esportivas exclusivamente femininas (circuitos funcionais, personal trainer, corridas e atletismo) e também a criação de eventos esportivos voltados para mulheres, como a Corrida da Mulher Amazônica.

Criou-se então um novo paradigma social com a participação mais influente da mulher no esporte. Porém, Goellner (2005) ressalta que mesmo a presença feminina tenha aumentado significativamente nas últimas décadas, esta ainda deve ser analisada com cautela, pois, no Brasil, este fato não significa que tenhamos políticas públicas e incentivos para que os espaços esportivos sejam ocupados por mulheres, ainda que em termos representativos em competições a nível mundial, elas tenham participação efetiva de quase 50%.

No Brasil, Simões (2003), Goellner (2005) e Altmann (2014), afirmam que o incentivo à prática de esporte de alto rendimento por mulheres são gravemente massacradas por um conjunto de fatores que desencadeiam um processo árduo de resistência: o escasso projeto de políticas públicas, a falta de incentivo da prática por questões sociais, psicossociais, culturais e econômicas, a diferença na premiação e na valorização do atleta-homem e atleta-mulher, a mídia com propagandas e incentivos maiores aos homens, os patrocínios que designam verbas diferentes para o naipe feminino e masculino dentro da mesma modalidade.

O Comitê Olímpico Brasileiro se mostra disponível via portal da transparência, quais destinos designados às verbas dos projetos pelos quais eles são contemplados, porém, não é possível identificar o quanto de verba é destinado para cada modalidade e naipe masculino e feminino. As Confederações Brasileiras de modalidades também não têm disponível esta diferenciação. Porém, no site do Comitê Olímpico Internacional, um espaço destinado somente a mulheres, nos remete a importância e o histórico da inserção da mulher no esporte, e garante auxiliar as federações internacionais a garantir que o quadro de investimento entre naites de uma mesma modalidade seja igualitário, inclusive em patrocínios.

A mulher atleta do Amazonas

As Amazonas, índias guerreiras, conhecidas pela sua força, poder e independência, causam uma diferenciação na história das mulheres do Amazonas. Torres (2008) afirma que, por serem livres e gozarem de condições de igualdade, colocaram em cheque a superioridade masculina, fazendo com que aos europeus expeditas que rondavam a região Amazônica fizessem relatos deturpados, recriando o mito de maneira grotesca. Inclusive dando ênfase na masculinização dos corpos. Como coloca Torres (2008, p.5) [...] É assim que as amazonas passaram por um processo de masculinização na literatura renascentista tanto na aparência quanto na sua sexualidade supostamente confusa [...].

A mulher da região amazônica também é historicamente conhecida por assumir um papel preponderante em seu contexto sociocultural (CHAVES, 2016). Nas sociedades tradicionais amazônicas elas assumem um papel importante dentro das organizações de trabalho, social e economia. Conforme Chaves (2016) exemplifica seus trabalhos dando exemplos a ação de roçar, cuidar do plantio, moldura de cerâmicas e processos de fertilização e adubação da terra.

Essas características peculiares podem não ser predominantes nas metrópoles amazônicas, especificamente na cidade de Manaus, porém trazem um legado vindo de mulheres antecessoras e matriarcas da família, influenciando também uma forte relação da mulher moderna do Amazonas.

Assim, a mulher amazônica guarda um legado cultural, pois em comunidades mais distintas na Amazônia elas estão envolvidas em atividades que privilegiam a sua comunidade em sua totalidade.

Este legado cultural de visão de sentimento de pertencimento a comunidade e como se dá a divisão do trabalho feminino e masculino na Amazônia, traz um olhar diferente, pois aqui, as mulheres entendem que precisam desenvolver tarefas que são atribuídas a elas para assim contribuir com a organização doméstica e comunitária.

Chaves *et. al* (2016) contribuem com o pensamento afirmando que:

As relações de gênero ocorrem na realidade amazônica, possuem suas particularidades, uma vez que a cultura da região contribui na definição do comportamento e na relação homem-mulher, cada um com o seu papel perante a comunidade. (CHAVES *et. al*, 2009, p. 79)

Esse processo cultural e histórico particular que ocorre na região amazônica nos traz um olhar diferenciado para a mulher atleta do Amazonas. Apesar de estarem inseridas dentro um todo um contexto social e histórico, elas vêm conquistando resultados. Nas mídias esportivas manauaras e em comemorações ao dia da mulher, elas são destacadas por colocar a Amazônia dentro do cenário esportivo brasileiro e mundial.

Manaus é a cidade brasileira que mais cresceu nos últimos anos e já foi considerada a quarta melhor capital para viver e trabalhar. Soares (2011) atribui esse crescimento socioeconômico às políticas públicas na melhoria de infraestruturas e qualidade de vida. Sabemos que onde há qualidade de vida, há crescimento no esporte.

Contudo, ainda segundo Soares (2011), ao fazer o Diagnóstico do Esporte e Lazer na Região Norte Brasileira, aponta a cidade de Manaus a diversos programas que fomentam a prática de esportes na cidade de Manaus, destacando o Centro de Treinamento de Alto rendimento na Amazônia que:

Tem a finalidade de desenvolver, democratizar e universalizar a prática esportiva de alto rendimento, oferecendo condições de excelência material e profissional para os atletas e para-atletas destacados de todo o país e principalmente da Região Amazônica do País, além de promover intercâmbios internacionais. (SOARES, 2011, p.68.)

Nesta perspectiva sabemos que na região do Amazonas, na cidade de Manaus, existem além desse, projetos públicos e privados que incentivam as mulheres com a prática de Modalidades esportivas, ainda que de forma tímida, apesar do seu crescimento.

Em função do CTARA, mulheres e adolescentes atletas fazem um deslocamento do interior do estado do Amazonas e se submetem aos treinos na Vila Olímpica de Manaus. Além dos treinamentos, participam de competições esportivas. As demais mulheres que não treinam em alto rendimento, muitas vezes são mantidas por familiares para dar continuidade aos treinos e manter a sua participação ativa em competições com grande expressividade.

Toda essa reflexão sobre o crescimento da participação da mulher nos remete a toda luta que existiu para que ela pudesse garantir o seu espaço, inclusive dentro do esporte. Elas quebraram paradigmas e conseguiram romper a verdade coercitiva para tornar a sua realidade ao seu favor e fugir da gama de opressão que lhe foi atribuída por séculos. Mulheres esportivas são

insurgentes pois vão contra a todo o sistema de criação que ainda no século XXI está presente. Sair de casa, atrasar a sua menstruação, manter seus níveis hormonais estáveis, processos de treinamento árduo e dolorosos e abrir mão de ter uma família é algo que há menos de cem anos pareceria impossível. Essa mulher, associada ao próprio demônio está conseguindo desmitificar a sua maldição, e se reinventar através das ferramentas que nem de longe lhe foi dada, mas sim conquistadas a duras penas por mulheres que derramaram sangue e que não tiveram o prazer de prestigiar os seus direitos. Na Amazônia, norte do Brasil, fazer esporte sempre foi de um grande desafio, com a espúria desculpa de nossa geografia peculiar, densa, de pouca possibilidade de mobilidade para o incentivo de grandes competições, além da colonização que vendeu um olhar de inferioridade da Amazônia em relação ao resto do Brasil. Sabemos que aqui, em relação ao sul do país, somos carentes de incentivo esportivo de uma maneira geral. E mesmo com toda a carência que existe a força de vontade para fazer com que os resultados aconteçam, os destaques que temos são o suficiente para que inspirem outras mulheres amazônicas à prática esportiva. O maior exemplo que podemos relatar recentemente é o da ex-Atleta Bianca Maia Mendonça, da Seleção Brasileira de Ginástica Rítmica de Conjuntos. Incentivada pelos pais esportistas, pela escola onde estudava e o CTARA, conseguiu ingressar na Seleção e ser campeão mundial e Pan-Americana. Fruto disso, foi construído um ginásio com o seu nome na Vila Olímpica e, por conta disso, mais de quinhentas meninas anualmente praticam a modalidade de Ginástica Rítmica no Amazonas por causa da Atleta Bianca e seu legado. Esse número é significativo, devido ao espaço público cedido para a prática de uma modalidade exclusivamente feminina no coração da Amazônia. Sabemos que depois dela, muitas meninas também se submetem ao mesmo processo árduo de treinamento, almejando alcançar seus sonhos. Isso comprova que, através do esporte, e com uma representatividade considerável podemos fazer com que as mulheres ocupem espaços igualitários na sociedade e inclusive dentro do próprio esporte. Ainda que os percalços sejam enormes e que a história da mulher tenha sido por muitos séculos contada por outros ângulos, gostaríamos de reescrever a história da mulher através da sua própria perspectiva, e principalmente da história da mulher amazônica e com o seu ponto de vista único, contando as suas dificuldades e a sua história de mulher, antes de ser esportista. Dessa maneira podemos alcançar um espaço

ainda maior em uma cena que há muito pouco tempo era amparada por lei para ser ocupada somente por homens.

Referências

ALDEMAN, Miriam. Mulheres Atletas: re-significações da corporalidade feminina. Estudos Feministas, Florianópolis. 11(2): 360. Julho-Dezembro 2003.

ALTMANN, Helena; FERNANDES, Simone Cecília. Mulher e esporte: palavras iniciais sobre os desafios ao ensino na escola. Poiésis-Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, v. 8, n. 13, p. 126-140, 2014.

ANDRADE DE MELO, Victor. Mulheres em movimento: a presença feminina nos primórdios do esporte na cidade do Rio de Janeiro. Revista Brasileira de História, vol 57, num 54. Dezembro de 2007. PP 127-152. Associação Nacional de História. São Paulo, Brazil.

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 2009. Acesso disponível em <https://pt.slideshare.net/alasiasantos/analise-de-conteudo-laurence-bardin> . Acesso em 07 set 2017

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo – Fatos e Mitos. Difusão Européia do Livro. 1970. 4ª edição.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues; RODRIGUES, Débora Cristina. Organização sociocultura e tecnologias sociais no trabalho das mulheres amazônidas. 1. ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2016. v. 0. 205p .

DE SOUSA, Eustáquia Salvadora; ALTMANN, Helena. Meninos e meninas: expectativas corporais e implicações na educação física escolar. Cadernos cedes, ano XIX, n. 48, 1999.

GOELLNER, Silvana Vildore. Mulher e Esporte no Brasil: Entre incentivos e interdições elas fazem história. Pensar a Prática, [S.1], v. 8 n. 1 85-100, nov. 2006. ISSN 1980-6183.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A educação dos corpos, dos gêneros e das sexualidades e o reconhecimento da diversidade. Cadernos de Formação RBCE, v. 1, n. 2, 2010.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulher e esporte em perspectiva. 2004.

LESSA, Patrícia. Mulheres, corpo e esporte: uma perspectiva feminista. Revista Motrividência. Ano XVII n 24. P 157-172. Jun/2005.

RIBEIRO, Bianca Zacché; FELIPE, Marcelo de Castro Rodrigues. DA SILVA, Marcelo Rubens; CALVO, Adriano Percival Calderaro. Evolução histórica das mulheres nos Jogos Olímpicos. Revista Digital. Buenos Aires. Ano 18, nº 179, Abril de 2013.

RÚBIO, Kátia. SIMÕES, Antônio Carlos. De espectadoras a protagonistas: a conquista do espaço esportivo pelas mulheres. Revista Movimento. Ano V – nº 11 – 1999/2.

SIMÕES, Antonio Carlos. Mulher & esporte. Editora Manole Ltda, 2002.

SOARES, Artemis de Araújo. “Diagnóstico do esporte e lazer na região norte brasileira: o existente e o necessário.” (2011).

TORRES, Iraíldes Caldas. As novas amazônidas. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

Índio não quer apito: a dicotomia entre a resistência cultural e as benesses (pressão) capitalista sob a perspectiva do controle social

Delta Paula Melo

Introdução

Em meio a um mundo globalizado e altamente conectado as diversas tecnologias de informação e comunicação, onde as distâncias geográficas inexistem, uma porção de terras chamada Amazônia Brasileira, se sobressai como um mundo a parte a ser entendido, explorado e percebido. Mas ao mesmo tempo em que influencia a cultura brasileira, provoca discussões acaloradas em âmbito mundial, sofre a ingerência externa com forte interferência em seu modo de vida.

Busca-se nesse estudo responder ao questionamento: Como correlacionar a sociedade e cultura de índios da Amazônia Brasileira frente ao capitalismo e o controle social? Enquanto mestranda no Programa Sociedade e Cultura da Amazônia entende-se ser esse um tema a ser explorado por vários ângulos, como forma de se compreender essa relação: sociedade brasileira moderna e indígena, dada a grande relevância do tema sob o ponto de vista do pensamento filosófico, sociológico e antropológico no que se refere ao contexto social, histórico e cultura da formação da identidade indígena brasileira.

Assim, esse texto disserta sobre o processo da interferência sociocultural da chamada sociedade civilizada na construção de identidades e cultura indígena amazônica. Ora ao refletir sobre o conceito de cultura, afirma Stuart Hall, se constitui “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2006:8).

Ao fazer-se um paralelo entre as modernidades presenciadas nas mídias sociais, onde os chamados índios aculturados posam para “selfies”, tem caminhonetes, grandes fazendas, estabelecem e definem preços de minerais de suas terras, contrastam como o modo de vida tradicional dos

indígenas brasileiros, que se encontram ainda em raros casos sem contato direto como os “brancos”, mantendo assim suas raízes culturais, místico-religiosas e de relações socioambientais.

Ao buscar os primeiros relatos da colonização portuguesa, encontrou-se os estudos de Arenz (2010) a explicação do termo *Educere ex silvis* que caracteriza essa expressão latina “encontrada em muitas cartas escritas e enviadas por missionários jesuítas que trabalharam, ao longo do século XVII, na América Portuguesa. Uma tradução aproximativa seria “fazer sair das selvas”, sendo que esta atividade se refere aos índios”. (ARENZ, 2015, p. 1).

Percebe-se dessa forma as primeiras ações do colonizador branco no sentido de “pacificar” os indígenas amazônicos ao longo do tempo, essa ação se tornou mais contumaz, onde a sociedade foi construindo e reconstruindo uma imagem em torno do índio sob a forma de conquistas territoriais e de formas de vida mais modernas.

É nesse cenário que se pretende levar o leitor (a) a refletir sobre esse conflito sociocultural perceptível na comunidade indígena o que gera controvérsias em função da descaracterização do indígena amazônico.

Nos primeiros momentos da história: índio queria apito

Em meio ao clima pré-carnavalesco, uma das marchinhas que se perpetuaram no decorrer do tempo afirma:

Ê, ê, ê, ê, ê, Índio quer apito
Se não der, pau vai comer!
Ê, ê, ê, ê, ê, Índio quer apito
Se não der, pau vai comer!

Lá no bananal mulher de branco
Levou pra índio colar esquisito
Índio viu presente mais bonito
Eu não quer colar! Índio quer apito!

Ê, ê, ê, ê, ê, Índio quer apito
Se não der, pau vai comer!
Ê, ê, ê, ê, ê, Índio quer apito
Se não der, pau vai comer!

(Composição de Haroldo Lobo e Milton De Oliveira, 1961)

Longe da questão histórica que inspirou a criação da letra dessa marchinha, atribuída a um evento envolvendo a esposa do então Presidente

Juscelino Kubitschek, D. Sarah, durante uma visita a uma comunidade indígena, na qual a primeira dama levou bugigangas para agradar os índios, teve um desfecho um tanto hilário.

Nota-se, que mesmo sob a perspectiva do cancionista popular, a visão que se passa do silvícola é de um ser que facilmente se deixa levar por outros “valores” diferentes daqueles que o homem branco considera vantajoso.

Ao lançar um olhar crítico sobre a historicidade relacionada aos povos indígenas, percebe-se que desde a chegada dos colonizadores (invasores para outros), esses povos “sofrem maus tratos, trabalhos forçados, confinamentos e sedentarização. Centenas de povos desapareceram com o processo de colonização, onde se destacaram as práticas da escravidão, das chacinas, das guerras, e das epidemias por doenças infecciosas” (ALTINI, et al., 2013, p. 7).

Pode-se complementar a percepção de Altini e companheiros a questão das influências sócio culturais, onde se entende que a relação do Estado com seus primeiros habitantes é marcada pelo descaso, opressão, desprezo, preconceito, mesmo após a tutela estatal á esses povos, com forte influência em sua cultura, valores e costumes.

Desde o descobrimento do Brasil, os saberes dos índios, sua mão de obra e até mesmo sua cultura foram usurpadas pelos exploradores, assim foi com o pau-brasil na costa brasileira, as ervas da floresta, a riqueza mineral da Amazônia.

Essa ingerência estatal, na consolidação da identidade indígena é assim resumida por Garneleto:

A chamada política indigenista, ou seja, a política do Estado dirigida às populações indígenas foi caracterizada, ao longo da história do Brasil, pela forte intervenção do poder público, ainda que consorciado a entidades religiosas e civis, com vistas a promover a assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira. Essa política tinha como base o pressuposto de que paulatinamente os indígenas deixariam de existir como grupos culturalmente diferenciados. (GARNELO, 2012, p. 19).

Dessa forma, os povos indígenas tinham duas opções, ou se submetiam aos ditames do colonizador ou ao confronto inevitável que tinha como principais vítimas os silvícolas. Sob o ponto de vista sociocultural mesmo os indígenas “pacificados” perdiam suas identidades culturais face

às “novas formas de viver” do colonizador.

Esses povos, tal como acontece ainda hoje tem na concepção socioecológica a retirada de seu sustento e a integralidade de seu território alvo da cobiça e da exploração, por vezes compactuada por lideranças cooptadas pelos brancos, em detrimento as formas de relação dos primeiros homens com a natureza.

Capitalismo: reflexões da situação sociocultural do índio

Ao referir a relação índio x natureza e a influência do capitalismo nessa relação percebe-se que é de desrespeito e expropriação de seus recursos. Com o estreitamento do contato o branco vê os recursos em sua volta como forma de vantagem econômica.

Os colonizadores fizeram do Amazonas por extensão a Amazônia, uma prateleira de matéria prima a atender figurações do Velho Mundo. A figuração a decorrer por todo o período da colonização se manifesta pelo uso da força, estratégias e tecnologia para dominar a natureza, incluindo a natureza indígena. (DE MATOS, 2017, p.17).

A construção dos espaços e direitos indígenas representados pelas culturas indígenas ao longo da história do Brasil é marcada por múltiplos atores representados pela sociedade civil organizada, fazendeiros, Estado, sociedades indígenas, etc. Cada qual defendendo seus interesses em detrimento do coletivo sociocultural e pela preservação e valorização da cultura e saberes dos povos indígenas.

Sob a perspectiva da popularização das novas tecnologias de informação e comunicação, essas foram rapidamente assimiladas pelos chamados índios aculturados em uma nova forma de controle e interferência branca na cultura indígena (figura 1).

Figura 1 Evidências da influência branca na cultura indígena



Fonte: Fotomontagem da autora

Assim sendo, Cortezão afirma que:

o processo de tecnização como direção para a qual tem sido orientado o processo civilizador, abordado por Elias (2006), constitui-se de linha mestra para a condução das reflexões ... no que tange às bases sociológicas para a compreensão do fenômeno estudado. (CORTEZÃO, 2017, p.1).

Sobre a perspectiva defendida por Cortezão, percebe-se que o processo de tecnização não só influencia a questão sociocultural desses indígenas, como também a questão socioambiental, em uma clara pressão do capitalismo ocidental sobre esses povos.

Para Gonçalves (2010), o entendimento do panorama social de qualquer grupo de seres humanos deve ser avaliado a partir de dados e informações, sob os mais diferentes aspectos e que interagem entre si de forma complexa e não evidente à primeira análise.

Loureiro (2002) afirma que junto com o primeiro europeu a pisar as terras amazônicas, que se têm registros, trouxe as primeiras manifestações de violência e exploração contra essas populações indígenas. O espanhol Vicente Pinzon ao percorrer a foz do Amazonas, “marca o primeiro choque cultural e o primeiro ato de violência contra os povos da Amazônia: Pinzon aprisiona

índios e os leva consigo para vender como escravos na Europa”. (LOUREIRO, 2002:108).

Os relatos de Batista (2002) indicam que o primeiro embate no sentido de mudança da cultura de indígenas na região da Amazônia teve como marco o trabalho de missionários, onde se buscava o aldeamento dos chamados gentios e sua condição a ser incorporada à civilização sob o ponto de vista do modelo de vida europeu.

Um dos principais movimentos de resistência à interferência branca na região Amazônica foi a cabanagem, um movimento sociopolítico que uniu os povos da floresta: índios, negros, mestiços, branco brasileiros, caboclos em torno de um processo de combate as mazelas sociais (BRAGA, 2017). Mazelas essas impostas pelas elites econômicas e políticas, ocasionadas pelas disputas políticas e territoriais, motivadas pelas elites do Grão-Pará, concentração das decisões político-administrativas nas elites da província; descaso do governo regencial para com os habitantes do Grão-Pará; péssimas condições de vida e trabalho dos cabanos.

Do ponto de vista sócio antropológico a Cabanagem, constitui-se “um marco isolado na história amazônica, sendo também reconhecida como um importante componente sociocultural na formação da identidade deste povo”. (BITAR, 2010: 1-2).

Em um contexto mais atual, muito se questiona a tutela estatal aos povos indígenas, definida na Constituição Federal de 1988, onde desde então tem sido evidente a proliferação de questionamentos a respeito da (des)culturização dos indígenas Amazônicos, no que critica (Matos, 2015:235): “Há de se entender que o processo planejado, racional de ocupação da Amazônia e, dentre seus Estados, o Amazonas, não deixa de ser um processo cego, fruto de metas e objetivos de seres humanos individuais ou de grupos”.

Essa integração de culturas tem como consequência imediata a desconstrução da cultura indígena, em uma contradição a política estatal que ao mesmo tempo “protege” exerce um controle social sobre esses indivíduos (silvícolas) em função de uma convivência pacífica e na medida em que não impede a intervenção do branco na sua cultura e costumes desses indivíduos.

O controle social de Norbert Elias e a realidade indígena amazônica

Como mencionado anteriormente o processo de tecnização tem avançado rapidamente junto aos indígenas brasileiros, na Amazônia percebe-se que esse processo teve como engrenagens motoras a internet e as mídias sociais digitais. Ao buscar a definição do termo utilizado por Norbert Elias, o renomado sociólogo alemão a definiu como “o processo que, à medida que avança, permite que se aprenda a explorar objetos inanimados, cada vez mais extensamente, em favor da humanidade, manejando-os e os processando, na guerra e na paz, sobretudo na expectativa de uma vida melhor” (ELIAS, 2006:35).

Na percepção de Elias, o conceito de civilização é representado através de uma cadeia “de lentas transformações dos padrões sociais de auto regulação” (2006: 53). Nesse sentido complementam as afirmativas de Norbert Elias, a ideia na qual

o processo civilizador é um movimento contínuo. A partir do momento que determinada nação ou grupo se sentem civilizados, isto é, entendem que o seu processo civilizacional atingiu um patamar que a coloca numa posição de superioridade em relação às demais, as mesmas se colocam no papel de transmissoras a outros da civilização (GRIGÓRIO, 2008, p.1902).

Percebe-se que esse processo é transmitido para as gerações atuais, aqui nos permitimos fazer a inferência que tais processos tem como principal beneficiário o sistema capitalista e o Estado controlador. Os poucos povos isolados ou que são contra as mudanças de cultura nativa, cada dia travam lutas pela sua sobrevivência e para a sobrevivência da região.

Nos estudos de Turner (2014) do ponto de vista social e antropológico as lutas dos silvícolas frente à pressão nacional e o capitalismo internacional somente serão possíveis a partir das mudanças de enfoque, onde faz menção a comunidade indígena amazonense:

Esta situação, todavia, começou a mudar há mais ou menos cinco anos. A principal razão que concorreu para tal mudança foi o sucesso inesperado de muitas tribos amazonenses em manter sua identidade social, cultural e étnica. Muitas comunidades indígenas não só conseguiram opor uma resistência eficaz contra as depredações de elementos da sociedade nacional, como aumentaram sua população e ao mesmo tempo, demonstraram uma surpreendente habilidade para adquirir e dominar aspectos da cultura nacional: desde a língua portuguesa até a medicina e as telecomunicações sem “perder sua cultura”. Na verdade, este fenômeno histórico geral começou, em muitos grupos, no final dos anos

60, no momento de maior desespero no mundo como um todo e na comunidade antropológica em particular, em relação às perspectivas de sobrevivência dos povos e culturas amazonenses, mas seus efeitos cumulativos só começaram a se manifestar como tais nesta década. (TUNER, 2014, p. 68).

Assim a Amazônia, em especial as comunidades indígenas do Amazonas criaram um cenário contra a exploração, na forma de resistência e afirmação de sua cultura e na defesa de suas tradições. Em meio a um conflito de identidade, fomentada pela imposição do poder tecnológico e as constantes tensões entre sociedades (indígenas-indígenas e indígenas-branco) nos faz refletir sobre os estudos de Elias referentes as relações indivíduo-sociedade.

o destino dos povos indígenas sempre foi traçado nos termos do dominador. O direito de existência futura, com distintos modos de pensar, de organizar-se e relacionar-se com o mundo, sempre lhes foi negado. A falta de políticas públicas relativas à educação e saúde, e a demarcação de territórios insuficientes para o modo de vida tradicional, são respostas históricas com premissas integracionistas. (ALTINI, et al., 2013, p. 7).

Assertiva ou não dessas intervenções estatal na cultura indígena será respondida pela geração futura, tal como ocorre hoje em países como os Estados Unidos, porém ressalta-se que seja qual for o resultado não haverá espaços para arrependimentos.

Considerações finais

Longe do simples aspecto carnavalesco sobre a percepção indígena e sua relação com sociedade atual, conclui-se que esse é um tema em constante transformação e ao mesmo tempo cercado de dicotomia.

Explica-se essa dicotomia, na medida em que ao suprir a necessidade de entender a cultura indígena tem-se que tomar o cuidado de não interferir em seus habitus naturais. Por outro lado, os próprios indígenas estão cada vez mais assimilando os habitus da sociedade dos brancos, sendo esses indígenas grandes propagadores do modo de vida dos brancos.

Perde-se assim o elo étnico-cultural e socioambiental por força dessas relações assimétricas, em um processo que nos parece irreversível e ao mesmo tempo influenciador sobre as populações indígenas. Mas, não

se pode deixar de ser realista: índio não quer apito, índio quer respeito a sua cultura, seu modo de viver, ao mesmo tempo índio quer saúde pública eficaz, índio quer terras férteis e cheias de riquezas florestais e minerais, índio quer carro do ano, índio quer royalties, índio quer tirar selfies, índio quer redes sociais. Assim a dicotomia continua.

Referências

ALTINI, Emília et al. A Política de Atenção à Saúde Indígena no Brasil– Breve Recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2013.

ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Revista de Estudos Amazônicos, v. 5, n. 1, p. 25-78, 2010.

ARENZ, Karl Heinz; DE MATOS, Frederik Luiz Andrade. “FAZER SAIR DAS SELVAS”: ÍNDIOS E MISSIONÁRIOS NA AMAZÔNIA (SÉCULO XVII). Boletim do Tempo Presente, n. 10, 2015.

BATISTA, Djalma. Amazônia, cultura e sociedade. Manaus, AM: Valer. Coleção Poranduba, 2002.

BITAR, Eliana Freire. Amazônia–um relato de sua (des) construção socio-cultural. Enciclopédia Biosfera, Centro Científico Conhecer, Goiânia, v. 6, n. 11, p. 2, 2010.

BRAGA, Nilton do Nascimento. EXPLORAÇÃO DE POTÁSSIO EM AUTAZES: resistências social, cultural e ambiental. 2017. Manaus-Am. Projeto de Mestrado disponibilizado pelo autor.

CORTEZÃO, Raphael Henrique. Sociedade em rede e discurso de ódio na Amazônia: estudo de caso dos ataques aos índios Tenharim no Facebook. In Anais do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte – Manaus - AM – 24 a 26/05/2017.

DE MATOS, Glaucio Gomes. PanAmazônia sob o viés do Processo Civilizador. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 08-22, dez. 2017. ISSN 2316-4123. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/article/view/3955>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de

- poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- ELIAS, N. Escritos & ensaios: Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação: Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- GARNELO, Luiza(Org.). Saúde Indígena: uma introdução ao tema. Brasília: MEC-SECADI, 2012. 280 p. il. Color. (Coleção Educação para Todos). ISBN 978-85-7994-063-7.
- GONÇALVES, Antônio Carlos Porto. Microeconomia. 2010. Roteiro de curso.
- GRIGÓRIO, Patrícia C. Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil. XIII Encontro de História. Identidades, Anais XIII Encontro de História Anphu-Rio. Rio de Janeiro: ANPUH/UFRRJ, p. 1896-1910, 2008.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re) construir. Estudos Avançados, v. 16, n. 45, p. 107-121, 2002.
- MATOS, Gláucio Campos Gomes de. Ethos e figurações na hinterlândia amazônica. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2015.
- PALHARES, Leonardo Machado. As representações sobre a história e as culturas indígenas nas imagens presentes nos livros didáticos de história das séries iniciais do ensino fundamental: um estudo comparado entre duas coleções aprovadas no PNDL de 2004 e de 2010. Disponível em [http://www.uel.br/eventos/eneimagem/anais2011/trabalhos/pdf/ Leonardo%20Machado%20Palhares.pdf](http://www.uel.br/eventos/eneimagem/anais2011/trabalhos/pdf/Leonardo%20Machado%20Palhares.pdf). Acesso em 10 jan. 2018.
- SOARES, Maria da Conceição Silva; DE PAIVA, Vanessa Maia Barbosa; DA FONSECA, João Barreto. Selfie e a tessitura de imagens e currículos individuaiscoletivos nas/com as redes educativas. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) biográfica, v. 2, n. 6, p. 549-564, 2017.
- TURNER, Terence. Da Cosmologia à História: resitência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 1, n. 1, p. 68-85, 2014.

Atrás da cortina branca chocalhos indígenas e tambores negros: Metáforas da realidade amazônica

Eliberto de Souza Barroncas

Railda Moreira Vitor

Considerações Iniciais

Neste trabalho, como enfoque principal, buscamos evidenciar em traços corporais mestiços no Amazonas *partituras de chocalhos indígenas e de tambores negros*, metáforas dos valores étnicos preteridos pela autoidentificação assumidamente branca da maioria dos indivíduos da região. Um recorte da problemática local marcada pela baixa autoestima predominante no estado. Fragilidade que tem gerado grandes conflitos sociais, comprometendo assim a continuação natural de conhecimentos tradicionais, oriundos de interações vitais com a natureza.

Esperamos, sem muitas pretensões, que este trabalho seja um painel aberto a muitos olhares voltados para a problemática sócio cultural na Amazônia, evidenciando, sem disfarces, a dominação branca dos colonizadores, ainda hoje parâmetro de beleza e civilização.

As considerações que desenvolvemos, estão apoiadas em nossas vivências no mundo amazônico, onde habitamos, estreitamente inseridos em suas particularidades. Desse modo, todo o conteúdo exposto é também um relato de experiências que hoje podemos, com distanciamento, compartilhar de forma sistematizada, num tom de conversa informal.

Entre verdes

Entrar na complexidade amazônica, com fins de compreender melhor suas entranhas, é saber-se parte de uma ordem geral que em tudo se movimenta sob a regência de si mesma, uma força verde entrecortada de suspiros, falas de entrefolhas, idiomas da floresta. Uma linguagem figurada, para dizer maior esse tempo de pajés, de mateiros, de castanheiros e de outros tantos sabedores de coisas que só se aprende ao longo de vivências continuadas no contexto em que estão inseridas.

Na sociedade amazônica é pelos sentidos atentos à natureza magnífica e exuberante que o homem se afirma no mundo objetivo e é por meio deles que aprofunda o conhecimento de si mesmo. Essa forma de vivência, por sua vez, desenvolve, ativa a sensibilidade estética. Os objetos são percebidos na plenitude de sua forma concreto-sensível, forma de união do indivíduo com a realidade total da vida, numa experiência individual que se socializa pela mitologia, pela criação artística, pelas liturgias e pela visualidade. Experiência sensorial que é essencial à vida amazônica, pois representa qualidade complementar à expressão de sentimentos e ideias, concorrendo para criar uma unidade cultural no seio de sua sociedade geograficamente dispersa. Esse comportamento vai satisfazendo as necessidades mais íntimas do espírito e alargando suas potencialidades, num processo em que os homens seguem evoluindo, renovando-se, transformando-se. (LOUREIRO, 2008, p. 155)

É importante acrescentar que essa “pátria das águas”¹, como assim define a região o poeta amazonense Thiago de Mello, exerce naturalmente, em cada habitante da sua natureza, influência de comportamentos, modos de falar, de caminhar, de cantar, de tocar, de gesticular conversas. Uma observação de destaque, acerca do que buscamos evidenciar na proposta do texto, mostrando indivíduos em desarmonia com o meio, decorrente da assimilação de valores alheios em detrimentos dos seus.

Não há no mundo uma região onde melhor se ajuste a imagem dos caminhos andantes do que a Amazônia. Às suas baías, os seus golfos, rios, paranas, lagos, furos e igarapés, consagram a frase de Pascal, sob o aspecto da geografia dinâmica e o das manifestações de vida do homem, cujo destino está entregue aos caminhos que andam.

[...]

O homem e o rio são os dois mais ativos agentes da Geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional.

[...]

O rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos (TOCANTINS, 1972, p. 303-306).

Adentrar esse mundo tão particular, pluralidade ímpar, é ir além dos cartazes panfletários que reduzem sua grandeza a pequenos recortes carregados de exotismo, o que no fundo significa mostrar a paisagem como se o

¹ MELLO, Thiago de. Amazonas Pátria da Água. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

verde não fosse vidas. Um retrato emblemático da negação cultural na esfera dominante, um exemplo de ratificação e reprodução do olhar colonizador dos que chegaram de longe e plantaram ordens brancas no coração das malocas.

Chocalhos Indígenas e Tambores Negros

Por ser o Amazonas um lugar de complexo entrelaçamento cultural, pátria de muitas nações, com suas formas de interação com o meio e conexão com o plano metafísico, nos assumimos, poeticamente, nos trabalhos que realizamos, devotos de gestualidades e musicalidades do repertório de conversa desses povos, decodificadores naturais de saberes que muitas vezes enxergamos sem compreender a profundidade. Como destaca Freitas, despídos de roupas alheias, habitamos a natureza que nos habita, naturalmente integrados a terra, terreiro de todos os ritos.

Os povos são partes da paisagem da natureza; são descritos em matizes de cor, em semelhança de aproximação estética, pela aparência e proximidade com os animais, pela ausência de crenças, de religião, de leis, de ambição, de cobiça aos bens materiais de outrem. A narrativa sobre o outro explica mais sobre quem narra sobre o narrado. (FREITAS, 2009, p.15)

Temos procurado, pelo viés da observação de campo, identificar em traços de determinadas corporalidades afirmação ou negação da própria identidade cultural, com o objetivo de desenvolver, a partir desse referencial, trabalhos poéticos cênicos musicais, visando estabelecer diálogos com outros segmentos, uma vez que as artes em suas possibilidades de alcance não têm fronteiras.

Trabalhar por esse caminho uma prática artística com finalidade principal de despertar pessoas para a grandeza de serem, quem realmente são, nesse universo verde, rico de saberes, tem sido um desafio constante. Uma frente sem trégua, acordando pela margem vozes silenciadas pelo descaso público do poder dominante.

Pela margem

Se os meios
estão cheios de tanta coisa
que se torna quase nada
vamos então pela margem
sem ter que pedir passagem
a quem manda nessa estrada²

2 BARRONCAS, Eliberto. Música Cd “Pela Margem”.

Em sociedade colonizada não há verdadeira educação sem libertação de consciências, sem descolonização do ensino, sem real valorização dos mestres da cultura popular, esteios do *Brasil Real* como assim afirmava o poeta Ariano Suassuna.

E assim, o reconhecimento da própria identidade, força plena de si mesma, pressupõe integração das diferenças, em nome do engrandecimento de todos e fortalecimento das particularidades étnicas.

Capoeira na Maloca

O arco do índio lança
o arco do negro toca
no arco do céu o sol dança
tem capoeira na maloca
Ê camará
Nas volta que o mundo deu
Nas voltas que o mundo dá
Ê camará
Flecha pro alto é festa
sem alvo não fere ninguém
rabo-de-arraia não testa
a ginga que o índio não tem
Ê camará
Cobra que morde é mansa
nas voltas que o mundo faz
girando, girando é criança
brincando na gíria da paz
Ê camará
Ferro com ferro é fáiça
que risca o vento que vai
flecha de índio é certeza
capoeira que é bom não cai
Ê camará
Capoeira é vamos jogar³

No senso comum, pensar a geografia humana do Amazonas é quase sempre não lembrar da presença do negro como parte relevante da miscigenação local. Invisibilidade exposta em cabelos encaracolados de pessoas mestiças, clara síntese da mistura branco-indígena-negro, pilares da formação cultural na região Amazônica.

A ideia, portanto, de uma Amazônia exclusivamente portuguesa, indígena e mestiça cabocla precisa ser ultrapassada no senso comum e merece incorporar outros sujeitos históricos e contemporâneos a consciência de todos

³ Capoeira na maloca. BRAGA, Celdo e BARRONCAS, Eliberto. Música Cd "Pela Margem".

nós, neste caso os negros, mas também migrantes latino-americanos, de outras nacionalidades que não somente brasileira. (BRAGA, 2012, p.170)

Silenciar a voz de um povo é também comprometer seus ritos de conversa com o plano metafísico, uma vez que as novas gerações se negam a continuar na invisibilidade imposta. Desta forma, tradições dessa natureza vão sendo enfraquecidas, e a sociedade, cada vez mais, perdendo os traços do próprio rosto.

Eu queria ser branco. Sou Yanomami, mas pensei: quero virar branco. Tô na cidade, sei andar na rua, de bicicleta, de carro. Tô olhando televisão, comendo comida “de plástico”, usando colher, garfo, tudo. Eu tinha uns 14 anos, era novo, foi quando fiquei um ano ou dois em Manaus. Morava na casa de um amigo e achava bonito aquilo, não queria mais voltar pra aldeia[...]” (KOPENAWA, 2012, p.08).

As metáforas chocalhos indígenas e tambores negros, que utilizamos como síntese da questão apresentada na proposta do texto, simbolizam, nos grupos étnicos que representam, elos de profunda relação com elementos da ancestralidade, fator central de manutenção dos valores socioculturais de cada povo. Segundo JUNG (1964), “na propensão para criar símbolos, o homem transforma inconscientemente objetos ou formas em símbolos (conferindo-lhes assim enorme importância psicológica) e lhes dá expressão, tanto na religião quanto nas artes [...]”. Nesse campo de saberes, em ritos de pajelança, chocalhos são instrumentos de conexão com os espíritos, assim como, nos terreiros de candomblé, os tambores com os orixás.

Um especialista do *sagrado*, como o pajé, na verdade se individualiza em certos momentos de sua prática social, o que ocorre, de fato, em algumas etapas do processo de assunção ao xamanismo, e também durante as sessões de cura, onde ele, ao contrário do que ocorre nos cultos afro-brasileiros, recebe sozinho as entidades de que é instrumento. Mas esta individualização é relativa e passageira, pois só acontece por ser condição necessária para que ele retorne ao mundo social como elo privilegiado da ligação/relação com uma parte do sobrenatural: o mundo “de baixo”, o mundo dos “encantados-do-fundo”.

Com essa abordagem, destacamos o ponto central do desenvolvimento da pesquisa, síntese de uma analogia que fortalece a atenção para esses referenciais sonoros, há muito inseridos em vários ritmos da música popular brasileira.

Poeticamente, são caminhos que se completam no jeito cultural de ser do povo brasileiro, o povo mais mestiço do planeta.

Cortina Branca

Neste tópico, pelo olhar figurado da investigação artística, ratificamos como de fato em muitas realidades a vida real imita a arte. Tecemos considerações acerca da metáfora *cortina branca*, sua simbologia abrangente na proposta do trabalho.

Na trama do texto, *cortina branca* é a tez do colonizado amazônico por mais indígena e negra que também seja.

Desse modo, relatamos com imagens, em palavras de entrelinhas, dramas verdadeiros, sem roteiro e sem destino, nos bastidores da exuberância amazônica. E por esse caminho, buscando melhor fluência de leitura, e consequentemente maior possibilidade de interação com outras vertentes do conhecimento, organizamos esta conversa em subtópicos específicos:

Os atores:

As fragilidades que a sociedade apresenta, envolvendo indivíduos em processo inicial de firmação da própria trajetória, nos levou a direcionar a atenção para pessoas encolhidas, corpos sem eixo sob o peso da negação dos próprios valores. Uma questão que procuramos abrir e registrar com bastante ênfase, por sabermos muito bem que gente sem raízes tomba com o primeiro temporal.

Analisando em *O povo brasileiro* a condição comum de “desfazimento” de sua própria humanidade a que foram submetidos índios e negros ao longo da colonização, Darcy Ribeiro (2000) ressalta, no entanto, a diferença essencial de condição que os distinguiu, no processo da incorporação de suas culturas como matrizes formadoras de cultura brasileira. Desde o início, confrontaram-se aqui povos em condições distintas: de um lado, as populações nativas, povos autóctones e, de outro, “populações transplantadas” de brancos europeus e negros africanos. E sabemos que, se mal grado a precariedade de sua situação no território da colônia, os colonizadores portugueses conseguiram assegurar a unidade de sua própria cultura pela providência de um mesmo território e de uma nação com instituições, língua, religião, valores e costumes comuns, que aqui tenderiam a se consolidar como hegemônicos, isto se deveu à condição de dominação que, apesar da resistência encontrada, eles conseguiram impor, em primeiro lugar, aos povos autóctones. (MONTES, 2007, p.103)

Diante do exposto, podemos considerar que um ser travestido de outro caminha sem rosto o personagem que lhe veste de corpo e alma, numa tragédia sem trégua de profundos conflitos, quase sempre sem final feliz.

Ampliando essa reflexão, pelas contundentes consequências que já percebemos na região, como suicídios de menores e jovens adultos, podemos acrescentar que o desenraizamento de um indivíduo significa a quebra de uma raiz da árvore a qual pertence, parentesco umbilical, laço de ancestralidade.

Em terra de opressores e oprimidos, as cenidades do faz de conta na vida real são manobras de dominação e calvários de sobrevivência. E assim, em todos os seguimentos, todos os dias, na trama grotesca dos tiranos o drama do povo esquecido. Atores sem palco, sem platéia e sem a própria voz, perdidos num grande cenário verde pontado de cânticos de pássaros livres.

A Encenação:

Encenações de crianças, no faz de conta que é isso, que é aquilo em brincadeiras sem fim, um dia, em terra de gente grande, perdem a graça da verdade.

Explanação lúdica, para assim destacar, no teatro das hipocrisias, as múltiplas faces do disfarce da mentira, em todos os cantos do mundo real.

cavalo de pau
meu cavalo ligeiro
cadê afinal
o infindo terreiro
hoje campo de pedras
capim sem pintura
cavalo poesia
sombra e poeira
a luz que seguia
em livre carreira
nas celas do tempo
se fez noite escura⁴

O preço do espetáculo:

Na trama do texto, considerando a gravidade da questão em foco, tecemos considerações veementes, destacando fragilidades que têm apresentado um triste cenário de degeneração social. Gente perdida, vultos sem voz à espera de um Brasil descolonizado, país em que todos compreendam, em todos os sentidos, a grandeza do pertencimento cultural.

⁴ BARRONCAS, Eliberto de. Poema *Cavalo de Pau*. 2001.

Há desigualdades sociais que são em primeiro lugar desigualdades territoriais, porque derivam do lugar onde cada qual se encontra. O cidadão é o indivíduo num lugar. A Nova República somente o será quando considerar todos os cidadãos como iguais, independentemente do lugar onde estão. (SANTOS, 2002, p.28)

A pátria de Darcy Ribeiro, de Paulo Freire, de Milton Santos, de Patativa do Assaré, de Mestre Pastinha, e de tantos outros, anônimos ou não, não pariu fulano, sicrano e outros canastrões *dessa república*, atores de última categoria, quase sempre por detrás do pano.

Em consonância com o exposto, é claro perceber quem paga o preço para viver esse grotesco teatro sem lei, coadjuvantes sem vez e sem luz no fim do túnel.

Considerações finais

Para nós, que habitamos a realidade Amazônica, herdeiros de sonhos que perderam o viço na penúria dos seringais, sob a mira de fogo do padrão explorador, é de grande relevância a realização de um trabalho como este, janela aberta para dentro, onde ainda escondemos, bem lá no fundo, um “Eu” empoeirado que não somos em praça pública.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6023: informação e documentação: referência: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2006.

BARRONCAS, Eliberto. Pela Margem. Cd. Manaus: Ed. Sérgio Cardoso. [s.d].
COPENAWA, Davi. Davi Kopenawa Yanomami. Revista Trip, n. 212. [03 de julho de 2012]. Entrevista: Lino Bochini. Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-da-vi-kopenawa-yanomami>>. Acesso em: 08 jan 2018.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. Os amazônidas contam sua história: territórios, povos e populações. In: SCHERER, Elenise; OLIVEIRA, José Alde-
mir de (Org.). Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente. Manaus:

FAPEAM/ EDUA, 2006. p. 17

JUNG, Carl G. O homem e seus símbolos. Concepção e organização. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, [s.d]. p. 225

LOUREIRO, João de Jesus Paes. A arte como encantaria da linguagem. São Paulo: Escrituras Editora, 2008. – (Coleção ensaios transversais; 36)

MELLO, Thiago de. Amazonas pátria da água. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MONTES, Maria Lúcia. Patrimônio intangível e manifestações religiosas na cultura popular. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.). Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades. Manaus: EDUA, 2007.

SAMPAIO, Patrícia M. (org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí / CNPq, 2011, p.298

SANTOS, Milton. O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: Publifolha, 2002.

TOCANTINS, Leandro. O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia. 4ª Ed. Rio de Janeiro: CEA, 1972. p.303 e 306

Alteridade Amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade

Francisco de Assis Coelho e Pinho

Introdução

O discurso hegemônico contrapõe-se livre expressão dos indivíduos, que se tornam, na perspectiva dos seus produtores, não sujeitos históricos enquanto atores da sua própria existência, mas meros coadjuvantes de algo construído por outrem, e nessa condição não aparecem senão como objetos a serviço de interesses e de poderes que definem a sua própria subjetividade, pois não podem se manifestar por si mesmos e tampouco podem ser ouvidos numa relação que não é de alteridade, mas impositiva.

A ideia de sociedades em diferentes níveis de evolução está intimamente relacionada ao discurso hegemônico, e por meio dela as culturas não se equivalem em importância, pois representam construções sócio-históricas representativas do nível de civilização atingida e são, por conseguinte, essencialmente diferentes em termos de valor e importância.

Tem-se assim uma outra distinção fundamental que alimenta o discurso hegemônico: as culturas ditas “centrais” e as periféricas. Nesse plano, a civilização e a cultura europeias não podem ser vistas em condição de igualdade com o mundo não-europeu. É esse “Outro” que assume significações e significados que não são elaborados por ele, mas pelos que, sendo diferentes, pretendem desenvolver um conhecimento objetivo possibilitado justamente pelo distanciamento e não envolvimento com o mundo a ser observado e compreendido.

Essa perspectiva lógico-racional, inerente à proposta de objetividade científica como critério fundamental para a construção de um conhecimento válido do homem e do mundo, permeia o olhar antropológico tanto quanto justifica o discurso hegemônico, o qual validou os mecanismos e os instrumentos de exercício do poder colonial, apresentando-os como essencialmente necessários ao projeto civilizador implantado na Amazônia enquanto produto de uma sociedade e de uma cultura “superiores”.

Em sentido contrário, a busca da desconstrução desse discurso desenvolveu-se a partir da compreensão de como os artifícios do saber-poder configurado no contexto do colonialismo na Amazônia estabeleceram os fundamentos de uma condição subalterna da sociedade e da cultura local, a qual perdura mesmo após o fim do projeto colonial europeu nessas terras.

Nesse propósito, o pensamento pós-colonial emerge como uma proposta crítica, porém ela também tem sido contestada na medida em que seus mais expressivos representantes não pensaram a América Latina. Esse vazio definiu os rumos da decolonialidade, como uma outra forma de pensar e revisar as formas de conhecimento e de interpretação da realidade sócio-política desse continente.

Este artigo trata do tema, considerando a importância desse olhar revisionista, o qual possibilita o descentramento do conhecer, oportunizando a abertura de novos caminhos para a compreensão do processo sócio-histórico desde a colonização, e as repercussões atuais para o Ser-na-Amazônia, um sujeito em permanente reconstrução em razão de configurações sociais, culturais e políticas que refletem uma dinâmica própria do existir na Amazônia.

1. A Amazônia segundo o discurso hegemônico

A Amazônia, mais do que um espaço geográfico peculiar que pode ser descrito ou compreendido em termos de características geográficas, geológicas, biomas ou variações fitofisionômicas, é, sobretudo, o produto de um discurso construído e de um conhecimento produzido fora dela.

Esse olhar exógeno sobre o que é a Amazônia nasceu com a sua “descoberta” pelos europeus em suas incursões pelo vasto interior da América Latina no século XVI. Essa gênese da Amazônia como espaço revelado para o mundo não está relacionada apenas a um projeto de desbravamento e conhecimento da região motivado por interesses econômicos e de poder das nações europeias. Teve fundamento, também, na transcrição do contato e dos saberes sobre essa terra até então desconhecida em textos nos quais a sua representação traduziu formas de pensar e de tentar interpretar essa nova realidade complexa, por vezes perturbadora até por não se enquadrar no padrão ou no conhecimento tradicional do vivido no continente europeu ou nas terras então há muito conhecidas.

As abordagens dos primeiros exploradores e viajantes basearam-se nesse assombro diante de um mundo totalmente diferente e estranho aos europeus, onde as descrições objetivas mesclaram-se à transposição das lendas e do imaginário da cultura europeia milenar para o mundo de revelações nascidas do encontro com uma realidade nova e de múltiplas aparências e configurações, abrangendo os aspectos humano, físico, climático e biológico.

Os relatos dos viajantes, exploradores, missionários ou colonizadores nos tempos iniciais de contato com a Amazônia denotam o assombro, mas também a tentativa de enquadrar suas experiências nesse mundo desconhecido com esquemas conceituais, o conhecimento e a tradição da cultura da qual provinham.

Mais tarde, o racionalismo científico, atrelado ao processo de colonização que não opera apenas no sentido político-econômico, mas também da produção de conhecimento, definiu uma nova forma de interpretação da Amazônia, como explica Pizarro (2012, p. 101):

O discurso racionalista, que organiza o pensamento moderno dos viajantes cientistas na Amazônia, está dominado por esta concepção naturalista, que também dava passo às ideias de De Paw e Buffon. É o mito clássico do eurocentrismo, da sua superioridade, seguida do desconhecimento do Outro. Como afirma Edward Said: “As raças submetidas simplesmente não tinham o que era necessário para saber o que era bom para elas”

O imaginário europeu, mesmo substituído pela pretensão de se construir um conhecimento objetivo do real, não se extinguiu, apenas transformou-se em novas formas de pensar a Amazônia e os amazônidas.

Como se depreende dos escritos de Corrêa da Silva (2012), a Amazônia foi “inventada” a partir do encontro entre a sociedade europeia e indígena, num cenário marcado pela supremacia do interesse econômico do projeto mercantilista na sua conexão com novas terras e sociedades.

Ao lado do desenvolvimento de um conhecimento científico sobre o espaço amazônico, perduraram as bases interpretativas fundamentadas naquilo que os europeus viam e entendiam sobre essa realidade, um mundo multifacetado que era, ao mesmo tempo, um desafio à compreensão e o alvo de um projeto epistemológico, transformado assim em objeto do conhecimento científico segundo a racionalidade que lhe dava fundamento. A Amazônia passou assim a ser pensada em um plano exógeno, por meio de

Imagens transmitidas pelo ideário ocidental, europeu, sobre o que eles entendem ser sua natureza [...] sobre o lugar que a Amazônia ocupou na sua experiência, imagem que foi ratificada em diversos textos: crônicas, relatos de viajantes, relatórios de cientistas, informes de missionários (PIZARRO, 2012, p. 31).

O racionalismo marca o discurso colonial como expressão da modernidade inscrita no contexto do reinado da ciência que substituiu o passado das tradições e da vida centralizada numa perspectiva teológica do universo. Em seu lugar, se apresenta uma nova concepção do homem, da sociedade, do mundo como objeto do pensamento lógico e da atividade científica, a qual pressupõe a valorização da objetividade e do método científico no lugar de crenças e pressupostos transcendentais que se justificavam por si mesmos.

Esse discurso justificador é parte e essência do próprio poder que impõe a hegemonia de um grupo, pois ele é instrumento e meio para assegurar essa posição. Esse é o sentido do discurso cínico trabalhado por Pecheux (2009), quando se refere ao uso de expressões, de estilos linguísticos, de significados e enunciados para realçar ou afirmar algo como verdadeiro através de um sentido intencionalmente construído, o qual assume a condição de verdade aos olhos daqueles a quem é dirigido.

Esse é também um saber-poder transformado em saber discursivo, o qual é introjetado pelas pessoas como algo “certo” ou “inquestionável” por força da associação entre o discurso e uma “memória coletiva”, pré-existente, que seria anterior ao sujeito. Essa perspectiva do sujeito faz com que a ideologia em si não seja percebida, na medida em que os mecanismos ou sujeitos reais por trás do discurso estão ocultos, fazendo pensar que é o produto “natural” da vida em sociedade, e não algo criado para determinados propósitos (os do grupo dominante). Assim, entendem que a “verdade” apresentada pelo discurso é evidente por si mesma, sem questionarem porque a entendem como verdadeira.

A era da razão e o discurso hegemônico se entrelaçaram e imprimiram assim ao colonialismo um sentido e uma justificativa, não somente lógica, mas com poder persuasivo, capaz de produzir tanto uma aceitação coletiva, como criar um consenso, e, paradoxalmente, assegurar a manutenção desse modelo pelos próprios subalternos, na medida em que eles mesmos pensam e agem segundo uma suposta “ógica interna” inerente à ideia de que se trata, por certo, do melhor sistema e da mais correta forma de organização sócio-política

em razão dessa mesma “racionalidade” que o discurso hegemônico atribui ao colonialismo.

À vista de todos, os que exercem o poder colonial e os que estão subjugados por ele, o colonialismo é a via para o acesso ao mundo civilizado. Como produto de uma sociedade “mais evoluída”, a europeia, ele deve ser aceito porque constitui o caminho natural (entendendo-se como natural um suposto processo evolucionário das sociedades) para a passagem do atraso à civilização.

A colonização dos europeus na Amazônia seria, portanto, na ótica desse discurso hegemônico, nada mais do que um bem e um avanço para tirar sociedades e povos do atraso, e inseri-los na gloriosa marcha do desenvolvimento enquanto evolução para um nível mais avançado de existência e organização, nos moldes da sociedade europeia.

O racionalismo pode ser entendido nesse contexto como um catalisador, que deu sustentação ao discurso hegemônico, e de outro lado, se apresenta aos subalternos como o caminho para compreender e aceitar a sua posição e condição no interior da sociedade colonial da qual fazem parte como objetos do processo civilizador “superior” europeu e a quem devem tomar por modelo e exemplo adotando os hábitos e valores dessa cultura “mais evoluída”.

É preciso compreender que a ideologia não nasce por acaso, portanto, e também identificar o papel dos intelectuais na produção do discurso, como ressalta Chomsky (2006), pois o seu trabalho pode converter-se em uma justificação racional para que o discurso tenha também poder persuasivo e aceitabilidade, na medida em que apresentam um determinado sistema ou um conjunto de ideias como sendo válido universalmente. Valida esta que ancorou o discurso colonial, ao preconizar como modelo maior de civilização aquele da Europa, por oposição a todos os demais.

Essa perspectiva crítica de Chomski está fundamentada na obra de Habermas (2012, p. 94), quando comenta acerca do racionalismo e da formação da consciência na modernidade:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio

possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade.

O racionalismo apresenta a cultura e o modelo de sociedade europeia como sendo de validade universal, por situar-se (supostamente) no topo de uma evolução “natural” e “inevitável” das sociedades. Tendo a ciência como norteadora de sua organização e desenvolvimento, a Europa devia servir de modelo para que as demais sociedades pudessem avançar e alcançar a modernidade.

2. O colonialismo e o “Outro” segundo o discurso hegemônico

No discurso eurocêntrico que fundamentou o processo civilizador na Amazônia, a Europa representava o ápice de um estágio evolucionário, enquanto que as demais sociedades, como a amazônica, eram menos avançadas cabendo aos europeus a missão de integrá-las ao processo civilizador “superior” que representavam.

A viagem de estudos e exploração de Alexandre Ferreira denotou o interesse do projeto colonial em conhecer a vastidão amazônica, mas também revelou a forma como o olhar antropocêntrico e eurocêntrico da ciência desvelou os habitantes locais. No relato do explorador português, fica evidente essa orientação quando afirma, ao falar dos indígenas que encontrou:

Nem a ordem, nem a beleza do universo fazem a menor impressão aos seus sentidos. Na sua língua não há uma só expressão que designe a divindade. Vive, porém, não faz mais do que vegetar. Olha, porém não reflete; aprende, mas não raciocina. Pelo que se vê, os seus espíritos não se acham exercitados pela filosofia nem iluminados pela revelação (FERREIRA, 1974, p. 94).

Mais do que uma concepção científica do homem em diferentes ambientes, a interpretação do homem amazônida e da Amazônia serviu a propósitos políticos que fundamentaram o domínio colonial e, depois, a integração da Amazônia a interesses econômicos do capitalismo internacional.

Ela se refletiu, também, nos escritos de estudiosos pátrios, como se observa em Euclides da Cunha (2006, p. 24), obtém-se uma interpretação do caboclo como um produto do meio, observando-se que o autor adota a perspectiva evolucionista quando se refere a esse homem como o resultado de um

processo de seleção natural, pelo qual só os mais fortes conseguem se fixar e sobreviver no implacável *lócus* amazônico.

Na visão euclidiana, a razão lógica da interpretação científica serve para entender e explicar o Ser-na-Amazônia em termos objetivos, não idealizados, mas igualmente imbricados a uma perspectiva centrada no conhecimento daquele que observa e estuda, e dessa forma o homem amazônida é o objeto de uma cognição que não parte dele, mas é construída por outrem. Mesmo se, na sua perspectiva, o caboclo é a expressão de uma resistência heroica ao meio, não é por mérito próprio, mas em razão de uma evolução natural, ideia que reflete o discurso eurocêntrico da época.

Esse esquema interpretativo dos amazônidas no olhar euclidiano coincidia com um período de desenvolvimento das ciências sociais e antropológicas, marcado por um amplo debate envolvendo diferentes correntes: o evolucionismo de Spencer, a antropogeografia de Ratzel, a geografia humana de La Blache, o positivismo de Comte, entre outras (ODENEI RIBEIRO, 2015), que se refletiram nas obras de Euclides da Cunha.

Por conseguinte, subjacente ao discurso da “inferioridade” cultural dos amazônidas, para não dizer racial segundo algumas teorias eurocêntricas, proclamada por meio do viés interpretativo da superioridade da cultura e do modelo de vida europeu nas terras amazônicas, houve o entrelaçamento de um modo de ver e pensar o Ser-na-Amazônia, em termos de conhecimento elaborado de um ponto de vista reducionista e unilateral do mundo, com formas de exercício do poder definidas pelo processo civilizador.

Assim se impõem certas configurações sociais, marcadas pela diferenciação em hierarquias bem definidas, que passaram a ser sustentadas por certas referências culturais definidas pelas classes superiores a partir do modelo “superior” de civilização europeu, as quais serviram e ainda continuam a servir como paradigmas à existência dos que pertencem às categorias inferiores.

Nesse sentido, o pensamento pós-colonial revela o que Bahbha (2007) chama, com base em Fanon, de desejo pelo que o Outro representa, como ideário a ser buscado. O colonizado (e hoje o homem amazônida) tem fascínio pela cultura, pelos modos, pelo *habitus* europeu que, transcendendo os tempos coloniais, se mantém como referência para a aceitação ou integração numa sociedade que, apesar das mudanças, ainda é essencialmente elitista

e culturalmente voltada para a subalternização daqueles que são mais pobres e sem acesso ao poder político.

A adoção do estilo de vida europeu, a idealização da cultura da Europa na Amazônia tornou-se mais evidente na fase da pujança da extração e exportação do látex, momento em que ela se integra de forma mais dinâmica à economia internacional, em um processo de mudanças que transforma as condições de vida de parte da população, capitaneadas por uma nova elite local que adota como referência de vida o modelo de civilização europeia “superior”.

Bourdieu (1983, p. 83) comenta sobre o estilo de vida, associado ao gosto como uma “[...] disposição duradoura e fundante, constitutiva do *habitus*, que implicaria a propensão e aptidão para apropriação (material ou simbólica) de uma classe determinada de objetos ou de práticas sociais classificadas e classificantes”.

Ainda segundo esse autor, o estilo de vida é um “[...] operador prático de transformação das coisas em signos distintos e distintivos [...] Transforma as práticas sociais objetivamente classificadas em práticas sociais classificantes, ou seja, em expressão simbólica da posição de classe” (BOURDIEU, 2007, p. 166).

Os conceitos de “refinamento” ou de “classe”, associados ao gosto pelas coisas da Europa, serviram para distinguir os que estavam nas posições sociais mais elevadas da sociedade amazônica dos tempos áureos da borracha, e continuam presentes no pensamento coletivo que idealiza a “superioridade” da civilização europeia ou da cultura norte-americana.

Na leitura de Leandro Tocantins (1982, p. 198) encontram-se referências a essa relação indissociada entre classe e *habitus* como elemento diferenciador, no processo de mudanças da sociedade na Amazônia a partir da prosperidade econômica do comércio da borracha usufruída por um grupo como classe dominante. Nessa nova configuração social, “Uma geração amazônica desfrutou dos encantos da civilização europeia e trouxe para a sua terra os hábitos de bom gosto, o polimento social, o amor pelas coisas do espírito”.

O estilo literário adotado por Tocantins soa poético, mas a descrição deixa bem explícita como o ‘espírito’ da cultura europeia se introduz entre os que, tendo poder econômico, definiram, numa nova configuração social, certos *habitus* transformados em referências de comportamento para a sociedade local, que também servem para definir novos padrões de conduta e

relações em seu interior atingindo, também, as classes inferiores que igualmente anseiam fazer parte dessa “modernidade” transplantada para as terras amazônicas.

Esse é o delírio maniqueísta citado por Homi Bhabha (2007, p. 75), que consiste em criar uma fissura entre o “eu” e aquilo que o indivíduo estabelece como parâmetros para configurar sua identidade, os quais não se encontram nele mesmo e em suas origens ou raízes, mas no que lhe é ditado ou apresentado como ideal e “mais apropriado”.

Marcel Mauss (1974) também pode ser alinhado a esse pensamento, uma vez que entende a pessoa (*persona* como ele denomina) como um ente dual: por um lado, a personalidade nada mais é do que um papel, o indivíduo é um personagem que ele representa dentro do grupo social, segundo as funções e posição que lhe é atribuída; por outro lado, à medida em que ele se desvencilha dessa “máscara” social, ele passe a ver o seu eu real, aquilo que ele é realmente, ou seja, há um desvelamento do Ser-em-si (a consciência do eu).

O discurso social é quem define ou justifica esses “papéis”, servindo assim para validar ou tornar “naturais” as diferenças, ao mesmo tempo que estabelece referências culturais exógenas, como as que foram adotadas pelos amazônidas. É, portanto, a expressão do poder simbólico, o qual, segundo Bourdieu (1989, p. 10), apresenta a relação intrínseca entre a criação de uma referência para comportamentos ou condutas dos indivíduos na vida em sociedade, na forma de uma cultura dominante, a qual apresenta a classe mais alta da hierarquia social como legítima representante do que há de “melhor” e, como tal, justifica as diferenças entre os indivíduos segundo a sua posição nessa hierarquia:

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante [...]; para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções.

Esse poder simbólico está presente na processualidade das mudanças que reconfiguram a sociedade, que definem novos padrões de comportamento, e está relacionado ao processo civilizador naquilo que ele tem de mais essencial, que é desenvolver-se a partir de relações entre grupos dentro da sociedade redefinindo ou reconfigurando a tessitura das relações sociais a

partir de novas práticas, hábitos, modos de ser e de se apresentar que podem servir de elemento distintivo entre os indivíduos (BOURDIEU, 2007), mas que também servem para estabelecer referências comuns a todos no que tange ao modo de ser e de pensar, o que corresponde à configuração no sentido elisiano, como uma estrutura de pessoas orientadas entre si e dependentes (ELIAS, 2000).

A ideia de interrelação e processo histórico de mudanças, não no sentido evolutivo darwinista, mas de mútuas influências entre as culturas e sociedades é também a marca do pensamento de Lévi-Strauss (1976), o qual entende que não existem estágios evolucionários, que definem uma sociedade como mais evoluída e outras menos avançadas. Para o antropólogo francês, existem sociedades diferentes o que não significa propriamente um grau distintivo de superioridade ou inferioridade. Por meio do contato e das trocas, elas se transformam por força da incorporação de aspectos culturais exógenos, não sendo válida a ideia de uma diversidade associada a níveis evolutivos como pretende o discurso de dominação etnocêntrico.

3. Alteridade na decolonialidade: o Ser-na-Amazônia como ator da sua própria existência

A compreensão do Ser-na-Amazônia implica reconhecer a alteridade do Outro, em um modelo de conhecimento não antropocêntrico, mas que se fundamenta no descentramento do pesquisador. Nesse sentido, é preciso desenvolver uma outra perspectiva sobre a existência como fenômeno, mais precisamente do homem amazônida como Ser-em-si e como ente que vive no lócus amazônico, com base nos diferentes olhares sobre a sua condição de indivíduo e de parte de uma sociedade implantada na Amazônia que está em constante transformação.

Renan Freitas Pinto (2005) observa que as concepções sobre a Amazônia e os amazônidas foram sempre centradas no exotismo, na ideia de uma região diferente porque distante do centro civilizador europeu, tudo a partir de um ponto de vista de quem não era natural da região e que, de diferentes formas, tentou interpretar e compreender o complexo mundo amazônico. Isso continua a ocorrer, em construções teóricas e discursos que ele considera um idealismo romântico, com o emprego de concepções genéricas criadas a partir de ponto de vista exógeno e no propósito de tentar qualificar o homem amazônida ou

desenvolver novas epistemologias sobre a Amazônia, dando origem a expressões como “povos da floresta”, “protetores da floresta”, “codesenvolvimento” e “desenvolvimento sustentável”, entre outras.

Pensar a Amazônia implica, primeiramente, pensar a si mesmo como parte dela. Benedito Nunes (2004, p. 12-13) reitera a importância da compreensão sobre o Ser-em-si, como ponto de partida para questionar a própria existência e o mundo, o que implica num descentramento com relação a teorias e visões exógenas que o excluem desse conhecimento:

[...] o Dasein é o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade sua, de ser ou de não ser si mesmo, com o qual está concernido. Se o Dasein é um ente, é um ente que põe em jogo seu próprio ser. [...] Para o [Dasein] [...], existir é interpretar-se. E interpretar-se é questionar-se. [...] Por isso, insiste Heidegger em dizer-nos que este ente que nós mesmos somos, o Dasein, é aquele que, em virtude do seu próprio ser, tem a possibilidade de colocar questões.

Ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou então corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o. “Quando eu o fixo, ancore-me nele, mas essa parada do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: continuo no interior de um objeto a exploração que, há pouco, sobrevoa-os a todos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 89).

Uma via para construir uma outra concepção do Ser-na-Amazônia pode ser encontrada na decolonialidade, a qual não se confunde com o pensamento pós-colonial embora tenha algumas conexões com ele no sentido de discutir e contrapor-se ao discurso produzido pelo projeto colonial implantado na Amazônia.

O pós-colonialismo ou pensamento pós-colonial

[...] renuncia às interpretações tradicionais do projeto colonial como um processo histórico de desenvolvimento ou evolução no qual a sociedade amazônica toma forma com base em um padrão de mudanças planejado, e que, no decorrer do tempo, substitui com êxito as culturas e modos de ser e existir na Amazônia elaborados por sociedades atrasadas. [...] refuta a continuidade do pensamento “tradicional”, isto é, daquilo que foi erigido em certeza e afirmação da superioridade da civilização ocidental (europeia) como referência para a colonização, e ainda hoje, para o mundo pós-colonial (PINHO, 2017, p. 53).

O colonialismo correspondeu a uma etapa de um processo socioeconômico, dando lugar à colonialidade, que constitui como continuidade estabelecida e se mantém a despeito da independência e formação de nações latino-americanas autônomas.

O pensamento pós-colonial, apesar de crítico com relação ao colonialismo, desenvolveu-se numa seara alheia à realidade da América Latina, pois teve como expoentes pensadores europeus ou das ex-colônias europeias na Ásia e África.

O movimento da decolonialidade surgiu assim como uma outra linha de pensamento crítico, mas voltado para a realidade sócio-histórica latino-americana. Nesse cenário, o conceito central da colonialidade aparece como fundamental para compreender a sua abordagem, a qual pressupõe um poder ou um sistema hegemônico das nações economicamente mais desenvolvidas frente às nações periféricas, estruturado com base numa diferenciação entre “eles” e “nós” baseada na raça/etnia e também em gênero e classe, definindo uma configuração hierárquica em que se opõem dominadores e dominados. Por meio dessa estrutura de poder, recursos e produção gerada pela força de trabalho dos países periféricos se transforma em riqueza a serviço do capital sob controle dos países centrais.

A colonialidade não se mantém apenas pelo exercício desse poder econômico, mas também pela sua extensão a outros campos, como o poder político, ambos alicerçados no discurso hegemônico em suas diferentes formas: científico, filosófico ou epistemológico.

Nesses discursos, impera a ideia de uma Amazônia arredia, pela natureza do seu clima e de condições naturais adversas (altas temperaturas, solo pouco fértil, umidade excessiva, etc.), condições que somente podem ser “dominadas” pelo conhecimento e tecnologia das nações desenvolvidas, enquanto que os homens da terra vivem acomodados, indolentes e são incapazes de desenvolver sistemas mais avançados para uso dos recursos naturais e a geração de riqueza. Esse determinismo geográfico e o preconceito em torno do amazônida e sua suposta “incapacidade” para o trabalho e a produção nos termos capitalistas é alvo das críticas de Samuel Benchimol (2011) no seu livro “Amazônia: a guerra na floresta”.

Nesse contexto, a subalternidade dos amazônidas é condicionada por uma nova forma de negação do Outro, que, aos olhos dos detentores des-

ses poderes, tem o caráter de mero objeto a ser utilizado em seus propósitos, econômicos ou políticos, mas que também precisa ser cooptado ou subjugado por intermédio de uma racionalização dos mecanismos de exercício do poder, capazes de lhe conferir uma aura de autenticidade ou naturalidade.

A compreensão dessa dinâmica de dominação por trás do discurso envolve o conhecimento dos mecanismos ou artifícios linguísticos que conferem um sentido e significado à posição de dominado/subalterno. Como explicita Foucault (2007), discurso e poder estão intimamente imbricados na tessitura social que definem papéis, posições e formas de controle social.

A decolonialidade denuncia e também busca alternativas a esse discurso de dominação que confere à modernidade uma nova roupagem, não mais colonialista como no passado, mas que se autoproclama universal, válida e aplicável a todo o mundo porque embasada em um propósito desenvolvimentista, isto é, de transformar estruturas sociais e econômicas “arcaicas” em novas áreas de progresso material e humano. O problema é que esse discurso dissocia essas condições de atraso dos seus fatores históricos, que estão relacionados justamente às condições impostas pelo projeto colonial europeu, hoje transformado na colonialidade, ela também baseada num discurso racional, por meio do qual se escamoteia a realidade, inerente ao propósito de dar continuidade às relações assimétricas do passado, privilegiando grupos ou países em detrimento de outros, que se mantém na condição de dominados ou subalternos.

Como Foucault, Edward Said (1990) preocupa-se em destacar a vinculação entre saber e poder, discutindo a representação da alteridade para construir uma forma de identificação do Oriente, por oposição ao Ocidente, onde emergem ideias centrais que fazem apelo ao exótico, a uma diferença substancial das sociedades orientais em face da civilização europeia, deixando de considerar a relação intrínseca entre o desenvolvimento da Europa num contexto político, ideológico e cultural muito mais próximos do que sugere a imagem construída das sociedades orientais pelo pensamento ocidental. Como consequência, elas assumem uma condição periférica, como áreas atrasadas e sem qualquer conexão com o processo de desenvolvimento europeu.

Esse é o discurso da colonialidade que, como no passado, também continua a negar uma identidade aos povos nativos latino-americanos, da mesma forma que inferioriza a cultura e as sociedades que nasceram da colonização, identificando nelas um atraso que seria decorrência da sua constituição racial/

cultural. Em contraposição, o modelo político-econômico europeu e norte-americano aparece como uma referência para que essas sociedades possam sair do atraso. A força imanente do imaginário construído nesse caso, é a superioridade da cultura, dos valores, do modo de vida e de pensamento dos europeus.

Mignolo (2005) destaca nesse sentido que a modernidade e o capitalismo aparecem no discurso eurocêntrico como produto de uma civilização superior, e nessa ótica a colonialidade não seria um fenômeno negativo, mas necessário como parte de uma integração positiva das sociedades atrasadas na medida que possibilita ao Outro ascender a uma nova condição, material e humana, por meio do acesso a conhecimentos, tecnologias e produtos. Uma exigência fundamental para esse “desenvolvimento”, é a necessidade de intervir no meio, explorar recursos, investir capital e utilizar a mão-de-obra local no intuito de implantar novos paradigmas de trabalho e produção alinhados às competências e inovações das sociedades mais avançadas.

Djalma Batista, em “O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento” (2007), identificou as contradições do discurso desenvolvimentista, indo na direção contrária do pensamento de autores como Arthur Reis (1966) que via na inserção da Região Amazônica ao capitalismo internacional uma oportunidade de “modernização local e integração ao resto do país”. Para esse historiador, seria a continuidade de um projeto exitoso, iniciado pelos portugueses, que implantaram um modelo de sociedade baseada no trabalho, e depois interrompido pela crise econômica da borracha, com o retrocesso do desenvolvimento alcançado no primeiro ciclo desenvolvimentista baseado na produção e exportação do látex integrando a economia amazônica ao capitalismo moderno.

Djalma Batista na referida obra esmiúça os reais benefícios da implantação da Zona Franca em Manaus, colocando em dúvida o acerto dessa estratégia desenvolvimentista que, na prática, é uma forma de atrelar a economia local aos desígnios do capital internacional, ainda que apresentada pelo discurso hegemônico como apta a alavancar uma nova fase de prosperidade e possibilitar mudanças na qualidade de vida do homem amazônida.

O autor alerta para o esgotamento do modelo, em algum momento futuro, identificando a necessidade de um novo paradigma de desenvolvimento, autônomo, centrado nos recursos amazônicos e na valorização da sua riqueza humana e cultural. Essa é uma questão ainda hoje em aberto, quando se ob-

serva que o modelo da Zona Franca nunca oportunizou efetiva mudança nas estruturas econômicas e sociais, no sentido de viabilizar um novo caminho de produção e trabalho que não fosse aquele transplantado dos países de capitalismo avançado, continuando a prevalecer um sistema baseado na exploração da força de trabalho e na geração de lucros excedentes enviados aos países centrais por meio das empresas implantadas nas áreas incentivadas, que hoje estão em diferentes estados da Região Norte.

Essa é a face mais evidente da colonialidade, que transforma o amazônida no Outro a serviço do capital e dos interesses de sociedades exógenas, para as quais ele não é senão uma figura simbólica, sem identidade, sem valor (a não ser aquele relativo a sua representação genérica de “força de trabalho”).

A proposta da decolonialidade, de resgatar a identidade, é uma proposta também de lutar por mudanças nessa relação desigual, racista e impregnada de desumanidade. O encontro da alteridade do amazônida está não somente em compreender as bases ideológicas e históricas do processo de subalternização, hoje em novas roupagens mas não muito diferente daquele dos tempos coloniais, mas em buscar formas de superar esse poder hegemônico e substituí-lo por uma nova configuração social que torne os habitantes da Amazônia atores da sua própria existência, deixando de ser meros coadjuvantes e expectadores de um processo de desenvolvimento exógeno a serviço dos interesses de sociedades e grupos na posição de mantenedores da dominação colonial do passado.

Canclini (2011) considera que a resistência de culturas não europeias, que se interconectam e se aproximam ainda mais no mundo globalizado, pode favorecer um processo de revalorização das sociedades tradicionais resgatando a sua afirmação e alteridade, a despeito da presença de culturas exógenas na América Latina.

Considerações finais

Quando se busca compreender quem é o Ser-na-Amazônia, não se pode reduzi-lo a um indivíduo vinculado a um padrão cultural específico ou genérico, já configurado e, portanto, imutável, pois assim como esse homem amazônida, a sua cultura - as suas práticas, crenças, comportamentos - está em permanente mudança.

Por meio do discurso hegemônico, o Ser-na-Amazônia não é por si mesmo, mas segundo o que entendem aqueles que construíram as bases

desse discurso e definiram os paradigmas de conhecimento e de interpretação do mundo amazônico, desde os primeiros contatos da civilização “avançada” europeia com os habitantes do *locus* que seria denominado de Amazônia.

Alguns intelectuais europeus, mesmo buscando uma alternativa conceitual e uma outra forma de compreender a Amazônia e o homem amazônico, ficam enredados na teia interpretativa baseada em um conhecimento construído de fora para dentro, o qual historicamente tem sido validado como cientificamente apto a explicar a realidade amazônica. Mas por estarem imersos em uma outra cultura, não deixam de ser estranhos frente àqueles que vivem num mundo e numa realidade diametralmente oposta e, portanto, essencialmente diferente.

Mas é justamente pela justificação da diferença que o discurso hegemônico se impõe. Ao mesmo tempo em que se recusa a ver no outro um igual, se baseia na ideia da diferença para afirmar a validade de instrumentos e métodos de conhecimento, pois nessa concepção é aquele que está em um nível “superior” de civilização o mais apto a desenvolver saberes que possibilitam compreender e explicar as sociedades “mais atrasadas”.

A relação dialética entre o discurso e o exercício do poder, no contexto de um processo civilizador por parte do projeto colonial europeu na Amazônia, deve ser entendida assim como uma dinâmica própria da trama semiótica envolvendo os produtores de uma criação textual ou de um conjunto de ideias e conceitos que se propunham a explicar e justificar uma estrutura social e política, formatada a partir do entrelaçamento entre um esquema epistemológico e uma práxis social que, supostamente, expressavam a superioridade “natural” da sociedade e da cultura europeias sobre os povos amazônicos.

Se o pós-colonialismo surgiu como uma importante função crítica, no sentido de uma contraideologia para a ruptura com esse pensamento tradicional e as formas de conhecimento originárias do colonialismo, incorporadas a práticas, relações e formas de organização da sociedade contemporânea, a decolonialidade se apresenta como uma nova via, mais importante, para repensar a tessitura sociopolítica, econômica e cultural que permeia as relações dos homens na Amazônia.

Mais do que uma proposta de revisionismo do pensamento e do conhecimento sobre a realidade latino-americana, ela apresenta-se como um movimento que defende mudanças e, como tal, serve para fazer emergir o Ser-

na-Amazônia naquilo que ele é, e não como tem sido visto pelo discurso hegemônico.

Esse resgate a alteridade do Outro, do homem amazônida, é imprescindível para que se possa desenvolver um novo projeto de sociedade para a Amazônia, hoje uma questão ainda mais crucial em razão das vicissitudes geradas pela nova faceta da modernidade.

A colonização deu lugar a uma outra forma de dominação, não menos sutil e eficiente, agora sob as instâncias do discurso capitalista, ancorado em novas justificativas racionalizadoras da configuração sociopolítica, econômica e cultural no lócus amazônico, naturalizando as diferenças de classe e seus repercussões para a vida nesse espaço, o que implica na recusa em aceitar o Ser-na-Amazônia na sua alteridade, segundo a lógica da necessária desconstrução do sujeito como forma de assegurar a sua subalternidade e docilidade aos propósitos da exploração econômica.

Referências

BATISTA, Djalma. O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. 2 ed. Manaus: Valer, EDUA e INPA, 2007.

BENCHIMOL, Samuel. Amazônia: a guerra na floresta. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (Org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 82- 121

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CHOMSKY, Noam. Objetividade e Pensamento Liberal. Algumas considerações sobre os Intelectuais e as Escolas. A Responsabilidade dos Intelectuais In: O poder americano e os novos mandarins. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2006.

CUNHA, Euclides da. À margem da História. São Paulo: Martin Claret, 2006.

ELIAS, Norbert. The civilizing process: sociogenetic and psychogenetic inves-

- tigations. Massachusetts: Blackwell, 2000.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias Antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1974.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo (vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. Cap. XVIII.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu” In: Cardoso de Oliveira, R. Mauss. São Paulo: Ática, 1979. p. 53-59.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade e política. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 71-103.
- NUNES, Benedito. Heidegger & Ser e tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio. 4 ed. São Paulo: Unicamp, 2009.
- PINHO, Francisco de Assis Coelho e. As relações entre o pensamento pós-colonial e o homem amazônida. In: JUSTAMAND, Michel; CRUZ, Tharcisio (Orgs.). Fazendo antropologia no Alto Solimões. N. 9. São Paulo: Alexa Cultural, 2017.
- PINTO, Renan Freitas. A viagem das ideias. Estudos Avançados, v. 19, n. 53, p. 97-114, 2005.
- PIZZARRO, Ana. Amazônia: as vozes do rio - imaginário e modernização. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- REIS, Arthur C. Ferreira. Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia. Manaus: Imprensa Oficial, 1966.
- RIBEIRO, Odenei. Tradição e modernidade no pensamento de Leandro Tocantins. Manaus: Valer-FAPEAM, 2015.

SILVA, Marilene Corrêa da. O paiz do Amazonas. 3.ed. Manaus: Valer, 2012.
TOCANTINS, Leandro. Amazônia: natureza, homem e tempo. 2. Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1982.

A experiência contada¹ pela memória na poesia² de tradição oral amazônica

Joaquim Onésimo F. Barbosa

A experiência que passa de boca em boca é a fonte a que recorrem os narradores. E entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos.

– Walter Benjamin –

Dos saberes narrativos e suas formas de ver o mundo

Talvez pouco lucidamente ocorra em nosso pensamento a ideia de que a arte de contar, além de milenar, é a arte de tecer a poesia da vida, de explicar a vida, ao mesmo tempo em que se reverencia o mito, principalmente quando nos reportamos às práticas de contar histórias nas comunidades da Amazônia brasileira. Contar o mito é entrar no mundo das experiências vividas no entre rios e matas, além de também compartilhar as experiências que são transmitidas de geração a geração, passadas de boca a boca, num fio de tradição. Contar sobre o mito, principalmente a quem o homem aprendeu a dar reverência, com quem convive sem guerra, respeitando-o no limite do seu espaço, e de quem aprendeu a tirar lições de vida, é adentrar no mundo das encantarias em que a linguagem fora do contexto torna duvidosas a história, a realidade e as experiências da vida de quem o narra.

Falar sobre os seres que, aos olhos da ciência nada têm de sobrenaturais, porque não passam de seres que entram para o mundo da fantasia do homem, cujas credices divagam em meio à natureza, é também, como nos lembra Eliade (2010), falar sobre as façanhas dos entes que fazem o contato do homem com o sobrenatural, porque as façanhas de seus personagens só en-

1 Quando das minhas andanças nas comunidades do interior da Amazônia paraense, para a coleta de narrativas sobre o Boto e o Curupira para a minha dissertação de mestrado (UFAM/PPGSCA, 2011), o que ouvi foram os termos *contar*, *contador*: “Não sei contar...”, “Foi o fulano que me contou...”, “O que vou te contar aconteceu comigo...”. E, por isso, ao ouvir do contador tantas outras contações, empregarei, neste texto, ao invés de narrador, contador, não como sinônimo um do outro, o que me parecem ser, mas como uma particularidade daqueles que se veem como contadores, não como narradores. Cf. BARBOSA, Joaquim O. F. *A memória em performance nas narrativas dos rios e das matas*. Manaus: Edua, 2015.

2 Neste texto, referir-nos-emos, sempre que possível, à Poesia Oral ao invés de Literatura Oral. Concordamos com Paul Zumthor (1993) que, ao tratar tantas os intérpretes da poesia oral medieval, coloca em questão a palavra poeta em referência aos que manejam a palavra. Para Zumthor, poeta subentende-se vários papéis, seja quando se trata de compor o texto ou de dizê-lo, seja o de cantá-lo ou acompanhá-lo com instrumentos. Por isso, neste texto, empregarei os termos poeta e poesia oral sempre que necessários forem.

construam explicações no mundo do sobrenatural. Um cetáceo que se transforma em homem para engravidar a cunhantã só encontra respaldo nas crenças populares, quando para a ciência não passa de folclore. O mesmo se pode dizer sobre Curupira, que age como protetor das florestas quando faz o caçador perder-se nas matas como castigo da caça predatória. Ou como explicar o poder que o olhar do Boto tem sobre a mulher que desce o rio em dias de menstruação, fazendo-a sentir dores de cabeça e até mesmo ficar dias doente?

Se, para o ouvido e o olhar alheios, contar o mito é inventar histórias, para quem o conta é falar do sagrado, além de conjugar histórias e experiências de vida extraídas do dia a dia nas várias práticas de que se ocupa o homem amazônico – da caça, da pesca, do trabalho na lavoura, da lida no seringal ou do roçado, além do que também exige lutar para se manterem vivas as tradições ancestrais milenares. É no intermício das práticas diárias que o homem experimenta momentos únicos do encontro com os seres que povoam os rios e as matas. Mas é, principalmente, quando é inquirido a contar um caso sobre os seres invisíveis dos espaços onde o homem transita diariamente, que as simples histórias se tornam poesia no fio das vozes e da memória, esta que traz o passado ao presente e conjuga, ao mesmo tempo, o visto e o ouvido, o dito e o vivido, além da reverência ao sagrado.

Foi na relação com os seus mitos, na reverência com os seres sagrados e sobrenaturais, que o homem amazônico conviveu até lhes serem impostos os costumes e as crenças do homem explorador. Assim como o homem da Antiguidade clássica, o homem amazônico, antes da colonização, mantinha uma relação estreita com o sobrenatural, não no laço religioso, mas no fito da relação com o sagrado, do respeito e da reverência aos seus deuses, inclusive com aqueles diretamente ligados à natureza. Entretanto, a cultura do nativo não encontrava concerto diante dos costumes do branco ansioso por algo que, aos seus olhos, fizessem-no o senhor da verdade e do poder. E, é certo, a maneira mais fácil de conhecer os caminhos que o levassem, não apenas às riquezas que ambicionava, mas também a fragilizar o nativo, no caso do homem amazônico, de suas crenças, seus mitos e suas formas de vida, era afastá-lo daquilo em que acreditava, construir discursos que, de tal modo, não só o colocassem na periferia do saber como também o fizessem sentir-se constrangido, humilhado, quando flagrado em seus rituais sagrados, ou se confrontado sobre a veracidade dos mitos em que acreditava e cultuava, negasse-os.

O pensamento científico, como discurso dominante, muito tem es-
tranhado e até certo ponto rejeitado os modos de pensar e agir dos homens
que teimam manter vivas as suas crenças e suas formas de ver o mundo. A
ciência, serva obediente do pensamento único dominante, escamoteia o que
não é cultivado entre as paredes frias dos laboratórios. Ela chama às formas de
pensar do homem comum de folclore, e, como folclore, desconstrói toda uma
história que caminhou por muito tempo como forma de organização social e
de respeito à natureza. Ao rejeitar as várias formas de expressão do homem
comum, a ciência desconsidera que tais formas de pensamento só encontram
sentido quando contextualizadas nas práticas cotidianas daqueles que as man-
têm vivas na memória.

Para Albert Memmi (2007), é através do escamoteamento do outro
que o homem branco, máquina propulsora do pensamento dominante, ins-
titui a rejeição de todas as formas de pensar e de expressão que não sejam
aquelas que vão ao encontro do pensamento hegemônico, principalmente do
que a ciência dita moderna privilegia, e ao recusá-las, toma como verdadeiros
apenas os de preceitos canônicos científicos e rebaixa o outro à condição do
inválido, do subalterno, nega suas formas de ver o mundo e, assim, engrandece
o seu ego com os discursos de um saber legitimado.

O saber produzido pelo pensamento hegemônico científico, e acei-
to, é um saber para ser consumido e vendido, lembra-nos Jean-François Lyo-
tard (2009, p. 5), e como um saber que se coloca nas vitrines para ser validado
antes do seu consumo, precisa estar em constantes provas, o que institui as
incertezas prementes nos campos das ciências e do saber. Nesse jogo em que
a exclusão ameaça o que não se enforma nos preceitos a serem adotados pelas
normas canônicas da objetividade, da imparcialidade, do saber da verdade,
ou no ver de Michel Foucault (2006), de produzir saber e dizer a verdade, tem
suas bases ameaçadas. Em contraposição, os saberes narrativos extrapolam as
barreiras impostas pela ordem canônica, pois, fundados na tradição e nos cos-
tumes, mantêm a capacidade de oferecer respostas, de organizar relações e de
incorporar as competências “*do saber-dizer, do saber-ouvir, do saber-fazer, que
excedem a aplicação do critério único de verdade*” (LYOTARD, p. 36), definem
uma pluralidade de jogos de linguagem e têm autoridade por si mesmos, visto
que definem “*o que é preciso dizer para ser entendido, o que é preciso escutar
para poder falar e o que é preciso representar [...] para poder se constituir num*

objeto de relato, que extrapola o espaço do locutor e chega aos espaços dos ouvintes” (idem, p. 39).

Uma outra razão dos saberes narrativos em relação aos saberes científicos, ou os saberes ditos legitimados, lembra ainda Lyotard, é que os saberes narrativos tendem a regular uma certa coerência social, quando a coletividade os toma como esteio para manter o vínculo social, estabelece a coerência e a validade do presente na comunidade, marcando de certo modo a identidade dos moradores da comunidade onde são preservados e tidos como formas de reorientação de vida (LYOTARD, p. 41). Não é por acaso que as histórias contadas nas comunidades do interior da Amazônia brasileira têm um misto das experiências da comunidade. É como se todos tivessem vivido as mesmas experiências com os entes dos rios e das matas. Ao contrário do saber científico, que precisa ser legitimado para poder circular nos meios para os quais ele é produzido e acessível a uma pequena parcela de sujeitos especialistas, os saberes narrativos têm sua legitimidade a partir da autoridade do próprio contador, que os faz circular no seio social. O contador não depende da anuência dos outros que fazem parte do círculo comunitário para ter o seu poder legitimado, pois os saberes, que circulam por meio das narrativas, não só permitem a integração dos sujeitos como também carregam estatuto de saber enquanto veículo da cultura.

Walter Benjamin, sobre cujas ideias discutiremos a seguir, traça um caráter utilitário das narrativas do cotidiano na sociedade. Segundo o filósofo alemão, elas são fonte de saber e também canal de repasse de experiências, instituindo-se como fontes de sabedoria e conhecimento através das vozes dos contadores, por meio das quais constituem-se como formas capazes de articular saberes tecidos através das imagens que se constroem por intermédio das vozes dos poetas anônimos.

As narrativas do cotidiano, segundo Lyotard, apresentam quatro características como critérios de competências nos jogos da linguagem: a capacidade que têm de estabelecer lugares de fala e posições na rede social; o conteúdo em que admitem uma pluralidade de jogos de linguagem, como a articulação de materiais simbólicos de naturezas diversas; respeito às formas de transmissão, que garantem a sua inserção na vida social, transmitidas, circulam nas redes sociais de uma comunidade por meio de indivíduos que assumem diferentes posições, e sua transmissividade se institui na tríplice

competência do saber-dizer, saber-ouvir e saber-fazer; por último, como quarta competência, as narrativas do cotidiano, para Lyotard, articulam tempos e carregam um si um ritmo próprio, o ouvinte encontra-se, ele mesmo, numa confluência de tempos: o tempo da narração, o tempo da narrativa e o do contexto, independentemente de ser ele social, individual ou histórico, e por meio dessas narrativas e de quem as conta, o cotidiano da comunidade pode ser entendido.

Walter Benjamin e a máscara da experiência

No viés das experiências que adquire o contador nas suas lidas diárias, o ato de contar revela que aquele que conta domina não apenas o saber-dizer, mas o saber-fazer e como dizer. Essas particularidades advêm das experiências que o tempo advoga aos que sabem contar uma história e fazem do que contam arte e aconselhamento. As experiências, acumuladas nos fios do tempo, também são adquiridas nas viagens, nas idas e vindas diárias dos homens e mulheres que são reconhecidos em suas comunidades como os exímios contadores de causos, e por isso recebem a autoridade para serem as vozes da coletividade.

Walter Benjamin, no texto *Experiência* (1913), lembra-nos de que a máscara do adulto se chama experiência (*Erfahrung*), essa que contrapõe a razão e emoção; a primeira, não se pode encontrar em um jovem, que caminha num mundo a colher aquilo que o adulto já conquistou no decorrer das suas andanças na vida: “*Tudo já foi vivenciado por esse adulto: juventude, ideais, esperanças, a mulher*”, destaca o filósofo alemão. Embora, nesse curto texto, em tom de ironia, Benjamin metaforize a “máscara da experiência”, como a máscara dos adultos, uma particularidade que os difere dos jovens, uma arma com que os adultos podem desafiar um jovem e apontar-lhe o dedo para dizer-lhe que a experiência os difere, é a experiência do adulto que o jovem deve temer – ou desejar –, porém, como bem lembra o jovem Benjamin, recém ingressado ao grupo berlinense *Estudantes Livres*, o que o jovem anseia, o adulto um dia também já desejou, os caminhos nos quais o jovem – sem experiência – caminha, o adulto também já percorreu.

E em outros dois textos *Experiência e pobreza* (1933) e *O narrador* (1936), essa experiência aparece carregada de serenidade, também com significados diferentes, entre eles o de “vivência” (*Erlebnis*), mais sóbrios, sem

a mácula da ironia da juventude benjaminiana, uma reflexão sobre a nossa condição numa era em que as máquinas começam a tomar espaços nas nossas vidas.

No curto, mas denso texto, *Experiência e pobreza* (1933, 2012), Benjamin parte da parábola do pai que, em leito de morte, informa aos filhos haver nos campos de vinhedo um tesouro escondido e bastava cavá-los, para que então o encontrassem. A metáfora do tesouro estava em cavar a terra, removê-la, para que a terra produzisse como nunca antes. E assim, na lição da experiência, os filhos descobrem que o tesouro escondido estava na própria terra, que dela viria a abundância da colheita.

A história, com que inicia o texto, leva Benjamin a afirmar que a experiência sempre foi transmitida aos mais jovens pelos mais velhos, nas mais diversas formas: em provérbios, em narrativas de outros povos, contadas ao pé do ouvido ou diante das fogueiras. Contar, intercambiar experiências faziam-se práticas de aconselhamento e lições de vida. E questiona, num tempo em que parar para transmitir experiências em forma de histórias de vida é cada vez menos uma prática, “*Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? [...] Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando a experiência?*” (BENJAMIN, 2012, p.123).

No início da terceira década do século passado (1933), Benjamin via que as ações da experiência estavam desaparecendo, sendo esquecidas, principalmente numa geração que havia passado por uma experiência cruel, a da Grande Guerra. Os que lutaram nas guerras, quando voltavam, apresentavam-se mudos, pobres, sem experiência, e os livros que foram publicados após as guerras, diz-nos Benjamin, “*continham tudo, menos experiências transmissíveis de boca em boca*” (BENJAMIN, 2012, p.124). As experiências, que moldaram os modos de vida das pessoas, pareciam estar sendo devoradas pelos ares da modernidade, miséria dos estrados da cultura e da memória que não se vinculam mais a nós, porque já não temos mais experiências para firmá-las como fios condutores às experiências dos que nos antecederam, estamos pobres de/em experiências, tanto individual quanto coletivas, lamenta o filósofo.

A ausência/pobreza da experiência impede a humanidade de seguir em frente, de começar um novo, de fazer algo novo, de libertar-se das velhas experiências, de moldar sua vida na transparência, e construir um novo sentido para a barbárie, não o negativo, com que nos acostumamos, mas um

sentido positivo, aquele que, nas entrelinhas, parece dizer Walter Benjamin, façamos do limão uma limonada.

Descartes, na filosofia, Einstein, na física Newton, na astronomia, Paul Klee, nas artes plásticas, Adolf Loos, na arquitetura, Bertolt Brecht, na dramaturgia, Paul Scheerbart, na literatura, souberam aproveitar seus instintos para experimentar o novo sentido da barbárie, quando rejeitaram as formas bem comportadas e “*a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado em todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época*” (ibid., p.125), considerava Benjamin.

Ao invés de copiar a experiência dos outros, por que não partirmos das nossas para experimentarmos o novo, como fazem os russos, que dão nomes desumanizados aos seus filhos, para experimentarmos novos hábitos, experimentar, a exemplo do que cultivou Adolf Loos, a cultura do vidro, que nada esconde, tudo mostra, e em que nada se agarra, que se faz inimiga dos que tentam esconder seus vícios, sugere Benjamin.

Em *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936), Benjamin destaca o papel da experiência e das narrativas como instrumentos utilitários numa sociedade decadente de experiência. Para o filósofo alemão, as narrativas são experiências acumuladas ao longo das vivências, e têm como matéria prima o que melhor se pode recolher da tradição oral. Narrar é, portanto, intercambiar experiências, diz-nos Benjamin. Ou, em termos práticos, o ato de contar descreve-se como a prática de “*tecer um fio que se alimenta nos fios da memória; é uma forma artesanal de comunicação*” (BARBOSA, 2015, p. 41).

Benjamin aponta a importância do contador como aquele que é responsável pela transmissão de sabedoria e experiências, o que mantém a tradição por meio da arte de contar, pois através dessa arte milenar, a de contar históricas tecidas na substância das experiências vividas em uma época, o contador “*mantém a fidelidade a essa época*” (BENJAMIN, 2012, p.227), e lembramos de que “*A experiência que passa de boca em boca é a fonte a que recorrem os narradores. E entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos*” (BENJAMIN, 2012, p. 214).

Os contadores anônimos, a que Benjamin se refere, são os homens e mulheres, que transitam no rio e matas amazônicos, colhendo e contando suas

experiências nas/das suas vivências absorvidas das idas e vindas da caça, da pesca e da lavoura. É nesses momentos, em que a labuta se faz tempo de inspiração, que os contadores alimentam uma prática artesanal passada de geração a geração e que ainda se mantém viva nos rincões amazônicos. Contar, para Benjamin, é uma arte artesanal, tão artesanal como as práticas cotidianas de consertar as malhadeiras e tarrafas, ou fiar e tecer as peneiras e tipitis debaixo das mangueiras e seringueiras, pelas mãos habilidosas de homens e mulheres amazônicos. Esses que, como bem os adjetiva Michel de Certeau (1994, p. 60), são homens ordinários, homens comuns, que carregam em suas memórias as gotas de experiências, diluídas num tempo em que as experiências repassadas parecem já não ter mais autoria, estão diluídas como em gotas no oceano, mas ainda carregam a força e as marcas de uma tradição.

Quase um século após os escritos de Benjamin, as experiências face a face são cada vez mais raras, principalmente nos centros urbanos, embora ainda resistam nas comunidades dos mais recônditos espaços da floresta amazônica. Parar para contar e ouvir as banalidades do dia a dia parece menos corrente numa época em que o corre-corre no trânsito, a facilidade de práticas ausentes em outros tempos que nos permitiam sair de casa para fazer compras ou resolver problemas e, assim, trocar experiências com os outros, os aplicativos como o whatsapp e os tantos meios interferem de tal modo nas nossas práticas cotidianas. Já não temos mais tempo para intercambiar experiências na conversa olho no olho. Nem mesmo os incidentes diários nos fazem querer trocar informações, quando as imagens é que falam por nós, através dos clicks dos *selfies*.

Vivemos numa sociedade silenciosa, onde todos estão juntos e ao mesmo tempo isolados. Escapa-nos a habilidade da escuta, empobrece em nós a troca de experiência. É escassa em nos a prática de ouvir, quando os dedos e os olhos parecem ocupar o lugar do ouvido. Um paradoxo dos tempos pós-modernos. Até mesmo nas comunidades do interior da Amazônia o tempo, para contar, se faz raro. Para ouvir os contadores, é preciso esperar a noite, quando retornam das suas atividades diárias, sejam elas a caça e a pesca ou a lavoura e a lavagem de roupas na beira dos rios e igarapés. Ainda resiste a credence que reza a ordem não contar nada de dia, pois corre-se o risco de criar rabo de cotia. Entretanto, quem insiste na espera e resiste ao tempo do homem que tem a noite como aliada da memória, ao redor da lamparina, em

algumas comunidades onde a luz para todos ainda é um sonho, experimenta momentos memoráveis em que histórias e memória tornam-se poesia nas vozes dos contadores, que dominam tão bem a arte de intercambiar experiências, numa performance ímpar, em que olho e mãos, memória e silêncio perfazem um misto de experiência, vida tecida e mistério.

A memória e a voz em performance que transformam o contar em poesia da vida

Das práticas humanas mais antigas, a arte de contar é, certamente, a em que mais importante se faz o recurso da memória. A memória se faz importante no presente, porque, por meio dela, evocamos o passado; ela trabalha sobre o tempo, não um tempo qualquer, mas aquele tempo que a força do momento obriga o contador a buscar na sua memória: o tempo da infância, o tempo dos pais, dos avós, um tempo passado, mas guardado e vivo na memória.

Para Paul Zumthor (1993, p. 139), a memória, aliada à voz, tem dupla vertente *“coletivamente fonte de saber; para os indivíduos, aptidão de esgotá-la e enriquecê-la. Dessas duas maneiras, a voz poética é memória”*. A voz poética é, ao mesmo tempo, profecia e memória, e é isso que diferencia a voz do poeta das vozes cotidianas: *“As vozes cotidianas dispersam as palavras no leito do tempo, ali esmigalham o real; a voz poética os reúne num instante único – o da performance [...]”* (ZUMTHOR, idem.).

É através da memória que o visto e ouvido, o dito e o vivido são colocados em prática na cadência da voz. A voz e a memória são parceiras quando a ordem é contar. Buscam-se, nos fios da memória, os quadros guardados sobre fatos, sobre cenas de um passado distante, ou nem tão longínquo. Mas, se o que se conta “não aconteceu comigo”, aconteceu com alguém próximo, faz-se necessário recorrer à memória para que não se percam os fios do que fora contado em algum tempo. O fato de contar o que ouviu de outro não descredencia o contador da veracidade ou da legitimidade do que fala aos ouvidos atentos; a sua experiência vivida lhe confere autoridade (LYOTARD, 2009, p. 42).

Quando lembramos algo, lembramos também de nós mesmos, e nem tudo o que diz respeito a nós, às nossas práticas pessoais mais íntimas e as cotidianas, permanece estático, imóvel; algo nos escapa (RICOUER, 2007,

p.107). É nesse jogo, em que se busca, no tempo e no espaço, os lances do vivido ou do ouvido, do dito ou do visto, que a memória – essa que parece ser o elo mais seguro entre o passado e o presente – ajuda-nos a compor os quadros em cena, como um quebra cabeça que vai sendo recomposto na medida em que a memória vai sendo focada ao seu propósito. Memória é passado, é ela quem garante a continuidade temporal sem rupturas, lembra-nos Paul Ricoeur (idem, p.107-108).

É à memória que recorre o contador quando alguém lhe pede para contar um caso. De prontidão, vêm as desculpas. Depois, como de improviso, mas com as engenharias das experiências que o tempo premia os que manejam o dom e a arte da palavra poética, o contador faz da sua voz, nos fios da memória, esta que possibilita retroceder no tempo e fuçar, nas gavetas da vida passada, as cenas precisas para que a performance se transforme em experiências contadas em poesia, o elo entre o aconselhamento e as histórias de vida, ou histórias da vida.

Nas histórias que se contam e se ouvem nos rincões da Amazônia brasileira, sobre o Boto e o Curupira, a mãe d'água ou a Cobra grande, há sempre um misto de experiências tecidas nas vozes de quem as conta. As históricas contadas se confundem com as experiências do próprio contador. Ele as conta porque as têm como verdadeiras, e muito do que conta faz parte das suas experiências, dessas experiências com os seres dos rios e das matas, dos encontros com o Boto, na pescaria, ou com o Curupira, na caçada. E desses encontros, que transforma em experiências, ele as conta tão bem não só porque maneja a arte da palavra, mas porque viveu suas experiências com os entes dos rios e das matas, junto de quem também se faz personagem.

O contador transforma o que sabe em linguagem poética da encantaria, uma realidade mágica que se fia nos devaneios e também nas experiências vividas no entre rios e matas amazônicos (PAES LOUREIRO, 2008, p. 8). Ele encontra, nas histórias que conta, as explicações para os acontecimentos com que se depara no dia a dia: o barranco que cai, ou a ilha que desaparece no rebujo do rio, porque a cobra grande se mexeu; o caçador que se perde na mata, porque ousou desafiar o Curupira, ou o pescador que ficou panema, porque dormiu com a mulher ou cruzou com ela no caminho nos dias dela proibidos e foi olhado pelo Boto. Tudo isso, para o ouvido desconfiado, pode ser fruto da imaginação, mas para quem conta é a realidade, é fruto da

experiência diária, pois “*Não há contador que não conte a sua história de vida quando conta as histórias sobre o Boto e o Curupira. Não há história em que não se semeie a vida do contador*” (BARBOSA, 2015, p. 80).

Só quem vive as experiências no entre rios e matas da Amazônia tem o que contar. Quem viaja muito colhe das experiências o que sabe contar, lembra-nos Walter Benjamin. É por isso que o contador conta o que sabe, porque tem experiências vividas diariamente nas idas para o trabalho, quando o sol ainda não despontou, ou na volta para casa, quando já é noite, ou à noite, à boca da noite, como os homens amazônicos costumam chamar. Dessas experiências, o homem, que se faz contador, sabe diferenciar o natural do sobrenatural, o gesto que é humano do que é sagrado.

As poesias do cotidiano constituem um importante vetor de socialização, ao facilitar, através da fruição estética da escuta ou da leitura, o processo educativo que garante o equilíbrio social, bem como a permanência de uma determinada visão do mundo dentro da comunidade onde elas são tidas como meio de transmissão de conhecimento e de experiências. Além disso, têm função religiosa, cosmogônica, na relação do homem com os entes sobrenaturais dispersos na natureza ou metamorfoseados nela.

Barbosa (2015, p. 43), nos seus estudos sobre as narrativas do Boto e do Curupira, coletadas em comunidades do interior paraense, destaca que um bom contador é aquele que sabe, além de entreter, seduzir a sua plateia. É aquele que tem o dom de proporcionar o prazer através do ouvido. Também, ainda segundo Barbosa, o ato de contar requer não apenas saber contar, mas como contar. “*O contar não se dá apenas pela vocalidade, ele se traduz também pela performance, pela mobilização de recursos capazes de explicar o inexplicável e descrever o indescritível*” (BARBOSA, p. 14). Os recursos de que se vale o contador traduzem aquilo que chamamos de performance, que se faz por meio de gestos, de expressões faciais, do olhar em várias direções, do franzir do rosto, do silêncio. Sim, o silêncio também fala. Zumthor destaca a performance como “*dupla ação, a que põe em jogo emissão e recepção, emissor e receptor, voz, gesto e mediação*” (ZUMTHOR, 1993, p. 157).

A memória, como aliada do contador, é um dos elementos que conjuja a performance. Diante de que os ouve, o contador busca, na sua memória, detalhes para descrever cenas daquilo sobre o que conta. No momento em que as mãos cadenciam gestos, os olhos, tantas vezes buscam na memória, fixos

no horizonte, cenas vividas quando do encontro com os entes sobre os quais desfia sua poesia. A memória junta passado e presente, conjuga performance e história.

Dos filósofos da Antiguidade aos historiadores e interessados, a memória tem sido objeto de debates e escritos. Na Grécia Antiga, as amas de leite recorriam à memória para contar as histórias familiares às crianças, e assim manter viva a tradição, informa-nos Jean-Pierre Vernant (2006). Maurice Halbwachs (1990) nos diz que a memória é coletiva, pois mesmo quando as experiências são pessoais, elas atravessam o espaço coletivo, assim como a memória coletiva conjuga memórias individuais. Ecléa Bosi (1994) faz referência à memória como o cimento das experiências daqueles que adquiriram, no curso da vida, um arcabouço sólido para guardar informações precisas e necessárias para estabelecer a ponte entre as gerações, entre os velhos e os jovens. Paul Ricoeur (2007) nos diz que a memória sempre se volta ao passado – é sempre o encontro do presente com o passado. E, é certo, a memória, para o contador, se faz tão necessária quando precisa contar algo que lhe é solicitado. É a ela que ele recorre quando dos lapsos. É através da memória que as narrativas da vida se transformam em histórias de vida, histórias de experiências que cambiam aconselhamento e ensinamentos extraídos da vida cotidiana.

Considerações finais

Das tantas atividades de que o homem se ocupa no seu cotidiano, certamente a arte de intercambiar experiências, através das poéticas da oralidade, é uma das práticas não incomuns nas comunidades do interior, onde ainda persiste. O homem conta o que sabe para sentir-se vivo. Ele transmite a sua sabedoria em forma de prosa poética para manter viva a tradição. E contar sobre os mitos faz do homem amazônico um intercambiador de experiências e de uma tradição milenar que continua a ser tecida nos rincões da Amazônia.

As narrativas do cotidiano, poéticas que transformam o dito e o visto, ouvido e o vivido em ensinamentos, resistem, não porque o mito resiste, mas porque elas carregam a memória da comunidade através dos homens e mulheres que se fazem poetas. Os poetas, na Antiguidade, como nos lembra Michel Foucault (2014, p.14), eram os que pronunciavam os discursos verdadeiros, transmitiam as mensagens dos deuses. Eram aos poetas que os homens temiam, visto que seus discursos carregavam profecia. Não eram os que ape-

nas anunciavam o que ia passar, mas os que também conseguiam a adesão dos homens, na luta para não caírem nas tramas dos seus destinos.

No momento em que poetizam suas histórias, os poetas juntam uma geração a outra – os vivos e os mortos – eles chamam uma geração para ouvir a outra através das suas vozes. O momento da escuta é um momento que aponta para o passado – assim como o olhar fixa o relógio para o futuro – a voz do poeta traduz a memória do passado, que se volta para o presente. Atentamente, quem ouve recebe aquilo que a experiência, tecida na substância viva da vida, permite extrair de quem conta: os ensinamentos que se fazem sabedoria. A arte de contar é a arte de aconselhar e intercambiar conhecimento. Aqui talvez esteja o que separa o contador-poeta do narrador pós-moderno: o primeiro retira do improvisado o que sabe fazer muito bem, a arte de aconselhar contando. Ele dispõe apenas da memória, de onde retira as cenas guardadas no tempo e transforma-as em poesia e performance. Ele conta a sua experiência, ou transmite as experiências dos seus antepassados, assim como as recebeu na atenção da escuta e do olhar. O segundo se prepara e usa todos os artifícios de que pode lançar mão para entreter a sua plateia. Ele não conta a sua experiência, mas ensaia aquilo que adaptou para mostrar. Ele é um performer num jogo cênico. Sua história não lhe permite improvisado, porque seu olhar se volta para o relógio com tempo e hora para começar, por isso, ao contrário do contador-poeta, que pode usar das idas e vindas, dos improvisos, dos cortes, da interação com seus ouvintes, o contador pós-moderno é limitado ao tempo e ao espaço.

Se os meios tecnológicos da modernidade não conseguiram extinguir uma prática tão antiga e artesanal, a de contar e ensinar, é porque ela ainda serve como instrumento de coesão social. Walter Benjamin nos lembra de que as narrativas do cotidiano diferem das narrativas históricas pelo simples fato de que estas perdem a sua atualidade nas cadeias do tempo; as narrativas do cotidiano não se esgotam, elas carregam uma força capaz de se desdobrar mesmo depois de muito tempo contadas. Daí que a arte de contar histórias é a arte de contá-las de novo, e deixar de contá-las é romper o fio da tradição, é permitir que se alimente o fio que carrega o esquecimento – o esquecimento das histórias vividas por uma geração; o esquecimento de uma tradição tecida há milênios.

A tradição oral, que se situa no tempo, e a transmissão oral, que se

concretiza na performance, são formas que se dão pelo improviso da arte de contar. O discurso poético, lembra-nos Zumthor (1993, p.142), se junta ao discurso coletivo e se transforma em poética da vida, ou em ensinamentos do cotidiano em forma de prosas poéticas contadas de improviso. Assim transforma o contador a sua experiência vivida em performance da vida.

Referências

BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. *A memória em performance nas narrativas dos rios e das matas*. Manaus: Edua, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 15. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia poder-saber*. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A arte como encantaria da linguagem*. São Paulo: Escrituras, 2008. (Coleção ensaios transversais 36)

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Vértice, 1990.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François [et. Al.] Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Tradução Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Tradução Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat, Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

Obra literária Chãos de Macoinã: a voz insurgente do indígena

Joaquina Maria Batista de Oliveira

Literatura: a abertura para o pensamento insurgente

Um livro... Páginas escritas... Uma história... Pessoas que leem... Ideologias plantadas. E lá se vão ideias propagadas ao sabor das imaginações, dadas pelo tom do escritor. A obra literária carrega certa sementinha que plantada nas almas dos leitores, brota frutos. Certamente, os donos do poder sabem o poder das simples palavras escritas no pedaço de papel, no conhecido livro, nas letras de música, nos filmes, nas peças de teatro. É por isso que os artistas são tratados como párias, como gente de segunda ordem, que não trabalha, não constrói a nação.

Na linha da escrita literária tece-se um emaranhado de ideologias mascaradas por uma trama narrativa. Não obstante a teia literária: uma história que se passa num tempo, num espaço, com personagens; costura-se também, de modo imbricado, as ideias que devem se inscrever no espírito dos leitores. Para tanto, heróis, vilões, futurismo, humor, drama, desastres, doenças são trazidos à tona como forma de unir a obra ao leitor.

Ficção e realidade: é nesse limite que reside a grande luta da literatura. Esta é a pergunta de jovens leitores iniciantes: É história verdadeira? Ou é só invenção? Ainda não sabem que há um mundo na obra literária, que há realidade encoberta pelas palavras, que há mentiras que são passadas como verdade e há verdades que se travestem de mentira. Esse mundo encantado, encoberto, obscuro, secreto da obra de arte só pode ser desvendado se o leitor a isso se dedicar, caso contrário, ficará apenas com a historinha que lhe foi contada. “*Portanto, as formas literárias são produtos históricos que buscam expressar realidades também históricas, e não elementos universais e atemporais*” (FACINA, 2004, p. 21-22).

Embora a elite conservadora e reguladora dos bens de produção, de certa forma, tenha dominado o campo literário, aos poucos ela se torna patrimônio de todos, não de todos os que queiram escrever, posto que este ainda é um campo dominado pelas elites, mas os personagens, os enredos, as histórias

contadas já trazem elementos das mais diversas matizes sociais, culturais e históricas.

Os marginalizados fazem parte do mundo da literatura e representam papéis de submissão, de opressão, de invisibilidade, de luta, de conquista. O movimento da semana de 22 representou para a literatura um momento de ruptura com o estrangeiro e um rito de passagem para representar o Brasil mais real. Tendo em vista que a cultura do Velho Mundo era referência para os intelectuais brasileiros, pois representava a memória das trajetórias humanas, havia uma forte ligação com a literatura europeia. É como se o Novo Mundo fosse uma criança, sem memória, sem cultura e, embora índios e africanos já tivessem uma história para ser contada, esta fora desconsiderada. Assim, o eurocentrismo configurou-se como o eixo da literatura brasileira: “*o sentimento é, em nós, brasileiros e, a imaginação, europeia*” (ABDALA JR., 2012, p. 29).

Apesar de toda essa tentativa, o processo de trazer o Brasil verdadeiro para dentro da obra literária ainda se dá, tendo em vista a grandiosidade deste país. A partir da semana de arte moderna, que Brasil passou a ser representado? Apenas o Brasil do Sul, da cana, do café, da grande metrópole e o Brasil do Nordeste, da seca, da fome, do descaso. E o Brasil do Norte? Quem representou? Qual literatura trata deste Brasil do Norte e ficou conhecida nacionalmente?

Ainda vivemos com o pensamento colonialista: *nós constituímos nações, eles, os outros, as tribos; temos nossa cultura, o folclore é deles; nós temos nossa arte, eles se restringem ao artesanato*. Esta forma de pensar se estende para além de centro e periferia; envolve relações sociais em qualquer espaço (ABDALA JR., 2012, p. 43). Estamos num processo de democratização da literatura, posto que não basta, às minorias, figurar nas obras literárias, há de se dar voz e vez para estas contarem suas próprias histórias, há também que se permitir aos escritores de diversas etnias, diversos contextos sociais, diversos espaços, diversas histórias construir, publicar e divulgar suas obras literárias.

A literatura traz em si o poder da subversão, da revolta, da insurgência, da rebeldia. Seja quanto trata de questões tensas entre grupos opostos ou quando representa de forma tão simplista aspectos problemáticos. Não seria insurgente um Eça de Queiroz que explicita as relações do santo sacerdote com a beata de sua paróquia? Aparentemente sem tom de denúncia, como fato

normal, como se nada houvesse de hipocrisia da santa igreja católica. O que dizer da literatura de Graciliano Ramos, de João Cabral de Melo Neto, Ariano Suassuna, Raquel de Queiroz ao trazer o Nordeste empobrecido e esquecido? Não é insurgente aqueles que demonstram uma realidade social que deve ser invisibilizada?

Em questões mais contundentes, temos um Zola com uma literatura de cunho revolucionário, em que o poder só pode ser conseguido através da luta e lá está uma fresta de denúncia, ainda que movido pela filosofia positivista, de uma opressão social causada pela ganância das grandes mineradoras e como consequência, o empobrecimento moral da humanidade.

Se era necessário que uma classe fosse devorada, não seria o povo, cheio de vida, jovem ainda, quem iria devorar a burguesia, exausta de tantos prazeres? Com sangue novo se faria a sociedade nova. E, nesta espera de uma invasão de bárbaros, regenerando as velhas nações caducas, ressurgiria sua fé absoluta numa revolução próxima, a verdadeira, a dos trabalhadores, cujo incêndio abrasaria o fim do século com a mesma cor purpúrea desse sol nascente, que via ensanguentar o céu. (ZOLA, 2006, p. 436)

Na literatura pós-moderna, considerada sublitteratura pelos clássicos, temos diversas obras que demonstram o poder da revolução, da luta para se conquistar um mundo mais humano e mais justo. “Jogos Vorazes”, “O doador de memórias” são exemplos de literaturas que retratam um mundo metaforizando o grande poder centrado nas mãos de poucos e como a luta é o único modo de vencer. No livro “Divergente”, apresenta-se um mundo dividido em facções e quando os filhos completam 16 anos podem escolher pertencer a outra facção, sendo treinados para cada uma delas. No segundo livro, “Insurgente”, começa-se a desmascarar esse mundo das facções, demonstrando que há outro mundo fora daquela realidade construída. No terceiro livro, “Convergente”, descobre-se que houve uma tentativa de purificar os humanos retirando aspectos negativos do ser humano, mas a consequência disso foi um ser mais problemático, sem caridade, sem qualidades que fazem com que o ser seja realmente humano. Poucas pessoas atingem esse nível e é necessária muita luta, inclusive armada, para se reconstruir o mundo como era, com seus defeitos e suas qualidades.

Como pode ser visto, seja na literatura considerada clássica ou na pós-moderna, temos a revolta, a revolução, a guerra, as organizações como

pensamento que dá o tom da obra literária, como tema do enredo ou trama paralela, mas com fins ideológicos a serem analisados no contexto das obras.

Os leitores de hoje têm mais fome de realidade do que de ficção? Esta pergunta foi o norte de um debate na FLIP (Feira Literária Internacional de Paraty) e trouxe ao debate “Trótski e os trópicos” questionamentos importantes, embora não tenha apresentado resposta definitiva. A discussão inicia ao se fazer referência à obra e à vida do escritor negro, pobre e anarco-comunista Lima Barreto. “*E em nome do racismo, todas as formas de exclusão social contra pobres, mulheres, indígenas, quilombolas, jovens das periferias foram tratadas como questões caras e urgentes nessa grande assembleia literária [...]*” (WANDELLI, 2018).

A jornalista e pesquisadora Luciana Hipólito, autora de “Literatura de urgência: Lima Barreto no domínio da loucura”, afirmou que se essa voz negra da literatura tivesse ecoado mais nos primeiros anos do século XX, e tivéssemos aprendido com ela, não estaríamos na realidade caótica de hoje. (WANDELLI, 2018).

Na FLIP do ano de 2017, Diva Guimarães fez do testemunho político de sua vida uma comovente narrativa. Diva foi encorajada pelo painel “as moças contam que escrevem em homenagem as suas mães” e pela “Em nome da mãe”, com a escritora Scholastique Mukasonga, cujo livro “A mulher de pés descalços”, é uma espécie de sepultamento simbólico, um ritual imaginário de morte à mãe. A ruandense juntamente com a brasileira Noemi Jaffe, autora de “O que os cegos estão sonhando”, disseram que escrevem para suportar a dor (WANDELLI, 2018).

Diva conta como ela e outras meninas foram recolhidas no interior do Paraná por uma missão da Igreja para ir estudar em Curitiba, e como se tornou uma escrava das freiras católicas num colégio interno. Diva revelou que conheceu a discriminação aos seis anos, quando as freiras do colégio interno contaram a história que explicaria a pele escura de uns e clara de outros. Para quem foi “recolhida no mato”, como ela, as freiras diziam que quando o mundo começou, deus criou um rio e mandou todos tomarem banho, “naquela água abençoada do maldito rio”, diz dona Diva com a autoridade de seus 77 anos de opressão, sem esconder a rebeldia. Então, todas as pessoas inteligentes e trabalhadoras que se esforçaram para chegar ao rio conseguiram se lavar e ficaram brancas. “Mas nós, como negros preguiçosos” – e ela interrompe, bate no peito e bufá de dor e se cala por uns instantes eternos, calma Diva, calma Diva e continua, sob os aplausos que tentam encorajá-la – “nós chegamos no final, quando todos já tinham se banhado e só havia lama”. Então, os negros só tiveram tempo de lavar a palma das mãos e a sola dos pés. Por isso, concluiu ela, erguendo para a

plateia a palma das mãos, e afirmando o que os olhos arregalados de torpor desmentiam, “porque somos preguiçosos, temos apenas essas duas partes do corpo claras”. (WANDELLI, 2018).

A literatura e a vida se reúnem num momento como esse, mas não só, é preciso dar espaço, dar vez, dar voz às pessoas para que contem as histórias de dor, de terror, de desprezo. É nesse sentido que a literatura é libertadora, porque um sujeito pode-se reconhecer em uma personagem de ficção, identificar-se com ela e ter coragem de contar a própria história. A obra literária não é uma ficção ingênua, não é palavra em um pedaço de papel; é sentimento, é dor, é angústia, é sofrimento, é libertação, é revolta.

O professor da UFMG Edmilson de Almeida Pereira, poeta e especialista na diáspora africana no Brasil, afirma que o espaço foi uma conquista dos movimentos sociais e trouxe qualificação para o evento: “*Quando a literatura não dá visibilidade às tragédias sociais que recaem sobre um povo, ela se torna cúmplice delas*” (WANDELLI, 2018).

O poder da literatura pode estar nas suas camadas internas, no seu jogo de esconde e mostra, nas palavras que contam uma história, mas também deixam ver um fio de pensamentos que segue por diversos caminhos e apontam ideologias diversas.

O pensamento insurgente na obra literária Chãos de Macoinã

Pretende-se neste tópico resumir a obra “Chãos de Macoinã”, do escritor Paulo Herban Maciel Jacob, amazonense, formado em Direito e por conta desta formação trabalhou nas comarcas dos interiores da Amazônia. No campo do Direito chegou a ser desembargador do Tribunal de Justiça do Amazonas, mas é como escritor que se quer compreendê-lo a partir de sua obra e relacioná-la ao pensamento insurgente, de forma que se possa identificar como essa literatura visibilizou o indígena e, ainda que o autor não seja indígena, buscou dar voz a essa nação, a partir do recurso do discurso indireto livre.

Nesta obra, a personagem principal, o futuro Tuxaua dos índios Uaiacás, Macoinã, é preparado pelo seu pai, Naraxáua, então Tuxaua da etnia, e pelos demais indígenas mais velhos para futuramente assumir a liderança deste povo. Os Uaiacás são indígenas que compõem o grupo da etnia Yanomami:

Temos como definição para a palavra Aicás: s. m. pl. (Bras.) indígenas fe-
rozes que habitam a região amazonense do Uaracá 4. Também é encontra-

do Aicá: aica (Aicás, etnônimo) adjetivo de dois gêneros; Sinônimo Geral Uaicá 5. Os Uiacás são um grupo indígena pertencente à etnia Yanomami que reside no Estado do Amazonas, em Roraima e também na Venezuela, também podem ser chamados de vaicá ou waiká. São também da família linguística Yanomami, a qual não pertence a nenhum dos principais troncos linguísticos brasileiros, mas que segundo o linguista Henrique Ramirez agrupa as línguas Sanoma, Yanomami, Ninan e Ajarani. (CHAVES, PAULA, AMARAL, 2018).

A obra é dividida em duas partes, a primeira é intitulada “Macurutama contava nas noites do Xamatá¹”. Nesta parte, há um ir e vir da memória do personagem-narrador, que num jogo contínuo de memória recupera a origem do seu povo, as desventuras sofridas por conta do contato com o “branco”, a organização social e os processos de estrutura social, bem como a vida cotidiana dos indígenas e a luta constante contra os invasores. A segunda parte: “Sussurrações, tempos e ventos Uaicá” desenrola a trama a partir da liderança do tuxaua Macoinã, que por não ter construído a raiva pelo “brabo” permite que estes trabalhem extraindo produtos da mata e estabelece uma relação, em princípio amistosa, mas que vai, ao longo da narrativa, se desgastando e chega à morte de grande parte da etnia Uaicá.

A obra se dá em discurso indireto livre, os pensamentos e os sentimentos das personagens são capturados pelo narrador, que como uma espécie de Deus, sabe não só as ações e falas da personagem, mas seu estado psicológico, seus sentimentos. Não se quer neste trabalho discutir a questão regional da obra ou seu contexto global, mas por questões de comparação e aproximação do escritor Paulo Jacob, considera-se que sua obra filia-se ao pensamento de Graciliano Ramos e tal qual o escritor, busca representar um universo regional, no caso Amazônico, em “Chãos de Macoinã”. Por certo que para além das questões próprias da Amazônia, estão as características universais de povos violentados, de direitos usurpados, de perseguição, de morte, de truculência que não se dão apenas na literatura Amazônica, mas em todas as literaturas, em contextos sociais diversos.

Embora não se queira aqui discutir a universalização da obra, é importante salientar que obras literárias para lembrar o terror dos judeus durante a segunda guerra, mesmo a opressão dos negros em diversos lugares do globo, são mais numerosas que a literatura para demonstrar o extermínio do indígena, o processo de colonização mostrado pelo lado do indígena, para representar as atrocidades sofridas por este povo.

¹ Serra do conjunto do Parima, onde vivem os índios xamatateres da família Uiacá (JACOB, p. 287).

“Chãos de Macionã” avança no campo literário para retratar uma nação indígena sob a perspectiva do próprio sujeito, com o tom da sua linguagem. Esta é outra questão importante a ser destacada. A linguagem se aproxima à linguagem do indígena uaicá. É como se o próprio indígena tomasse a palavra e contasse sua história, por isso o autor apresenta, ao final da obra, um vocabulário da língua Uaicá que serve como auxílio na compreensão de determinadas palavras. O que de início causa estranhamento, ao longo da leitura se torna normal, como se fosse uma linguagem usual.

A narração inicia demonstrando sua primeira morada, seu lugar de origem, desde quando viviam no Xucumina², considerado o lugar de origem deste povo: “*Ainda no Xucumina, lugar de nascido Uaicá. Nesses idos de muitos, não havia xorimã*³. *Tudo gente igual, famíliação toxamoxitere. Pessoação enorme, despalhos nas águas do rio*” (JACOB, 1974, p. 8).

Felizes quietos, fartanças nas terras uaicá. Naqueles alonjos do Xucumina, peixe, caça, tudo bom do comer. Tranquilos calmosos na rede, mulheres te-cendo xotó⁴. Risonhos de índio, filho, mulher na companhia, ter de sustento. E como dos desconfiãos, aconteceu dos exatos. Brabo⁵ tomando chegada, invadindo das terras do rio (JACOB, 1974, p. 3).

Após a invasão dos “brabos” no território dos indígenas, eles se deslocam para outro lugar e por decisão dos mais velhos, dois tuxauas: Xaraíma e Tori seriam os líderes das tribos toxamoxitere, que ainda reunia uma boa quantidade de índios. Ao longo dessa viagem, os dois tuxauas se desentendem e seguem caminhos diferentes. A partir daí a narrativa se centra nas ações do povo que ficou sob a liderança de Xaraíma. Descendente de Xaraíma, Nara-xáua, segue como tuxaua do povo Uiacá e ensina os conhecimentos da tribo ao seu filho Macoinã.

Como o que se pretende é compreender como a obra pode ser considerada a partir de um pensamento dissidente, até mesmo insurgente, questões próprias da trama não serão totalmente desveladas, apenas os aspectos que servem como base para a análise aqui pretendida.

No início da trama, o povo toxamoxitere precisa sair do seu lugar de origem porque houve um grande atentado contra o seu povo: “*Destroçados,*

2 Rio Orenoco (JACOB, p. 287).

3 Forasteiro. Que não é dos nossos (JACOB, p. 287).

4 Balaio (JACOB, p. 287).

5 Expressão utilizada para se referir ao não-índio, ao invasor.

ruinosos, um quantiume medonho de gente morrida. Sangue aí derramado, das moscas comendo. Menino, mulher, velho, ruiaruia ⁶, aí mortos, findados. Uiacá ia tomar destino incerto, buscar doutros moradeiros (JACOB, 1974, p. 4).

Após serem deslocados e andarem bastante, fixam residência na serra do Xamatá⁷: “Toxamoxitere aumentou muito bastante. Agrupações divididas, espalhas, cabeceiras dos rios. Xamatautere, na serra do Xamatá, igarapé do mesmo nome”.

Ao longo da trama, o tuxaua Naraxáua se preocupa em passar ao seu filho Macoinã, futuro tuxaua, os ensinamentos do povo Uaicá, dentre eles, o cuidado com o “brabo” é bastante evidenciado. Nesse ponto, é que pode ser notado um pensamento insurgente por parte do pai de Macoinã e dos velhos índios da nação Uaicá.

A insurgência pode ser entendida como uma posição que se toma diante das instituições estatais como forma de luta por controle e influência. Parte da população cresce insatisfeita com o *status quo* e se sente insatisfeita com a situação do país, podendo lutar, seja através de meios violentos ou não violentos para assim mudar a situação vigente. *A insurgência é o uso organizado de subversão e violência para tomar, anular, ou desafiar o controle político de uma região.* (MARINES FORCE, 2014 apud. FERREIRA, 2016 p. 21).

Em “Chãos de Maiconã”, é comum a recomendação da violência como forma de luta contra os opressores, no caso, os “brabos” – como os indígenas representam os brancos, colonizadores, invasores, não-índios na obra literária: “*Brabo não presta. Pessoal sujo, ruim. Entopou dele de caminho, é do jeito matar*”. Os brabos são considerados semelhantes aos animais mais perigosos da mata: cobra e onça. Da mesma forma que esses animais serão mortos pelos indígenas, caso os encontrem, assim também deverá acontecer com o “brabo”. Os três estão na mesma categoria de perigo: “*Mesmo igual a cobra, onça, nas malvadezas. Acauso calhando esbarrar com desses bichos, a gente não mata? Se ainda não fez das maldosidades, logo mais vai fazer*” (JACOB, 1974, p. 78).

Brabo, coisa mesmo que bicho, como das parença a mucina⁸. Mas se veja disso! A onça mata, come da carne, não destraga. E faz dessa coisa, por dos precisos comer. Evém de frente, pegar nos forcejos do corpo. Não no puúme, escondio. Onça luta até vencer índio. Napê⁹ se bota de tocaiar, mata só por pervesitados (JACOB, 1974, p. 47).

6 Rapaz (JACOB, p. 286).

7 Serra do conjunto de Parima, onde vivem os índios xamatauteres da família Uaicá. (JACOB, p. 287)

8 Onça ganguçu (JACOB, p. 283).

9 Palavra que quer dizer brabo, a indicar civilizado (JACOB, p. 283).

Para os indígenas mais antigos, não importa se a cobra ou a onça não estão fazendo maldade, devem ser mortos porque são perigos iminentes, se não atacou desta vez, de outra, pode matar. Da mesma forma é o “brabo”, ele é um inimigo feroz e vai atacar, por isso, a morte é sempre a melhor maneira de defesa. É escolher pela própria vida, pois o “brabo” não vai ter piedade do indígena.

Ferreira (2016) compreende a insurgência como um modo sociológico, como um tipo de processo político que atua em diversas frentes: um processo cujo centro de ações está centrado no uso de violência coletiva (violência civil não-letal: saques, ocupações, sabotagem, ocupação, incêndios, roubos como forma de anular relações de propriedade e de apropriação econômica) e na violência militar (guerras ou guerrilhas; um processo político em que grupos relativamente fracos se desenvolvem fora das estruturas estatais com vistas a desafiar os governos e buscar mudanças de condições sociais; um processo no qual inúmeros atores de modo articulado buscam cooperação antagonista; um processo político que neutraliza o poder exercido pelo governo sobre determinada região; ainda pode ser entendido como um processo de existência prática sujeito à atuações estratégicas (FERREIRA, 2016, p.22-23).

Dentre estas ações, pode-se relacionar o pensamento das personagens de “Chãos de Macoinã” ao processo centrado no uso de violência coletiva como forma de conquistar o poder. No caso da obra literária, não seria conquistar o poder para dominar sobre os outros, mas o poder de viver segundo suas próprias convicções e costumes, principalmente, é uma luta para sobreviver. A insurgência destes personagens traduz-se não apenas como revolta, como vingança, está acima disso, é a possibilidade de continuar vivo, de ser índio aos seus modos, não regido por outros. A luta, a violência, a morte é a forma de se insurgir contra os que oprimem, é um movimento de resistência.

Certa feita, os índios Uaicás pegaram um “brabo” perto de suas terras, conseguiram capturá-los e o torturaram até matá-lo. Macoinã pegou água na cuia para dar ao “brabo” e a reação de seu pai foi: “- Você é ianômame¹⁰ que não presta! Mole, mofino! Uaicá não faz dessas bondosidades com brabo. Pegou, deixa morrer na fome, sede, mata no cacete” (JACOB, 1974, p. 83).

Esses pensamentos são recorrente ao longo de toda a obra literária, a cada lembrança de tempos passados, dos males sofridos por conta dos malfeitos do “brabo”, esta ideia é trazida nos pensamentos ou na fala das per-

¹⁰ Índio, gente (JACOB, p. 282).

sonagens. Num primeiro momento pode parecer um pensamento radical, sem propósito humanista, fora das questões morais e éticas do bom proceder, porém, há de se questionar porque o rótulo de vândalos só recai sob os que lutam para se defender?

Quando os casos de enfrentamento acontecem, é recorrente que os rótulos de malfetores, vândalos, desordeiros sejam utilizados para desmerecer o movimento. Os manifestantes são vistos como os responsáveis pelo caos social, pela violência, como um abalo à democracia. Por outro lado, a negligência dos governantes para com os indígenas, que não é vista pela população, aumenta ainda mais o preconceito contra os indígenas. (SALVADOR, P. 294)

Esse pensamento insurgente representado em “Chãos de Macoinã” tem uma justificativa, que ao longo da trama também vai sendo reiterada em diversas passagens de forma bem evidente:

Gente das ruindades, traiçoeiros nos tratos. Faz da boa combina, logo se põe nas enganações. E disso é muito do antigo, uaicá ainda nos vividos no Xucumina. Índio nos livres libertos, corridos abertos na mata. Não esperava iludições de brabo. Da manhã caída, deu agrados a toxamoxitere, sorriu alegrado a índio. Mais apois logo da noite, pegou matar dos nossos. Matança a mais de perversa. Mulheres, velhos, curumins, tudo disso findou nos estrondejos do puúme¹¹ [...]. Olhava peimaque¹² naqueles alonjos, indicava os rumados das vindas. E como houve sofridos nessas andanças, desmudado das moradias. [...] Tempos mais daí, brabo vai findar com índio. Toma das terras, encurta andança, escasseia do comer. Índio não pode viver em terrados jitins. Nisso se acaba, se finda. Precisa distendidos vastos de mata, via achar dos sustentos. Chãos alargados, aumento os de nossos. (JACOB, 1974, p. 156-157. Grifo nosso).

Temos neste trecho, o sentimento de que a nação Uaicá vai acabar porque não haverá resistência suficiente, porque as formas de dominação se dão por diversas frentes, não só a matança dos indígenas, mas a mudança forçada do seu estilo de vida, seja na dieta, na crença, no modo de vida, na necessidade de espaço, como demonstrado acima.

Quando analisamos esta relação da obra literária com as condições reais de grupos minoritários, é possível compreender que o modo de vida indígena não interessa ao sistema que tem o lucro como centro do seu desenvolvimento e, por isso, quando não forem dizimados, serão aculturados, desapropriados, reconstruídos, para assim sobreviverem no sistema capitalista.

11 Arma de fogo (JACOB, p. 285).

12 Serra (JACOB, p. 284).

Os conceitos de “eficiência” e “economia saudável”, prediletos dos ricos e privilegiados, não têm nada a oferecer aos crescentes setores da população que não dão lucro e que são empurrados para a pobreza e o desespero. Se não puderem ser confinados nas favelas, terão de ser controlados de um outro modo qualquer. (CHOMSKY, 2002, P. 68)

Ao longo da história, temos vistos grupos indígenas se organizando politicamente para reivindicar seus direitos. Várias etnias conseguiram se organizar de forma tão significativa que efetivaram conquistas necessárias a sua sobrevivência. Dentre estes grupos, pode-se destacar os Terena, embora considerados “mansos”, se organizaram para retomar suas terras tradicionais, deixando de lado as organizações do Estado. Por certo que esse movimento dos Terena levou a confrontos com as instituições do Estado, em especial a polícia, bem como com as instituições políticas e fundiárias do país (SALVADOR).

Num país como o Brasil, com uma constituição falida, posto que figura apenas como papel, sem ser efetivada e, por conta disso, novas leis precisam ser criadas para garantir o que a constituição já garantia. Em relação à nação indígena, a constituição de 1988 não possibilitou visibilidade social ou econômica, o que levou grupos indígenas a se organizarem por conta própria e marcar um posicionamento mais consistente, mobilizado e articulado, principalmente, cientes de que era preciso novas ações e estratégias de lutas com participação mais efetiva da comunidade, como foi a Grande Assembleia Terena. (SALVADOR, P. 297)

A imposição de um novo modo de vida (de apropriação dos recursos naturais, de mudança nas relações sociais, de imposição de nova organização política, etc.) durante mais de cinco séculos, a invasão territorial, o genocídio, o estrangulamento do sistema tradicional de subsistência, a imposição religiosa, a discriminação, a destruição dos recursos naturais, a disseminação da pobreza entre os indígenas, o ataque à saúde indígena, a desestruturação social, etc., impulsionaram o despertar indígena e a “mobilização indígena organizada” do final dos anos 1970. (SALVADOR, P. 297)

Quando se põe como atuantes de uma ação concreta, os indígenas deixam de ser vistos como submissos e se propõem a garantir seus direitos. Há ainda um fator extremamente relevante, o fato dos indígenas terem recorrido a conhecimentos não científicos para o seu discurso de autoafirmação identitária e cultural. *Os indígenas saíram da posição de meras vítimas para construir sua própria história de lutas, mesmo que ainda se reconheça que são de fato vítimas do Estado e da sociedade nacional* (SALVADOR, P. 305-306).

Na obra analisada “Chãos de Macoinã”, a nação indígena sabe que seu futuro está em suas próprias mãos, literalmente, posto que é a mão que dispara a flecha para matar o “xorimã matador”. Em nenhum momento da narrativa, as personagens fazem referência a um direito dado pelo governo, pois não é necessário que o governo lhes conceda nada, eles têm o que precisam e são guiados por Noporebe que lhes dá tudo o que precisam e entendem que “*tudo é dos pertences de noporebe*¹³, *que toma conta mais índio. Solta peixe no parauá*¹⁴, *no pocopoco*¹⁵, *bota caça em urirre*¹⁶. *Manda nascer fruta, plantio, abelha de fazer mel, só mais nós uaicá*”.

Por certo, os pensamentos dos indígenas e dos “brabos” são diferentes. Se Noporebe é o espírito de que precisam para viver em harmonia com a natureza e consigo mesmo; o pensamento do colonizador, do “brabo” é de destruição, de retirada de produtos que se transformam em bens materiais. Esse pensamento colonizador ainda se reflete de modo refinado, afasta-se o indígena para não atrapalhar a visão bela e cara do mundo “civilizado”. Empurra-se o indígena para a morte; para os confins da terra, com pouca água, pouca comida, pouca chance de sobreviver; para os bairros pobres, sem saneamento básico, sem chance de estudo e trabalho. Depois de tudo isso, queixa-se dele: preguiçosos, cachaceiro, sem ambição, pobre, subalterno.

O comando deve permanecer nos Estados Unidos, de modo que as pessoas que contam estarão próximas de nossos segundos no canto do ringue, podendo desfrutar de um estilo de vida apropriado, diante de uma paisagem mais amena: os barracos onde mora a força de trabalho estrangeira não atrapalharão a vista (CHOMSKY, 2002, P. 87).

Em “Chãos de Macoinã” são diversas as formas para o índio “não atrapalhar a visão”, não apenas pelo poder da arma de fogo, mas pelas doenças causadas pelo contato do colonizador com os indígenas, pela poluição da água, pela redução das terras:

Brabo tomando da terra, mata, rio, donde Uaicá vai tirar sustento? [...] Napê, gente demais zangadia, ruinosa. Bota iauari¹⁷, nas malinezas, findar iañômãme. Adoçado de catarreira, daquelas sufocações meladias no run-

13 Espírito, alma (JACOB, p. 283). É como se fosse uma divindade grandiosa, com poder de criação. Existem os bons e os maus.

14 Rio (JACOB, p. 284).

15 Igarapé, riacho (JACOB, p. 284).

16 Mata (JACOB, p. 287).

17 Puçanga, feitiço (JACOB, p. 282).

xibe¹⁸ [...]. Febre runxire¹⁹, da pior coisa matadeira de índio. Uiacá pegou dela, cai logo nos fracateios dos morridos. (JACOB, 1976, p. 192)

Um fator citado por Canclini abre as portas para uma explicação para a situação dos subalternos, dos desvalidos, dos excluídos. Para o autor, as três classes sociais produzidas pela colonização tinham seu escopo social/econômico bem determinado, em especial o latifundiário e o escravo, porém para “o homem livre” não havia clareza quanto ao seu destino, tendo em vista que não eram nem proprietários, nem trabalhadores, estando, assim, dependendo do favor de um poderoso. Esse favor se estende para outras áreas da vida social e outros grupos como a administração e a política, o comércio e a indústria (CANCLINI, p. 76).

Este é um ponto importante, o favor é aparentemente um mecanismo de simples cordialidade social, porém a autonomia da pessoa fica em segundo plano, pois torna as pessoas dependentes, em que a remuneração de serviços pessoais não será feito com base na questão financeira (CANCLINI, 1998, p. 76).

O favor funciona como uma espécie de bondade dos donos do poder aos que estão distantes dos bens de produção, da riqueza. Em muitos casos, os indígenas estão nesta relação de favor por parte dos colonizadores: sem qualificação profissional, sem estudo, sem terra, sem amparo, devem sobreviver do favor do Governo. A relação de troca entre o colonizador e os indígenas foi um recurso amplamente utilizado, mesmo na obra “Chãos de Macoinã”, os “brabos” dão agrados, brindes para os indígenas permitirem o trabalho nas terras Uaicá.

Apesar de saber que o “brabo” não pode lhe trazer nada de bom, os indígenas Uaicás estabeleceram proximidade, o que levou à destruição de grande parte do povo indígena representado na obra: “*Filho, a era das boas é passada. Dos livres corredios de índio, nas terras soltas, alargadas. Dos seus de felizes quietos na rede [...]*” (JACOB, 1976, p. 280).

Por isso, os velhos Uaicás enfatizavam:

Brabo não presta, gente a mais ruinosa, traz agureio²⁰ pra terras nossas.
Vive maginando tomar mulher alheia, palpar dela, apanhar por entras.

18 Nariz (JACOB, p. 286).

19 Gripe (JACOB, p. 286).

20 Agouro, má sorte.

[...] Barroação²¹ com brabo, logo matar. Apois não fez nada, mas vai de fazer ainda. [...] Brabo não presta, gente ruinosa, das muitas malinações com doutros [...] Alastrou fogo em maloca, meteu puúme de riba de índio. Morreu velho, morreu curumim. Fizeram peicaca²² mais nossas mulheres (JACOB, 1976, p. 193).

Pode-se dizer que os pensamentos das personagens são insurgentes quando compreendem que sua resistência precisa se dar de forma a enfrentar o seu algoz de forma radical, com a morte, pois só assim será garantida a sua sobrevivência. Fora disso, quando se põe próximo a ele, quando lhe dá uma chance de convivência pacífica, o “brabo” não perde a oportunidade para roubar, usurpar, trair, mentir, machucar, matar os indígenas.

Considerações finais

Seja como distração, seja para adquirir conhecimento, a literatura proporciona momentos de reflexão e amplia os horizontes. O poder desta arte é tamanho que os grandes ditadores proíbem os livros como medida de conter pensamentos subversivos. Assim é que este trabalho quer compreender a obra literária, não apenas como um estilo, como uma trama literária, mas como um espaço linguístico revestido de ideologias e representações de pensamentos.

Ao considerar a obra literária representação de um mundo, podemos compreender que, embora de forma não planejada ou consciente, a obra de Paulo Jacob pode ser considerada como uma representação do pensamento insurgente ao deixar que os indígenas representem seus pensamentos e sentimentos em discurso indireto livre, bem como ao representar a linguagem própria da etnia.

O pensamento de que matar o “brabo” é sua única maneira de sobreviver representa uma visão do indígena algumas vezes retratada em diversas literaturas: que não é coitado, não é subalterno, não é um parasita a sobreviver apenas do que a natureza lhe dá, mas que age como sujeito de sua própria história e chama para si a responsabilidade de sua existência. Matar o “brabo” em qualquer circunstância, eis o mote do pensamento insurgente em “Chãos de Macoinã”.

21 Encontrou, esbarrou.

22 Ato sexual (JACOB, p. 284)

Referências

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Literatura comparada e relações comunitárias, hoje. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução: Ana Regina Lessa; Heloisa Pezza Cintrão. Edusp: editora da universidade de São Paulo: 1998.

CHAVES, Laís Rigolin; PAULA, Talita de Almeida; AMARAL, Elisângela Leal da Silva. O indígena fazendo história nas ruas de campo grande. Revista avepalavra www2.unemat.br/avepalavra. In: <http://docplayer.com.br/>. Acessado em 05/01/2018.

CHOMSKY, Noam. O lucro ou as pessoas. Tradutor: Pedro Jorgensen Jr. Bertrand Brasil, 2002.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Introdução: por uma sociologia das insurgências. In: FERREIRA, Andrey Cordeiro [et. al]. Pensamento e práticas insurgentes: anarquismos e autonomia nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói: Alternativa, 2016.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. A “Hánaiti Ho’Únevo Têrenoé” (Grande Assembleia Terena): o protagonismo indígena e suas reformulações etnopolíticas. In: FERREIRA, Andrey Cordeiro [et. al]. Pensamento e práticas insurgentes: anarquismos e autonomia nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói: Alternativa, 2016.

WANDELLI, Raquel. FLIP insurgente: Minorias políticas rodam a baiana e avisam que não deixam mais o palco literário de Paraty. In: <https://jornalistas-livres.org/2017/08/flip-insurgente/>. Acessado em: 07/01/2018.

Os impactos da reabertura da BR 319 no município de Manicoré

Kamilla Ingrid Loureiro e Silva

Introdução

Antigamente, ao haver o crescimento das cidades, surgia a importância de estudo de um meio mais rápido de interligação entre elas. Os meios de transporte fluviais demoravam muito para chegar a locais vizinhos, então se fazia necessário pensar em um meio de mobilidade mais rápido. As estradas começaram a ser construídas com a finalidade de melhoria das relações entre as cidades. O meio de transporte terrestre seria uma forma mais ágil de se locomover, escoar mercadorias, melhorando as relações comerciais entre as populações vizinhas.

A construção de estradas é de extrema importância a uma sociedade, através dela a população experimenta melhoria de vida e consegue desenvolvimento em alguns aspectos como sociais e econômicos. Além dos benefícios, a implantação de rodovias também traz impactos ambientais que precisam ser estudados abordando todas as fases do projeto desde a sua fase de implantação, operação e manutenção.

Sendo assim ao se construir uma estrada, sempre se faz necessário um estudo dos seus aspectos positivos e negativos para se verificarem todos os impactos que a construção das mesmas pode trazer aos municípios que elas interligarão. Com isso, é importante verificar como a reabertura da BR 319 impactará positivamente, ou negativamente o município de Manicoré?

O objetivo geral deste artigo é analisar os impactos que a reabertura da BR-319 trouxe ao município de Manicoré. Para tanto, o artigo foi estruturado em duas seções além da introdução: a primeira faz uma abordagem sobre o contexto histórico da estrada e o segundo comenta sobre os aspectos positivos e negativos que a estrada vem gerando ao município.

A metodologia empregada para atingir os objetivos propostos foi a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental sobre a área pesquisada. No estudo bibliográfico utilizou-se de livros, revistas e artigos sobre a te-

mática. No estudo documental buscaram-se informações oficiais nos órgãos públicos municipais, estaduais e federais. Segundo Merleau-Ponty (1980) explica que, *“o pensamento de sobrevoo na ciência converte a consciência num resultado aparente de “fenômenos na terceira pessoa”, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais”*. Segundo Marconi e Lakatos (2008), *“esses materiais além de pano de fundo (background) do campo de interesse, servem também como sugestão de problemas e hipóteses para outras pesquisas.”*

O local escolhido para realização da pesquisa será realizado no município de Manicoré que está localizado na mesorregião Sul amazonense e na microrregião 13 do Rio Madeira, com Sede à margem direita do Rio Madeira. De acordo com o último CENSO – IBGE de 2010 a população total do município é de 47.017 mil habitantes, sendo que 26.668 mil habitantes na zona rural, e 20.349 mil habitantes na zona urbana.

Breve histórico da BR 319

O período da Segunda Guerra mundial serviu para demonstrar que a Amazônia não poderia permanecer isolada do resto do Brasil. O acesso ao estado era feito através do modal hidroviário, onde as viagens eram desconfortáveis e demoradas. Fazia-se necessário estudar a possibilidade de outros meios de transporte. (BATISTA, 2007)

Conforme Reis (1972), explica

A história da ocupação da Amazônia, se podemos assim denominar o que o homem, vindo de fora, pretendeu ter realizado como permanência no espaço, depois de aos poucos ter verificado, aqui e ali a importância do que ele descobria e podia aproveitar em sua comercialização, é uma história cheia de lances dramáticos.

O processo de povoamento da região Amazônica avançou com as políticas de Estado, em um conjunto de estratégias de intervenção (políticas desenvolvimentistas), tendo início no Governo do presidente Getúlio Vargas (1930- 1945 e 1951-1954) passa por Juscelino Kubitschek e o período militar estendendo-se até os dias atuais.

O discurso central dessas políticas era a necessidade de integração da Amazônia ao centro do país, o que exigia medidas administrativas (planejamento e execução) com ações de Integração Nacional. De acordo com

Souza (2006), *a questão do desenvolvimento baseia-se no discurso ideológico do bem-estar social, muito embora seu debate teórico esteja pavimentado na esfera econômica*. O desenvolvimento, portanto, deve ser pensada na perspectiva das melhorias dos indicadores sociais, como a diminuição da taxa de analfabetismo, o saneamento básico, a questão ambiental, melhores condições habitacionais.

Dessa forma, quando se fala em projetos de desenvolvimento, apresenta-se a questão somente no viés econômico, para se chegar a uma melhor qualidade de vida e justiça social para a população das cidades ao longo do eixo da rodovia BR-319.

Nesse período, estudava-se o acesso ao Amazonas por via terrestre. O modal ferroviário foi logo descartado pelos altos custos do material a ser utilizado e o longo tempo de construção da ferrovia. O jeito foi criar a ideia de integralizar atrás da construção de estradas. (BATISTA, 2007)

Foi idealizado, para que houvesse expansão do país, a construção de quatro estradas: São Luís – Belém, Rio de Janeiro- Belém, Uberaba- Manaus e Brasília –Acre. Nesse período também foi idealizada a BR 319 que ligaria Manaus a Porto Velho (BATISTA, 2007). Essas rodovias foram construídas em sucessivos governos entre os anos de 1950 e 1970.

A ligação da Amazônia com o restante do Brasil tinha a intenção de ligar a região e facilitar o tráfego de pessoas e cargas.

A BR 319 liga Manaus (AM) ao sudoeste amazônico, o marco zero da rodoviária fica em frente ao Centro cultural dos povos da Amazônia, o final da Rodovia fica no Trevo do Roque, em Porto Velho (RO). Sua extensão total é de 877,40 quilômetros.

Na década de 1970 até o fim da década de 1980, a BR 319 era trafegável, porém por falta de manutenção foi perdendo a transitividade e ficou intrafegável, até que, em meados de 2014, foi liberada novamente a passagem para os municípios após o Careiro Castanho, como é o caso do município de Manicoré.

Impactos positivos e negativos da BR 319

Ao fazer a abertura de uma estrada, seus planejadores têm em mente que esse investimento em infraestrutura trará algum benefício às cidades que as ligam. As estradas são distintas pela sua construção, se já são pavimentadas, ou não, ou se são oficiais, ou não.

Há estradas oficiais e não oficiais. As “estradas oficiais, ou “primárias” ou “de desenvolvimento”, são estradas inter-regionais construídas ou financiadas pelos governos federal ou estadual.”

Pfaff (2014) também comenta que:

Em termos de seus impactos totais, tem sido observado que as estradas oficiais formam redes esparsas [Arima et al., 2005]. Elas são poucas em número e correm paralelas e separadas por centenas de quilômetros de distância, com poucas interseções (apesar de que as interseções e a efetividade da rede aumentariam sob o atual plano de novas estradas). Pelo menos, com a rede atual, isso poderia deixar grandes blocos de floresta intactos. Entretanto, conforme mostrado acima, os investimentos em estrada e acesso tendem a gerar outros investimentos, inclusive de outras novas estradas. Dessa forma, os impactos indiretos de estradas oficiais com acesso a áreas pristinas podem ser consideráveis.

É natural que as estradas oficiais sejam estimulantes de estradas não oficiais. Essas estradas são criadas de forma extraoficial de forma a estimular a extração de recursos naturais de forma ilegal.

Pfaff (2014) aborda que “muitos projetos de estradas oficiais incluem melhoria em vez de nova construção (ex., o conhecido projeto Avançar Brasil inclui pavimentação significativa de estradas não pavimentadas)”. Como exemplo de estrada oficial que se encaixa nesse perfil tem-se a BR 319.

No caso da BR 319 o projeto de pavimentar uma estrada na Amazônia, tinha-se a visão que o caminho interligaria o Amazonas ao resto do país facilitando a integração dos demais estados e facilitando aos municípios por onde ela passa o escoamento de mercadorias e transporte de pessoas.

Reis (1972), comenta que

Se a Amazônia é, no presente, um motivo de preocupações para o Brasil, agora consciente que ali poderá encontrar matérias primas e espaço necessário à sua potencialidade futura e em processo de efetivação, além de estar sob a mira de povos mais ativos e mais desejosos de utilizá-la, nem por isso podemos afirmar que esse estado de consciência está produzindo os frutos maduros que devemos exigir que sejam produzidos.

Conforme Reis (1972), “a Amazônia é espaço físico e matéria-prima mineral, vegetal e animal sobre cujo potencial temos no momento, informações que não se medem pela extensão no particular da exatidão”.

Quando abordamos sobre espaço físico que compreende a Amazô-

nia inclui-se a capital Manaus e os demais municípios do interior. Conforme a opinião de Batista (2007)

As cidades do interior, tanto as que se encontram em fase de desenvolvimento ou são sedes municipais, muitas delas apenas com o rótulo de cidades, como por exemplo, Gurupá, com os traços característicos de uma sede municipal, com o título de cidade, pois carecem de funções administrativas, religiosas, infraestrutura básica, escolas, universidades, ginásios esportivos, aeroporto para pouso de avião, serviços permanente de energia elétrica, unidades sanitárias (hospitais, postos de saúde), água encanada em todos os domicílios, ou pelo menos torneiras públicas, estação telefônica intermunicipal, agências de correios, bancárias, portos fluviais.

Os custos de transportes são um dos incentivadores que as cidades do interior busquem alternativas terrestres de locomoção. Pfaff (2014) explica que, “em distâncias mais longas e custos mais altos de transporte, encontra-se mais atividade de subsistência e extrativismo; com custos mais baixos de transporte, mais terra que é usada na agricultura e na criação animal diversificada.”

Santos (1994) afirma

No espaço agrícola, a criação de um mercado unificado que interessa, sobretudo às produções hegemônicas, leva a fragilização das atividades agrícolas periféricas ou marginais do ponto de vista do uso do capital e das tecnologias mais avançadas.

Pfaff (2014) aborda que “muitos projetos de estradas oficiais incluem melhoria em vez de nova construção (ex., o conhecido projeto Avançar Brasil inclui pavimentação significativa de estradas não pavimentadas)”. Sob as condições de transitividade da BR 319, espera-se que as condições da estrada venham ter melhorias. Merry *et al.* (2006) observa que

a qualidade da estrada em termos de ser apenas de terra ou coberta com cascalho não afeta os valores da terra. As estradas para “todas as estações do ano”, com cascalho, atualmente compreendem apenas 22% da distância média total, o que talvez seja muito pouco para afetar os valores nesses assentamentos.

Durante a construção, reabertura, ou pavimentação de estradas é normal que os municípios que são cortados por elas tendam a ter suas terras valorizadas. Antes, os assentos ficavam isolados desprovidos de infraestrutura

ra e tendem a serem abandonados por conta isolamento que os rodeiam. Quando não há o abandono dessas terras, pode ocorrer a desvalorização e seus preços tendem a serem oferecidos a preços baixos. Após a inauguração das estradas o acesso às terras passa a ter elevação de preço e mais interesse em desenvolvimento daquela região.

Segundo Santos (1994)

A chamada especulação imobiliária deriva, em última análise, da conjugação de dois movimentos convergentes: a superposição de um sítio social ao sítio natural e a disputa entre atividades ou pessoas por dada localização. A especulação se alimenta dessa dinâmica, que inclui expectativas. Criam-se sítios sociais uma vez que o funcionamento da sociedade urbana transforma seletivamente os lugares, afeiçoando-as às suas exigências funcionais. É assim que certos pontos se tornam mais acessíveis, certas artérias mais atrativas e, também, uns e outras, mais valorizados.

Sob o âmbito dos impactos que as estradas podem trazer, por exemplo, os aspectos socioeconômicos são vistos. Segundo Pfaff (2014)

Tanto as estradas oficiais quanto as não oficiais oferecem acesso aos recursos naturais, facilitam acesso de produtores rurais ao mercado, a integração de setores econômicos, reduzem os custos da mobilidade espacial de pessoas, de capital e de informação [Owen, 1987; Vance, 1986]. Desse modo, as estradas são, claramente, centrais ao desenvolvimento econômico e ao bem-estar social.

Ainda sob a ótica dos aspectos socioeconômicos, a construção de estradas, também aumenta a possibilidade de empregos para exploração dos recursos naturais. Bom por um lado, ruim pelo aspecto ambiental que muitas vezes essa exploração começa a se dar de forma desordenada incentivando o desmatamento.

Considerações finais

Numa reflexão preliminar, com base no referencial consultado, pode-se dizer que a BR 319 traz impactos significativos ao município de Manicoré. A mudança é percebida desde o planejamento da revitalização da estrada através do projeto “Avança Brasil” que pretendia facilitar principalmente a integração dos municípios que a estrada corta.

A reabertura da estrada trouxe uma nova perspectiva aos moradores quanto à evolução dos aspectos sociais e econômicos. Muitos dos mani-

coreenses viram na estrada oportunidade de emprego e renda, utilizando-a como meio para transporte de outras pessoas; como forma de escoamento de produção e como garantia do direito de ir e vir.

Desde 2014 a estrada vem garantido muitas mudanças para os moradores do município: uma dela foi a diminuição do alto custo de passagem, onde chegava-se a pagar a partir de R\$ 400,00 por uma passagem de avião que fazia escala em Apuí e que dependia de disponibilidade da empresa de transporte aéreo para que o passageiro pudesse chegar com agilidade na capital, para a utilização desse transporte, as vezes os passageiros precisavam aguardar até 3 semanas para conseguir vagas. Outra alternativa antes da reabertura da estrada era a utilização do transporte fluvial, através de lanchas e barcos. As viagens de lancha duravam em torno de 12 horas e as de barco por volta de 2 dias de viagem podendo variar para mais, dependendo do período de cheia e vazante dos rios.

Outra questão importante que deve ser abordada é o fato que com a pavimentação da estrada, futuramente há a possibilidade de escoar a produção de modo mais rápido que o atual que é pelo modal fluvial. Manicoré é um dos principais produtores de melancia, banana e castanha. A maioria das vezes essa produção fica retida no município, sendo vendida a preço bem barato, ou é escoada para as capitais como: Manaus e Porto Velho. O transporte fluvial por ser mais demorado e por sofrer influência de sol e chuva diminui a qualidade do produto. Com a estrada fica rápido o transporte já que a viagem de Manicoré a Manaus dura cerca de 6 horas.

Apesar de a estrada demonstrar desenvolvimento aos que a rodeiam também se observa alguns problemas sociais devido à facilidade de tráfego ao município. Manicoré que antes era livre de violência tem sido alvo de algumas pessoas vindas de outras localidades para cometer assaltos e furtos.

No turismo o município que é conhecido pela festa da melancia em setembro e algumas belezas naturais, tem conseguido atrair moradores de município vizinho para conhecer e visitar a cidade.

Desse modo é visível o impacto que estrada traz ao município de Manicoré, seja no desenvolvimento econômico-social, seja na atração de novos investimentos para cidade, afinal através do desenvolvimento do município, os seus moradores passam a enxergar novas oportunidades para evoluir o meio onde vivem.

Referências

- BATISTA, Djalma. O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. 2ª Ed. Manaus: VALER, EDUA e INPA, 2007.
- IBGE. Senso 2010. Disponível [www.ibge.gov.br]. Acesso em 02 de janeiro de 2018.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos de metodologia científica. Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte | Reitoria;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1908-1961. Textos escolhidos; traduções notas de Marilena de Souza Chaufer – São Paulo. Abril, 1980.
- MERRY, F., G. Amacher, D. Nepstad, P. Lefebwe, E.Lima, and S. Bauch (2006), Industrial development on logging frontiers in the Brazilian Amazon, Int. J. Sustain.
- PFAFF, Alexandre. Impactos de estradas na Amazônia Brasileira. 2014
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. BR-163 Cuiabá-Santarém: Geopolítica, grilagem, violência e mundialização. In: Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR- 163. Organizador: Mauricio Torres. Brasília: CNPq, 2008.
- OLIVEIRA, Thiago; NOGUEIRA, Ricardo. Geopolítica e rodovias na Amazônia: um debate necessário. Revista de Geopolítica. Natal. 2015.
- REIS, Arthur Cesar Ferreira. O impacto Amazônico na civilização brasileira. Rio de Janeiro, Paralelo. INL, 1972.
- SANTOS, Milton. A urbanização Brasileira. São Paulo.1994.
- SANTOS, Luiz Afonso Dos.; MICHEI, Fernando Dutra. RODOVIAS AUTOSUSTENTADAS: DESAFIO DO SÉCULO XXI. Ed CLA, 2007.
- SANTOS, Milton. O Brasil. Território e sociedade no início do século XXI. 3ªed – Rio de Janeiro:Record. 2001.
- SILVA, Catia Antonia.; CAMPOS, Andreilino. METRÓPOLES EM MUTAÇÃO. Rio de Janeiro: Revan, 2008.
- SOUZA, Marcelo L. Desenvolvimento socioespacial. In: A prisão e a Ágora (cap. 2). Bertrand Brasil, 2006.

Atendimento educacional de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional: políticas e desafios na cidade de Manaus

Maria Goreth da Silva Vasconcelos

Introdução

A atualidade se inscreve para nós como um momento dinâmico que estabelece novas vivências, novas formas de interação cujas consequências resultam em novas demandas sociais.

A rede de complexidade instaurada na contemporaneidade torna-se um universo sem precedentes.

Segundo Brito (2002: 107),

A complexificação de nossa sociedade contemporânea não se constitui como extensão de uma única, mas de várias dimensões da vida humana, diretamente imbricadas, do processo de produção material, científica e simbólica ao processo de produção da subjetividade e dos modos das interações sociais.

Partindo desse pressuposto podemos considerar que o paradigma inclusivo é um dos posicionamentos que emerge, e se destaca em tempos de contemporaneidade.

A ótica da inclusão apresenta-se para o nosso tempo como um horizonte que aponta para a valorização do homem, para sua resignificação, para o respeito a direitos independente de classe social, etnia, religião, gênero, deficiência e outros. Caracterizando-se por ser “um processo pelo qual a sociedade se adapta para poder incluir, em seus sistemas sociais” (SASSA-KY, 1997: 410).

O projeto inclusivo demanda apoio das instituições sociais como um todo. É assim que os espaços socioeducativos e de acolhimento institucional de crianças e adolescentes em situação de proteção social especial, se apresentam para os dias de hoje, ou seja, como um contexto que visa promover

a reintegração social de sujeitos, que por direitos fundamentais violados precisaram se retirar dos contextos primários de proteção. Assim, o acolhimento institucional apresenta-se como

[...] uma das respostas de proteção do Estado a situações específicas de violação de direitos, quando esgotadas as possibilidades de resolução no ambiente familiar e comunitário da criança e do adolescente em questão. O abrigo tem a responsabilidade de zelar pela integridade física e emocional de crianças e adolescentes que, temporariamente, necessitem viver afastados da convivência com suas famílias, promovendo formas de cuidado e de educação em ambiente coletivo, pequeno e dotado de infraestrutura material e humana capazes de proporcionar, ao acolhido, condições de pleno desenvolvimento. (BERNARDI, 2010: 20).

Refere-se às experiências de cuidados prestados as crianças e aos adolescentes fora de sua casa, devendo ocorrer em caráter excepcional e temporário. Precisam se constituir em espaço de proteção e de desenvolvimento, o que sugere pensar na qualidade de interações ali vivenciadas, entre elas a educação escolar. Ainda, a necessidade de articulação com as demais instituições da rede de proteção social como um todo.

Faz-se necessário mencionar que as formas protetivas especiais de acolhimento não são a tábua de salvação para as situações de exclusão social e consequentes violação de direitos, é preciso fortalecer as bases de apoio familiares e comunitárias para crianças e adolescentes. Segundo Rizzini e Barker (2000: 122), as bases de apoio

[...] são os elementos fundamentais que compõem os alicerces do desenvolvimento integral da criança. São recursos familiares e comunitários que oferecem segurança física, emocional e afetiva a crianças e jovens. Referem-se tanto a atividades ou organizações formais (creches, escolas, programas religiosos, clubes, centros juvenis...), quanto a formas de apoio espontâneas ou informais (redes de amizade e solidariedade, relações afetivas significativas, na vida das crianças e jovens, oportunidades disponíveis na própria comunidade que contribuam para o seu desenvolvimento integral.

A escola, como espaço de mediação que se constitui, se insere neste contexto como importante aliado e parceiro na promoção do desenvolvimento integral da criança e adolescente. Constitui-se como base de apoio, tanto de modo preventivo como nas situações em que a violação de direitos já se inscreveu, como é o caso aqui em questão.

Considerar o atendimento de tais sujeitos é pensar na efetivação de políticas públicas educacionais no contexto destas escolas, isto referente a investimentos em recursos físicos, materiais e humanos.

No intuito de identificar o atendimento educacional desenvolvido junto a crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, analisando-as no contexto das políticas de assistência e inclusão social, realizamos o referido estudo. Neste artigo explicitamos sucintamente, os resultados obtidos através do mesmo. Na primeira parte, apresentamos uma breve discussão em torno do entendimento da dinâmica contemporânea e sua relação com a construção do projeto social inclusivo; mencionamos considerações em torno da escola inclusiva, suas práticas pedagógicas e o atendimento de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, situando neste contexto os resultados da pesquisa. Por fim, fazemos as considerações finais sobre a realidade em evidência.

Contemporaneidade e a construção da perspectiva educacional inclusiva

A atualidade se inscreve para nós como um momento envolto por novas transformações e novas vivências cuja configuração se complexifica na dinâmica social, nas interações sociais, na relação dos sujeitos com a sociedade, com seus pares e com ele mesmo.

Podemos mencionar que as modificações presentes na sociedade contemporânea imprimem novos significados no cotidiano dos sujeitos, nos quais “os conflitos se tornam condição de reapropriação dos sentidos da ação social e individual” (BRITO, 2002: 108). O sujeito passou a ser referência central neste momento, sendo marcado pela individualização da vida.

Neste quadro a escola de nosso tempo se inscreve com a difícil tarefa de repensar seus fundamentos, redefinir suas práticas, apresentando uma resposta educativa capaz de acompanhar a demanda instaurada. Como instância de mediação que é, além de contribuir para “o desenvolvimento pleno do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Art. 2º da LDBEN- 9394/96), precisa estabelecer quando de sua prática pedagógica, posicionamentos de respeito à subjetividade humana, ao direito dos sujeitos e de seus pares, promovendo assim a tão desejada educação inclusiva.

A escola, na perspectiva da inclusão, é um espaço aberto à promoção de uma educação comum a todos independente de sua posição social, etnia, credo religioso, gênero, sexualidade, faixa etária entre outros “[...] A educação inclusiva constitui um paradigma educacional fundamentado na concepção de direitos humanos, que conjuga igualdade e diferença como valores indissociáveis, [...]” (BRASIL, 2007: 1)

Neste contexto, situamos a educação de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, os quais pertencentes ao cenário de exclusão social, nos quais as bases de apoio, enfraquecidas por pressões outras, deixam de cumprir a função protetiva delas esperadas, resultando em violação de direitos àqueles a quem deveriam proteger, lutam por inclusão, tendo na escola espaço para tanto. Neste contexto, os espaços de acolhimento, apresentam-se como alternativa necessária, devendo se constituir em cenário de proteção e desenvolvimento aos sujeitos em situação de vulnerabilidade, o que sugere pensar na qualidade de interações ali vivenciadas, entre elas a educação escolar, ou seja, não basta retirar os sujeitos do seu contexto primário, mas assegurar-lhes à plena vivência dos direitos, entre eles o educacional. Assim, deve se apresentar como

(...) uma comunidade que fundamenta e orienta sua ação no reconhecimento do valor da pessoa rumo a uma escola de todos e para todos, num autêntico processo inclusivo da diversidade e das diferenças, apoiando a aprendizagem, propiciando as interações suscetíveis de encorajar os menos habilitados, promovendo a reflexão, discussão e questionamento de suas práticas de ensino e utilizando práticas pedagógicas que satisfaçam as necessidades educativas de todos os alunos e que, acima de tudo, estes se sintam aceitos, compreendidos e respeitados em seus diferentes estilos de aprender, conviver e ser. (PIRES, 2006, p. 85)

Sobre a pesquisa

A pesquisa a que nos referimos diz respeito a um estudo de caso com abordagem qualitativa e aporte metodológico da dialética crítica.

O método qualitativo é aquele capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas tanto no seu advento quanto na sua transformação, como construções humanas significativas. (MINAYO, 1996, p.10).

O Local da pesquisa de campo, “Obra Social Casa Mamãe Marga-

rida”, é um contexto que atende crianças e adolescentes em processo socioeducativo e/ou situação de acolhimento institucional, medida esta de proteção social especial¹.

O estudo teve um recorte temporal de dois anos. No mesmo recorro à pesquisa bibliográfica e estudo documental, buscando em livros, artigos, teses, dissertações, documentos normativos entre outros, informações relacionadas à temática. Seguimos nos inserindo no campo de pesquisa, propriamente dito.

Para a coleta de dados utilizamos observações livres com registro em caderno de campo. Para Triviño (2010), este tipo de observação é uma técnica que privilegia a pesquisa qualitativa, sendo que observar não é simplesmente olhar, e sim destacar algo específico de um conjunto, prestando atenção em suas características. Ainda, questionários e entrevistas estruturadas.

Referente às informações sobre a Política de Acolhimento, recorremos ao Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMCDCA), a Coordenadoria da Infância e da Juventude (COIJ) e a Unidades de Acolhimento Institucional cadastradas no Município. Dialogamos com representantes dos setores, aplicando em seguida questionário com questões abertas referentes à realidade. Os dados sobre a Casa Mamãe Margarida foram obtidos mediante inserção na instituição, a qual nos permitiu observar as relações no espaço, realização de diálogos com funcionários e aplicação de entrevistas estruturadas junto a nove sujeitos, a saber: um gestor, uma coordenadora pedagógica, cinco professoras, uma arte-educadora e uma assistente social.

Os dados foram interpretados através da técnica de análise de conteúdo, mediante a qual preparamos as informações, elegemos as unidades de análise, levantamos as categorias de análise, descrevemos os resultados, interpretando-os a luz das concepções teóricas pertinentes, dentre as quais destacamos a abordagem histórico-cultural com a qual dialogamos em torno das noções de mediação e atividade. É a concepção freiriana, cujo suporte se deu em torno do conceito de autonomia, dialogicidade e elementos para discussão das bases emancipatórias voltadas à transformação e inclusão social dos sujeitos em evidência. Neste espaço fizemos menção às proposições da Pedagogia Social com a qual julgamos pertinente, a aproximação do trabalho educativo na Casa.

¹ Os serviços de Proteção Social Especial destinam-se a famílias e indivíduos cujos direitos tenham sido violados e/ou ameaçados. São serviços que requerem o acompanhamento familiar e individual e maior flexibilidade nas soluções protetivas. Da mesma forma, comportam encaminhamentos efetivos e monitorados, apoios e processos que assegurem qualidade na atenção protetiva (BRASIL, 2018).

Resultados e Considerações finais²

A realidade de crianças e adolescentes em nosso município tem sido elemento de discussão em várias esferas do poder público e sociedade civil como um todo. Muitos destes sujeitos se encontram em situação de vulnerabilidade social e risco pessoal. Alguns estão nas ruas sendo educados pela dinâmica devastadora destes espaços, outros cumprindo medidas de proteção social especial, como é o caso dos que se encontram nas instituições de acolhimento da cidade. Há ainda aqueles que permanecem no seio da família primária ou extensa, frequentam contextos socioeducativos em meio aberto (filantrópicos ou públicos como as escolas), a fim de que, mediante processo educativo, adquiram elementos de resiliência que os conduzam a construção de uma história de emancipação e inclusão social.

Pensar a transformação social desejada historicamente, para com este público, envolve luta, resistência histórica e a construção de um caminho que rompa com as relações sociais excludentes, cujas consequências se manifestam nas esferas do poder público, afastando-os da possibilidade de acesso, a direitos fundamentais necessários ao desenvolvimento pleno e formação humana cidadã.

Para tanto, necessário se faz um trabalho, que siga na contramão de um sistema que assim se impõe, construindo práticas que dentro do espaço dos possíveis, caminhe na direção do sonho, da utopia por um mundo melhor, mais humano e que assim seja para todos. Ainda que esse “mundo” e “esse todos”, seja nosso espaço mais próximo, nossa “vizinhança”, nosso “quintal social”.

Não é preciso ir muito longe para conhecermos situações nas quais se destacam histórias de crianças e adolescentes, vítimas do descaso do poder público, tanto no que se refere ao acesso a direitos fundamentais básicos como: moradia, educação, saúde, lazer e outros, como a efetivação de políticas sociais mais amplas. Ainda, situações nas quais estes sujeitos são vítimas de uma história familiar desfavorável, cujo espaço destinado à sua proteção é o contexto onde ocorre a violação dos seus direitos.

O Estado como gerenciador de políticas públicas precisa ante a esta situação ter um posicionamento participativo, efetivo. Não se posicionando

² Os resultados em questão encontram-se no estudo de mestrado intitulado: POLÍTICAS PÚBLICAS E ATENDIMENTO EDUCACIONAL: o papel da Casa Mãe Margarida junto a crianças e adolescentes em situação de Acolhimento e Vulnerabilidade Social de: VASCONCELOS, Maria Goreth, 2015.

apenas como instância, complementar, supervisora/fiscalizadora, principalmente em relação às crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social e pessoal e acolhimento institucional estabelecido.

É assim que podemos considerar, mediante resultados obtidos durante o estudo, que no que se refere ao atendimento do público em evidência, o Estado como instância provedora participa de maneira minimizada, complementar, demandando a esfera não-governamental, o que deve ser de sua incumbência, de sua responsabilidade social, cuja menção podemos sintetizar na fala da assistente social da CMM³, em entrevistada realizada no dia 15 de junho de 2015.

Nós estamos muito “a quem” do que deveria acontecer. É eles estão falando, quando eu digo eles, é o Conselho Nacional, em família acolhedora [...] Mas não existe isso na prática, se nós não temos estrutura pra abrigo! O município e o Estado não têm até hoje um abrigo. O que nós temos são ONGs. O que o estado tem? O que o Município tem? O que ele tem é uma porta de entrada. Existe uma construção que não vai demorar pra inaugurar, mas isso foi depois do último escândalo que teve, quer dizer... pressão. Nós fazemos o que o Estado deveria fazer. O que deveríamos está fazendo, se houvesse esse trabalho, seria só um complemento, que na verdade não é. Se pensarmos cronologicamente o que é o acolhimento, o que foi o abrigo, o tempo que já gerou e o que passou, nós poderíamos ter outra estrutura, porém não é assim [...].

No que se refere a esta questão, no município de Manaus, o estudo nos apontou a existência de uma grande lacuna. Quanto à realidade dos sujeitos em situação de Acolhimento, faltam espaços públicos e ações efetivas em várias frentes. Este serviço tem estado a cargo das organizações não-governamentais, que de acordo com as Orientações Técnicas para o Serviço de Acolhimento, estão operando em sua capacidade máxima de atendimento. Isto nos leva a concluir que esta Política, por parte do Estado, aqui sob a representação do Município, fora em parcela significativa transferida ao Terceiro setor.

Ainda, que referente à realidade e dinâmica relacionadas a esta medida, do mesmo modo como ocorre em cenário nacional, o reordenamento em torno do acolhimento familiar, ainda é uma utopia, uma vez que, o que se evidencia no município é o acolhimento institucional (abrigo, casa de passagem e casa-lar), os quais se apresentam nos moldes exigidos nas legislações e orientações nacionais.

3 Sigla referente a instituição socioeducativa e de acolhimento institucional Casa Mamãe Margarida.

Em relação a esta questão, no momento da pesquisa, encontravam-se cadastradas no Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMCDCA), nove unidades de acolhimento institucional, sendo que apenas uma, fazia parte da esfera governamental. As demais se referiam a instituições filantrópicas de natureza não-governamental, dentre as quais, a unidade lócus de nosso estudo, Obra Social Casa Mamãe Margarida.

Sobre as mesmas se comprovou que, uma vez ao ano participam de editais, visando celebração de convênio com a Secretaria Estadual de Assistência Social (SEAS). Quando cumprem os requisitos necessários ao estabelecimento de parceria, o referido convênio é celebrado, destinando-se a entidade verba para utilização em ações/atividades, cujas discriminações encontram-se no Projeto Social, encaminhado quando da concorrência em edital. Sobre isto, no momento da pesquisa fomos informados pelo gestor da Casa Mamãe Margarida, que seu projeto tivera sido aprovado, sem que, contudo, a verba tivesse sido liberada, o que tem atrasado pagamentos e inviabilizado ações, que dela necessitavam.

Outro modo de parceria estabelecido entre as esferas do Estado e as instituições de Acolhimento são as disponibilizações de funcionários da Secretaria de Educação do Município de Manaus-SEMED, a qual destina para alguns daqueles contextos, profissionais do seu quadro efetivo, a fim de atuarem nos espaços educativos ali existentes, como comprovamos na realidade pesquisada, para a qual foram disponibilizados professores, gestor escolar, coordenadora pedagógica e funcionários para serviços auxiliares. Neste contexto, destaca-se ainda, a destinação de merenda escolar ao público-alvo inscrito no processo de escolarização, o que percebemos não ser suficiente, uma vez que a Casa atende a um público maior, do que o destacado, a saber: participantes das atividades socioeducativas e acolhimento institucional, propriamente dito e em regime de tempo integral. Para tanto, a instituição busca em outras fontes, os recursos necessários para devida provisão, o que se dá mediante doação de benfeitores.

No contexto das Políticas Públicas, atualmente se tem apontado a perspectiva de um trabalho intersetorial. Esta perspectiva deve envolver o trabalho em Rede, que diz respeito a um caminhar partilhado cujos setores da sociedade se comunicam e articulam suas ações em torno de um objetivo comum. Referente a isto, acreditamos que ainda vivenciamos muitas barreiras.

O desejado trabalho em Rede ainda é uma utopia para a realidade do público-alvo a que aqui, nos referimos.

Ao longo das entrevistas tecidas com profissionais das instituições de acolhimento institucional, percebemos a emissão de enunciados que denotam impasses quanto à necessária articulação. A percepção de muitos em relação aos sujeitos, carrega estigmas, preconceitos, resistências, que os levam muitas das vezes a posicionamentos discriminatórios e excludentes. Como pudemos comprovar no relato da Assistente Social da CMM, em relação à postura de um gestor escolar, quando da discussão da presença de meninas acolhidas na CMM, que se encontravam estudando em uma escola da Rede Pública de Ensino adjacente. Discurso este que denota a representação que muitos possuem em relação a sujeitos nesta realidade, e assim o seu não desejo ou resistência quanto à inclusão daqueles nos espaços de sua responsabilidade, ainda que público.

Eu escutei em uma reunião lá na Secretaria de Segurança Pública com um gestor. Que eu falo, que eu não estou sendo antiética, porque isso realmente aconteceu. Que eu falo inclusive pra ele e com ele, que ele não sabe nem o que significa, o que ele está dizendo... Que foi quando eu escutei ele dizendo que “não porque a questão é a droga, a questão é a droga na escola porque tem ... elas usam fumam aqui dentro, e é tão comum que usa a quadra. O vendedor entra, até porque se passa como aluno, porque ele precisa do espaço”. E quando ele estava nos colocando essa questão da droga, que estava acontecendo na escola, que era uma dificuldade. Não uma dificuldade nossa, mas uma dificuldade da comunidade, então ele falou: “não, mas o problema são as meninas da Casa Mamãe Margarida, que são de alta periculosidade”, e isso ele não falou em alto e bom tom. Falou no ouvido de quem estava... porém ele não reconheceu, porque eu estava atrás. Então eu perguntei e bati no ombro dele. Pedi para que ele verbalizasse, para que todos escutassem, para que não fosse só a minha fala. Aí a doutora que estava, até se assustou. Aí ele... bom doutora a única coisa que eu posso dizer é que ele não sabe o que ele está dizendo, até porque ele conhece o trabalho da Casa. Ele já está lá há muito tempo, e não sabe que significa a palavra periculosidade. Porque se ele soubesse, ele ia medir a fala dele. Então é desse jeito que as nossas meninas são vistas, de alta periculosidade, elas sendo do abrigo. Mas... é do Mamãe Margarida... é tinha que ser do Mamãe Margarida. Aí, tudo que acontece elas carregam, querendo ou não esse estigma. Elas são estigmatizadas “elas são da casa Mamãe Margarida”, como se aqui tivesse tudo que não presta, tudo que a sociedade não quer, tá no Mamãe Margarida. Não deu jeito em nenhum lugar, manda pro Mamãe Margarida. Porque se não tiver jeito lá, não vai ter em nenhum lugar. Então elas escutam isso, e isso é muito difícil. Aí como é que eu vou trabalhar a autonomia, o respeito se ela não é respeitada. [...] Exatamente! Então são pouquíssimos os locais que nós chegamos que onde a menina é tratada, né... Como sujeito de direito, e não é! Prova disso é que a F. esteve na última

reunião, e assim é terrível você simplesmente escuta... parece assim que ela não pode fazer nada... ela não é adolescente, não tá vivendo aqueles todos outros momentos, que todos adolescentes vivem, calor mesmo, né... da quantidade de estar junto e ter novas experiências ... não, é porque ela não foi orientada, porque ela tinha que ser do Mamã Margarida. Então é muito difícil, é difícil inclusive trabalhar com essas pessoas.

Percebemos muita das vezes, que o discurso e postura, contraditórios, ante a inclusão e tratamento de crianças e adolescentes como sujeitos de direito, encontra-se presente inclusive entre aqueles, que compõem o Sistema de Garantia de Direitos, a quem se espera um posicionamento respeitoso, inclusivo, no sentido do que Matos (2013, p. 51), menciona, quando aponta que,

A inclusão é hoje mais que uma proposta escolar, é uma proposta social. Passa pela luta por uma escola para todos, passa pela importância de lutar pela pluralidade, para a convivência numa sociedade diversificada, na qual o encontro das diferenças físicas, culturais, ideológicas, entre outras, é condição primeira, para a transformação de uma sociedade.

O entendimento referente às peculiaridades que envolvem este campo, se levarmos em consideração o trabalho em perspectiva intersetorial, está comprometido em várias frentes, principalmente em questões que dizem respeito à realidade educacional.

Informações, advindas quando do levantamento de dados em relação às unidades de acolhimento da cidade, mediante diálogo com os representantes dos setores, nos apontaram que os embargos referentes ao processo de educação dos sujeitos em situação de acolhimento, iniciam-se bem antes do seu acesso ao cenário escolar. Ou seja, ainda nas orientações advindas do Conselho Municipal de Educação, quando dificulta a aprovação dos Projetos das instituições, solicitando ajustes em documentos, de modo a retirar enunciados que denotem relação com as questões sociais específicas do acolhimento, e de ações socioeducativas. Apontando para a manutenção apenas das diretrizes referentes ao processo de escolarização, mesmo que naqueles espaços se desenvolvam ações mais amplas. A justificativa ante a esta situação, apresenta-se no sentido de se tratar de um setor, voltado apenas para as orientações educacionais, não respondendo por questões que dizem respeito à esfera da Assistência Social, o que sugere visão restrita, por parte do referido órgão do que venha ser o processo de Educação para com o público em evidência.

A referida situação aponta para uma orientação de mão única, no que se refere à concepção de educação e ensino, para o público-alvo do Município de Manaus, não levando em consideração a dinâmica dos referidos contextos, o que julgamos necessitar de diretrizes educacionais pertinentes. Do mesmo modo que existem diretrizes para a educação infantil, educação de jovens e adultos, educação especial, realidades indígenas, quilombolas e outros. Por que não, para as crianças em situação de vulnerabilidade e risco social presentes nas instituições de educação em meio aberto e acolhimento institucional de modo específico?

Outro elemento a se levar em consideração, no Sistema de Ensino Municipal, é o ingresso, matrícula formal destes sujeitos, quando migram de uma localização para outra. Muitos dos mesmos, devido à situação de abusos, maus tratos e demais violação de direitos, saem do seio familiar e comunitário, migrando de um setor para outro da cidade. Ao chegarem à nova localização, até conseguem de maneira informal frequentar o contexto escolar, não sendo, muita das vezes, isto possível no que se refere ao sistema de ensino formal. Os responsáveis pelas unidades de acolhimento necessitam lutar por tais ingressos, o que nem sempre conseguem, uma vez que o sistema de matrículas obedece a prazos/datas, fixadas por seus gestores.

Para uma realidade submersa em movimentos contraditórios, há por parte do setor público, engessamento e rigidez nos processos, direcionamentos que nos levam a perceber que muito, ainda se precisa fazer nesta área, requerendo ante a mesma, discussões ampliadas.

Como espaço contido nesta dinâmica, a Obra Social Casa Mamãe Margarida, lócus de nosso estudo, muito nos aproximou da dimensão que se relaciona a este universo. Como instituição filantrópica sem fins lucrativos, desenvolve atendimento socioeducativo em meio aberto e acolhimento institucional em regime de Proteção Social Especial, sobrevivendo mediante Convênios e doações de benfeitores da comunidade em geral.

A inserção no campo de estudo nos permitiu identificar que a mesma, no aspecto físico, apresenta-se bem estruturada, obedecendo as Orientações Técnicas Nacionais para o Serviço de Acolhimento Institucional. As dependências no espaço destinado a Proteção Social Especial (abrigo) seguem a contento as normalizações específicas ao desenvolvimento deste serviço, coadunando com o que o ECA e demais normativas apontam como necessá-

rias. Ainda, oferece espaços condizentes para o desenvolvimento de atividades educativas destinadas as Obras Sociais, as quais envolvem a prática pedagógica das salas de aula onde ocorre o processo de escolarização nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, e as atividades socioeducativas, as quais correspondem a aulas de dança, teatro, artesanato, informática, biblioteca e outros. Ainda atendimento, socioassistencial, psicológico e psicopedagógico.

Possui estrutura organizacional e recursos materiais apropriados e em número adequado as atividades realizadas na Casa. Manifesta clima organizacional harmônico pautado em princípios cristãos. Disponibiliza de Projeto Político Pedagógico (PPP), que orienta suas atividades, o qual se encontra em processo de reformulação, visando agregar os objetivos sociais das Obras, as demandas da parceria do Convênio com a SEAS e a proposta pedagógica da SEMED.

A pesquisa nos permitiu perceber que o documento (PPP), apesar da importância que adquiri como elemento norteador de ações, não é do conhecimento de parcela significativa dos funcionários, principalmente dos envolvidos na docência e nas atividades socioeducativas (arte-educadores).

Este dado nos conduziu a percepção de que se precisa um olhar atento em torno das informações contidas no documento. Tanto no projeto original, como no que se encontra em reformulação, que se necessita a partir desta evidência, planejar momentos de formação, no sentido da apreensão do teor do documento, uma vez que nele estão presentes os elementos norteadores, objetivos e bases teóricas direcionadoras das ações naquele espaço. Além desta questão, acreditamos ser indispensável à vivência de encontros de formação continuada, a fim de se problematizar a prática pedagógica, promovendo reflexões em torno da importância da construção de uma proposta curricular, que atenda significativamente a realidade em destaque, a qual provenha da discussão coletiva dos atores da Casa.

Ainda, o desenvolvimento de um planejamento articulado entre as ações/conteúdos/temáticas relativas à sala de aula e as atividades desenvolvidas pelos arte-educadores no contexto socioeducativo. Junto a isto, a ênfase em temáticas sociais, relacionadas ao cotidiano/realidade dos sujeitos, a fim de desenvolverem senso de pertencimento, valorização pessoal, escolhas sociais, autoestima e outros elementos necessários ao desenvolvimento humano, bem como aquelas oriundas das demandas contemporâneas, cuja ênfase nos

direitos humanos, respeito à diversidade e diferença é elemento de destaque, e que pode contribuir para uma formação mais humana, inclusiva e emancipatória. Destacamos como imprescindível que o trabalho em torno destas temáticas ocorra de modo processual e contínuo, em vez de momentos pontuais/estanques e que assim, efetivados, mediante trabalho educativo em perspectiva interdisciplinar.

Assim, consideramos que no contexto das Políticas Públicas em torno da infância e da adolescência, ou melhor, da falta de efetivação da mesma pela esfera governamental propriamente dita, a Obra Social Casa Mãe Margarida em seu atendimento educacional, apesar dos elementos que anteriormente apontamos, como necessários de um olhar atento, de modo a não perder de vista, os objetivos sociais a que se propõe, ou cumpra-os com brevidade e eficácia, cumpra na sociedade manauense papel de significativa importância.

A mesma é reconhecida por seus resultados. Muitas meninas que passaram pela Casa, atualmente se encontram em situações satisfatórias e socialmente aceitas. Muitas concluíram os estudos em nível médio ou superior. Algumas estão empregadas em empresas parceiras com quem a instituição mantém estreito contato. Outras prestam serviço na própria instituição em Regime de CLT. Muitas das meninas, agora adultas estão casadas, construindo histórias familiares diferentes das vivenciadas em suas infâncias e adolescências, nos quais o conflito, violência e agressividade foram comportamentos comuns. Podemos dizer que a história trazida por essas mulheres, agora incluídas socialmente, perpassa pelo processo educativo empreendido pela Casa.

É certo afirmarmos que nem todas as meninas que passam/passaram pela CMM constroem histórias de inclusão e emancipação social, algumas ficaram pelo caminho. Mas com certeza, por parte dos educadores da Casa, não se deixou de existir tentativas, iniciativa e empenho no sentido da busca pelo seu “ser mais”, por sua formação humana, por sua transformação/inclusão social, ainda que em alguns casos meio que, na “tentativa e erro”.

Sabemos que na realidade educativa muitas das vezes não percebemos de imediato, o resultado da ação/educação que realizamos. Em alguns casos, levamos um tempo amplo para observá-lo. Muitas das vezes o evidenciamos na vida adulta do outro. É como se fosse uma semente plantada, que leva tempo para crescer. A educação é como se fosse essa semente, plantada,

escondida embaixo do solo, contudo está ali até que em determinado momento, por força das mediações/interações que vamos tendo ao longo de nossas vivências, rompe, desabrocha, busca o Sol. Não queremos afirmar com isso que esta situação ocorre como um processo natural, mas que existem forças, eventos, circunstâncias, relações sociais, que mobilizam o conteúdo adormecido, de modo que ele venha à tona e cresça. Daí a importância de acreditar no que se ensina, de refletir como se ensina, onde se ensina, para que e para quem se está ensinando. A educação na CMM, nas muitas histórias inscritas durante os vinte e nove anos de existência, traz muito deste “alvorecer” educativo.

Podemos, desse modo, considerar que o processo de ensino e aprendizagem vivenciados no atendimento educacional da Casa Mãe Margarida, se constrói com elementos de contradição. Que as interações, apropriação de signos, sentidos e simbologias ali partilhados, trazem elementos culturais diversos, muitas vezes conflitivos, que ao se encontrar em um espaço comum, precisam ser significativamente mediados, a fim de que histórias de vida sejam modificadas, ressignificadas em um movimento de libertação, formação de cidadania e inclusão social. A isto ousamos denominar de educação transformadora com consciência histórica e sentido social, o que ali consideramos ser um processo em permanente construção.

Nossas considerações finais vão assim, no sentido de que na reelaboração do PPP, bem como na dinâmica da Casa como um todo se possa pensar com muito cuidado, as bases e encaminhamentos teórico-metodológicos necessários ao fazer na entidade, bem como no acompanhamento, reflexão e partilha de saberes entre os atores, de modo a não se perder o objetivo norte do trabalho. Propomos o comungar com vertentes, que mesmo não sendo novas enquanto fundamento teórico, são proposições ressignificadas, que trazidas ao palco do trabalho social educativo, como é o caso da CMM, podem resultar em processo pedagógico satisfatório. Destacamos, neste cenário a Pedagogia Social.

A partir da crença de que é possível e necessário mudar a ordem das coisas, a Pedagogia Social instiga a capacidade de sonhar com uma realidade mais humana, menos feia e mais justa, pois é sabido que existem muitas injustiças e mudar o mundo é difícil, mas nada de humano existiria em nós se não tentássemos. (GRACIANE, 2014: 20)

As proposições decorrentes desta proposta, influenciadas pela obra freiriana,

[...] reitera a importância do conhecimento de mundo para a sua transformação por meio de um processo educativo dialógico, rigoroso intuitivo, imaginativo, comunitário, participativo e afetivo, no qual a relação com o outro é a constituinte fundamental para a construção de uma verdadeira consciência histórica (idem, 18).]

Agregado a estes elementos no sentido de corroborar com o que a Casa objetiva, a possibilidade de um diálogo entre a citada proposta e a dimensão da perspectiva histórico cultural, no que se refere à mediação social, pontuada por Vygotsky e a dimensão da atividade destacada por Leontiev, cujas bases são indispensáveis para o desenvolvimento de um trabalho educativo que aponte para a transformação social dos sujeitos.

Sobre esse encaminhamento faz-se necessário estudo, movimentos de aproximação, abertura para o diálogo, enfrentamento, desprendimento e ousadia, o que acreditamos ser próprio de quem se aventura na construção do trabalho educativo nestas frentes.

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA- UFAM pela possibilidade de ingresso e caminhar acadêmico. Ao professor doutor Michel Justamand pelas valiosas contribuições durante o estudo na disciplina Seminário III. Por sua generosidade e incentivo na participação de escrita para o livro sob sua organização. Por valorizar a condição do “invisível” ante a possibilidade de construção e socialização de conhecimentos no cenário amazônico.

Referências

BERNARDI, Dayse C. F. (Coord). Cada caso é um caso: estudos de caso, projetos de atendimento. São Paulo: Associação Fazendo História: NECA – Associação dos Pesquisadores de Núcleos de Estudos e Pesquisas sobre a Criança e o Adolescente, 2010. (Coleção Abrigos em Movimento)

BRASIL. Ministério da Educação. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. LDB 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. Política Nacional de Educação Especial. Brasília: MEC/SEESP, 1994. MEC/ SEESP, 2007, p.1)

BRASIL. Desenvolvimento Social. Ministério Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Sistema Único de Assistência Social- SUAS. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/suas/guia_creas> Acesso em: 14 jan. 2018.

BRITO. Luiz Carlos Cerquinho de Brito. Formação, socialização e construção do conhecimento adolescente. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2002.

GRACIANI, Maria Stela Santos. Pedagogia Social. São Paulo: Cortez, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza, DESLANDES, Suely Ferreira, GOMES, Otávio Cruz Neto Romeu. Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 21 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

PIRES, José. Por uma ética da inclusão, In: MARTINS, Lúcia de Araújo Ramos [et al.] organizadores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

RIZZINI, Irene; BARKER, Garyu; CASSANNIGA, Neide. Criança não é risco, é oportunidade. Rio de Janeiro: Ed. Universitária. Instituto Promundo, 2000.

SASSAKY, R. K. Inclusão: construindo uma sociedade para todos. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo da Silva. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2010.

VASCONCELOS, Maria Goreth da Silva Vasconcelos. Políticas públicas e atendimento educacional: o papel da Casa Mamãe Margarida junto a crianças e adolescentes em situação de acolhimento e vulnerabilidade social. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015.

O paradigma da agroecologia nas comunidades amazônicas

*Maria Isabel de Araújo
Silas Garcia A. Sousa*

Introdução

O Estado do Amazonas, com uma área de 1.577.820,2 km², no centro da maior floresta equatorial do mundo, Região Norte do Brasil, é um estado transfronteiriço, ao norte limita-se com a Venezuela e Colômbia, a Sudoeste com o Peru. Seus limites brasileiros são: ao norte o estado de Roraima, a leste o estado do Pará, a sudeste com o estado do Mato Grosso, ao sul com o estado de Rondônia e a sudoeste com o Estado do Acre. De acordo com os dados do IBGE 2014, a população do estado é estimada em 3.873.743 habitantes.

Devido à influência de vários fatores como vegetação, altitude, precipitação... a água forma na região a maior rede hidrográfica do planeta, com uma superfície de 7 milhões de km² aproximados, formando o maior rio do mundo em volume de água e comprimento com aproximados 7.000,00 km de extensão, o Rio Amazonas (Figura 1).



Figura 1 - Rio Amazonas.

Fonte: Acervo de SOUSA, S. G. A. (2014).

Formando distintos ecossistemas, por exemplo: florestas de igapó, terra firme, várzea, campinarana, campina, savanas, campos alagados, refúgios montanhosos e formações rochosas. Neste bioma a agricultura é praticada em dois importantes ecossistemas, Várzea e Terra Firme (Figura 2).



Figura 2 - Área de Várzea (1) e Terra Firme (2).

Fonte: Acervo de SOUSA, S. G. A. (2014).

A Várzea possui solos com fertilidade alta, contudo apresenta condicionantes de plantio durante o período de enchente e cheia dos rios, os ribeirinhos são responsáveis pela maior porcentagem de hortaliças e frutíferas semi-perenes, ofertadas nas feiras e mercados de Manaus, na época da vazante do rio Amazonas.

Na Terra Firme o solo apresenta baixa fertilidade, porém é um ecossistema que produz o ano todo. A fruticultura, principal atividade do ambiente de terra firme, em seguida, vêm às hortaliças, que são mais exigentes em nutrientes e solos férteis, susceptíveis a pragas e doenças e apresentam melhor desempenho em cultivo protegido, por causa das instabilidades climáticas na região. Por outro lado, a maior parte das sementes de olerícolas disponíveis no mercado de Manaus está envolvida com agrotóxicos. Não obstante o veneno que protege essas sementes, as mesmas foram produzidas no contexto da agricultura convencional, com uso de agrotóxicos. Essas sementes normalmente respondem uma melhor produtividade com adição de agroquímicos e não com insumos orgânicos. (ROÇODA, et al., 2008).

As comunidades ribeirinhas, em decorrência do contato com a hieléia (Figura 3) amazônica e seus grandes e sinuosos rios, conservam seus hábitos, costumes e saberes tradicionais, qual seja imposto pelo isolamento dos caudalosos rios, bem como pela influência indígena.



Figura 3 - Habitantes da hinterlândia amazônica.

Fonte: Acervo de SOUSA, S. G. A. (2014).

Neste contexto, a produção agroecológica amazônica incorpora os aspectos sociais, econômicos e ambientais no desenvolvimento sustentável da região, cuja população, habitantes da hinterlândia amazônica aprenderam a viver e conviver com os períodos de cheias e vazante, relacionando as práticas dos antigos saberes agroecológicos, ao modo de vida e na saúde construídos historicamente através das relações familiares e sociais, socializando conhecimentos e saberes agroecológicos entre os agricultores, na construção de saberes socioambientais necessários para consolidar um novo paradigma de desenvolvimento sustentável, garantindo a máxima preservação ambiental para as presentes e futuras gerações. (ARAÚJO, et al. 2014).

Corroborando Guzmán (1997), o enfoque agroecológico é baseado em uma relação entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento (locais, campestinos e indígenas), acumuladas historicamente, sobre os agroecossistemas, definindo-se como uma estratégia importante para a promoção da biodiversidade, tanto ecológica quanto sociocultural.

No âmbito da perspectiva de uma alimentação saudável, vem crescendo de forma significativa a preocupação com a procedência dos alimentos, cresce a procura por alimentos produzidos de forma orgânica no País, livres de agroquímicos, hormônios e demais drogas utilizadas usualmente. É válido ressaltar que a agricultura orgânica enfatiza os princípios da agricultura sustentável, o menor impacto ambiental, o uso e práticas de manejo do solo, utilização de métodos naturais de adubação, controle de pragas e a conservação dos recursos naturais, utilizando princípios ecológicos como forma de equilíbrio da natureza. No Brasil, a Instrução Normativa 07/99 de 17/05/1999

do Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento (MAPA), a agricultura orgânica passa a ser definida:

[...] como sistema agropecuário em que se adotam técnicas específicas, mediante a otimização do uso dos recursos naturais e socioeconômicos disponíveis e o respeito à integridade cultural das comunidades rurais, tendo por objetivo à sustentabilidade econômica e ecológica [...] (BRASIL, 1999, p.11-14).

Sendo posteriormente regulamentada pelo Decreto nº 6.323 de 27.12.2007. Dispõe sobre a agricultura orgânica e dá outras providências, apresentando disposições gerais e regulamentações sobre as relações de trabalho na atividade da agricultura orgânica..., através da respectiva avaliação de conformidade, fiscalização e certificação dos produtos orgânicos. (BRASIL, 2007, p. 2-8). Segundo Noda (s/d), o processo produtivo da agricultura familiar na Amazônia é direcionado ao atendimento das necessidades de manutenção e reprodução biológica e social do produtor rural. [...]

além de permitir uma oferta constante, ampla e variada de alimentos para o autoconsumo, proporciona estabilidade ao sistema produtivo, pois o suprimento das necessidades básicas em alimentos da família independe da comercialização do “excedente”. Os fatores de produção disponíveis ao produtor são os recursos naturais (solo, floresta, capoeira, rio, lago) e a força de trabalho. (NODA, s/d).

O produto excedente não consumido é colocado no mercado gerando renda econômica, o que permite a compra de bens materiais para a unidade de produção. Adotam os produtores, agricultores familiares formas de produção que podem ser designadas como sistemas agrofloretais tradicionais, esses sistemas são constituídos por cinco componentes: extrativismo, capoeira (pousio), roça, sítio e criação. Partindo-se do pressuposto da inter-relação nos espaços de produção segundo Araújo et al (2016) revelam-se diferentes interações sociais e econômicas, como alternativas de participação comunitária e democrática como garantia dos direitos de cidadania,

no manejo, conservação e preservação da biodiversidade, na garantia de direitos da soberania e segurança alimentar, influenciados pelo multiculturalismo do “fazer coletivo”. Todos esses processos advindos desta forma, a partir das necessidades de superação aos desafios locais, constituem uma nova forma de organização comunitária, objetivando o bem-estar social,

econômico e ambiental, denominado de 'Ajuri' (ARAÚJO et al, 2016, p. 2393).

Cujas ações coletivas são realizadas em diversas comunidades, a partir da realidade local de cada núcleo familiar associado. São relações econômicas solidárias, de reciprocidade social, processo de ajuda mútua, denominada de ajuri, mutirão, troca de dia, roças e hortas comunitárias preservadas culturalmente na memória biocultural dos membros da comunidade.

Para Milton Santos (1973) apud Montenegro (2012) a economia solidária refere-se aos pequenos circuitos econômicos urbanos desenvolvidos em locais com algum grau de desenvolvimento em capital social caracterizada por um sistema econômico - ou modo de produção - diverso, onde se produzem, distribuem e consomem-se riquezas de maneira diferente das do capitalismo.

De acordo com Gliessman (2006), a agroecologia desponta a partir dos anos 1980 como resultado da junção entre a Ecologia e Agronomia, que por muito tempo foram consideradas sem relação.

Nesse sentido havia uma distância entre as duas. Enquanto a ecologia se detinha ao estudo dos sistemas naturais, a agronomia preocupava-se com a aplicação de métodos e investigação científica na prática da agricultura. Desde então a agroecologia tem contribuído para o desenvolvimento da sustentabilidade na agricultura. (GLIESSMAN, 2006).

Compreendemos diante de tal contexto, que a agricultura familiar nas comunidades amazônicas busca sua autonomia com relação aos modelos de sistemas agroindustriais, inserindo-se no espaço do mercado agroecológico diversificado e produtivo, no qual estão inseridos, interagindo desta forma com o meio ambiente, constituindo deste modo uma condição de bem-estar e qualidade de vida para as famílias rurais, colocando o excedente de sua produção no espaço urbano, sem que para isso precise alterar seu *modus vivendi* para poderem usufruir das condições do espaço urbano.

Emerge neste contexto o associativismo, fruto da luta pela sobrevivência e pela melhoria das comunidades em torno de objetivos comuns e fundamentais para assegurar melhores condições de vida ao grupo familiar e a comunidade, através da cooperação, participação e solidariedade no processo de ajuri.

Compreende-se assim que a agricultura familiar e orgânica abarca um grupo diversificado de correntes agrícolas (natural, biológica, biodinâmica) que mantém diversos pontos em comum bem como suas especificidades. Merece destaque, a agroecologia, dentre as correntes de atuação (LEFF, 2001; ALTIERI, 2014; GLIESSMAN, 2013; CAPORAL, 2009 e CAPRA, 1982), nos diferentes sistemas de produção agroecológica por promover a prática de uma agricultura socialmente justa, economicamente viável e ecologicamente sustentável.

Apesar de incipiente a agricultura familiar no estado do Amazonas, apresenta reflexos econômicos e sociais positivos. Com a inserção do pequeno agricultor agroecológico no circuito produtivo, movimentando desta forma a economia amazônica, promovendo o desenvolvimento social e humano, proporcionando ao agricultor familiar uma alimentação saudável ao mesmo tempo amplia a renda da família com a venda do excedente no mercado local.

Desta forma, propõe-se, no presente trabalho, identificar oferta dos produtos regionais da agricultura familiar amazônica para comercialização na cidade de Manaus, bem como avaliar a importância da Associação dos Produtores Rurais do Feirão Vida Verde de Manaus - ASPROFE - 'Feirão da Sepror', no contexto socioeconômico da produção agroecológica dos agricultores familiar no estado do Amazonas caracterizando as principais transformações sociais e econômicas na vida destes associados após sua integração na ASPROFE. A metodologia caracteriza-se como pesquisa-ação com visita de campo *in loco*, com abordagem crítica junto aos associados da ASPROFE e levantamento bibliográfico em documentos referenciados ao tema.

Material e métodos

A metodologia amparou-se no método pesquisa-ação, pessoa-ambiente, com abordagem crítica e coleta de dados realizada mensalmente no período de maio a junho/2016, com duas visitas mensais *in loco*, no Feirão da SEPROR, localizada no Parque de Exposição Agropecuária Eurípedes Ferreira Lins (antiga Expoagro), na Av. Torquato Tapajós s/n. Zona Norte da cidade de Manaus. Os dados secundários foram adquiridos por meio da pesquisa documental embasada nos relatórios da ASPROFE Vida Verde, os dados primários foram coletados a partir de entrevistas semiestruturadas com 364 associados, sendo 350 produtores/agricultores; 12 produtores/aquícolas; 2 produtores/pe-

cuaristas (bovino, suíno, avicultura). A partir da metodologia e dos resultados obtidos nessa pesquisa, analisados conforme as características da pesquisa-ação apontadas por Thiolent (2004).

A pesquisa-ação é uma pesquisa social, com base empírica, concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou a resolução de um problema coletivo, no qual pesquisadores e participantes representativos da situação ou do problema em que estão envolvidos de modo cooperativo e participativo. (THIOLENT, 2004, p. 13)

Compreende-se, assim, que as intervenções na pesquisa-ação e a produção do conhecimento se inter-relacionam em função dos interesses e necessidades encontradas, sendo que as partes envolvidas na situação precisam ser investigadas e consultadas, visto que, os pesquisadores sociais desenvolvem um processo coletivo de aprendizagem, cujos resultados oferecerão a todos novos conhecimento/ensinamentos. De forma a inteirar a pesquisa, utilizou-se o método da pesquisa etnográfica, utilizando a técnica da pesquisa de campo, observação participante, formulários, entrevistas sobre a produção agroecológica dos sujeitos pesquisados, objetivando-se identificar oferta dos produtos regionais da agricultura familiar amazônica para comercialização na cidade de Manaus.

Resultados e discussão

Manaus (Figura 4), capital do estado do Amazonas, compõe em seu cenário a rica biodiversidade da floresta Amazônica e seus variados ecossistemas (várzeas, terra firme, igapó...), banhada pelo Rio Negro, com uma população estimada de 2.057.711 habitantes (IBGE, 2016).



Figura 4 - Vista aérea de Manaus/AM.

Fonte: Acervo de SOUSA, S. G. A. (2014).

A produção agrícola, pecuária, extrativista e aquícola que abastece o Feirão da Sepror é oriunda da agricultura familiar da Região Metropolitana de Manaus - RMM, e demais municípios amazônicos (Anori, Apuí, Autazes, Beruri, Caapiranga, Careiro Castanho e Várzea, Codajás, Iranduba, Itacoatiara, Itapiranga, Manacapuru, Manaquiri, Manaus (comunidades do entorno), Novo Airão, Presidente Figueiredo, Rio Preto da Eva, Silves e Uarini), abastecendo o mercado consumidor manauara.

Segundo Araújo et al., (2016), a diversidade e a cultura alimentar amazônica é baseada no regionalismo histórico-social a partir do processo histórico de intercâmbio entre as culturas tradicionais indígenas, a portuguesa e de outras partes do mundo, que compõem a diversidade sociocultural amazônica, embasadas no respeito e na identidade cultural da influência alimentar.

Nessa discussão, as ações de desenvolvimento sustentáveis da agricultura familiar na Amazônia constituem-se das relações sociais e econômicas entre os indivíduos produtores/agricultores e a ASPROFE Vida Verde, criada em 2009, liderados pelo agricultor Antonivaldo de Souza e demais produtores/agricultores vendedores na antiga feira da SEPROR (Secretaria de Produção Rural do Amazonas), em parceria de gestão participativa, assegurando um vínculo contínuo dos produtores/agricultores familiar com o mercado consumidor.

Dessarte, corroborando ARAÚJO (2016), o espaço das feiras não é somente físico, é o espaço socialmente constituído pelos vários elementos e práticas, entrelaçando e absorvendo os saberes que chegam para agregar e contribuir com o tão almejado desenvolvimento comunitário. Neste contexto as feiras (Figura 5) refletem as trocas de experiências entre agricultores e consumidores nas rodadas de conversa.



Figura 5 – Feiras de agricultores familiares, Manaus/AM.

Fonte: Acervo de ARAÚJO, M. I. (2016).

Nesse arranjo, a ASPROFE estabelece parcerias com as organizações locais (intermunicipais) de agricultores familiar, garantindo melhores condições econômicas, evitando os intermediários (atravessadores) na cadeia produtiva entre produtores e consumidores, contribuindo significativamente em melhores condições econômicas e sociais, proporcionando a valorização da identidade e autoestima da cultura regional (suas tradições, hábitos e costumes) das famílias rurais estimulando a produção e o desenvolvimento da agricultura familiar da hinterlândia amazônica.

A partir dos esforços desses agricultores e líderes comunitários rurais de diversas áreas da RMM, relativos à política setorial do pró-orgânico do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – MAPA e da Comissão de Produção Orgânica – CPOrg., e seus membros, chegou-se ao entendimento da necessidade de fortalecer a cadeia produtiva da produção agroecologia no estado do Amazonas.

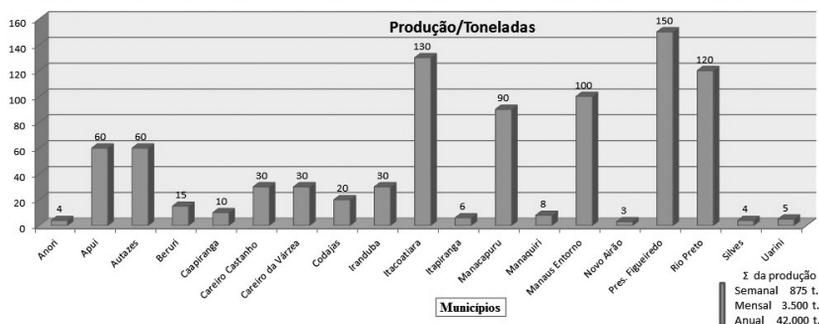
Agricultores interessados na produção sustentável e na conservação de recursos naturais participaram da 1ª Assembleia da ASPROFE, apresentando suas lutas, objetivos, problemas e expectativas para o setor, bem como a garantia da segurança alimentar para os consumidores preocupados com a saúde e as questões ambientais, aliada ao Programa de Aquisição de Alimentos - PAA para destinação do excedente representa uma importante alternativa de comercialização direta a um preço justo dos produtos da agrobiodiversidade amazônica.

Segundo Wandelli et al, (2015, p. 5), para o fortalecimento da agroecologia e da produção orgânica, detectou-se como principais estratégias a ampliação do número de agricultores, da produção e da diversificação de produtos por meio de mais assistência técnica e atividades de formação; ampliação da produção agroflorestal para aumentar o fornecimento de fruteiras, criação de agroindústrias de produtos agroflorestais para permitir uma maior comercialização e diversificação, em especial nas entressafras; apoio no escoamento do excedente da produção agroecológica para o mercado consumidor.

Com o esforço desses agricultores e líderes comunitários rurais, passaram a comercializar seus produtos no Feirão da Sepror, é um espaço público, localizado na zona norte da cidade, frequentado diuturnamente de terça a domingo por produtores agricultores familiar de todas as etnias, faixas etárias e estratos sociais.

A diversidade de mais de 100 espécies identificadas de produtos ofertados resulta em uma variedade de cores e sabores das frutas exóticas e regionais à venda a população. Cujas médias de produção mensal dos produtores hortifrutigranjeiros amazônicos é de 3.500 toneladas/mês (Quadro 1), provenientes dos municípios da hinterlândia amazônica perfazendo um total anual de 42.000 toneladas/ano.

Quadro 1- produção mensal dos produtores hortifrutigranjeiros amazônicos



Fonte: Dados da pesquisa. (ARAÚJO, M. I. - 2016)

Segundo comenta Flandrin & Montanari (1998):

[...] da nutrição ao sabor são desenvolvidas receitas técnicas, histórias e tradições culinárias. Os homens se alimentam conforme sociedade que pertencem, uma evidência clara de que as escolhas alimentares são influenciadas pela cultura alimentar, compreendida esta como o conjunto integrado de diversos elementos objetivos e subjetivos, presentes na relação que se estabelece entre os homens, o meio e o alimento. (FLANDRIN & MONTANARI, 1998).

Os resultados deste arranjo organizacional entre ASPROFE e os agricultores familiar da hinterlândia amazônica tecem identidades coletivas e culturas organizacionais expressas no viés político organizacional, a partir das interações locais (intermunicipais) fundamentadas nas atividades sustentáveis da cadeia produtiva da agricultura e do extrativismo da região amazônica, valorizando o conhecimento tradicional, as práticas culturais e sociais. Neste contexto, faz-se necessário romper o paradigma do agronegócio com a produção artificializada da agricultura, com uso de fertilizantes químicos

e sintéticos, sementes transgênicas, agrotóxicos destruidores da vida em seus princípios ativos.

Dentre a espécies mais comercializadas são as hortícolas, frutos regionais (Figura 6), plantas alimentícias não convencionais (PANC), as condimentares, medicinais, produtos comestíveis (biscoitos e doces regionais), óleos, sementes, remédios de espécies florestais não madeireiras.

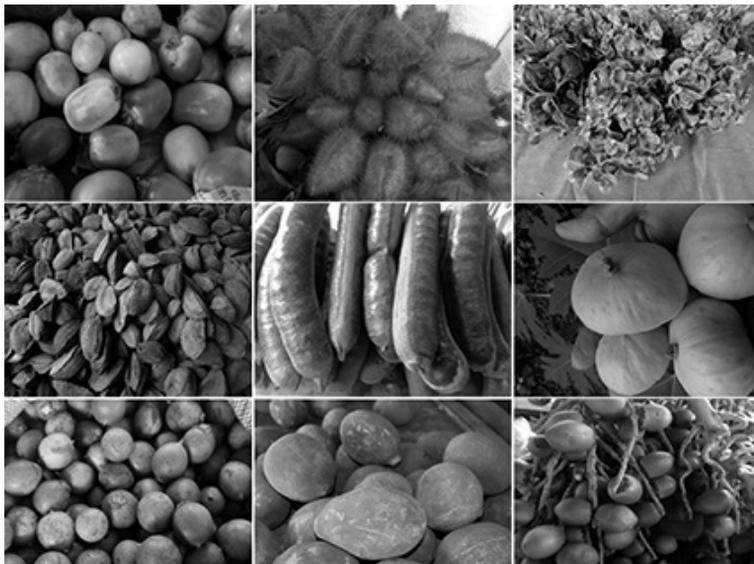


Figura 6 - Produtos agrícolas (frutos regionais).

Fonte: Acervo de ARAÚJO, M. I. (2015).

Dentre as 140 (cento e quarenta) espécies de produtos identificados, destacam-se entre as culturas de olerícolas folhosas das famílias botânica Brassicaceae (agrião (*Nasturtium officinale*), couve (*Brassica oleracea*), alface (*Lactuca sativa*), coentro (*Coriandrum sativum*), repolho (*Brassica Oleracea var. capitata*), rúcula (*Eruca sativa*) entre outras.

As Asteraceae (jambu (*Acmella oleracea*), almeirão (*Cichorium intybus...*), Chenopodiaceae (espinafre-amazônico (*Alternanthera sp.*), mas-truz (*Dysphania ambrosioides ...*)). As frutíferas Musaceae (bananas vários tipos), Curcubitaceae (pepino (*Cucumis sativus*), abobora (*Cucurbita spp...*)), os tubérculos/raízes do gênero *Manihot* - macaxeira/mandioca (*Dioscoreai*), cará variedades (*Ipomoea*), batatas variedades (*Solanum tuberosum*) entre outras

variedades de espécies como: pimentão (*Capsicum annuum*), cebolinha (*Allium fistulosum*), banana (*Musa sp*), mamão (*Carica papaya*).

As plantas alimentícias não convencionais (PANC) de maior demanda de consumo são: ariá (*Calathea allouia*), cúbio (*Solanum sessiliflorum*), vinagreira (*Hibiscus sabdariffa*) dentre outras.

As espécies frutíferas mais comercializadas em forma de polpa ou *in natura* são: açaí (*Euterpe oleracea E. precatória*), banana (*musa*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), buriti (*Mauritia flexuosa*), caju (*Anacardium occidentale*), castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), guaraná (*Paullinia cupana*), graviola (*Annona muricata L.*), laranja (*Citrus sinensis*), limão (*Citrus limon*), pupunha (*Bactris gasipaes*), tapereba (*Spondias mombin L.*) e tucumã (*Astrocaryum aculeatum*). O extrativismo animal comercializado é o pescado regional, destaque para o pirarucu (*Arapaima*), tambaqui (*Colossoma macropomum*), Matrinhã (*Brycon cephalus*), tucunaré (*Cichla ocellaris*), a pescada (*Cynoscion leiarchus*) dentre outros) bem como a carne bovina, suína e de avicultura (galinha, capote, pato, codorna, peru...).

O destaque no Feirão da Sepror é para as frutas, que movimentam uma produção média de frutas (*in natura* e em polpa) anualmente de 5.000 toneladas, com destaque (Quadro 2) para as 20 frutas mais comercializadas na safra e na entressafra.

Entretanto, a agroecologia no Amazonas ainda carece do apoio de políticas públicas e da internalização desta ciência e prática de uso da terra nos órgãos governamentais de pesquisa, ensino, extensão e saúde.

Neste intercâmbio dos agricultores/feirantes da ASPROFE com os técnicos parceiros de instituições públicas, tem se confirmado como uma metodologia importante da agroecologia no estado do Amazonas aliada a troca de saberes ancestrais o conhecimento técnico científica que se ampliam e se aperfeiçoam, de forma interdisciplinar e descentralizada.

Quadro 2 - Frutas comercializado na safra e entressafra.

Produção Anual				
N.	Produto		Quantidade	
	Nome	Espécie	(0,0000 t)	
1	Açaí	(<i>Euterpe precatoria</i> , <i>E. oleracea</i>)	0,96	t
2	Banana	(<i>Musa paradisiaca</i>)	0,72	t
3	Melancia	(<i>Citrullus lanatus</i>)	0,45	t
4	Laranja	(<i>Citrus sinensis</i>)	0,40	t
5	Mamão	(<i>Carica Papaya</i>)	0,30	t
6	Maracujá	(<i>Passiflora edulis</i>)	0,30	t
7	Acerola	(<i>Malpighia emarginata</i>)	0,28	t
8	Demais frutas		0,25	t
9	Bacaba	(<i>Oenocarpus bacaba</i>)	0,25	t
10	Goiaba	(<i>Psidium guajava</i>)	0,25	t
11	Buriti	(<i>Mauritia flexuosa</i>)	0,20	t
12	Tapereba	(<i>Spondias mombin</i>)	0,20	t
13	Cupuaçu	(<i>Theobroma grandiflorum</i>)	0,15	t
14	Castanha-da-amazônia	(<i>Bertholletia excelsa</i>)	0,14	t
15	Patauí	(<i>Oenocarpus bataua</i>)	0,10	t
16	Pupunha	(<i>Bactris gasipaes</i>)	0,05	t
	Total (t.)		5.000	t
17	Abacaxi	(<i>Ananas Sativus</i>)	288.000	
18	Coco	(<i>Cocos nucifera</i>)	336.000	
19	Ingá	(<i>Inga sp</i>)	10.000	
	Total (un.)		634.000	
20	Tucumã	(<i>Astrocaryum aculeatum</i>)	720.000	
	Total (mil)		720.000	

Fonte: Dados da pesquisa. (ARAÚJO, M. I. - 2016)

Conclusão

Neste espaço amazônico, revelam-se redes produtivas, estabelecidas nas relações sociais baseadas na ação coletiva e na confiança – capital social – que cresce no conjunto produtivo das propriedades rurais. A ASPROFE, nesse arranjo, insere-se no contexto das parcerias locais com as demais organizações de agricultores familiar, fundamentando em suas práticas a valorização do ser humano, o respeito aos recursos naturais, a solidariedade e a inclusão social, reproduzido e materializado nas interações coletivas, fortalecendo a

autonomia das comunidades nas ações políticas e econômicas, referendadas seja através de projetos de financiamento (público e privado), cursos de capacitação, fortalecendo as atividades produtivas dos associados, revelando a superação dos desafios regionais, presentes na realidade social e econômica dos agricultores familiares.

Referências

ARAÚJO, Maria Isabel de; SOUSA, Silas Garcia Aquino de; AMARAL, Mercedes Araújo Gurgel do; DIAS, Rosineide da Silva. Navegando de acordo com a “Lei do Rio”. In: V CONGRESSO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA DA SAÚDE. Geografia da saúde: ambientes e sujeitos sociais no mundo globalizado. Manaus/Am. Brasil, 24 a 28. 11.2014.

ARAÚJO, Maria Isabel; MATOS, Gláucio Campos Gomes; SOUSA, Silas Garcia Aquino. Ajuri – processo e valorização do saber Tradicional amazônico. In: ESADR 2016. VIII CONGRESSO DA APDEA E O II ENCONTRO LUSÓFONO EM ECONOMIA, SOCIOLOGIA, AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO RURAL, 2., 2016, Coimbra. Atas Políticas Públicas para a Agricultura Pós 2020. S. l.: APDEA, 2016. p. 2389-2406.

ARAÚJO, Maria Isabel de; SOUSA NETA, Naisa Lima de; SOUSA, Silas Garcia Aquino de; ARAÚJO, Indramara Lobo de. A interdisciplinaridade na promoção da saúde e segurança alimentar nas feiras de Manaus/Am. In: V CONGRESSO BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL APLICADA E GESTÃO TERRITORIAL. Área 1 - Educação ambiental aplicada. V. 5, n.5, p. 1-20, jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Decreto Nº 6.323, de 27 de dezembro de 2007. Regulamenta a Lei no 10.831, de 23 de dezembro de 2003, que dispõe sobre a agricultura orgânica, e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial da União, Brasília, 28 de dezembro de 2007. Seção 1, p. 2-8.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instrução normativa nº 007, de 17 de maio de 1999. Dispõe sobre normas para a produção de produtos orgânicos vegetais e animais. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 19 de maio de 1999. Seção 1, p. 11-14.

GLIESSMAN, S. R. O complexo ambiental. In: Agroecologia: processos eco-

lógicos em agricultura sustentável. 2. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

GUZMÁN, E. S. Origem, evolução e perspectivas do desenvolvimento sustentável. In: ALMEIDA, J.; NAVARRO, Z. (Org.). Reconstruindo a agricultura: idéias e ideais na perspectiva de um desenvolvimento rural sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997. p. 19-31.

FLANDRIN, J-L, MONTANARI, M. História da Alimentação. 3 ed. São Paulo: Liberdade, 1998.

MONTENEGRO, Marina Regitz. A teoria dos circuitos da economia urbana de Milton Santos. Revista Geográfica Venezolana, v. 53, n. 1, 2012. Disponível em <http://www.redalyc.org/pdf/3477/347730388009.pdf>. Acesso em 03 set. 2017.

NODA, Hiroshi. Agricultura familiar na Amazônia, segurança alimentar e agroecologia. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Coordenação de Pesquisas em Ciências Agronômicas. Disponível em: < [http://www2.emater.pa.gov.br/EmaterPortal/downloads /redestematicas/agriFamAmz.pdf](http://www2.emater.pa.gov.br/EmaterPortal/downloads/redestematicas/agriFamAmz.pdf) > Acesso em 07.05.15.

ROÇODA, L. C. C.; SOUSA, S. G. A. de; ARAUJO, M. I; ANJOS, L. C. C; TEIXEIRA, M. V. Composto orgânico e biofertilizante de resíduos de peixe. In: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2014, Rio Branco - AC. Ciência e Tecnologia em uma Amazônia sem fronteiras. Rio Branco/AC: SBPC, 2014. v. 66.

WANDELLI, Elisa; NEVES, Acácia; MENEZES, Márcio; SEMEGHINI, Mariana; UGUEN, Katell; ONO, Mario. A experiência da Rede Maniva de Agroecologia do Amazonas (Rema) em transformar os laboriosos procedimentos estabelecidos pela legislação brasileira de orgânicos em mobilização social promotora da agroecológica. Anais. IX Congresso Brasileiro de Agroecologia. Cadernos de Agroecologia Vol. 10, Nº 3 de 2015

Agricultura familiar: do neolítico a Panamazônia¹

*Ana Maria Seixas Ferreira
Maria Isabel de Araújo
Silas Garcia Aquino de Sousa
Michel Justamand*

Introdução

A formação das cidades está ligada ao sedentarismo do ser humano. Por volta de 9.000 a.C. o fenômeno do sedentarismo já era uma realidade. Antecedendo a esse processo uma onda de seca no Oriente Médio que provocou certo impacto na caça fazendo o homem procurar outras formas de alimentos. O processo histórico de formação das cidades inicia-se com o quarto período glaciário (12.000 e 10.000) onde pelo fato da modificação climática, o homem teve que buscar outras formas de alimentos além da caça. (MONFORD, 2004, p. 17).

Coulanges (2009) relata que desde os primórdios da civilização,

O homem dos primeiros tempos estava imerso na natureza; os costumes da vida civilizada ainda não haviam provocado a separação entre a natureza e o homem, sua vida dependia de inteiramente da natureza. O homem sentia um misto de veneração, de amor e de terror perante o poder da natureza, por isso os lugares mais propícios para alimento eram as proximidades de grandes rios. (COULANGES, 2009, p.135).

Como afirma Mumford (2004), o ano de 5.000 a.C. é o marco inicial para o surgimento das primeiras povoações conhecidas como cidades. Já pelo ano de 6.000 a.C. surgem inovações técnicas como o arado e as pessoas já se concentravam nos vales fluviais de rios Tigre, o Eufrates, o Nilo, o Indo e no rio Hucango, na China.

As cidades começam a se espalhar próximos às margens do mar Mediterrâneo, o surgimento de Roma em 2.700 a.C. atesta esse fato. Com a

¹ Trabalho apresentado no II Seminário Internacional Sociedade e Cultura na Panamazônia - II SIScultura, 2016, "Imaginário Social, Política Científica e Relações de Poder". Manaus/AM: PPGSCA/UFAM, 2016. v. GT 9. p. 1-14.

navegação marítima mais segura, as cidades passaram a ocupar as margens dos mares, o que facilitava o comércio. (MUMFORD, 2004, p.24-25).

Segundo Pirenne, (1973), as primeiras cidades eram geralmente pequenas (não chegando a 25 mil habitantes), porém sua importância não era dada por seu tamanho, mas sim pela maneira que se organizava socialmente. Com o surgimento do comércio, do capitalismo e das grandes navegações as cidades começaram, outra vez, a ganhar lugar de destaque no cenário mundial.

Porém, foi o surgimento da indústria que transformou definitivamente a cidade em ponto de concentração das novas práticas (econômica, política, etc.) e começou a atrair pessoas, transformando-se em espaços de hierarquização e de comando. As cidades surgiram não pelo lado econômico, mas sim pelo lado político, como lugar de produção e dominação (PIRENNE, 1973, p. 127-130).

Para a construção desse artigo, foram realizadas pesquisas bibliográficas qualitativas, utilizando obras literárias, artigos, internet e revistas científicas. Conforme Gil (2000):

Pesquisa bibliográfica é aquela que os dados são obtidos de fontes bibliográficas, ou seja, de material elaborado com a finalidade explícita de ser lido. As pesquisas bibliográficas referem-se a uma modalidade específica de documentos, que são as obras escritas em editoras, comercializadas em livrarias e classificadas em bibliotecas, como livros, jornais, revistas e periódicos. (GIL, 2000, p.63).

Objetivando, assim, uma reconstrução histórica de abordagens teóricas e empíricas sobre a agricultura familiar do período neolítico à Panamazônia.

A formação da cidade

Em meio às andanças inquietas do homem paleolítico, os mortos foram os primeiros a ter uma morada permanente, uma caverna, uma cova assinalada por um monte de pedra, um túmulo coletivo. A cidade dos mortos antecede a cidade dos vivos. O aspecto da cidade construída para os vivos também mudou quanto ao lugar dos mortos. Nesses antigos santuários paleolíticos, como nos primeiros túmulos e monte sepulcrais, encontram-se os primeiros indícios de vida cívica, provavelmente muito antes de poder sequer suspeitar-se de qualquer agrupamento permanente em aldeias. A cidade tor-

na-se também a cidade dos mortos; o cemitério, um lugar de sociabilidade, alheia a todo respeito religioso.

Segundo Mumford (1998, p.11), antes da cidade, havia pequenas populações, o santuário e a aldeia. Antes da aldeia, o acampamento, o esconderijo, a caverna, o monte de pedras; e antes de tudo isso, havia certa predisposição para a vida social que o homem compartilhava, evidentemente, com diversas outras espécies de animais. As contribuições mais significativas para a estabilidade e continuidade decorrem do nosso passado animal. Muitas criaturas, inclusive os peixes, reúnem-se em rebanhos e cardumes para a reprodução e o cuidado de seus filhos, sendo esse um dos aspectos da cidade primitiva, assim como o seu senso de isolamento defensivo conjugado com sua superficial pretensão de “territorialidade”, remontando antecedente na evolução animal. (MUMFORD, 1998, p.11).

Relata Coulanges (2009), que o aparecimento real da cidade ocorreu como resultado final de uma reunião remota entre os componentes paleolíticos e neolíticos.

O intercâmbio entre as duas (neolítica e paleolítica) culturas se deu no decorrer de um longo período, no fim, os processos masculinos venceram pela simples força do dinamismo. Várias famílias formaram as *fratrias*. Várias fratrias formavam as tribos, e as diversas tribos a cidade. Cidades são, portanto, sociedades perfeitamente análogas e nascidas uma das outras. (COULANGES, 2009, p.135).

Neste contexto Coulanges (2009), registra que das tribos como família e da fratria constituíam-se o corpo independente, reunidas em tribos, e essas tribos poderiam associar-se sobre condição de culto de cada um ser respeitado. No dia em que fincou essa aliança, nasceu a cidade. O homem paleolítico precisava de um amplo raio de ação e grande liberdade de movimentos, e a sorte com a esperteza e a perícia na economia do homem de então. As aldeias mesolíticas surgem como os primeiros vislumbres da finalidade agrícola e da mesma forma, os primeiros animais domésticos, os animais de estimação e guardião da casa, porcos, galinha, patos, gansos e acima de tudo, o cão, o mais antigo companheiro animal do homem. Bem como a prática de se reproduzirem os vegetais comestíveis por meio de mudas como ocorre com a tamareira, a oliveira, a macieira e a videira, provavelmente vem dessas culturas mesolíticas. (COULANGES (2009, p.135-137).

Para Weber (1992), a relação entre as cidades e a agricultura era homogênea,

[...] “cidades de agricultores” isto é, lugares que, como localidade do tráfico de mercado e sede dos típicos ofícios urbanos, estão muito distantes do tipo médio da aldeia, mas onde uma ampla camada dos cidadãos locais satisfaz suas necessidades alimentares em economia própria e até produz para a venda. (WEBER, 1992, p. 421)

A casa e a aldeia, com o tempo à própria cidade, são obras da mulher. Era a mulher que manejava o bastão de cavar ou a enxada. Era ela quem cuidava do jardim e foi ela quem conseguiu essas obras-primas de seleção e cruzamento que transformaram espécies selvagens rudes em variedades domésticas, política e ricamente nutritiva. Foi à mulher que fabricou os primeiros recipientes (REED, 1980). As cidades que aí encontramos foram privadas de dois dos atributos fundamentais das cidades da idade média, e dos tempos modernos: uma população burguesa e uma organização municipal. (PIRENNE, 1973, p.49).

A marca de níveis civilizacionais analisadas pela teoria de Norbert Elias (1989) se mostra quando se pode ver a sociedade sedenta, experimenta a necessidade de fornecer aos seus membros, centro de reunião, ou se quiser lugares de encontro. As primeiras construções feitas pelo homem pareciam ter sido recintos de pretensão.

A celebração do culto, o arranjo dos mercados, as assembleias políticas e judiciárias, fixam em locais destinados a receber os homens que querem ou devem participar nesses atos.

A nova associação simbiótica do homem com animais e plantas favorável ao posterior desenvolvimento da cidade, antes que começasse a existir a cidade, a aldeia já criara o vizinho, o que mora perto, dentro de uma distância onde é fácil chamá-lo, compartilhando as crises da vida, velando os que agonizam chorando solidariamente pelos mortos, rejubilando-se num banquete nupcial ou um nascimento. O homem paleolítico precisava de um amplo raio de ação e grande liberdade de movimentos, a sorte, a esperteza e a perícia na economia do homem de então.

Mumford (1998) relata que esse processo de colonização, domesticação, regularidade alimentar, surgiu no período mesolítico, talvez há quinze mil anos.

Uma cultura baseada no emprego de crustáceo e peixe, possivelmente de sargaços e tuberosas plantadas, tudo isso suplementados, sem dúvidas, por outros suprimentos alimentares menos certos. Como resultado dessa união das duas culturas, provavelmente terá ocorrido justamente ao mesmo tempo, a mais ampla espécie de cruzamento e entre mistura. Isso deu a cidade potencialidades, capacidades que nem o caçador, nem o mineiro, nem o criador de gado, nem camponês, jamais teria sido capaz de explorar, caso fosse deixado a si mesmo em seu habitat regional (MUMFORD, 1998, p. 17-21).

Em nenhuma civilização a vida urbana se desenvolveu independentemente do comércio e da indústria. A diversidade do clima, dos povos ou das regiões e tão indiferente a este fato como a das épocas. Impõe-se no passado às cidades do Egito, da Babilônia, da Grécia, do Império Romano ou do Império árabe, como hoje se impõe às cidades da Europa ou da América, da Índia, do Japão ou da China, (PIRENNE, 1973, p. 103).

A vida urbana relaciona-se ao comércio e a indústria. Entre a cidade e seus vizinhos uma permanente relação de serviços. O comércio e a indústria são indispensáveis para manutenção desta recíproca dependência.

Sem a importação que assegura o reabastecimento, sem a exportação a compense com objetos de troca, a cidade morrerá, isso mostra que Elias (1994-2000) fala das redes de interdependência

Trabalha as noções de indivíduo e de sociedade como processos interdependentes: “a rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexos do que aqui é chamado configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes” (ELIAS, 1994, p.249).

Tais relações são entendidas como “relações de poder”, não só no sentido de detenção dos meios de produção (ou poder econômico), mas sobretudo como “diferenças no grau de organização dos seres humanos implicados” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 21).

Compreende-se assim que a cidade foi obrigada por isso, durante vários séculos, a respeitar a independência religiosa e civil das tribos, das cúrias e das famílias. Assim, a cidade não é uma reunião de indivíduos: é uma confederação de vários grupos que já estavam constituídos antes dela e que ela deixa subsistirem.

A Amazônia ancestral e a cidade

Desde há muitos anos atrás a ciência Arqueológica vem pesquisando a região Amazônica. Coletando dados a respeito da presença mais ancestral nessa região que é do tamanho de um grande país ou até de um continente. Refletimos dessa forma, por que essa região envolve vários países da América do Sul (Brasil, Colômbia, Peru, Guiana, Suriname, Venezuela, Bolívia, Equador e ainda um país europeu a França, que tem um estado presente na Amazônia, a Guiana Francesa).

A região conta com mais de 7 milhões de quilômetros quadrados, dos quais 5 milhões e meio de quilômetros quadrados são cobertos pela floresta tropical. Sendo que 60%, ou seja, a maior parte está no território brasileiro. Indicando que deveríamos ter o maior interesse em saber mais sobre tanto do presente quanto do passado mais longínquo.

Os vestígios arqueológicos podem ajudar a evidenciar a presença de grupos humanos amazônicos, muito antes da conquista/invasão europeia do século XVI. Os primeiros habitantes/transeuntes deixaram na região uma série de marcas indicando onde e como viveram. Entre elas estão as terras pretas, as cerâmicas, materiais líticos e as inscrições rupestres. Mas outros vestígios, como as urnas funerárias, também podem contribuir para a mostrar que grupos humanos ocuparam a região e desenvolveram suas “cidades” (RISÉRIO, 2013).

As terras pretas são fontes atualmente da produção alimentar para muitos, mas elas são sinais da presença mais ancestral e da forma, como os primeiros ocupantes da região usaram as terras e desenvolveram suas formas de vida (DENEVAN, 2010). Há também vestígios líticos – que são pedras lascadas por humanos – feitos de forma também intencionais, como as terras pretas, demonstram que muito antes do que se pensava ou imaginava grupos humanos estiveram na região, talvez muito antes de 10 mil anos atrás (BUENO, 2010). Já as cerâmicas que são objetos construídos de forma intencional (BANDEIRA, 2010), como os anteriores, apontam que, provavelmente, esses transeuntes se sedentarizaram e desenvolveram seus núcleos de sociabilidade, com complexidade sociopolítica (NEVES, 2006, p. 66; MAGALHÃES, 2016, p. 345). Por fim, as artes rupestres, pinturas e gravuras, são os sinais de que os ocupantes da região tinham tempo e disposição de deixaram suas marcas comunicacionais e educativas (JUSTAMAND, 2012).

A cidade medieval

A Idade Média ou Era Medieval é o período compreendido entre a deposição do último soberano do Império Romano do Ocidente, Rômulo Augústulo (476, século V), até a conquista da cidade de Constantinopla, pelos turcos (1453, século XV), pondo fim ao Império Bizantino. A história da cidade começava pelo ato da fundação, e registrava o nome sagrado do fundador. Depois, enumerava as lendas, os deuses da cidade, os heróis protetores. A história da cidade dizia ao cidadão aquilo em que devia acreditar, e tudo aquilo que deveria adorar.

Na antiguidade, um considerável número de cidadãos era constituído por proprietários de bens de raiz, vivendo quer do trabalho, quer do rendimento das terras que possuíam no exterior, mas não restam dúvidas de que, à medida que as cidades se engrandeceram, os artistas e os comerciantes se tornaram cada vez mais numerosas. (COULANGES (2009, p. 188).

Segundo Pirenne (1998), as cidades episcopais - com pouca expressão econômica, pequeno comércio, sendo sustentado por impostos pagos pelos latifúndios de bispos e abades; e os burgos - povoados fortificados, com muralhas e fossos, sob controle do senhor feudal ou príncipe, eram os tipos de aglomerações urbanas existentes na Idade Média. Estas cidades apresentam-nos um espetáculo muito diferente, o comércio e a indústria fizeram delas o que elas foram. Não cessaram de crescer sob a sua influência. Nunca antes existiu uma classe de homens tão especificamente, tão estreitamente urbana, como o foi à burguesia medieval. Expansão do comércio e do movimento urbano. Progresso do comércio as cidades se multiplicam. Aparecem ao longo de todas as vias naturais por onde ele se difunde (PIRENNE, 1973, p.65-110).

Nos relatos de Mumford (1998), os mercados da época Carolíngia, também conhecido como o Império de Carlos Magno eram simples mercados locais, visitados pelos camponeses dos arredores e por alguns vendedores ambulantes. Tinham unicamente por finalidade prover ao reabastecimento das cidades e dos burgos. Só se realizavam uma vez por semana e as suas transações eram limitadas pelas necessidades domésticas dos habitantes, muito pouco numerosos, desta espécie sempre existiram e existem ainda hoje em milhares de pequenas cidades e aldeias. Faltava esse caráter permanente que é indispensável à fixação do negócio.

Os mercadores dirigiam-se para os lugares de troca, onde se encontravam vendedores e compradores do norte ou sul. Sem dúvidas, aconteceu muitas vezes, que uma feira tenha sido fixada no local onde continuou um aglomerado mercantil. A formação das cidades da Idade Média é quase um fenômeno tão nitidamente determinado pelo meio geográfico e pelo meio social como o curso dos rios é determinado pelo relevo das montanhas e a direção dos vales. (MUMFORD, 1998, p. 9-36),

Weber (1999) relata que: A sociedade laica só solicitava a sua atenção em relação com a sociedade religiosa. Não podiam esquecer a descrição de guerra e de conflitos políticos que exerciam a sua repercussão sobre a igreja, mas como podiam ter cuidados de notar as origens da vida urbana a qual a compreensão não lhe fazia menos falta do que simpatia.

Quanto às fontes de origem urbana, quer dizer, escritas e compostas por burgueses, não existem nenhuma que sejam anteriores ao fim do século XII. E se, portanto, obrigado, haja o que houver, a ignorar muito, estudo da origem das cidades, à combinação e a hipótese. O povoamento das cidades escapava-se nos seus por menores. Não se sabe como os primeiros mercadores que aí se viram fixar se instalaram no meio ou à margem da população presente. (Weber, 1999, p. 408-425).

Na história da formação das cidades, o subúrbio comercial ultrapassou em muito a importância do burgo feudal. As cidades da Idade Média eram cidades-fortalezas. Não pode pensar se nesta época numa cidade sem muralha. A cidade não era a única nem a mais antiga fortaleza. Em regiões fronteiriças disputadas ou em estado de guerra crônico, toda aldeia constrói suas fortificações.

Na Idade Média, o castelo, lugar de poder econômico e político, domina a sociedade camponesa. É muitas vezes contra o poder senhorial que a cidade afirmará sua independência e, depois sua influência sobre o campo ao redor. A cidade tornou-se um burgo aglomerado mercantil, já era chamado, ao lado do velho burgo primitivo, pelo nome do novo burgo, foi devido a isso que os seus habitantes receberam, o mais tardar, depois do começo do século XI, o nome de burgueses (*burgenses*). A primeira menção desta palavra pertence à França, onde se dá a partir de 1007. A população das primitivas fortalezas, mas na população imigrada que o comércio fez fluir à sua volta o que, a partir do século XI começou a buscar ver os antigos habitantes. (PIRENNE, 1978, p. 103-105).

Relata Pirenne (1978) que o mercado *intramuros* era instalado perto da porta por onde chegava o abastecimento. Animava regularmente as praças e permanecia como o lugar dos bons negócios. A partir do século X, mas principalmente do XI, é o grande período de urbanização. Esse desenvolvimento urbano faz-se a partir dos núcleos. Esses núcleos são denominados ou por um senhor eclesiástico, o bispo, em geral, nas cidades episcopais, ou por um senhor leigo, sobretudo um conde, desde a época carolíngia.

A partir do século XIII, a notória opulência da Igreja suscita a dúvida em número cada vez maior de fiéis. No meio da anarquia dos séculos IX e X, ascendente da Igreja permaneceria intacta e ela mostrava-se digna disso para combater o flagelo das guerras privadas que a realização era doravante incapaz de reprimir, os bispos organizavam nas suas dioceses a paz de Deus.

Esta predominância dos bispos conferiu naturalmente às suas residências, quer dizer, as antigas cidades romanas, uma importância sensível salvou-se da ruína. Na economia do século IX já não tinha, como feito, razão de existir, a maior parte da sua população. Com os mercadores desapareceu o carácter urbano que haviam conservado ainda durante a época merovíngia. Para a sociedade laica, não apresentavam já a menor utilidade. A cidade onde se encontrava fixada a sede da sua diocese. Tornadas sem préstimo para a administração civil, as cidades não perderam a sua qualidade de centro de administração religiosa, cada diocese ficou agrupada em volta da cidade que encerrava a sua catedral. (PIRENNE, 1978, p. 103-105).

A jurisdição eclesiástica, que já exerciam sobre o clero junta-se, pois, uma jurisdição laica que confiaram a um tribunal constituído pelos seus e cuja sede foi fixada, naturalmente, na cidade em que tinham a sua residência. Compunham-se do clero da igreja Catedral e de outras igrejas agrupadas à sua volta, de monges dos mosteiros que vieram fixar-se, algumas vezes em grande quantidade, na sede da diocese, de professores e estudantes das escolas eclesiásticas, dos servidores, enfim, e dos artistas livres, que eram indispensáveis as necessidades do culto e às da existência diária da aglomeração clerical. Quase sempre se encontrava na cidade um mercado semanal, onde os camponeses dos arredores traziam seus produtos. (PIRENNE, 1978, p. 106-110).

Algumas vezes, realizava-se uma feira anual (*cannualis mercatus*). Várias entradas da cidade recebia-se o imposto sobre tudo o que entrava ou saía. Uma oficina monetária funcionava no interior das muralhas. Aí se encon-

travam também algumas torres habitadas pelo bispo, pelos seus procuradores ou pelos seus castelões. Por fim, é preciso juntar a tudo isto os celeiros e os armazéns, onde vinham acumulando-se as colheitas episcopal e monásticas carregadas em épocas fixadas pelas rendeiras do exterior. Afluíam à cidade, as grandes feiras do ano, os fiéis da diocese animavam-se durante alguns dias o bispo exercia um direito de policia bastante mal definido, graças ao qual administrava o mercado, regulava o recebimento do imposto, vigiava a cunhagem das moedas provia à manutenção das entradas das pontes e das trincheiras. (PIRENNE, 1973, p. 103/130).

Pode supor-se, no entanto que a crise econômica à qual a natureza foi submetida no século XII como consequência da diminuição das suas receitas não deixou de ter influência na sua desapareição das cidades. A nobreza deve ter achado vantajoso vender aos burgueses as construções que possuía nas cidades e cuja transformação em terrenos de construção aumentava enormemente o valor. A fundação de novas paróquias à medida que subia a cifra dos habitantes multiplicava o número e os recursos do clero secular.

Agricultura na Panamazônia

A Panamazônia é uma região de dimensão continental, definida pela sua extensa floresta e Bacia Amazônica, abrangendo oito países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru e Venezuela; sendo 60% desta região parte do Brasil. Representa aproximadamente 40% da América do Sul, possui uma área de cinco milhões de km², chegando a sete milhões com a Bacia Amazônica.

Segundo Araújo e Sousa (2015, p. 2), entre os séculos XVI e XVIII, um conjunto de relatos sobre a exploração da Amazônia foi produzido por diversos funcionários das Coroas ibéricas e missionários. Os primeiros registros encontrados são do dominicano Gaspar de Carvajal, que acompanhou a expedição de Francisco de Orellana de 1541-1542, a primeira a percorrer o rio desde suas nascentes até o Oceano Atlântico em busca do País da Canela, principiada em Quito, em fevereiro de 1541, sob a chefia de Gonzalo Pizarro.

A floresta inviabilizava a exploração, a região da canela revelou-se um desalento, em fins de 1541 em um ponto indeterminado do rio Coca, Pizarro acossado por índios hostis e pela fome separa o grupo, encarregando Orellana de buscar alimento seguindo o curso do rio. Após meses de dificul-

dades, em agosto de 1542, alcançou a foz do *Marañon* - que recebeu o nome de *Rio de Orellana*.

As notícias procedentes da viagem alimentaram a crença na existência de reinos fabulosos, de riquezas incontáveis, perdidos no coração da floresta: El Dorado, o País das Esmeraldas, a Terra da Canela, a cidade de Manoa, o Paititi ou outros. Em busca deles, ulteriores aventureiros percorreram o Grande Rio nos anos seguintes e produziram desta forma, seus próprios registros. Assim, em 1559 uma nova expedição foi organizada por Pedro de Ursúa, proveniente do Peru. Segundo o Padre João Daniel (1976), missionário jesuíta do século XVIII, resultou daí um dos nomes pelo qual o rio seria então conhecido entre os espanhóis: o *Marañon*.

Desta mesma tropa de Pizarro lhe vem o terceiro nome (...) porque (...) recebidos como homens ressuscitados (...) e perguntados pelo que tinham visto e observado, e que notícias traziam do lago Dourado e da rica cidade de Manoa (...) respondiam que tudo eram maranhas e mais maranhas, queriam dizer que tudo eram matos, lagoas, pântanos, voltas, rodeios e labirintos, por onde tinham andado embaralhados. Foi-se divulgando pouco a pouco o nome maranhas, até que ficou com alguma mudança perpetuado no rio o nome Maranhão; e assim o chamam os castelhanos propriamente desde o rio Pongo até as suas cabeceiras... (DANIEL, João. p. 50.)

No entendimento do Padre João Daniel (1976), em sua obra: *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, a Amazônia era uma paisagem geográfica sem grandes entraves para a expansão da agricultura em questão. A agricultura consistia na preparação de terras para o cultivo de tubérculos, associada à colheita, caça e pesca.

Viviam os habitantes da hinterlândia Panamazônica no período neolítico ou idade da pedra polida, divididos em grupos ou nações, das quais podemos destacar os Tupis-guaranis, os Tucanos, os Caraíbas e em especial os Aruaques, que ocupavam o vale médio do rio Amazonas e possuíam uma agricultura mais apurada. Todos trabalhavam na terra e a diferenciação de funções entre seus membros eram pequenas, cultivavam mandioca, milho, feijão, amendoim, tabaco, batata, cará, abóbora, pimenta, guaraná, mate, cabaças, etc., eram repartidas igualmente entre seus membros.

À medida que os colonizadores europeus avançavam nas terras da Panamazônia, na Europa acordos eram firmados para dividir as novas terras descobertas, de cujas terras conseguiriam se apropriar graças à sua superioridade militar, e a ingenuidade daqueles que viviam na região há muito tempo.

À medida que os colonizadores europeus avançavam, os índios foram obrigados a abandonar muitos de seus hábitos e costumes, para assimilar a cultura dos brancos. Sob o viés do processo civilizador, a partir do século XVI, os índios foram lentamente escravizados ou dizimados pelos brancos que impuseram seus conhecimentos e religião, além das doenças e sofrimentos a que submeteram os verdadeiros donos dessas terras. Outros relatos como de Alonso de Rojas (apud CARVAJAL, 1986) e Cristóbal de Acuña (apud ESTEVES, 1994) relatam a imagens de um paraíso terrenal, um jardim das delícias.

Segundo Acuña, a perturbação a este estado próximo do edênico quase nunca é causada pelas condições naturais (“se não houvesse a praga dos mosquitos, poder-se-ia dizer (...) tratar-se de um imenso paraíso”) ou pelos nativos. Ao contrário é a colonização que irrompe com sua carga de desorganização e violência.

À medida que as cartas e crônicas de viagens nas terras descobertas pela Panamazônia chegam a Europa, fazem avançar uma nova compreensão sobre a região, especialmente quanto ao tamanho e riqueza da floresta que se espalhavam pela várzea do Rio Amazonas. Por outro lado, desde os idos do século XVI os portugueses haviam começado a se estabelecer na foz do rio, com a fusão das coroas de Portugal e Espanha (1580-640) os limites territoriais na Panamazônia não mais existem, sendo o trânsito dos luso-brasileiros em território espanhol e vice-versa livre.

De outra parte, a União Ibérica significou a transferência, aos portugueses, de inimizadas tradicionais da Coroa Espanhola, especialmente com a Inglaterra, França e Holanda, sendo combatidos em vários pontos do rio Amazonas. Sobressaltadas com o conhecimento da rota encorajasse outros empreendimentos, organizaram uma frota que deveria subir o Amazonas e o Napo até Quito para, na volta, tomar posse das terras abaixo da região dos omáguas, capitaneada por Pedro Teixeira em 1637, tendo por piloto o português Bento da Costa e como guia o frei Domingos de Brieva.

Assim, além do aspecto religioso, existia o cunho político, pois, a pretexto de guarnecer as missões estabelecidas ao longo do grande rio, o governo de Portugal instalava fortificações militares em pontos estratégicos, estendendo o seu domínio através de uma região que, por força do Tratado de Tordesilhas, pertencia à Espanha.

Com a morte de D. João V, rei de Portugal, subiu ao trono seu filho D. José, que nomeou Sebastião José de Carvalho e Melo - o Marquês de Pombal - para a Secretaria de Negócios Estrangeiro, em 1750. Pombal logo se transformou em um influente estadista do governo português e, durante sua administração, foram tomadas importantes medidas relacionadas ao Brasil, como a extinção do Estado do Maranhão, o fim do regime de capitanias hereditárias e a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará, destinada ao fomento da produção e da exportação. Ao proclamar a libertação dos indígenas brasileiros, em 1755, Pombal entrou em atrito com os religiosos da Companhia de Jesus, resultando na expulsão dos jesuítas, tanto da nação portuguesa como de suas colônias em 1757.

O cenário que antecede a extinção do Diretório Pombalino é marcado por registros de cronistas que, ou atestam os sucessos e dificuldades dos aldeamentos, conforme os registros do ouvidor Sampaio em 1774, provido de mapear as potencialidades e riquezas do território e estimular uma atividade que garantisse a elevação das divisas da região: a agricultura. As potencialidades observadas e descritas em seu diário são essencialmente os recursos provenientes da natureza.

O cacau mereceu destaque no seu relato, uma vez que se constituía como a principal atividade extrativa e principal produto de exportação da região a partir da segunda metade do século XVIII, fato que o levou a ser alvo do comércio ilícito, como bem observou o próprio ouvidor Sampaio (1825), o qual fez alusão não só acerca da agricultura e das drogas do sertão, deu ênfase à

extração que se realizava do reino animal, citando a manteiga feita da tartaruga, onde relatou que se faziam “anualmente muitos mil potes de manteiga de tartaruga, que nellas desovão que he hum dos lucrosos ramos do commercio desta capitania” e do azeite que se produzia a partir do peixe-boi. (SAMPAIO, 1825:19).

Neste contexto, segundo Matos (2015), no início foi conferido ao Amazonas uma “invasão” ou melhor, uma colonização por homens ditos “civilizados”.

Homens e mulheres vindos do velho mundo, que trouxeram consigo níveis diferentes de vergonha e de higiene, diferenciação e individualização de uma época, homens e mulheres que traziam consigo a concepção de civilização a ponto de se mostrarem superiores daqueles representados pelos grupos étnicos da região (MATOS, pg. 43).

A partir do fim do século XVII, a agricultura era praticada na extensão do vale amazônico, as missões montaram um sistema agrário combinado com a organização dos índios aldeados em espaços próprios. As aldeias missionárias mostraram-se rentáveis na extração, na agricultura, na pesca, na caça e na criação de gado em parte importante dos seus solos (campos e campinas) férteis em toda extensão do Rio Amazonas e seus afluentes ao longo do qual organizaram zonas agrícolas que apresentavam condições favoráveis à organização dos circuitos de escoamento e de comercialização da produção.

A agricultura próspera, embora seus resultados fossem modestos, é um exemplo de uma bem-sucedida acumulação de riquezas. Corroborando Elias (1980 p. 14) que para se entender a sociedade como um todo, se faz necessário nortear nosso entendimento do conceito de sociedade em razão do “modelo de senso comum que hoje domina a nossa própria experiência ou a dos outros, a relação com a sociedade é ingenuamente egocêntrica” cujo conceito de configuração é formada por grupos interdependentes de pessoas e não por indivíduos singulares, cujas ações são embasadas no senso comum da participação comunitária, que nenhuma forma de organização, qualquer que seja sua estrutura ou natureza, poderá trabalhar individualmente na construção social.

O querer e o fazer para o bem comum são comportamentos e condutas sociais realizadas individualmente e não podem ser deixadas de lado para se compreender a configuração social, visto que trazem um sentido preciso, que os distingue nas suas relações de construção social.

Araújo et al (2016), argui que as populações tradicionais, habitantes do ecossistema de várzea e terra firme da hinterlândia amazônica,

[...] apresentam adaptações/modificações aliada aos tradicionais procedimentos no uso e manejo do sistema produtivo agrícola, corroborando uma integração saudável nos agrossistemas, favorável a sustentabilidade econômica nas relações produção, ambiente e o homem (ARAÚJO et al, 2016 p. 5).

Considerações finais

Considera-se que o aparecimento das primeiras cidades está relacionado a uma revolução agrícola (desenvolvimento de tecnologia e geração de excedentes na agricultura). A partir do momento que o ser humano começou a ter alguma técnica agrícola, ele deixa de ser nômade e surge uma divi-

são do trabalho originando-se, a partir de então, os primeiros aglomerados urbanos.

Pode-se dizer, a princípio, que a cidade nasce da necessidade de se organizar em um dado espaço no sentido de integrá-lo e aumentar sua independência visando a determinado fim. O Estado considerava o corpo e a alma de cada cidadão como propriedade sua. Por isso queria amoldar o corpo e a alma de modo a tirar deles o melhor partido. Ensinava-lhe a ginástica, porque o corpo do homem era uma arma das cidades e por isso se fazia necessário que fosse a mais forte e ágil possível. Porque esse conhecimento era indispensável à boa execução dos sacrifícios e feitos da cidade.

Na Panamazônia desde a época de seu descobrimento, como agora, alternam-se, pois, as noções de natureza pródiga, riqueza e variedade de recursos que permitem fartura e abundância, com a de terreno hostil, não cultivado, vasto e ameaçador.

Como observado na teoria Eliasiana em suas comparações dos modos como diferentes civilizações determinam o tempo, estabelece funções universais para o modo como esse coordena as experiências humanas entre natureza e sociedade.

Referências

ARAÚJO, M. I. de; SOUSA, S. G. A. De. Aspectos sócio históricos da estrutura produtiva da agricultura familiar amazônica. In: Anais. II Seminário de Experiências Agroecológicas no Contexto Amazônico, 2015, Manaus. Integração de saberes na agricultura familiar. Manaus: NUSEC/UFAM, 2015. v.2. p.1-5.

_____, Maria Isabel De; MATOS, Gláucio Campos Gomes De; SOUSA, Silas Garcia Aquino De. AJURI- Processo e valorização do saber tradicional Amazônico. In: VIII Congresso da APDEA - Associação Portuguesa de Economia Agrária. Portugal. 2016.

BANDEIRA, Arkley Marques. Ocupações pré-históricas de pescadores-coletores-caçadores e ceramistas no litoral equatorial amazônico: a antiguidade cerâmica em foco. In: PEREIRA, Edithe e GUAPINDAIA, Vera (orgs.). Arqueologia Amazônica. Belém: MPEG, IPHAN, SECULT, 2010, vol. II. CARLOS. Ana Fani. A cidade. O Homem e a cidade. A cidade e o cidadão - De quem é o solo urbano. São Paulo. Contexto, 2003.

CARVAJAL, ALMESTO & ROJAS, A de. La aventura del Amazonas. Ed. de

- Rafael Díaz. Madrid: História 16, 1986 (Crônicas de América 19).
- COULANGES, Fustel de. A Cidade Antiga. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 2009.
- DANIEL, João. Tesouro Descoberto no Máximo Rio das Amazonas. Contraponto, 2004.
- DENEVAN, William. As origens agrícolas da terra mulata da Amazônia. In: TEIXEIRA, Wenceslau G.; KERN, Dirse C.; MADARI, Beáta E.; LIMA, He-dinaldo N. WOODS, William(orgs.). As terras pretas de índio na Amazônia. Manaus: EDUA, 2010.
- ELIAS. Norbert. Introdução à sociologia. Lisboa: Edições 75, 1980.
- _____, Norbert. O processo civilizador. Vol. I: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. N. Sobre el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- ESTEVES, Antônio R. (ed). Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. Montevidéu: Consejería de Educación de Embajada de España en Brasil; Oltaver, 1994.
- GIL. A. C. Técnicas de Pesquisa em Economia. São Paulo: Atlas, 2000.
- JUSTAMAND, Michel. Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.
- MAGALHÃES, Marcos Pereira. Estado e poder na Amazônia Antropogênica. In: MAGALHÃES, Marcos Pereira (org.). Amazônia Antropogênica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, 2016.
- MATOS, Gláucio Campos Gomes de. Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2015.
- MUMFORD, Lewis. A cidade na história. São Paulo: Martin Claret, 1998, p. 9-36.
- NEVES, Eduardo G. Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- PIRENNE, Henri. As cidades da Idade Média. Lisboa: Publicações Europa América, 1968.

REED, Evelyn. Sexo contra sexo ou classe contra classe. São Paulo: Versus, 1980.

RISÉRIO, Antônio. A cidade no Brasil. São Paulo: Editora 34, 2013.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. As Viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775). Manaus: ACA-Fundo Editorial, 1985.

WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. In: Economia e sociedade. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 408-425.

**“De tudo que se agrada no mato
se faz artesanato”
Memórias de artesãos Sateré-Mawé:
coletar, tecer e adornar.**

Mírian de Araújo Mafra Castro

Thompson Fábio Santos do Vale

Sandra Helena da Silva

Notas Iniciais

Conhecer por meio de memórias de artesãos e artesãs como estes percebem a reconstrução, manutenção e transmissão dos saberes do artesanato Sateré-Mawé entre as gerações, é o objetivo que nos propomos analisar na produção deste artigo. Aliado a este objetivo está à necessidade de compreensão da realidade local investigada e ainda nesse bojo relacioná-la ao contexto global sobre o qual se dá o desenvolvimento moderno.

Em tempos de violação dos direitos conquistados pelos povos indígenas no Brasil, faz-se necessária toda forma de resistência, (re)existência e valorização das culturas indígenas e sua diversidade. É neste sentido que a História Oral por meio do ato de ouvir, registrar e sistematizar narrativas individuais ou coletivas nos proporciona uma aproximação para a compreensão e análise da atual conjuntura de uma determinada realidade.

O artesanato indígena, de diferentes povos indígenas, é um dos elementos da cultura material que expressa suas identidades e habilidades criativas e configura um saber que expressa arte, técnica e valores culturais inerentes ao povo que o produz em seu cotidiano. Após o exposto, entendemos por meio da leitura de autores como Berta Ribeiro (1981) e da fala dos participantes da pesquisa que existe uma produção do artesanato para ser consumido dentro e fora do meio social de cada povo indígena.

Diante do exposto, vamos refletir sobre questões norteadoras suscitadas pela pesquisa Berta Ribeiro (1981): Artesanato indígena: para quê e para quem? O artesão indígena e seu papel na sociedade contemporânea?

Caminhos metodológicos

Para refletir a abordagem teórica e metodológica utilizamos como base a História Oral, que conforme Alberti (2000) é um método empregado em investigações cujos temas sejam contemporâneos e considerem um espaço de tempo que possa ser alcançado pela memória humana, visando contribuir para a verossimilhança na coleta de dados.

Utilizamos como instrumentos de coleta de informações junto aos participantes da pesquisa: entrevista semiestruturada, observação e diário de campo. Participaram das entrevistas realizadas 07 artesãos, sendo 04 mulheres e 03 homens com idade entre 30 a 70 anos. Os participantes da pesquisa foram informados dos objetivos de estudo e socializações acadêmicas do mesmo, por meio de publicações, estando cientes, confirmaram aceitação de participação na pesquisa, compartilhando suas narrativas e concepções.

Artesanato indígena: para quê e para quem?

O questionamento de Berta Ribeiro (1981) se faz pertinente ao considerarmos o contexto do neoliberalismo como paradigma econômico e político que define o nosso tempo. Caracterizado por um conjunto de políticas e processos que permitem a um número relativamente pequeno de interesses particulares controlarem a maior parte possível da vida social com o objetivo de maximizar seus benefícios individuais. O neoliberalismo é a principal tendência da política e da economia globais nas últimas duas décadas, seguida, além da direita, por partidos políticos de centro e por boa parte da esquerda tradicional (CHOMSKY, 2002).

Desde tempos imemoriais o artesanato indígena é uma atividade produtiva realizada que pode ser utilizado dentro ou fora do meio social em que é produzido. Entre suas variâncias pode ser encontrado como artefatos profanos, sagrados, tecumes utilitários para armazenamento de produtos da agricultura ou coleta do extrativismo, entre outras funções. Enquanto atividade comercial pode ser utilizada em trocas monetárias, ou trocado por outros produtos de grupos étnicos distintos.

No que tange o comércio e as relações intertribais, Porro (2017) ao citar Simon (1971) e Cavarjal (1941) analisou que os primeiros cronistas deixaram evidências contundentes de que existiam alianças e rivalidades tradicionais entre grupos de várzea e terra firme na região do Médio Amazonas. Posto isto, acreditavam estes cronistas que havia uma rede de caminhos que saía das

aldeias ribeirinhas para o interior e servia de comércio intertribal. Entre os produtos comercializados estavam principalmente os relativos à alimentação e de pescado seco, urucu, raladores de mandioca, cestos, tacapes.

A atividade artesanal é um meio de prover elementos fundamentais de um povo, seus usos e costumes tem relação com o momento histórico e os modos de vida de cada grupo étnico. Cada artesanato indígena tem as características de forma, estilo, padrões, simbologia própria relacionada à maneira como o grupo percebe sua identidade étnica e suas condições de criar a própria existência ao longo dos tempos.

Berta Ribeiro (1981) esclarece que as atividades artesanais indígenas para o comércio têm como uma das referências contemporâneas no século XX, período da década de 1970, o fomento e comercialização em lojas de Artindia localizadas no Recife, Belém, Manaus, Rio de Janeiro e Brasília, contando com apoio da FUNAI por meio da Divisão de Arte Indígena deste órgão público.

Em meio aos dados apresentados por Berta Ribeiro (1981) surgiram questionamentos sobre qual possibilidade de autonomia a economia indígena do artesanato poderia gerar em seus modos de vida e até que ponto a FUNAI enquanto órgão responsável pela conservação dos valores culturais indígenas estava prestando um serviço a estes grupos étnicos. Essa reflexão de Berta Ribeiro se faz pertinente nos dias atuais, pois a economia capitalista interfere e modifica os modos de produções artesanais para fins de geração de lucro concentrado nas mãos de uma minoria.

Em dias atuais o artesanato enquanto atividade econômica indígena tem sido mais frequente nos centros urbanos, produzido de forma solidária em grupos ou associações de artesãs e artesãos ou apenas por indivíduos que esporadicamente comercializam juntos a outros indígenas em feiras ou festivais. Muito embora o artesanato produzido na área indígena seja em menor quantidade, conforme a fala dos artesãos entrevistados continua a ser uma atividade considerada importante e necessária de ser produzida, sobretudo por seu valor imaterial. Contudo, persiste o questionamento de qual valorização está sendo direcionada aos artesãos indígenas na atualidade? Qual a visibilidade dos artesãos como produtores de artesanato indígena? Qual a sustentabilidade para seus modos de vida essa atividade econômica consegue assegurar? Como a cidade recebe e absorve o artesanato indígena?

Artesanato Sateré-Mawé: cultura material

Para diferentes povos indígenas são os mitos que contêm a verdadeira história do mundo. Os mitos não são fantasia ou ficção, e sim a explicação do universo: a origem do cosmos, da humanidade, da sexualidade, dos astros, da caça, da agricultura, das mulheres, da arte e da música, de tudo que é possível conceber. Cerimônias, festas, rezas, cantos, proibições, regras de comportamento – tudo aquilo que faz parte do que costumamos chamar de religião – têm como chão um corpo mítico, inerente ao cotidiano, sem nítida distinção entre o sagrado e o profano, familiar para todos, embora os pajés detenham um conhecimento mais profundo e a prerrogativa das viagens místicas (MINDLIN, 2006, p.203).

Partindo desse pressuposto, a cultura material indígena possui uma inter-relação com a cultura imaterial ao expressar de forma concreta aspectos da cosmologia e epistemologia de um povo. Na etnia Sateré-Mawé existem peças sagradas ou relacionadas a celebrações importantes da política, educação e cultura deste povo, tais como a luva de Tucandeira, o Poratin, Papawi (suporte da cuia do Waraná bebido nas reuniões). Outras peças revelam a histórias do tempo de guerra como o Hirawé, conhecido Pau de chuva (instrumento musical).

O Porantim é a peça mais importante da cultura material Sateré-Mawé. Elemento catalizador da sua cosmologia. É uma peça de madeira com aproximadamente 1,50m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca, a tabatinga. Assemelha-se a uma clava de guerra ou a de um remo. Entre seus atributos: 1) legislador social - os Sateré-Mawé frequentemente se referem a ele como sendo sua Constituição, sua Bíblia; 2) entidade mágica prevendo acontecimentos – tem o poder de apartar desavenças e conflitos em sítios distantes; 3) espécie de pré-escrita que funciona como “gatilho” para o narrador relatar os mitos inscritos em cada face da peça: de um lado está o mito da origem (a “História do Guaraná”, o aparecimento dos clãs), e de outro lado o mito da guerra. Guarda história da guerra de tempos imemoriais, gênese da “Festa do Tocandeira”, relato épico da Guerra da Cabanagem (LORENZ, 2015).

Para a sociedade que o talhou, o Porantim, representa instituição máxima, aglutinando as esferas política, jurídica e mágico-religiosa. Segundo os tuxauas mais velhos, o 1º Porantim, o Porantim sésse (verdadeiro) foi talha-

do por Anumáh que, ouvindo a fala do waraná foi escrevendo as tradições dos Sateré-Mawé. Deste modo, o quadro abaixo representa a percepção de artesãos Sateré-Mawé sobre o artesanato em seus cotidianos (LORENZ, 2015).

Para o povo Sateré-Mawé o mito do Waraná representa a história de sua origem e o princípio de seu conhecimento. Em toda celebração Sateré-Mawé o Waraná está ao centro localizado em uma cuia sob uma haste tecida de fibra arumã. Na figura abaixo, o Waraná está um cesto de cipó de arumã, foto registrada no consórcio dos produtores Sateré-Mawé em Parintins.



Figura 01. Cesta de cipó Arumã e pães de Waraná.

Fonte: Acervo fotográfico da Incubadora AmIC, 2016.

Por serem detentores de uma rica cultura material reconhecida por seus teçumes e por terem o Waraná como expressão cultural, política e econômica de tempos imemoriais a figura acima evidenciada retrata a resistência da cosmologia Sateré-Mawé ao longo de inúmeras tentativas da sociedade ocidentalizada interferir em seus processos organizativos e produtivos da vida em sociedades indígenas.

Os Sateré-Mawé são um povo que possui rica cultura material. Os teçumes são sua maior expressão. O teçume é o artesanato confeccionado pelos homens com talos e folhas de caraná, arumã e outros, com os quais geralmente produzem peneiras, cestos, tipitis, abanos, bolsas, chapéus, paredes e coberturas de casas (LORENZ, 2015).

Miquiles e Oliveira (*et. al.*, 2008) evidenciam que a luva da Tucandeira é para os Sateré-Mawé um símbolo sagrado e muito respeitado. Marca

a existência e resistência da cultura desse povo. A luva da Tucandeira é um instrumento da identidade Sateré-Mawé, além de representar um elemento da saúde dos homens que são ferrados pelas formigas Tucandeiras nos rituais. A figura abaixo representa a diversidade estética dos teçumes Sateré-Mawé, sua característica de utilitários como as peneiras e o caráter sagrado da luva da Tucandeira.

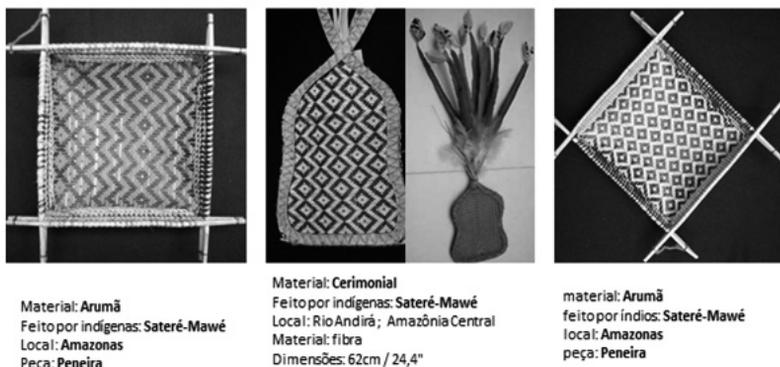


Figura 02. Teçumes Sateré-Mawé

Fonte: site Iandé Arte com História, 2005.

Segundo a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNIC, 2008) em seu Art. 3 - Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determina livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Art. 5 - Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Por sua vez Barbosa (1999) citando Mauro (2016) expõe que o seguimento do artesanato indígena no Brasil foi inserido por intermédio da FUNAI, corroborando as contribuições já elencadas por Berta Ribeiro (1981). Assim, os chefes de postos da FUNAI foram os responsáveis diretos pela inserção da atividade e comercialização dos produtos em cidades mais próximas. Esse incentivo foi desde a sugestão do ensino do artesanato até mesmo o fornecimento de materiais. Tal prática tornou-se regra em todo país. O incentivo à produção era orientado por uma didática do tipo de artefato que deveria ser

produzido por cada povo. Para tanto, os modelos antropológicos serviram de norteadores.

Sobre a política administrativa da FUNAI junto à população indígena Verdum (2009) expõe:

Nos anos noventa também cresceu no Brasil, como em outros países na América Latina, a atuação das chamadas agência de cooperação internacional para o desenvolvimento - de países como Grã-Bretanha e Alemanha, ou agências multilaterais como o Banco Mundial (BM), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e as agências do Sistema Nações Unidas (UNESCO, OIT, OMS, PNUD etc.) - na política indigenista oficial ou diretamente junto as organizações indígenas. Faz lembrar os anos 1940 e 1950, quando várias agências internacionais, como a OIT, atuavam na disseminação de ideias e na organização de um sistema indigenista de abrangência continental. Como naquele período, essas instituições passaram a atuar não somente como agentes financeiros e de assistência técnica, mas também como agentes políticos, influenciando na definição das políticas setoriais e como um “aliado” do movimento indígena no sentido da flexibilização dos mecanismos de tutela e controle governamental (VERDUM, 2009, p.100).

Posto as considerações de Verdum (2009), observamos que as formas de controle sob as populações indígenas não se limita a um projeto nacional e que dialoga com interesses internacionais sobre o tipo de desenvolvimento direcionado aos povos indígenas. Embora o contexto legal, por meio de acordos internacionais como a normativa Nº 169 da OIT, movimentos indígenas sofrem interferências internas e externas na busca pela consolidação de seus direitos.

A este respeito cabe refletirmos sobre o pensamento de Davi Koppenawa em conversa com o antropólogo Bruce Albert sobre como os brancos tem a aprender da cultura Yanomami (2015, p. 64):

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos.

Diante do exposto, somente por meio da compreensão de que cada cultura no mundo deve ser conhecida de dentro para fora e que isso leva tempo e respeito às diferenças pluriétnicas será possível entender um pouco do pensamento do outro e sua dinâmica de estrutura sociocultural.

Ferreira (2016, p. 25) contribui com a reflexão de que as insurgências, enquanto objeto de análise, repercutem de forma sistemática sobre as múltiplas escalas e formas da estrutura social global e considera três aspectos sob as quais elas podem e devem ser estudadas: 1) Transformação dos sistemas políticos, formas de governo e sistemas jurídicos e econômicos; 2) Transformação da organização social e estrutura dos grupos (grupos amplos como as classes sociais, grupos particulares de diferentes naturezas como grupos étnicos, territoriais, grupos profissionais, movimentos sociais, partidos políticos e etc.); 3) Transformação das identidades e culturas, que são profundamente remodeladas, uma vez que a insurgência e a contra-insurgência geram uma espiral ascendente político-militar de ação/repressão, que tende a reforçar uma visão de mundo centrada na oposição “Nós versus Eles”.

Farjado (2009) evidencia que os principais problemas vivenciados pelos povos indígenas na América Latina foram: desapropriação territorial; ausência de autonomia e oportunidades para definir seu modelo de desenvolvimento. Entre os principais direitos demandados estão: autodeterminação; autonomia e autogoverno; direito a terra, território e acesso a recursos naturais; titulação e respeito, incluindo o direito dos povos a não serem contatados; participação política indígena a todo nível e institucionalização de Políticas Públicas. Implementação do direito de consulta e consentimento prévio. Fim da criminalização indígena que reprime o protesto social ou a cultura. Educação bilíngue intercultural. Reconhecimento pleno do próprio sistema de saúde, e acesso a serviços de saúde estatal. Proteção, salvaguarda e recuperação dos conhecimentos ancestrais em: medicina, biodiversidade e outros recursos genéticos. Fim a toda forma de exploração indígena.

Em um retrato das formas de gerar uma economia indígena solidária Baliván (2004, p. 09) elucida por meio de uma coletânea escrita com a participação de co-autores do povo kaingang suas formas de perceber o artesanato.

Hoje busco meu sustento nos grandes centros e nas cidades vizinhas;
minha moeda de troca é o meu artesanato, outras vezes minha pequena

produção agrícola, que não tem adubo químico e muito menos veneno. A mídia mostra que o índio é protegido, têm terras, saúde, remédios e outras coisas mais, porém a realidade é que o índio está tentando compreender e viver ou sobreviver em um sistema que só contempla não indígena. Estou tentando me adequar ao sistema, pois o índio não é um ser capitalista que acumula riquezas. Logo, meu sustento, por não vir mais da mata, vem da selva de pedra, que são as cidades.

Ao buscar compreender o relato do artesão do povo kaingang, nota-se que a cultura indígena não pode ser limitada aos padrões da sociedade ocidentalizada e que precisa ser considerada dentro das suas próprias necessidades e concepções. Compreender qual o sentido da comercialização do artesanato é primordial para entender sua própria dinâmica.

A formação de rede de artesãos, novas territorialidades, temporadas na cidade, expressão de conhecimentos ancestrais, entre outros, podem configurar o modo de vida do artesão indígena. Geralmente a comercialização de artesanato indígena não busca concentrar acumulação de capital, criação de rede de lojas, mas gerar a renda necessária para viver com dignidade na territorialidade que estejam no momento.

Verdum (2009) chama a atenção para o pensamento das estratégias do estado brasileiro em interferir na autodeterminação indígena e suas formas de organização para o desenvolvimento local:

Apesar das limitações conceituais, epistemológicas, demográficas, organizativas e, principalmente, políticas que hoje se evidencia para a formulação e implementação de uma estratégia de refundação do Estado brasileiro, que insiste em ser monocultural, a partir da ideia de autodeterminação e autonomia territorial indígena, entendemos ser necessário, ao menos, tentar retomar o fio da meada do debate sobre a participação política dos povos indígenas nas instâncias de poder Legislativo brasileiro [...] Entre 2002 e 2004, o tema “quotas” para representantes indígenas nos Legislativos estadual e federal e a constituição de um “parlamento indígena” chegou a ser debatido em reuniões e encontros regionais do movimento indígena, para gradativamente ser sobreposto por novas urgências. A demarcação e regularização dos territórios; a criação de um subsistema de educação escolar; a estruturação um subsistema de serviços de saúde também específico; a elaboração de um novo “estatuto dos povos indígenas”; a institucionalização do associativismo indígena e de organizações de representação; e a criação de mecanismos de apoio financeiro aos projetos de “desenvolvimento local”, vem ocupando desde os anos 1990 o movimento indígena e setores da sociedade civil organizada solidária. (VERDUM, 2009, p. 104-105).

Ao falarmos da cultura material, por meio do artesanato, relacionamos as atividades econômicas, políticas e culturais que cada povo indígena constrói e modifica ao longo de sua história. Na organização produtiva indígena o desenvolvimento local somente é possível de forma solidária e vinculada a própria cosmologia e epistemologia do grupo étnico. Contudo a interferência política, social e econômica tenta sobrepor-se a soberania e diversidade dos povos indígenas.

Memórias de artesãos Sateré-Mawé: Qual seu papel na sociedade contemporânea?

Conforme relatos de artesãos Sateré-Mawé, a cultura nunca termina está em constante andamento. Entre a década de 1970 e 1980, a venda do artesanato acontecia na área indígena, por meio do contato com os brancos, trabalhadores de empresa de petróleo e extração de pau-rosa. Por vezes, produziam os artesanatos por encomenda também. Entre os mais velhos, aposentados, agricultores ou servidores públicos são poucos os que praticam o artesanato para comercialização ou mesmo uso próprio.

Sobre as memórias a respeito da prática do artesanato os participantes da pesquisa relataram:

Aprendi sozinha. Quando queremos fazer uma coisa à gente aprende. Eu trabalhava junto com minha avó. Depois eu fiquei com medo de não vender e ficar parado aqui e eu resolvi parar. Aí eu fiquei mesmo trabalhando na roça fazendo farinha. Depois que a gente começou a receber bolsa família a gente foi deixando de fazer artesanato já tinha de onde tirar um pouquinho. Já tinha outro meio de ganhar um pouquinho. Não faço mais artesanato, só roça mesmo. Não continuei mais não. Fazia colar, anel (Entrevista 01, 48 anos).

Meu pai fazia muito artesanato na madeira, de âmago. A gente aprendeu com ele, olhava ele fazer. Eu o esperava quando ele chegava eu ia vender com ele. Hoje em dia já tenho medo de fazer de madeira, porque podem prender – IBAMA. Fazia muito artesanato de madeira. Fazia artesanato com pena de animais –

pena de tucano. (Entrevista 02, 51 anos).

Desde os 15 anos eu trabalhava no artesanato. Trabalho em roça, antes eu trabalhava no artesanato. Antes as pessoas vinham aqui comprar artesanato, vinham de Barreirinha e a gente vendia. Fazia anel, colar, pulseira, brinco. O material era pucá, tento, morototó, xumburana (Entrevista 03, 34 anos).

Aprendi a fazer desde cedo, Deus me ensinou a fazer essas coisas. Trabalhava muito no artesanato, depois a poeira que saía da semente começou a afetar meus olhos. Fazia anel, vassoura, panela. Vendia aqui mesmo que encomendavam. Passava o dia inteiro e fazia 05 anéis. Usava caroço de murumuru (Entrevista 04, 45 anos).

Aprendi com meu pai ele que me ensinou. Desde 12 anos. Trabalho com artesanato. Faço cocar, chocalho (iambé), bracelete, teçume, tornozeleira, todas essas coisas sei fazer. No festival é que mais a gente vende, faz por encomenda também (Entrevista 05, 40 anos).

A minha mãe ela sabia fazer colar. Eu faço artesanato de pucá. Fazia anel de tucumá, inajá, murumuru. Faz de osso de boi, osso de viado. De tudo quanto você se agrada você pode fazer artesanato. Aí usava a lixa do mato (lixadeira natural). É um trabalho que quando você vai fazer é só aquele trabalho mesmo. O artesanato se você não fizer você vai perdendo. Só que para isso você tem que ter muita paciência (Entrevista 06, 71 anos).

No momento não faço artesanato nenhum. Mas eu sei fazer. Na época quando não tinha ajuda do governo [Bolsa Família] a gente fazia. Hoje sou aposentado, trabalho só com criação (Entrevista 07, 60 anos).

Segundo Uggé (1991) a memória dos Sateré-Mawé conserva sua religião e origem. São os anciãos os responsáveis por contar os mitos, os ensinamentos sobre o trabalho e o conhecimento Sateré-Mawé as gerações mais jovens. Esse processo de ensinar os princípios da cultura ocorre nas diferentes atividades do cotidiano de modo que algumas vezes não são percebidos pelos jovens da cultura, pois constituem os hábitos e costumes de seu convívio social.

Outra característica é a relação não predatória da natureza, utilizam dos recursos naturais, mais não o esgotam de forma demasiada. Buscam na mata os elementos que precisam para sua subsistência.

O artesanato também segue essa prática de coleta conforme a necessidade de produção de modo que quando não se produz não se coleta. Conforme o quadro abaixo, os artesãos indígenas necessitam de políticas de incentivo à sua produção artesanal, pois o artesanato é uma das representações da cultura Sateré-Mawé que precisa ser praticada para que tenha continuidade nas gerações futuras.

Quando a política de incentivo ao Artesanato indígena os participantes da pesquisa relataram:

Se tivesse apoio eu acho que continuaria a fazer artesanato sim, porque tinha como a gente se manter. Para fazer o artesanato precisamos de varias coisas (faca, lixa, serra). Na verdade não tinha nada de preparo [instrumentos] para a gente fazer, a gente mesmo fazia por aqui. Não tinha furador para furar o Pucá, Xumburana, santa Maria. Na época usávamos muito, hoje a gente já não planta mesmo para colher (Entrevista 01, 48 anos).

Fizeram uma cooperativa, mas foi principalmente para a mulherada do artesanato. Só que quando iniciou foi tudo bem, só que depois a responsável do projeto deixou a mulheres na mão, ela sumiu. Era uma comissão responsável. Depois acabou, desmotivou o pessoal. Tem gente que faz bonito, quando vemos que está bem quer só para si. Hoje em dia é muito difícil fazer artesanato. Eu acho que se tivesse alguém com vontade de ajudar o trabalho ia para frente, mas tem que ter um com a inicia-

tiva do trabalho (Entrevista 02, 51 anos).

O artesanato quando a gente faz e guarda muito tempo ele cria broca, arreventa os fios, me desanimei e não fiz mais. Só tenho um pé de xumburana (Entrevista 03, 34 anos).

Participo de uma cooperativa em Parintins. Já participei de feira de artesanato (Entrevista 05, 40 anos).

Antes em toda casa que você ia assim andar você achava artesanato. Gente se ajudando. Hoje muita coisa parou, porque parou eu não sei. Às vezes quando é assim muitas pessoas não fazem bem. Depois que meus filhos ficaram grandes e foram para a cidade nós fomos parando de fazer artesanato. É muito importante você aprender, se um dia chegar uma pessoa com você, você vai falar a verdade. Nós devemos conhecer a realidade da cultura, porque a cultura ela nunca termina ela está em andamento (Entrevista 06, 71 anos).

Aqui o povo trabalha fazendo artesanato por cada peça, luva da tucandeira, peneira, tipiti de coar a farinha ainda continuam a fazer, colar de mubacá (murumuru) de onde fazer os animais que adornam o colar – pombinho, jabuti, macaco, jacaré. Hoje eles paralisaram porque ainda não chegou à época de levar para o festival de Parintins. Quando chega a época do festival de Parintins, dois ou três meses aí eles se organizam. Não põe pena porque o IBAMA proíbe, já fazia muito tempo que os índios faziam isso. A mata, o rio é o mercado do índio (Entrevista 07, 60 anos).

Ao observar que o período do festival de Parintins é o momento de maior possibilidade de comercialização é preciso destacar que o local reservado para os povos indígenas comercializarem seus produtos não dispõe de condições adequadas, estando os artesãos expostos ao sol e chuva nos três dias do festival. Considera-se que há recursos públicos que podem ser destinados

ao melhoramento do espaço de comercialização do artesanato indígena e que o próprio poder público municipal poderia investir na estrutura física do ambiente. Ainda assim, mesmo em condições limitadas de comercialização os artesãos Sateré-Mawé tem nesse espaço em Parintins um momento de reunir parentes artesãos e rever artesãos de outras etnias que se dirigem a cidade nesse período do ano.

Entre os produtos que comercializam nesse período destacam-se os adornos femininos e masculinos, conforme evidencia a figura abaixo.



Figura 03. Adornos Sateré-Mawé comercializados em Parintins
Fonte: acervo fotográfico Incubadora AmIC, 2017.

Sobre a falta de incentivo de políticas de afirmação do artesanato indígena, percebemos que a vulnerabilidade social e econômica faz parte de um projeto econômico que impede os indicadores de desenvolvimento humano de países em condição de periferias do capital, gerar autossuficiência em uma esfera local e global.

Sánchez (2009) chama nossa atenção para a realidade global de diversos povos étnicos, entre eles os indígenas, espalhados pelo mundo e que desejam se sustentar com legitimidade e viver com dignidade:

Atualmente, mais de 350 milhões de pessoas no mundo pertencem a cerca de 5000 grupos étnicos distribuídos em mais de 100 Estados nacionais. A grande maioria desses agrupamentos é de povos indígenas, habitantes originários de territórios que foram incorporados e submetidos à jurisdição de um Estado-nação, e que, até hoje, estão normalmente oprimidos e privados de seus direitos enquanto povos. Essa é a condição política geral que une a todos os povos indígenas do mundo. Ela está relacionada ao fato de que eles

sustentam e desejam sustentar com legitimidade as suas formas de vida. Tal aspiração se manifestou com mais força nos últimos anos em suas lutas pela autodeterminação. Recentemente, os povos indígenas conseguiram que o seu direito à livre determinação fosse reconhecido pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (aprovada em 13 de setembro de 2007). O preâmbulo da declaração estabelece que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e, por isso, têm direitos iguais de acordo com o sistema jurídico internacional. A Declaração também reconhece o direito de “todos os povos serem diferentes, considerarem a si mesmos como diferentes e serem respeitados como tais”. De acordo com essas considerações, o artigo 3 desse instrumento internacional afirma que “Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. (SÁNCHEZ, 2009, p.65).

Sendo assim, falta vontade política de gerar transformações para uma política além de um estado paternalista ou reducionista dos direitos afirmativos da política indígena. A promoção da arte, do artesanato indígena, da economia autossustentável de povos indígenas exige mudanças internas e externas para uma nova concepção da responsabilidade dos entes federados quanto à dignidade de povos originários neste país.

Notas Finais

Por meio das narrativas de memórias conseguimos ter uma oportunidade de acesso do modo como um indivíduo, grupo ou comunidade percebe a si mesmo e se percebe no meio em que vive. A experiência narrada transforma aquele que ouve e aquele que fala ao nos fazer refletir sobre um fato de um passado recente. Neste sentido, ao fazermos uso da História Oral temos essa oportunidade de registrar uma parte da verdade de alguém, o comprometimento com a verossimilhança é o peso que carregamos conosco.

Assim, conhecer por meio das memórias de artesãos e artesãs o modo como estes percebem a reconstrução, manutenção e transmissão dos saberes do artesanato Sateré-Mawé entre as gerações, evidenciou a necessidade de perceber o artesanato como uma atividade produtiva e econômica que requer políticas atualizadas de incentivo ao trabalho indígena e suas formas diferenciadas de ser realizado e que em meio às mudanças de modos de vida necessita se pensar nos meios de produção, manutenção e comercialização do artesanato na contemporaneidade.

Por fim, evidenciou-se que artesanato Sateré-Mawé é considerado

pelos participantes da pesquisa como uma possibilidade de conservação e reconstrução da identidade cultural. O olhar de indígenas mais velhos é que este conhecimento precisa ser praticado para ter continuidade e gerar fortalecimento de saberes indígena.

Referências

ALBERTI, Verena. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Contemporânea do Brasil, 2000.

BALLIVIÁN, José M. P. Palazuelos (org.). Artesanato Kaingang e Guarani. 1. Reimpr. São Leopoldo: Oikos, 2012.

CHOMSKY, Noam. O lucro ou as pessoas. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. Publicado em 1999 pela Seven Stories Press, NY. Título Original: Profit over People. Bertrand Brasil, 2002.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos do convênio 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina. In: Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina. Organizador Ricardo Verdum. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. p. 10-62.

FERREIRA, Andrey Cordeiro Ferreira [et al.]. Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI – Niterói: Alternativa, 2016.

FREITAS, Marcos Antônio Braga de. Política Indigenista do Amazonas: perspectivas e tendências no século XXI. Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n. 3, julho, dez. 2004. p. 149-161.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. ISA. Impactos da PEC 215/200 sobre os povos indígenas, populações tradicionais e o meio ambiente Instituto Socioambiental. Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas Programa de Política e Direito Socioambiental. Setembro de 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami. Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MAURO, Ana Luisa Sertã Almada. Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre a cidade e aldeia. Dissertação (Mestrado) Facul-

dade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social. São Paulo, 2016.

LORENZ, Sônia da Silva. Cultura material e imaterial – o Porantim. Disponível: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/966>. Junho de 2015. Acesso: 04/10/2017.

IANDÉ Arte com História. A arte do Brasil feita em comunidades tradicionais. Disponível: <http://www.iande.art.br/trancado/cozinha/saterepeneira040315.htm>. Acesso: 04/10/2017.

MIDLIN, Betty. Mitos indígenas. São Paulo. Editora Ática, 2006.

MIQUILES, Adail Barroso; OLIVEIRA, Clóvis Fernando Palmeira (orgs.). A existência e a resistência da cultura Sateré-Mawé. Manaus: SEDUC/AM, Universidade Federal do Amazonas, 2008.

PORRO, Antônio. O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. 2ª ed. rev. e atualizada. Manaus: EDUA, 2017.

RIBEIRO, Berta G. (Berta Gleizer). O índio na cultura brasileira. 1. ed. – Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. 210 p.; 21 cm. – (Coleção biblioteca básica brasileira; 22).

RUBIM, Antônio Albino Canelas (org.). Políticas culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA (Coleção Cult), 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de Direitos Humanos. Lua Nova Revista de Cultura e Política. Governo e Direitos – CE-DEC, nº 39, p. 122. 1997.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, estados pluriétnicos e plurinacionais. In: Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina. Organizador Ricardo Verdum. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos - INESC, 2009. p. 64-88.

VERDUM, Ricardo [org.]. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. In: Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos- INESC, 2009. p. 91-150.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Indígena Andirá-Marau: Área habitada por Sateré-Mawé CGTSM (2014). Disponível: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3580> . Acesso: 04/10/2017.

Órfãos do Eldorado: Mulheres dissidentes na história e na ficção

Sandra Oliveira de Almeida
Salatiel Rocha Gomes

Introdução

O gênero narrativo contemporâneo *Órfãos do Eldorado* de Milton Hatoum (2008), assim como os demais construídos pelo mesmo autor, possui características relacionadas à região Amazônica, não no sentido regionalista, de modo restrito, mas uma obra que apresenta um toque de mistério e realidade permeando o imaginário popular, permitindo uma escrita peculiar deste autor. Hatoum não é visto como autor dissidente pela literatura contemporânea, muito pelo contrário, tem alcançado espaço no mundo literário, com sua forma de mostrar elementos da Amazônia sem folclorizá-la, contudo, constrói personagens dissidentes, marginalizados que possuem espaço dentro de sua ficção e que são fundamentais para o desenrolar da trama.

Em *Órfãos do Eldorado*, não somente lendas e histórias populares se fazem presentes, personagens femininas, apesar de serem secundárias, arrefecem a narrativa com suas formas, costumes, olhares e até volúpias. Dentre essas personagens, destacaremos duas que são consideradas pela atual sociedade como dissidentes, por serem indígenas: Florita e Dinaura. Apesar de *Órfãos do Eldorado* ser uma ficção, mostra muito bem a mulher que por muitos séculos e se ainda não o é, um ser sem valor, sem vontades e que não tem muito a acrescentar a sociedade. Todavia, essas personagens marcaram a vida do narrador-personagem Arminto profundamente.

Analisaremos as duas personagens dissidentes no tocante aos seus costumes e sexualidade apresentados na obra, de modo que possamos refletir sobre os mistérios presentes na obra que tem alcunha *Órfãos do Eldorado*. Neste artigo, faremos uma relação do pensamento de Evelyn Reed, artista plástica e antropóloga, autora pouco conhecida pelo público brasileiro, com as personagens indígenas de *Órfãos do Eldorado*. Esta autora apresenta uma obra voltada à mulher e sua luta por libertação.

Entendemos que se faz necessário compreender o significado do termo dissidentes e suas implicações para posteriormente explicar informações quanto à visão feminina presentes na obra em questão. Utilizaremos a autora Evelyn Reed para subsidiar as informações femininas deste artigo, e demais autores como Ana Pizarro, Marilene Corrêa com informações ligadas à Amazônia, visto que *Órfaos do Eldorado* tem relação com esta região retratada nestes livros e também autores voltados à literatura como Francisco Hardmann.

Mulheres dissidentes

A mulher, a partir do início do capitalismo, tem sido subjugada, relegada de diversas formas, tanto no lado intelectual, como no político, social, sexual e outros mais; segundo Reed (1980), não há uma informação concreta sobre a transformação histórica da mulher, mas sabe-se que é útil que estas mantenham-se ignorantes e submissas aos mitos que se propagam a sua volta. Assim como os negros, os índios, os latinos e a mulher, todos formam grupos de seres rejeitados e submetidos à escravidão e a inferioridade. Parte daí, o entendimento do termo dissidente, que são todos aqueles que por muito tempo foram a voz emudecida na sociedade, por meio de autores de igual valor.

Para Reed, nem sempre a mulher foi incompreendida e colocada em posição de submissão, afirma que antes da instauração da sociedade em classes, esta tinha posição de igualdade, mas que com o advento do capitalismo, tornou-se um ser limitado a determinadas tarefas e modos de vida. É na chamada sociedade primitiva que a mulher não conhecia desigualdades sociais, não era vista como segundo sexo, inferior ao homem, sem discriminação como aquela que é frágil, sem estrutura para o trabalho. Reed ainda nos informa sobre o quanto a mulher foi ao longo da história primitiva o pilar social, a sociedade era matriarcal.

Foram as mães que se converteram na maior força produtiva; as operárias e camponesas, as dirigentes da vida científica intelectual e cultural. E conseguiram tudo isso precisamente porque eram mães: e de início, a maternidade se fundia com o trabalho. Esta união permanece até hoje em dia na linguagem dos povos primitivos, onde o termo mãe significa procriadora-produtora. (REED, 1980, p. 35)

É, sem dúvidas, uma desconstrução de que a sociedade sempre foi patriarcal, vale ressaltar que as mulheres na sociedade primitiva não eram consideradas superiores, mas iguais aos homens, onde cada ser tem seu papel que é específico e indispensável para o bom funcionamento em comunidade.

A construção da narrativa: Órfãos do Eldorado

Silva afirma que “*Órfãos do Eldorado é uma narrativa que traz um sujeito contemporâneo contando uma história mítica na tentativa de lhe dar veracidade*” (2011, p.45). Obra considerada como novela por ser um gênero curto, mostra uma concentração temática em volta de um número restrito de personagens. Escrito por Milton Hatoum em 2008, tem como protagonista Arminto Cordovil, filho de Amando Cordovil, personagem sombra durante a narração, muito rico e homem bastante filantropo, respeitado por todos, morre vítima de um infarto fulminante. Além destes personagens, há também Estílio, advogado e amigo do pai do protagonista que ao longo da história possui participação significativa para o desenrolar da trama. Como personagens femininas, tem-se Florita, índia que auxiliou na criação de Arminto, devido a mãe deste, Angélica, morrer no parto. Florita foi a primeira mulher com quem Arminto teve relação sexual e este foi o motivo pelo qual veio a morar e trabalhar em Manaus, sendo desprezado pelo pai, pois este achava que isso tinha sido uma grande falta de respeito para com Florita. Outra personagem marcante é Dinaura, índia de igual modo, foi a mulher que enlaçou o coração de Arminto, com ela teve apenas uma única noite de amor, contudo foi o suficiente para prendê-lo a vida inteira.

A novela acontece no período de decadência da borracha na Amazônia, ora a narrativa ocorre em Vila bela, ora em Manaus, obra ficcional, mas com traços de cultura ameríndia, de maneira que consegue prender o leitor e despertar a curiosidade pelos mitos, histórias de homens que viveram nos interiores e as margens do rio.

As mulheres indígenas e suas influências em Órfãos do Eldorado

Duas mulheres na obra *Órfãos do Eldorado* terão análise neste trabalho: Florita e Dinaura, mulheres que possuem cultura em comum, são indígenas, ambas foram importantes para Arminto, tiveram desenrolar de vida tristes, como toda mulher que é dissidente.

Florita, a primeira personagem, surge na história porque Arminto era muito pequeno e precisava de alguém para que cuidasse dele, pois a mãe morrera no parto e o pai Amando Cordovil arrumou a tal moça para ser sua ama.

Uma tapuia me alimentou. Leite de índia, ou suco leitoso do tronco de Amapá. Não me lembro do rosto dessa ama, de nenhum. Tempo de escuridão, sem memória. Até o dia em que Armando entrou no meu quarto com uma moça e disse: Ela vai cuidar de ti. Florita nunca mais arredou o pé de perto de mim, por isso sentia falta dela quando morava na Saturno (HATOUM, 2008, p. 1.).

Personagem que facilmente se adaptou aos brancos, Florita logo se apegou a Arminto e por ele nutria muitos sentimentos, assim como tinha uma reverência por Amando. Como expõe Pizarro (2012) em *Amazônia: as vozes do rio*, o imaginário dos indígenas fazia a diferenciação entre padrões bons e padrões maus, pois interiorizaram por intermédio da ocidentalização a ideologia do dominador e costumavam fazer a distinção de quem era índio-índio, ser puro, com suas formas de vida, do índio racional, ou seja, aquele que já havia absorvido a cultura do branco. Neste sentido, observamos Florita, uma índia que por circunstância da vida, acabou sendo salva por Amando, e, por isso, se sentiu grata e a vida inteira viveu com pai e filho.

Todavia, mesmo com a gratidão, o esmero devotado à família dos Cordovil, Florita não deixou certos costumes que a narrativa expõe e que nos leva a refletir sobre as formas de ser de uma mulher dissidente. Há um momento em que esta, por livre e espontânea vontade, resolve ter relações com Arminto, e não sente remorso, nem mesmo culpa pelo ocorrido.

Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. Anos depois, também em Vila Bela, uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu. Tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede. Almerindo e Talita ouviram, contaram tudo para meu pai. Florita não se desculpou, nem foi punida pelo patrão (HATOUM, 2008, p. 6).

Florita, apesar de seu multiculturalismo, possui arraigada em si a típica mulher da época primitiva, segundo Reed (1980) aquela que tinha relações sexuais livres, por não se enxergarem como sexo inferior, é por tanto, a representação da mulher na sociedade matriarcal, onde o homem não tinha

a forma de dominador. Ainda segundo Reed (1980), a mulher, neste tipo de sistema, ocupava posições influentes e respeitada. Fazendo um paralelo com Florita, compreende-se que esta não sente culpa alguma pela relação sexual ocorrida com Arminto, por entendermos que não há uma visão de culpa, peso, pelo ato em si, apenas a manifestação do desejo que emana do ser, diferente da visão cultural do homem branco.

A vida primitiva, de acordo com Reed (1980), é algo bem difícil de ser aceito por uma sociedade conservadora, pois os primitivos não tinham a menor preocupação em saber se seus filhos eram seus biologicamente, todos se consideravam pais sociais, partindo deste princípio, entende-se que Florita, mesmo cuidando de Aminto desde muito pequeno, se sentia no dever de cuidar e proteger até mesmo quando já estava na meia idade, alertava com seus sonhos, suas intuições de maneira que este pudesse ter uma vida melhor.

Um dia Florita entrou no meu quarto para apanhar a roupa suja e disse: Tive um sonho ruim. Alguma coisa com a tua mulher encantada. Olhei desconfiado para Florita e esperei outras palavras sobre o sonho, mas ela saiu em silêncio (HATOUM, 2008, p. 10).

O sonho para o indígena tem uma conotação diferente, eles possuem o contato com o sobrenatural, com seus antepassados para compreensão de suas atitudes e do que poderá acontecer. De acordo com Kopenawa (2015) existe o Titiri, conhecido como o espírito da noite, que no primeiro tempo ensinou formas para uns pudessem entender os outros, e permitiu que os ancestrais pela noite falassem no fundo do pensamento dos índios, conduzindo-os em seu dia a dia. Fazendo um paralelo com a personagem Florita, esta em seus sonhos prevê o mal que sobrevirá sobre Arminto, possui ciúmes pelo filho adotivo, no entanto, ao longo da narrativa aconselha por diversas vezes, que Dinaura, a mulher que mexe com o coração e alma do protagonista, trará desgraça, e este reconhece que não se atentou para seus conselhos, como mencionado no trecho a seguir:

Eu estava na rua de terra, entre uma carroça cheia de caixas e uma mulher humilhada. Dei os presentes para Florita (...) Ela pôs os embrulhos no tabuleiro e foi embora sem dizer nada. A teimosia é uma estupidez que destrói nossa vida. Fui teimoso e petulante em desprezar o presságio de Florita (HATOUM, 2008, p.32).

A cegueira pela paixão avassaladora consumiu não somente Arminto, como Florita que mesmo tentando ajudar seu protegido, é vencida pela desventura da vida. Arminto não se interessava pelos negócios do pai e foi perdendo ao longo do tempo tudo que possuía, gastava como uma espécie de vingança, por ter sido um filho sem amor, sem a presença constante da Amanda, por isso, se entregava a toda sorte de prazeres. Florita, ao final da narrativa, morre na miséria, e antes de partir relata que foi enganada por todos.

Eu colhia jambos rosados quando, alguém apareceu. Empurrava bem devagar o tabuleiro de Florita, e parou ali na beirada da rua. Fui ver o que ele queria e vi minha Flor deitada no tabuleiro. Dormindo no sol? Perguntei. O homem tirou o chapéu e disse: Acordou morta. Era um vizinho de Florita. Morreu assim de repente, que nem Amando (HATOUM, 2008, p. 37).

Outra personagem de notória participação é Dinaura, menina-mulher, índia de igual modo, que surge na história no momento do velório de Amando. Personagem pela qual permeiam segredos, obscuridade ao longo de toda a narrativa, mas que é suficientemente presente na memória e coração de Arminto. Esta tem seu surgimento no velório de Amando, momento em que Arminto estava confuso ao ver tantas pessoas prestando as últimas homenagens a um pai que sempre o repudiou. E é exatamente ali que se inicia a paixão avassaladora do protagonista.

As órfãs do Sagrado Coração de Jesus estavam todas no cemitério, todas juntas, com o mesmo traje: saia marrom e blusa branca. Meninas. Uma delas tinha jeito de moça crescida. Parecia uma mulher de duas idades. Usava um vestido branco e olhava para o alto, como se não estivesse ali, como se não estivesse em lugar nenhum. De repente o olhar me encontrou e o anguloso sorriu. Eu não conhecia a moça. Olhei tanto que a diretora do colégio do Carmo se aproximou de mim (HATOUM, 2008, p. 8).

Arminto ficou perdidamente apaixonado por Dinaura, é bem verdade que ao longo de *Órfãos do Eldorado* o narrador afirmar que ele tinha certa admiração por índias, mas esta foi ao mesmo tempo, aquela pela qual devotou sua vida. Sua amada é vista por vezes como a própria representação do mal, a que veio enfeitá-lo e levá-lo a perdição. Sua participação na história com Arminto é muito curta, quase não falava. Para Cruz “*O mistério proveniente do silêncio de Dinaurae do desconhecimento de suas origens atíça o desejo de Arminto(...)*” (2016, p.32), mulher com olhar envolvente, corpo que exalava

a sensualidade, permitiu uma única noite de prazer ao protagonista que foi o suficiente para que este nunca a esquecesse.

Então ela apareceu sozinha, usando um vestido branco, os braços nus. Sentamos sob a árvore, o tronco cheio de flores. Acariciei os braços e os ombros de Dinaura, e admirei o rosto dela. O desejo no olhar cresceu. Não fiz pergunta, nem disse nada. Qualquer palavra era inútil para o amor urgente. (...) Parecia que estávamos sozinhos na cidade e no mundo. Ela deitou na terra molhada, o pano do vestido colado na pele morena; se despiu sem pressa, a anágua, o corpete e o sutiã, ficou de pé, nua, e tirou minha roupa e me lambeu e me chupou com gana; depois rolamos na terra até a mureta da Ribanceira, e voltamos para perto da árvore, amando como dois famintos. Não sei quanto tempo ficamos ali, acasalados, sentindo a quentura nas entranhas da carne. Mal pude ver a beleza do corpo, abismado com o jeito dela de amar. (HATOUM, 2008, p. 18)

Após a noite de amor, que não se repetiria mais, Arminto vive numa espécie de sonho, acredita que Dinaura será sua esposa, que viverão juntos e poderão conhecer muitos lugares e os anos passam, mas esta se isola e acontecem muitos problemas como o naufrágio de uma grande embarcação deixada por Amando chamada Eldorado. Entende-se como alegoria que este naufrágio é o começo da decadência de Arminto. Segundo Pizarro (2012), Eldorado é um dos mitos mais populares da América, tem uma estrutura do imaginário com o objetivo de encontrar riquezas e fama, relata a existência de um cacique que se banha em uma lagoa e posteriormente recebe um banho de ouro em pó, fazendo alusão aos mitos europeus como a busca do Santo Graal. Neste sentido, compreendemos que a fortuna herdada, o sonho idealizado por Amando, vai a pique quando fica aos cuidados do filho Arminto. Dinaura torna-se ilusão, como o próprio mito do Eldorado, será sempre o desejo inalcançado que o levará a desgraça.

Cruz (2016) em seu trabalho sobre “As mulheres da cidade encantada”, relata que esta personagem não pode ser dissociada do Mito do Eldorado, uma vez que sua vida é permeada de mistérios que alimentam ainda mais a superstição dos moradores que cercam a narrativa. Dinaura torna-se o objetivo de vida de Arminto, que como uma espécie de vício, se entrega, de maneira que não consegue mais seguir o rumo de sua vida sem a imagem, fantasia de que um dia poderá viver feliz ao lado de sua amada. Ao final da história, parte do mistério sobre o sumiço dela é desvendado.

Dinaura, personagem repleta de encantos e mistérios, possui uma semelhança com a própria Amazônia relatada por Hardman (2009) aquela que aparece à margem da história, aponta desafios extremos com seus rios sinuosos, sua gente esquecida, sem destino, terra de sonhos e do imaginário popular, com suas crendices e superstições. Mulher que retrata a beleza exótica, de atos primitivos, típico de uma cultura livre, sem preconceitos, mas marcada pelo peso de uma sociedade que inferioriza as diversidades de culturas.

Enquanto Hardman apresentou em sua obra “A vingança da Hileia” uma Amazônia em ruínas, temos um protagonista que também foi arruinado por sua sorte, em um local cheio de mistérios, como a própria Amazônia, que obteve seus dias de glória e luxos, de igual forma Arminto foi esquecido por todos que o cercavam, iludido por uma fixação, um imaginário.

Dinaura, ao final da história, não volta para Arminto, este tenta encontrá-la, mas segundo informações, ela estava vivendo em uma vila de leprosos, chamada de Eldorado, de acordo com Gandler (2009) o mito do Eldorado está de fato entrelaçado ao destino dos personagens, cuja perspectiva é utópica e o mito revela-se como único meio dos personagens alcançarem a felicidade e a justiça.

Há, no decorrer da narrativa, certo repúdio pelo índio, de forma marcante, o que denota a visão da sobrepujança do branco sobre as demais raças na postura de Amando, pois Arminto se sentia feliz quando brincava com as crianças indígenas da vila, apesar do pai não gostar da mistura, da brincadeira pueril com elas.

Quanta cobiça e ilusão. De olho no cargueiro, lembrei que Armando detestava ver o filho com as crianças da aldeia. Flechávamos os peixinhos, subíamos nas árvores, tomávamos banho no rio e corríamos na praia. Quando ele aparecia no alto da Escada dos Pescadores, eu voltava para o palácio branco. Lembrei-me também do desprezo e do silêncio. Isso doía mais que as histórias que ele me contava na fazenda Boa Vida (HATOUM, 2008, p. 36).

Dinaura é de fato personagem carregada de mistério, não fica claro se é meio-irmã de Arminto ou amante de seu pai, possivelmente não seria bem aceita caso viesse a casar com o protagonista. Tomou a decisão de ter uma noite de amor com Arminto e se manteve longe, resolveu voltar ao seu lugar de origem, certamente compreendeu que jamais seria aceita por todos, mesmo

sentido desejo na carne. Mostrou-se decidida e corajosa como toda mulher que viveu em sociedade primitiva, não há mostras no decorrer da história de culpa, apenas de vontades.

De acordo com Silva (2004), o indígena não possui uma visão de que uma sociedade é global com características dominantes, no entanto, sofreu rupturas, foram colocados como grupo social subalterno, talvez seja por isso que as personagens Florita e Dinaura apesar de suas qualidades e características foram arruinadas, vítimas de uma sociedade impiedosa.

Considerações finais

As mulheres são marcantes na narrativa *Órfãos do Eldorado*, principalmente Florita e Dinaura; mulheres que se apresentaram de maneira incomum, com mitos e formas de agir, seres do mato, sem cultura branca, mas com domínio do branco sobre elas. Foram fortes mesmo sendo submissas a uma cultura diferente da que foram criadas.

Nenhuma foi feliz, mas não deixaram de realizar suas vontades e desejos. Elas são a marca de mulheres que amaram, se entregaram sem medo e culpa, consideradas inferiores, foram personagens que modificaram o curso da narrativa por meio de seus mistérios como a região Amazônia, repleta de histórias, mas que fascinou muitos e ao mesmo tempo tem relatos de ruína.

Agradecimentos

Agradecemos a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) por nos proporcionar aulas de pós-graduação com intuito de aperfeiçoar nossos conhecimentos, bem como o professor Doutor Michel Justamand que gentilmente ministrou a disciplina Seminário Temático III: Contribuições do pensamento dissidente para as questões amazônicas de maneira que subsidiou leituras e construção de pensamentos coletivos. Agradecemos a todos os colegas que cursaram a disciplina mencionada em Dezembro de 2017 e que de diversas formas contribuíram para que pudéssemos construir este artigo.

Referências

REED, Evelyn. Sexo contra sexo ou classe contra classe. Proposta Editorial Ltda. Editora versus, São Paulo, 1º edição, 1980.

HATOUM, Miltom. *Órfãos do Eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras,

2008. (Coleção Mitos)

PIZARRO, Ana. *Amazônia: As vozes do rio. Imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

KOPENAWA, Albert. BRUCE, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GANDLER, Angela Maranhão. *Órfãos do Eldorado: Uma poética do conflito entre gerações*. Anais do IV Colóquio Internacional Cidadania Cultural: Diálogos de gerações, 2009.

HARDMAN, Francisco Foot. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a Literatura Moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SILVA, Maria Emília Martins da. *Do mítico ao imagético: a espetacularização em Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum*. *Kalíope*, São Paulo, ano 7, n.14, p.40-50. Jul/Dez, 2011.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O paiz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer, Uni-Norte, 2004.

Uma análise crítica dos atuais embates societários que atingem a Amazônia Nativa

Silvio Cavuscens

Introdução

A insurgência representa uma expressão política antagonica, revolucionária e necessária enquanto contraponto de uma sociedade da negação: a negação do Eu enquanto indivíduo e ser social, a negação do outro, enquanto forma diferenciada de ser ou de viver, a negação da natureza, percebido unicamente em sua mais valia econômica, a negação da completude dos processos que fomentam a vida ou os processos humanos e sociais coletivos.

O atual processo de globalização vem configurando novas dinâmicas sociais, políticas, econômicas, culturais e psicológicas que impactam também nessa região amazônica e nos seus povos em relação às quais não é mais possível ficar alheios.

As vicissitudes provocadas na Amazônia por esse processo exógeno ao longo das últimas décadas atingem em cheio e provocam mudanças profundas no jeito de ser e de viver culturalmente dos povos indígenas e das populações tradicionais.

Na qualidade de indigenista, sociólogo e amazonólogo, reconheço na insurgência novas possibilidades de ação política afirmativa e contestárias em relação às enormes contradições e equívocos que assolam a Amazônia nativa.

A partir do acúmulo de reflexões extraídas dos autores que expressam a dissidência, proponho-me a aprofundar alguns aspectos que me parecem mais relevantes e evidenciam os embates enfrentados por essa realidade cotidiana da Amazônia profunda e sua gente.

Isto se dará na forma de reflexão a respeito de alguns desses processos antagonicos, desses binômios que não conseguem dialogar e que impregnam sorrateiramente o ambiente, os hábitos culturais e o jeito de ser dos indivíduos tais como: globalidade x diversidade; modernidade x cultura; mudanças exógenas x protagonismo nativo; o tempo e espaço moderno x tempo e espaço amazônico; vida regida pela dinâmica econômica x bem viver.

Buscarei na minha experiência de vida ao longo de mais de 40 anos na Amazônia, diretamente implicado na questão indígena e em causas sociais correlacionadas, elementos que poderão dar suporte e enriquecer as questões trazidas aqui.

Para finalizar esse trabalho, discutirei algumas questões que me perseguem a partir do meu retorno a academia onde se apresenta cada vez mais, aos meus olhos, os sérios problemas da ciência e o seu modo unilateral de apreender os conhecimentos fazendo pouco caso dos processos autóctones de acumulação de saberes a partir das vivências humanas e societárias longamente experimentadas.

A Amazônia – A diversidade como riqueza, a solidariedade como necessidade

Observando a natureza Amazônica, ficamos maravilhados em perceber a aptidão fantástica e ainda em muitos aspectos desconhecida da vida se transformar, se adaptar ao meio e se manifestar das mais diversas formas, dos elementos unicelulares mais simples até as estruturas de vida mais complexas.

A Amazônia é composta por florestas perenes de terra firme, de igapó, permanentemente alagadas, e de várzea, inundadas apenas durante as cheias, parecendo ter tecido um mútuo acordo de convivência harmônica e complementar e ser o refúgio de elevadíssima biodiversidade.

Essa região gigante por natureza é repositória de 20 % de toda a água doce do planeta, uma fauna com mais de 2 milhões de espécies, entre as quais 30 mil de vegetais, 2500 espécies de árvores, 1500 espécies de palmeiras. O seu equilíbrio ocorre com uma dinâmica ambiental organizada através de uma multiplicidade de ecossistemas articulados entre si e arranjados em vários andares de árvores, com a presença de uma mutiplicidade de decompositores, parasitas e um espesso tapete de folhas e caules apodrecidos. Num só hectare podemos encontrar até 200 tipos de árvores, mais de 500 espécies de organismos, abrigando espécies de animais, insetos e plantas que não podemos quantificar e sequer qualificamos ainda; num rio ou lago podemos encontrar mais diversidade de peixes que em bacias hidrográficas inteiras de países temperados.

Mas a Amazônia não foi e não é somente natureza e floresta, é também gente amazônidas, são os povos indígenas, as populações tradicionais,

que extraíram dessa exuberante natureza profundos conhecimentos e a arte de viver e conviver harmonicamente. A diversidade natural permeou o jeito do ser humano viver na Amazônia, reproduzindo uma fantástica diversidade humana, cujos processos biológicos adaptaram-se ao longo dos milênios às condições ambientais, geográficas e climáticas por onde tem vivido.

Nesse sentido, a Amazônia representa ainda um dos últimos berços da humanidade onde a expressão dessa diversidade humana faz-se presente em toda a sua força e expressão, através da presença dos povos indígenas amazônicos. São 320 mil indígenas distribuídos em 180 povos distintos e em 6 famílias lingüísticas: Tupi, Karib, Tukano, Jê, Pano e Aruaque.

Com tudo, essa diversidade humana, mesmo si catalogada pela antropologia, etnologia, etnografia e lingüística, ainda permanece bastante desconhecida e incompreendida em sua importância e valor.

Buscando analisar de mais perto essa realidade, percebemos que nos deparamos diante de uma riqueza de experiências humanas que ainda buscam viver e serem reconhecidas em sua essência e natureza cultural, identitária e territorial. Estas se encontram em situações distintas de contato reagindo cada qual ao seu modo diante da intensificação das relações com a sociedade nacional

Neste vasto território amazônico, tem-se notificação da presença de 60 agrupamentos indígenas isolados, referindo-se a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas. Muitos deles fogem do contato com a sociedade e são ameaçados em suas expectativas de futuro diante do avanço das frentes do agronegócio e dos interesses econômicos em suas terras. Povos tais os Tshohum Djapa são totalmente nômades e vivendo em pequenos grupos familiares em meio à floresta na base da caça e coleta, outros são aguerridos representantes isolados de outros povos contactados, a exemplo dos Matsés do Javari, ou representam grupos de poucas dezenas de habitantes, como o caso dos Hi-Merimã da bacia do Purús.

A diversidade indígena é manifestada ainda por realidade bem distintas uma das outras, como é o caso do povo Ticuna, povo com quase 350 anos de contato, representando próximo a fronteira do Brasil com Peru e Colômbia, a maior população brasileira com mais de 54 mil indígenas distribuídos em 137 aldeias, e que mantém e a sua identidade apesar de ser impactado

pelos problemas e a ambiguidade conferida às novas configurações sociais. Regiões como a do alto rio Negro, conhecido como cabeça do cachorro, agrupa mais de 40 mil indígenas oriundos de 21 povos indígenas distribuídos em 400 aldeias, onde a sua luta organizativa conseguiu o reconhecimento oficial de três línguas indígenas.

Cada um desses povos soube adaptar-se ao meio natural e subsistir desenvolvendo capacidades próprias e conhecimentos específicos para extrair do meio ambiente os elementos necessários, mas também para desenvolver a sua organização social.

Povos indígenas Amazônicos: diversidade, saberes e autonomia

O tecido social na Amazônia parece ter integrado a complexa e intrínseca relação dos elementos que compõem essa fantástica diversidade que se sustenta através de multiplicidade de relações de dependência, o todo se sustentando graças ao papel e função de cada um. Nesse sentido os povos indígenas têm no coletivo o pressuposto básico de sua organização social. É a partir do coletivo que são estabelecidas as normas e regras que determinam o espaço de atuação, de representação e de desempenho dos papéis no seio do grupo. O coletivo é muito mais do que a soma de cada um. É a representação máxima das potencialidades, das vontades, dos esforços individuais evidenciados em nome da família, do clã, do grupo étnico, do povo.

Essa dinâmica construída ao longo de milênios permitiu fazer com que as sociedades indígenas estivessem em permanente busca de equilíbrio, adotando mecanismos reguladores efetivos e organizando-se socialmente de modo a que todos possam usufruir da mesma qualidade de vida. Esse sistema permitiu solucionar socialmente a questão da relação indivíduo x coletividade e indivíduo x indivíduo, evitando os males que assolam hoje a sociedade dos “brancos”.

O sentimento de pertencimento a determinada identidade étnica é ainda validado pelo sentimento de pertencimento ao território, cuja ocupação obedece a uma dinâmica clara de compreensão dos processos biológicos e ambientais, através de atividades sazonais e de utilização espacial em função das necessidades específicas para a extração dos recursos naturais de que necessitam, por exemplo palhas, madeira, cipós para a construção das casas, uma multiplicidade de fibras, remédios ou quaisquer outros elementos oriundos da natureza.

Circulam áreas de uso territorial de maior proximidade para atividades agrícola, ou atividades quotidianas diversas; de proximidade mediana, para atividades de caça e coleta mais distantes, permitindo, porem, serem alcançadas e retornar à aldeia no mesmo dia e atividades que requerem dias de caminhadas para caça, acampamentos, coleta, festas ou rituais tradicionais, expedições com diversas finalidades ou visitas a parentes e aliados.

Não é possível ignorar que os elementos decorrentes do uso da espacialidade territorial contribuem significativamente na constituição do acervo de conhecimentos tradicionais oriundos da mitologia, da história dos antigos, dos lugares sagrados ou daqueles onde ocorreram eventos históricos importantes e que, inclusive, passaram a fazer parte nominalmente dos conhecimentos históricos e geográficos do povo. Tampouco é possível ignorar a importância do acúmulo dos saberes tradicionais da *etno-ciência*, caracterizada justamente por este acervo de conhecimentos relativos ao meio e que contribuem para o bem estar da sociedade tribal.

A vida tradicional se desenvolve tanto no espaço mais direto da aldeia quanto no âmbito do território de onde são extraídos os elementos necessários para garantir a subsistência adequada do momento presente. O suprimento alimentar representa uma parte importante da energia gasta, seja para as atividades de caça e pesca, coleta ou as atividades agrícolas. Todos participam e são envolvidos de alguma forma nessas atividades, até as crianças. Isto representa incrível co-responsabilidade coletiva na manutenção do equilíbrio e na realização das tarefas indispensáveis para a vida do grupo.

Tradicionalmente, os conhecimentos são repassados através da oralidade e do processo de ensino/aprendizado que envolve não apenas os pais, como também os mais velhos, os pajés e outros membros da aldeia e são fixados através da repetição ou da reprodução dos gestos que levam ao domínio das técnicas necessárias para prover a autonomia de cada indivíduo no grupo.

Nesse sentido, sempre me impressionou o grau de autonomia e de responsabilidade das crianças que, desde muito cedo, são envolvidas nessa dinâmica: os maiores cuidando dos menores, estes tentando ajudar, participar, aprender de alguma maneira. Isto permite o desenvolvimento de uma maturidade e equilíbrio emocional absolutamente incrível. Tampouco são sociedades que acumulam bens, estes circulam através da troca ou escambo e são considerados como elementos de fortalecimento e alianças ou de estabelecimento de novas.

Isto ocorre plenamente ao tempo presente, onde tudo parece estar singularmente amarrado. Este é vivenciado com profundidade, intensidade impar, mas também com espontaneidade. Isto é, vive-se o presente sendo o Eu plenamente afinado com o gesto realizado, com a palavra proferida, com o canto ou a melopéia entoada ou com o mito longamente contado. Há como uma simbiose, onde a realidade passada já não se faz presente e a realidade futura ainda não é motivo de preocupação.

Impactos e mudanças sociais acarretadas pelo confronto societário

A modernidade, a globalização e o sistema político e econômico em vigor no Brasil, de modo semelhante a outras regiões do mundo, trouxeram para a Amazônia o chamado “processo de desenvolvimento e progresso” com uma parafernália abstrusa em seu bojo que, ao longo do processo colonial, impactou severamente sobre o modo de ser e de vida das populações dessa região até então longínqua, desconhecida e de difícil acesso.

O modo como ocorreu esse duro processo de “integração da Amazônia” à comunhão nacional é dos mais abjetos pela violência, descaso e preconceito com que ocorreu e ainda ocorre. Os eixos do processo colonial que originalmente orientavam-se da Europa para a Amazônia apenas mudaram de orientação.

A colonização exógena deu passo à colonização nacional comandada pelo governo brasileiro à serviço da economia de mercado mundial. Custou o desaparecimento de inúmeros povos e milhões de indígenas e provocou sérias e profundas mudanças na organização social e modo de vida dos povos indígenas e outras populações tradicionais que insistiram em sobreviver.

Não é mister os sérios desajustes estruturais que reproduzem aqui as mesmas dinâmicas sócio-econômicas do sistema neo-liberal cujo assentamento deu-se sistematicamente através de processos de desenvolvimento exógenos e oriundos de interesses que não dialogam com sua realidade. O último desses processos, ainda em vigor, deu-se através da zona franca de Manaus, centrando a sua base econômica na cidade de Manaus e esquecendo a imensidão da Amazônia rural, indígena e tradicional.

Em consequência, intensificação do êxodo rural, cada vez menor participação das regiões interioranas no PIB e crescimento galopante das ci-

dades de porte médio e das capitais de estados do norte. A incapacidade do Estado de atender as necessidades básicas da população, em termos de saúde, educação e condições decentes de trabalho e de vida é gritante. Os efeitos imediatos que se podem observar são o aumento vertiginoso da violência, profundas desigualdades sociais e perspectivas cada vez mais sombrias para a juventude.

A dinâmica impulsionada pela força da economia e de suas engrenagens tende a aumentar os males sofridos pela sociedade pós-moderna, contemporânea e globalizada engendrando ainda profundas contradições na ação do homem que afetem ao meio em que se encontra, ele mesmo e seus familiares, além de ameaçar as perspectivas das futuras gerações.

O homem Amazônico sofre da globalização e de suas terríveis conseqüências. O seu jeito de ser e de viver passa a sofrer mudanças drásticas. Parece não haver espaço e muito menos reconhecimento para essa diversidade, para essa riqueza manifestada na multiplicidade de possibilidades de organizar a vida social e cultural.

Vamos tentar traçar com maior objetividade de que modo esse processo colonial avassalador entranhou-se no cotidiano dos povos indígenas e tentou modificar seus valores, sua concepção e filosofia de vida e o seu jeito de ser.

Essas novas condições doutrinárias interferem diretamente na questão da mobilidade e tendem a insuflar novo modo de uso da territorialidade. É ainda comum ouvir de gestores das políticas públicas “é muita terra para poucos índios”. Não podemos esquecer que fazem uso do espaço territorial que necessitam para manter o seu estilo de vida e forma de relacionamento com o meio. Além disso, os 21% da Amazônia que se configuram enquanto terras indígenas são os mais preservados, patrimônio indígena que contribui com as enormes necessidades mundiais de preservação e de mitigação do efeito estufa provocado pelos alarmantes índices de destruição.

Todavia, o contato trouxe inegavelmente novos problemas, mas foram principalmente as novas doenças e epidemias em relação às quais o xamanismo e a cura com as plantas medicinais não surtiram efeito que obrigaram as populações indígenas a buscar “socorro” e aceitar a assistência junto a representantes dessa outra sociedade dominante. Isto se materializou com a instalação das aldeias mais próximas da beira de rios, saindo das áreas centrais de terra firme.

Associa-se a isto a atração por instrumentos e objetos até então desconhecidos que passaram a facilitar a vida dos povos indígenas, a exemplo da introdução ferramentas, tais como terçados, machados, facas, painéis de alumínio.

A consequência quase imediata se materializou com o processo de sedentarização, afetando a organização social e as relações entre grupos familiares, clânicos ou mesmo étnicos. A mobilidade tradicionalmente caracterizada pelo nomadismo ou o semi-nomadismo, em busca de novas áreas de cultivo, de caça, de coleta, de moradia tornou-se mais diminuta, provocando automaticamente a redução das alternativas existentes em termos de possibilidades de subsistência.

Além disso, essa realidade está gerando, paulatinamente, um empobrecimento dos conhecimentos tradicionais do ambiente natural pelas novas gerações em função da menor mobilidade e vivência regulares em áreas mais remotas do território.

Em outro campo, é necessário falar do binômio coletividade/individualidade, uma vez que o índio, enquanto indivíduo encontra-se inconscientemente preso diante de duas dinâmicas culturais que não coabitam bem e não dialogam nunca. A tendência globalizante lança seus tentáculos sobre o coletivo, como se quisesse isolar os indivíduos uns dos outros, através de suas regras ou normas individualizantes, competitivas, hierarquizadas que conflitam profundamente com as regras tradicionalmente vividas e culturalmente aceitas.

Dessa realidade básica, novos conflitos tendem a aparecer, a exemplo do conflito geracional entre jovens e velhos, orientados por perspectivas quase antagônicas. Difícil passa a ser o convívio entre sessões xamânicas realizados pelos pajés e as caixas de som ou celulares tocando as novas tendências musicais.

O conflito de gênero surge também, a partir das mudanças ocorridas nas ocupações diárias na aldeia, com a maior ausência dos homens ocupados na resolução de novas questões fora do âmbito da aldeia ou ao assumir novas funções e representações regidas fora do território. Isto provoca uma sobrecarga significativa de trabalho e de responsabilidades para as mulheres.

Outro conflito não menos importante é de cunho espiritual, com a atuação insistente e profundamente desrespeitadora de seitas, religiões, grupos religiosos que simplesmente negam aos povos indígenas o direito a expressão autônoma de suas manifestações religiosas e espirituais.

Maior espaço para a expressão da individualidade diferentemente configurada tem como efeito direto a menor possibilidade de valoração das normas culturais coletivas de convivência. Isto se expressa de forma mais impactante nas novas relações de poder acomodadas de fora para dentro do universo indígena. Isto quer dizer que os papéis de autoridade assumida pelas lideranças tradicionais conhecidas como tuxauá ou cacique e aquelas assumidas pelas lideranças espirituais, sejam eles pajé, xamã, curadores, rezadores, parteiras tradicionais, etc. são relativizadas ou devem competir com o poder configurado através das novas funções assumidas por atores sociais que possuem melhor conhecimento e domínio da língua portuguesa e dos códigos de funcionamento da sociedade nacional.

São normalmente jovens que atuam na qualidade de professores, agentes de saúde, agentes ambientais, tradutores, conselheiros, fiscais ou representantes políticos cujo exercício da função confere um poder de fora para dentro da aldeia, do grupo familiar ou do clã. Isto significa que as formas de controle também mudaram de eixo, sendo exercidas de fora da territorialidade da aldeia ou da terra indígena.

Com a intensificação do contato e a necessidade de assimilação de novos conhecimentos oriundos da sociedade nacional, a escola passou a representar, associado à introdução da escrita na língua portuguesa e da matemática, um espaço cada vez mais importante de ensino e aprendizado. Isto trouxe um outro nível de conflito, provavelmente um dos mais sérios, por contrapor outra concepção e modo de retransmitir conhecimentos. Isso foi aos poucos alijando ou pelo menos desvalorizando as formas tradicionais de transmissão de conhecimentos e deixando cada vez menor espaço para o aprendizado dos temas relativos à tradição cultural.

Mesmo na atualidade, com os resultados da luta por direitos, que introduziu nova perspectiva através da educação escolar indígena, ainda não se conseguiu a contento estabelecer um diálogo intercultural e alcançar um novo equilíbrio nessa relação.

O maior impedimento encontra-se na falta de vontade política e na incompreensão dessa outra realidade, fazendo com que as políticas públicas não dispensem os meios necessários para tal. No final das contas, acredito ainda que isto se deva por conta da ideologia impregnada fortemente de que os índios devem ser integrados à sociedade nacional deixando para trás a sua vida, identidade e especificidade cultural.

A intensificação do contato trás ainda outra concepção do tempo e de seu uso, bem como amplia o horizonte temporal podendo gerar medos, inseguranças e sem dúvida novos desafios principalmente por confrontar a esta simbiose outra dinâmica do uso calculado do tempo, principalmente a partir de prerrogativas econômicas.

Insurgência política – novos rumos para os povos indígenas e para a Amazônia

A experiência acumulada através do convívio próximo da vida da aldeia revelou-me o quanto às mudanças impregnadas através desse banho de civilização interfere no processo de adaptação às funções tradicionais no âmbito do grupo étnico, gerando cisões ou tensões sociais e psicológicas até então inexistentes.

É o impacto do processo civilizador que age sobre o ser individual independentemente da coesão que possa ainda existir a partir da realidade cultural primeva. As novas figurações das redes de relações e a interdependência que produzem representam mecanismos que possuem força e inércia dificilmente compreensível para quem é sujeito dessas mudanças, vivendo-as e sofrendo os seus efeitos no dia a dia da aldeia.

Essa situação provoca confronto e tensões vivenciadas pelo indivíduo, ficando situado entre os processos socioculturais oriundos da tradição e às interferências e novas formas de controle da sociedade dominante.

Contudo, uma vez a experiência do novo e do diferente vivenciada na aldeia, com o aumento da amplitude de possibilidades e alternativas existentes, as suas vantagens e desvantagens, facilidades e problemas acarretados, podem ocorrer novos processos de rearticulação com a rede tradicional de referências socioculturais e a decisão consciente de valoração de determinados elementos.

A luta pela terra e pela identidade étnica tem representado frentes importantes de luta que contribuíram sem dúvida no processo de reconquista de mais autoestima.

Novas experiências organizativas surgiram a partir da luta pela terra, na década de 70, e na luta do movimento indígena, articulada com a de outros segmentos sociais, na década de 80, para uma Constituição Federal mais respeitadora dos direitos indígenas. Na década de 90, existiam na Amazônia

mais de 350 organizações indígenas. Foi a experiência da vivência organizativa fazendo uso do formato associativo. Porém, rapidamente os povos indígenas sofreram as terríveis conseqüências de um sistema feito pelos brancos e para os brancos. A vida associativa requeria domínio técnico-administrativo e era permeada por processos individualizante de representação e de poder, gerando distanciamento das bases e condução burocratizada alheios às dinâmicas mais espontâneas de luta e resolução de problemas.

O novo milênio trouxe certo vazio e a fragilização do movimento indígena, sem foco ou força política. Entretanto, aos poucos, novas dinâmicas organizativas estão surgindo, adotando estratégias mais coletivas e espontâneas, a exemplo do Fórum de Professores e Agentes Indígenas de Saúde do Amazonas-FOREEIA, com grande capacidade de adesão, realizando atos políticos, mobilizações, encontros e assembléias com recursos dos próprios participantes e marcando pontos importantes no embate com as políticas públicas.

Recentemente, na ocasião do lançamento de um CD de músicas nativas da cantora Djuna Ticuna, ocorrido no teatro Amazonas, com sala cheia, a Coordenadora da Coordenação dos Povos e Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB em seu discurso, relembrou a história desse teatro edificado com o sangue dos parentes indígenas. A cerimônia de lançamento do CD representou um momento histórico e símbolo da retomada imemorial dos direitos e valores indígenas.

A realidade da qual falamos atingiu severamente um número expressivo da população indígena que teve que adotar novas estratégias de subsistência e de convivência com a sociedade nacional, a exemplo das novas configurações de populações indígenas desaldeadas, desterritorializadas, urbanizadas e praticamente abandonadas pelo estado e sem receber a mínima assistência. Manaus representa o maior exemplo dessa realidade onde 45 comunidades indígenas, muitas delas pluriétnicas, representando vários milhares de indígenas, vivenciam ainda parcela importante de seus costumes e buscam manter a sua língua e novas formas de afirmação étnica, cultural e identitária. Essas novas configurações fortalecem a perspectiva de uma dupla identificação ou um duplo reconhecimento identitário, o da identidade étnica própria, tradicional e aquela constituída pelas novas relações sociais e interétnicas e caracterizadas pela identidade genérica do índio.

No campo da espiritualidade, diversos povos estão passando por

um processo muito interessante de retomada dos valores tradicionais expressos através do xamanismo e do uso dos saberes milenares, no intuito de reduzir a dependência a uma saúde alopática, emergencial e de baixa qualidade.

Mais recentemente, as discussões indígenas passaram a debater de modo mais sistemático e aprofundado os enormes desafios trazidos pelo contato indiscriminado com a sociedade nacional e a valorar mais os seus próprios saberes, notadamente o conceito de bem viver, que resume de modo perfeito a concepção de vida integrada dos povos indígenas, cujos princípios buscam efetivamente qualidade de vida e não acúmulo de bens materiais.

Essas novas experiências e principalmente, essa nova tomada de consciência abre novas perspectivas diante dos desafios apontados nesse trabalho e serão, com certeza, pauta de reflexão e de insurgência nativa na luta por direitos. Povos indígenas e populações tradicionais são sujeitos históricos e atores políticos contemporâneos cuja vivência milenar e experiência da interculturalidade representam não apenas um legado, mas profundos ensinamentos que em muito podem contribuir na construção de outra Amazônia, efetivamente nativa, respeitadora de sua gente e de sua invejável diversidade.

Conclusão: Intelectualidade e saberes milenares

Para finalizar essa reflexão à luz do pensamento insurgente, não poderia deixar de abordar, ainda, o debate relativo ao conflito societário de que tratamos aqui, debruçando-me sobre o modo distinto de apreensão da vida, do mundo e do próprio universo. Opõem-se de fato ideários societários distintos entre saberes tradicionais e conhecimentos científicos, entre intelectualidade e práxis, entre lógica implacável da razão e capacidade intuitiva ou aspiração sensível do ser, entre experiência empírica e análise teórica dos acontecimentos.

Os fenômenos e o tipo de postura engendrada por processos psicossociais e culturais antagônicos são sintetizados nas concepções de SER e de TER, tendo por um lado, a experiência das sociedades tradicionais mais próximas da natureza, nas quais o valor outorgado à existência humana e a coesão social é anterior a qualquer outra na busca de um permanente equilíbrio, e por outro lado, o pensamento ocidental alicerçado na racionalidade, na estratificação social, e na supervalorização do ego na qual o sujeito social é relegado em condição posterior aos interesses do sistema político e econômico vigente.

A vontade de aprofundar as minhas reflexões sobre a Amazônia e a questão indígena me fez voltar aos bancos da academia e a cursar o mestrado na Universidade Federal do Amazonas, no Programa Sociedade e Cultura na Amazônia. Deparei-me então com um ambiente acadêmico a figura de um micro-cosmos que parece estar sofrendo das mesmas mazelas que o ambiente da aldeia visto anteriormente. O ensino está cada vez mais impulsionado através de uma política de resultado a serviço do setor privado e da economia de mercado e não mais a serviço da sociedade. Os conhecimentos veiculados reproduzem majoritariamente os valores e conceitos oriundos do ocidente, do pensamento científico construído à custa das populações colonizadas.

No que diz respeito à questão indígena no contexto da academia, certa decepção me perseguiu ao constatar a enorme distância que separa o mundo intelectualizado do ensino superior ao universo dos saberes acumulados pelas populações genuinamente autóctones da Amazônia nativa. Absorve-se quase que incondicionalmente tudo o que vem de fora, mas não se atenta para o que está no nosso jardim. Esse dilema é reproduzido nas ações ou projetos que envolvem a questão indígena. A teoria não dialoga com a práxis e a reflexão científica dificilmente dar conta de relações ou processos efetivamente construídos em outros patamares socioculturais. A academia ainda não conseguiu ultrapassar os limites da produção intelectual, no sentido de oferecer à sociedade outra contribuição, voltada para a valorização desses outros saberes capazes de proporcionar uma vivência mais equilibrada e integrada do ser humano. Dessa forma, as contradições afloram e as perspectivas de que saberes tradicionais e conhecimentos científicos possam conviver e enaltecer-se mutuamente são cada vez mais remotas.

A este respeito, senti falta de maior envolvimento político e responsabilidade institucional em questões sociais, culturais, ambientais e amazônicas e de reflexões que sejam orientadas justamente com base nessa múltipla realidade. Carecendo dessa bagagem, os limites do discurso teórico são evidentes e tendem a ser repetitivos ou mesmo destoantes em relação ao ambiente Amazônico. Essa falta de visão deixa no ar uma incapacidade institucional de voltar-se para a Amazônia com olhares cúmplices, definindo rumo e estabelecendo diretrizes de maior impacto nas políticas públicas através da efetivação de programas de extensão mais ousados e coerentes. Com isto, os feudos se fecham, os debates se apagam e a ciência e a sociedade perdem.

A universidade é dotada de meios, de instrumentos de análise e de profissionais capacitados que lhe permitiria apreender a realidade indígena e perceber esse conflito societário a partir da vivência da interculturalidade, a partir da efetiva desmistificação da relação sujeito e objeto de estudo para acercar-se da realidade e compreender a dimensão de vida e de ser dessas populações nativas.

Poderia se esperar de uma universidade Amazônica abertura com o foco voltado para o universo dessa fantástica diversidade, não apenas ao analisar os seus males e os impactos que sofre, mas contribuindo no sentido de reavivar suas dinâmicas, colocar em evidência as suas peculiaridades e os profundos saberes de seus povos. Imaginaria uma universidade com a missão de ajudar a repensar a Amazônia buscando maior interação entre seus processos intrínsecos e os processos colonizadores que continuamente impingem estratégias e soluções alienígenas descomunalmente desarticuladas das dinâmicas locais, a exemplo dos enormes projetos governamentais que são verdadeiros elefantes brancos, tão destoantes que se afiguram da realidade amazônica. Ousaria sonhar, ainda, com um corpo docente capaz não apenas de estudar aspectos dessa Amazônia de modo competente para extrair daí reflexões e escrever artigos ou teses, mas que seja capaz de sentir-la em suas entranhas de modo tal a interagir dialeticamente entre teoria e ação.

Mas o peso da concepção que o ocidente construiu da academia é enorme e transpôs as fronteiras nacionais e as da Amazônia profunda, cerceando-a em suas potencialidades, formatando-a de modo a tornar quase que inviáveis outras possibilidades ou potencialidades mais ajustadas às dinâmicas socioculturais locais e regionais.

As respostas não se encontram na academia, mas no povo desta terra, os Amazônidas, que detêm a chave para o futuro dessa região cobiçada do planeta. À universidade cabe ter a coragem de compreender o seu papel, não apenas ao lado das novas tecnologias, serva dos novos apelos da modernidade e das exigências políticas e econômicas, mas a serviço do lugar onde está, ao lado do povo com quem convive.

Não posso deixar de acreditar no papel da universidade para reacender a força das idéias para uma juventude carecedora de convicções, de valores e que se depara com um futuro sombrio e pouco atrativo. Mas isto exige uma política compromissada e ações desimpedidas dos litígios ou tensões

desnecessárias e assoberbadas pelo ego e o brilho gerado pela competitividade e a hierarquização das instituições.

A Amazônia contemporânea está cansada do espírito colonial, de ser saqueada em suas riquezas e saberes e clama por estratégias mais articuladas em defesa do seu patrimônio e dessa diversidade humana e cultural gigantesca. Não pode mais ser o quintal do Brasil ou do mundo onde se chega, se serve sem pedir licença e vai embora deixando para trás, caos, miséria, lixo, marginalidade e depredação.

Para tal, as instituições de ensino, a própria Universidade tem um papel preponderante para fazer florescer novos ideais de Amazônia, que não é perdida, que não é paraíso nem inferno, que simplesmente “É”, com sua realidade exuberância rural e complexidade urbana, onde concreto e floresta ainda não aprenderam a conviver.

Um retrato da formação do pensamento social vinculado a presença feminina no Jornalismo Esportivo

Taniamara Queiroz de Freitas

Introdução

Durante a primeira metade do século XX, o jornalismo esportivo, tido como uma das especialidades do jornalismo, detinha um grau menor de importância editorial nos jornais. Somente a partir da década de 60 é que tal ramo jornalístico começou a obter uma expressiva relevância, uma vez que foram criadas editorias específicas para coberturas esportivas.

Na década seguinte, as redações de esportes, até então um campo de atuação exclusivamente masculina, passaram a conviver com mulheres, mesmo que em um grau relativamente mínimo. Atualmente o número de jornalistas esportivas aumentou, embora isto não queira dizer que este setor jornalístico possua um quadro equilibrado entre homens e mulheres, ou seja, no jornalismo esportivo grande parte dos profissionais são do sexo masculino.

O preconceito, bem como a estrutura do tecido social, é tido por muitos autores como um dos fatores para a pouca inserção das mulheres nesse mercado de trabalho. Tal elemento restringe rostos e assinaturas femininas nas coberturas esportivas, principalmente quando o assunto está relacionado ao futebol (esporte com maior participação masculina), tendo em vista que os esportes amadores são os que permitem; de forma significativa; a participação do gênero feminino. Esses fatos nos fazem pensar que, apesar de estarmos no século XXI, ainda existem barreiras com relação à aceitação das mulheres nessa área de atuação jornalística, assim como em outros campos de trabalho.

A trajetória da mulher na história do Brasil não se diferencia da história das mulheres de outras localidades e temporalidades, tendo sua imagem atrelada aos trabalhos domésticos e a alguns serviços pesados, como, por exemplo, a agricultura. Em momentos anteriores ao século XX, o gênero feminino era visto como o segundo sexo, e sempre subordinado ao homem. As principais funções das mulheres eram: reprodução, criação dos filhos, fição,

tecelagem e alimentação. Enfim, este panorama nos permite uma profunda reflexão voltada a presença feminina, os desafios e conquistas.

A mulher na imprensa brasileira

Antes de falar sobre a mulher na imprensa brasileira, é preciso voltar um pouco no tempo e relembrar como esse processo se deu desde o princípio. Com a chegada da família real portuguesa ao Brasil no ano de 1808, toda e qualquer forma de atividade voltada para a comunicação - tais como jornais, livros ou panfletos - era proibida, uma vez que isso fazia parte das peculiaridades controladoras da América portuguesa. Um verdadeiro atraso quando comparado ao restante dos países europeus, onde a imprensa já existia desde o século XVI. No Brasil, portanto, a imprensa surgiu oficialmente somente com o consentimento do príncipe regente da época, Dom João, em 13 de maio de 1808, no Rio de Janeiro, através da criação da Impressão Régia, conhecida atualmente como Imprensa Nacional. Apesar desta conquista, os setores da comunicação ainda enfrentaram a censura.

Apesar das transformações econômicas, sociais e políticas ocorridas no Brasil desde a chegada da família real, a situação da imprensa não se alterou antes de 1821. Nesse ano, devido às decisões das Cortes portuguesas, as restrições à imprensa diminuíram, enquanto no Brasil as tensões que levariam à independência faziam florescer uma imprensa política, polarizada com as posições políticas do momento, com espaço até para o *Conciliador do Reino Unido* (apenas sete edições), criado pelo mentor da Abertura dos Portos, José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu, que se tornou o primeiro brasileiro a redigir e publicar um jornal totalmente privado, embora fosse, simultaneamente, membro do conselho de censura da Impressão Régia e inspetor-geral dos estabelecimentos literários (Autor desconhecido, s/a).

Os primeiros noticiários publicados eram destinados a ambos os sexos e feitos por homens. Somente 19 anos depois, em 1827, é que apareceu o primeiro veículo dirigido ao público feminino, chamado *Espelho Diamantino*, e que retratava assuntos da política, literatura, belas-artes e moda. Aos poucos os periódicos e jornais deste tipo foram se espalhando pelo Brasil, chegando a estados como São Paulo, Rio de Janeiro e Pernambuco.

De acordo com dados da especialista em teorias da comunicação, Eugênea Cabral, a escritora Dulcília Schoeder divide a imprensa do século XIX em dois grupos: a tradicional - aquela que não permite liberdade de ação fora do lar e que engrandece as virtudes domésticas e as qualidades femininas -, e a progressista - que defende os direitos das mulheres.

O primeiro é composto de jornais feitos, em sua maioria, por homens e com textos que transitam entre moda, entretenimento e serviços. Um dos principais foi *O Correio das Moças*, publicado no Rio de Janeiro de 1839 a 1841. Em 1843, ele ganhou uma continuação chamada *O Espelho Fluminense...* O precursor do grupo progressista foi o *Jornal das Senhoras*, fundado em 1852. Os historiadores divergem sobre a responsável inicial por ele. Foram editoras Cândida do Carmo Souza Menezes e Violante Ataliba Ximenes de Bivar e Velasco. A autora do primeiro editorial e quem dirigiu o jornal por mais tempo foi Joana Paula Manso de Noronha. Estranhamente, o público alvo do *Jornal das Senhoras* não era o feminino e sim os homens. Era usada uma linguagem persuasiva para convencê-los de que a mulher não era uma boneca-propriedade deles. Houve, nessa época, uma troca de imagem. A própria mulher reivindicava nos textos o papel de anjo e santa. Meigas e piedosas mães deveriam ser educadas para melhor ensinarem os filhos e administrarem a casa. Para elas, era preferível ser idealizada e vista como companheira a permanecer como objeto da casa do pai ou do marido. O jornal não atingiu seu objetivo, tendo sido alvo marcadamente de críticas de ambos os sexos. Outros periódicos feministas foram *O Sexo Feminino* (1875-1877), *A Família* (1889-1897) e *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino* (1890-1896). Com *O Sexo Feminino*, de Francisca S. da M. Diniz, que também era proprietária do *Quinze de Novembro*, ocorreu uma mudança de alvo. Desta vez, os textos esclareciam às mulheres sobre sua condição na sociedade e seu potencial, e ainda defendiam “a ideia essencial de que a dependência econômica determinava a subjugação feminina e de que uma educação melhor poderia ajudar a elevar o status da mulher” (CABRAL, s/a, p. 3 - 4).

O interessante é que os periódicos permitiram que as mulheres trocassem informações de forma mais incisiva, principalmente as que pertenciam à classe alta e média. Algumas participavam de forma anônima, outras, mesmo podendo assinar, ainda permaneciam utilizando pseudônimos ou iniciais. No século XIX, o jornal que possuía o maior número de colaboradoras chamava-se *A Família*. Ele deteve um tempo de existência relevante, nove anos, pois esteve presente nos lares dos brasileiros no período de 1888 a 1897. O jornal tratava de temas até então pouco trabalhados pelas mulheres, como os direitos sociais, que abrangiam a conquista do voto, por exemplo, e o de exercerem profissões tachadas como masculinas. Um grande salto, na realidade, quando comparado com alguns periódicos existentes na época que pregavam a ideia de que a mulher era apenas um ser do lar. A luta principal era pela emancipação da mulher em todos os setores da sociedade.

Na primeira fase de *A Família*, o objetivo declarado do jornal era “facilitar às mães de família uma leitura amena que as iniciasse nos **deveres de esposa e mãe**”. Quando já publicado no Rio de Janeiro, e posteriormente

te à proclamação da República, acrescenta aos objetivos que a folha tinha surgido “para advogar a causa da **emancipação da mulher**”. *A Família* foi, dos jornais femininos, o que teve maior duração (1881–1897); e também o que registrou o maior número de colaboradoras escritoras (Inês Sabino, Anália Franco, Maria Amélia de Queirós, Corina Coaracy, Marie Benotte, Revocata de Melo e outras). Seus temas feministas abrangeram o “direito de voto”, o direito de serem médicas, advogadas, professoras ou seguirem a carreira teatral (que era então considerada caminho para a prostituição) (COELHO, 2001).

Enfim, desde o início a mulher tem sido colocada à margem da sociedade, e isso não foi diferente na imprensa. Apesar de o campo jornalístico oferecer diversas especialidades, boa parte do aparato jornalístico, a princípio, tratava a mulher com restrições, limitando-a a assuntos destinados ao âmbito doméstico e cultural, tais como: poesias, receitas de bolos, reportagens de figurinos, consultório sentimental, dentre outros.

No livro *A imprensa feminina*, Dulcília Schroeder Buitoni dá ênfase a Carmem da Silva, em uma referência onde ela afirma que há séculos o homem vem descrevendo as mulheres como luxo de minúcias: o que ela é, o que pensa, sente e como reage, além do que espera da vida. Ou seja, um retrato feminino de corpo inteiro tirado da fantasia e do desejo dele. Querendo ou não, a imprensa feminina é vista como continente para tudo que se relacione com a mulher e a família, perguntas, respostas, comida, emoção, sexo, fantasia e utilidades domésticas. Devido a este fato, muitas pessoas valorizam mais a imprensa em geral do que a imprensa feminina, uma vez que ela aborda diversos assuntos e não se delimita a apenas um ramo. Para eles, o jornalismo sério é aquele que visa o conjunto do público, não um sexo determinado.

Quando falamos em imprensa feminina, focalizamos preferencialmente veículos impressos, fonte mais abundante de nossa exemplificação. Porém as características de um programa feminino de rádio ou televisão são muito parecidas com as que apontaremos aqui. Na verdade, os programas da mídia eletrônica estão calçados nas formas impressas. Imprensa feminina não é jornalismo, afirmam muitos. Hoje com o desenvolvimento da publicidade, as revistas femininas só serviram de pretexto para o catálogo de anúncios ficar mais interessante. Não se poderia falar em jornalismo o fato, os periódicos femininos quase nunca estão atrás do fato (BUITONI, 1990, p. 11).

O curioso é que o “verdadeiro” jornalismo se reveste de valor na medida em que ele está ligado à notícia, objetividade e neutralidade. Uma vez que os últimos elementos são tidos como ideais inatingíveis, vale mais pensar

em suas funções do que caracterizar a imprensa feminina como jornalística ou não.

Um ponto importante, e que deve ser salientado, refere-se ao caso das matérias deste segmento ser vistas como jornalismo de serviço. Termo utilizado pelas pessoas que trabalham em revistas, que não se define pelo assunto, mas pela maneira de veiculá-lo. Muitas vezes o que está sendo produzido está ligado à economia do consumo, que vê a mulher como um objeto do mercado.

Esta segmentação entre feminino e masculino está claramente expressa na imprensa. Encontramos no mercado revistas para todos os segmentos da sociedade, principalmente para homens e mulheres separadamente. O nosso objeto de estudo é a imprensa feminina, aquelas revistas que são criadas de acordo com o que a sociedade “acha” que interessa às mulheres. Os assuntos destacados seguem aquele velho conceito de que mulher só se interessa pelo que é fútil, superficial e aparente. Diferentemente da imprensa masculina, que visa mais os assuntos profundos, de contextualização da sociedade, atuais e, também, os machistas - principalmente os que referem-se às mulheres como objetos (RODRIGUES, s/a).

Apesar dos pontos negativos, a imprensa feminina vem ganhando lugar no mundo inteiro. A revista contribuiu e ainda contribui para essa conquista, seja devido à forma pela qual os assuntos são explorados, seja pelas apresentações gráficas. Tal reconhecimento é possível ao fato de a revista ter um poder relevante, chegando a alguns momentos a influenciar outros meios não impressos, como rádio e TV. Por detrás desse prestígio existem diversas mulheres que trabalham incessantemente para que seja dado o valor exato ao produto final. As revistas femininas brasileiras contam com muitos colaboradores e que por diversas vezes respondem a centenas de cartas, além das publicadas. Uma forma de prestar serviços aos leitores, descobrir o perfil de quem lê o periódico e saber o que deve ser alterado para agradar o cliente. Os assuntos mais publicados estão ligados à culinária, moda e beleza, mas outros temas vêm ganhando espaço, como: sexo, romance, saúde, entre outros.

Novos temas foram surgindo (comportamento, saúde, educação e etc.), mas nenhum com a força para comparar-se aos principais. É possível falarmos numa imprensa do coração, que não traz moda, beleza, culinária: no entanto, isso acontece raramente. Outros elementos parecem fazer parte integrante da imprensa feminina, pois existem em quase todos os veículos: cartas das leitoras, testes, horóscopo. De revistas populares a sofisticadas, testes “psicológicos” e horóscopos sempre marcam presença. E as cartas, seja no consultório sentimental, seja solicitando as mais diversas informa-

ções e serviços, elogiando ou criticando - funcionam como realimentadores indispensáveis ao processo de produção da imprensa feminina (BUITONI, 1990, p. 23)

Vale ressaltar que a imprensa voltada ao gênero feminino elegeu a revista como seu veículo de excelência, pois foi com ela que as mulheres conseguiram aos poucos conquistar seus leitores e viram a imagem delas refletirem nas revistas. Isso foi/é possível devido a este meio ser repleto de ilustração, cor, jogo, linguagem mais pessoal e variedades, características que chamam a atenção das mulheres.

Hoje, as revistas geralmente são fruto de uma estrutura empresarial de porte. Papel caro, impressão sofisticada, diagramação bonita e grande utilização de cores requerem boa sustentação financeira. A revista é uma janela, uma vitrine - geralmente colorida (e aí entram os anúncios que ajudam a compor um mundo diferente do que parece no jornal). A publicidade no diário está mais ligada à duração temporal do veículo, à ideia de notícia: assim, os classificados, os anúncios de liquidação ou ofertas, sempre relacionados a datas bem definidas (BUITONI, 1990, p. 18).

No entanto, é interessante frisar que a presença feminina vem crescendo no âmbito da imprensa (e que o desenvolvimento não ocorreu apenas no século XIX e XX, como comentado anteriormente) e no jornalismo como um todo e, por conta disso, várias características estão sendo alteradas. Ela quebrou preconceitos, conquistou seu espaço, construiu conceitos e sua estrutura social atravessando barreiras impostas pela sociedade, ou seja, formando um novo pensamento social. Apesar de esta inserção ter sido lenta, a mulher está conquistando campos que antes eram de domínio do homem.

Na área jornalística, por exemplo, a mulher conseguiu penetrar em diversas especialidades como: economia, política e esportes. Tais especialidades foram dominadas pelo gênero masculino ao longo de várias décadas. A luta feminina para entrar no universo esportivo foi/é uma das mais difíceis, vem desde a Grécia, onde as mulheres não podiam nem assistir aos jogos. Porém, esse quadro sofreu mudanças e, aos poucos, elas não só prestigiam os eventos esportivos, como comentam e escrevem sobre o assunto. Seu envolvimento com a comunicação e os esportes ultrapassou limites e demarcou novos territórios.

A participação feminina no jornalismo esportivo

Durante a primeira metade do século passado, o jornalismo esportivo, tido como uma das especialidades do próprio jornalismo como profissão, detinha um grau de menor importância editorial. Nos anos 30 foi criado o *Jornal dos Sports*, no Rio de Janeiro, o primeiro diário que era exclusivamente dedicado ao esporte e que lutava ferozmente contra a desigualdade nesse ramo jornalístico.

De acordo com Paulo Vinicius Coelho (2009), conduzir uma redação esportiva naquela época representava tourear a realidade e lutar contra o preconceito de que só as pessoas da classe baixa poderiam tornar-se leitores desse tipo de diário. Essa característica perdeu força, e agora o público é composto por indivíduos de vários grupos econômicos e sociais.

Só no fim da década de 1960, os grandes cadernos de esportes tomaram conta dos jornais. Ou melhor: em São Paulo, surgiu o *Caderno de Esportes*, que originou o *Jornal da Tarde*, uma das mais importantes experiências de grandes reportagens do jornalismo brasileiro... De todo o jeito, a partir da segunda metade dos anos 60, com cadernos esportivos mais presentes e de maior volume, o Brasil entrou na lista dos países com imprensa esportiva de larga extensão. Não quer dizer de alta ou baixa qualidade (COELHO, 2009, p. 10).

O passar dos anos só não mudou uma coisa: o futebol continua sendo a atividade esportiva que comanda os cadernos de esportes dos jornais impressos do Brasil. Em algumas redações, é nítida a separação entre a equipe que se dedica exclusivamente ao futebol daquelas que trabalham em outros esportes (vários autores intitulam esta especificidade de jornalismo poliesportivo). Embora isto não queira dizer, necessariamente, que quem faz matérias sobre esportes amadores não possa vim a cobrir futebol. Investimento e tempo são requisitos essenciais para se alcançar o bom trabalho em várias modalidades esportivas. Portanto, o jornalista deve estar ciente de que nesta especialidade algum reconhecimento só acontece de quatro em quatro anos, quando são realizados os jogos olímpicos.

Mas como e por que se tornar um jornalista poliesportivo. Com as redações, em geral subdivididas em futebol e área poliesportiva, o jornalista que faz basquete, por exemplo, acaba também fazendo vôlei, atletismo, ou boxe, mesmo que goste ou se dedique mais a um desses esportes. Isso poderia

facilitar a proliferação de jornalistas poliesportivos. Outro fato que pesaria a favor é que, nessa área, a pressão sofrida é infinitamente menor do que aquela exercida sobre os profissionais que cobrem futebol. No entanto, na prática, são raros, raríssimos os jornalistas capazes de trabalhar com a mesma desenvoltura em mais de um ou dois esportes (UNZETTE, 2009, p.97).

Um dos fatos interessantes está ligado à concepção de que alguns editores de cadernos de esportes encaminham jornalistas esportivas para realizar matérias sobre esportes amadores, evitando assim deixá-las escrever sobre futebol, campo ainda dominado pelos homens. Vale ressaltar que na década de 1970 as redações de esportes, até então campo de atuação exclusivamente masculino, passou a conviver com mulheres, mesmo que em grau relativamente mínimo. Atualmente o número de jornalistas nesta ramificação aumentou. Em contrapartida, isto não quer dizer que haja um quadro equilibrado entre homens e mulheres.

Tal pensamento permite uma reflexão sobre a construção social das relações entre homens e mulheres que, de certa forma, resultam em oposição e conflitos ligados a concepções de relações de dominação que permeiam o tecido social e, claro, se manifestam na esfera do trabalho. Deste ponto de vista, os empregadores podem contratá-las para algo de fácil compreensão no âmbito feminino, como também podem recusá-las na medida em que o trabalho venha “perturbar” a rotina vivenciada nas redações e análises das matérias assinadas nos jornais. Lorena Holzmann (2000) relata que, ao adentrar no mercado de trabalho, a mulher é requisitada para tarefas tradicionalmente compreendidas como as mais adequadas às características femininas, ou que já nasceram como ocupações tipicamente deste gênero. Este posicionamento vem ao encontro do que este artigo está analisando. O jornalismo esportivo, neste caso, é um reflexo do que acontece em diversas áreas de trabalho, apesar de o pensamento moderno tentar a todo custo derrubar tal paradigma. Sendo assim, fica claro o fato de que as mulheres, na maior parte das vezes, são encaminhadas para as editorias de esportes amadores porque é mais fácil demonstrar conhecimento sobre vôlei, basquete e tênis, por exemplo, do que sobre futebol e automobilismo. Territórios onde o machismo ainda impera, como diz Coelho (2009).

Uma das peculiaridades que deve ser cobrada e que, devido ao preconceito, é deixada de lado, diz respeito ao profissionalismo, pois em uma redação jornalística passar a informação corretamente é importantíssimo e,

segundo os grandes nomes da área, parte essencial do processo. Elemento que não está relacionado a gênero, mas capacidade de apurar de qualquer um. Tal fator não seria diferente com as profissionais da editoria de esportes, especialidade do jornalismo. Eliot Freidson é bastante enfático ao falar sobre as especializações.

Como qualquer ofício e ocupação, uma profissão é uma especialização: um conjunto de tarefas desempenhadas por membros da mesma ocupação, ou donos de mesmo ofício. Mas é bom lembrar que a especialização é intrinsecamente relativa. As tarefas indispensáveis em um ambiente são diferentes das que se exige em outro. São, portanto, especializadas (FREIDSON, 1996, p.3).

Sendo assim, é importante salientar que, se existe a presença do sexo feminino no jornalismo esportivo, logicamente homens e mulheres são donos do mesmo ofício. O interessante está no sentido de que o preconceito ainda interfere bastante na inserção das mulheres neste mercado jornalístico. Devido a este fator, poucos rostos e assinaturas femininas são vistas nas coberturas esportivas, principalmente quando o assunto está relacionado ao futebol. Tais fatos confirmam a ideia de que, apesar de estarmos no século XXI, ainda prevalecem muitas barreiras com relação à aceitação das mulheres nesta área de atuação do jornalismo. No passado a situação era pior. Paulo Vinicius Coelho chega a citar em um livro que:

Pode-se dizer que as redações de esporte do país têm 10% de mulheres. Isso já provocou mais preconceito no passado do que hoje em dia. Nos velhos tempos, o veterano repórter Oldemário Toguinhó, do *Jornal do Brasil*, telefonava para a redação durante as grandes coberturas e procurava o editor. Quando este indicava uma mulher para recolher o material que vez ou outra tinha de ser passado por telefone, Oldemário simplesmente se recusava a entregar os relatos (COELHO, 2009, p. 35).

A situação relatada acima é no mínimo constrangedora, e deixa claro que a dificuldade de inserção das mulheres na imprensa esportiva deriva dos valores que a sociedade impõe a elas. Por exemplo, a mulher, diversas vezes, é ligada a afazeres domésticos, ou áreas que têm relação com a educação e saúde. Quando vista em uma área tipicamente masculina, como o jornalismo esportivo, aparecem as implicações. Maria da Glória Bonelli utilizou Bruschini para exemplificar tais fatos:

Segundo o estudo de Bruschini (1978) das enfermeiras, engenheiras e professoras, os valores dominantes da sociedade sobre o papel da mulher reproduziam-se nas profissões. Construíam-se socialmente estereótipos sobre as carreiras mais adequadas a elas, que na prática se configuravam como inadequadas. Assim, porque as mulheres assumem na família atividades ligadas a educação e a saúde, na profissionalização elas se concentravam nestas áreas (BONELLI, 1999, p. 305).

De certa forma, tais elementos citados pela autora ainda fazem parte do imaginário de um número expressivo de pessoas, qual seja, a de que a mulher deve ter uma profissão e especialização adequada ao seu sexo. Segundo a autora, seria por tal motivo que as mulheres possuem a difícil tarefa de se integrar a um quadro tido como masculino: é o que acontece nas editorias de esportes. Esta discriminação do trabalho feminino tem como base os tabus e preconceitos que buscam imprimir a ideia de inferioridade da mulher e incompetência para assumir determinados cargos, mantendo-a em função subalterna. Fato que acaba dificultando uma ascensão seja dentro de uma empresa, seja na própria carreira.

Em *A dominação masculina* (2007), Bourdieu questiona as estruturas da divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes. Para ele, isto faz parte da “dominação simbólica” que se reflete sobre todo o tecido social, corpos e mentes, discursos e práticas sociais e institucionais, deshistoricizando diferenças e naturalizando desigualdades entre homens e mulheres. Ou seja, a dominação masculina estrutura a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Esta perspectiva de Bourdieu, enfim, vincula a opressão das mulheres à naturalização do sistema patriarcal que atribui aos homens, na esfera pública e privada, privilégios materiais, culturais e simbólicos.

É preciso realmente perguntar-se quais são os mecanismos históricos que são responsáveis pela deshistoricização e pela eternização das estruturas da divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes. Colocar o problema nestes termos é marcar um progresso na ordem da ação. Lembrar que aquilo que, na história, aparece como eterno não é mais que um produto de um trabalho de eternização, que compete a instituições interligadas tais como a família, a igreja, a escola, e também, em uma outra ordem, o esporte e o jornalismo (estas noções abstratas sendo simples designações estenográficas de mecanismos complexos, que devem ser analisados em cada caso em sua particularidade histórica) é reinserir na história e, portanto, devolver à ação histórica, a relação entre os sexos que a visão naturalista e essencialista dele arranca (e não, como quiseram me fazer dizer, tentar parar a história e retirar às mulheres seu papel de agentes históricos)

(BOURDIEU, 2007, p.5).

Sabemos que para muitos homens o esporte, mais especificamente o futebol, não é coisa de mulher. Esta atitude acaba potencializando uma insignificância social quanto à participação feminina no futebol. De certa forma, isto reflete decisivamente na inserção feminina no jornalismo esportivo. Parte da população, por exemplo, ainda cria restrições ao ver uma mulher como árbitro de uma partida de futebol.

O esporte, enquanto área reservada masculina, atua no sentido de manter uma denominação simbólica dos homens sobre as mulheres, atribuindo-as um aspecto grosseiro de mulher objeto. No processo de espetacularização do esporte, a mídia confere à presença feminina um papel promocional, constituindo um atrativo a mais ao evento, e os discursos jornalísticos apontam para isso. Particularmente sobre o objeto contemplado por essa investigação, os discursos jornalísticos decorrentes da inserção da mulher na arbitragem de futebol masculino e a presença futebolística feminina nos Jogos Olímpicos, oferecem importantes elementos, pistas consubstanciam para a compreensão gênero-esporte. Para isso, no entanto, é imprescindível que o fenômeno não seja contemplado isoladamente, mas sim, enredado em uma série de elementos determinantes nas configurações do esporte moderno e da sociedade atual (BOSCHILA, MEURER, 2006, p. 6).

Um dos pontos positivos está no fato de que as mulheres vêm demonstrando bom desempenho nos cadernos esportivos. Várias já cobriram Copa do Mundo por mais de três vezes, assim como Olimpíadas. De acordo com Coelho (2009), as redações de esporte do país têm 10% de mulheres, lembrando que em anos anteriores essa estatística era quase nula, consequentemente o preconceito era ainda maior.

Bourdieu (2007) analisa as mudanças visíveis como fator para ocultar a permanência nas “posições relativas”, relacionando-as à igualização de oportunidades de acesso e índices de representação. Porém, as mesmas não devem mascarar as desigualdades que permanecem nas carreiras profissionais. Apesar de encontrar mulheres em todos os níveis do espaço social, nem que seja em um número relativamente baixo, não apaga a ideia de que as mudanças quanto à condição feminina obedecem sempre a lógica do modelo tradicional entre o masculino e o feminino.

Em função das conquistas femininas neste campo de trabalho, ainda predominantemente masculino, já é possível visualizar algumas jornalistas ocupando cargos que antigamente eram intrinsecamente exercidos por ho-

mens, como o de editor-chefe de esportes. O jornal *Estado de São Paulo* já teve uma mulher no comando, Isabel Tanese, que permaneceu na função por aproximadamente três anos, entre o afastamento de um colega de trabalho e o seu próprio pedido de demissão em março de 2001.

Este caso é um retrato das mulheres ocidentais que, com a sua trajetória permeada por questionamentos, resistências, lutas e conquistas, está alterando este quadro de trabalho. Elas estão ganhando espaço. Apesar das dificuldades, investem cada vez mais na trajetória profissional e buscam “voos” mais altos nas empresas, e em muitos casos até chegam a abdicar de outros projetos pessoais. Apesar da resistência, estereótipos e preconceitos quanto às mulheres ocupando cargos de comando, as organizações começam a valorizá-las dentro das empresas, mesmo que instigadas pelas próprias alterações do mercado de trabalho atual. No caso das esferas do jornalismo, desempenhar a função de editor-chefe é de extrema importância, dada a sua relevância na qualidade final dos produtos disponibilizados nos jornais.

Para se chegar a editor-chefe, é necessário ter tido grande experiência como repórter e, depois, como editor. Edição é seleção, seja de foto, texto, imagem, assunto, levando em conta espaço, interesse e público-alvo. O editor participa de toda a etapa na notícia, até mesmo quando se define a pauta. Isso já é edição. O editor é o profissional que coordena a equipe, define o destaque e relevância das matérias, orienta o enfoque, calcula gastos, escolhe os jogos a serem transmitidos (BARBEIRO; RANGEL, 2006, p. 64).

Na TV, a inserção delas é maior, pois comandam a apresentação de programas, fazem reportagens e, em alguns momentos, atuam como editora, como é o caso da jornalista Glenda Kozlowski da rede *Globo* e Milena Ciribelli da *Record*. Muitos creem que o aumento delas no segmento televisivo está aliado à questão estética, porém elas demonstram que não são apenas um “rosto bonito”, mas que possuem conteúdo esportivo e competência. No entanto, tal fato leva-nos a pensar que as mulheres que lutaram pelos direitos ao trabalho fora do lar e a independência são pressionadas pela sociedade a manter um estereótipo de beleza que esteja dentro do padrão exigido para atuar em determinadas posições. Em *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*, Gilles Lipovetsky (2000) relata que a beleza é vista como uma poderosa arma feminina, capaz de se destacar frente aos homens e estabelecer uma influência sobre os indivíduos. Por esse motivo ela é tão desejada pelas

mulheres. Nesta mesma linha de pensamento surge Renato da Silva Queiroz (2000), em *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*, onde a sociedade é analisada como uma estratificação da beleza. Queiroz compreende a situação através do fato de que as pessoas bonitas são mais capazes e bem-sucedidas do que as feias. Ou seja, para ele, o corpo passa a ser visto como item fundamental para a atratividade feminina e elemento essencial da autoimagem, ajudando a prever futuras conquistas em alguns campos.

Muitos diziam que a inclusão da mulher no jornalismo esportivo foi única e puramente uma estratégia de marketing estético. Mas elas já provaram que isso é uma grande mentira inventada para aplacar o ego de muitos homens, que não reconhecem que a mulher se mostra muito mais competente no âmbito profissional. Se a mulher tem como aliada a estética, melhor ainda. Mas esse não é o meio pelo qual se estabeleceu nas redações e ancoragens de programas e jornais esportivos. Poderíamos listar inúmeras qualificações para que a mulher justifique seu espaço no jornalismo esportivo. Entre elas poderíamos citar a fato dela ser muito mais emotiva. Isso ajuda ao transmitir emoção no texto apresentado. Já o homem, não tem tanta facilidade (ROALEY, s/a).

No Brasil, a primeira mulher a integrar a equipe de esportes de uma emissora bastante conhecida foi Isabela Scalabrini. Isso aconteceu no início dos anos 80 quando ela passou em um programa de estágios e foi contratada pela TV. Só depois de quatro anos trabalhando na editoria de esportes é que a jornalista foi chamada para cobrir uma Copa do Mundo, em 1986. Antes dessa etapa profissional ela era escalada para fazer apenas esportes amadores como natação, atletismo, ginástica, vôlei, dentre outras modalidades que integram esse quadro de esportes não tão favorecidos.

A linguagem utilizada pelas mulheres é que faz a diferença no mercado. Emoção, carisma e desenvoltura, juntamente com o embasamento do assunto, chamam a atenção. Por tal motivo, algumas pessoas, como a jornalista Ana Paula Ramos, chegam a comentar no *site Canal da Imprensa*, que elas marcam uma nova geração do jornalismo esportivo brasileiro. Todavia, isso não exclui o medo de errar, uma vez que o gênero feminino já é bastante visado há tempos pelos críticos nesta ramificação jornalística. Qualquer deslizamento pode gerar momentos desagradáveis e alimentar a discriminação.

São 20 anos de carreira. Quinze na TV Bandeirantes... e nunca sofri nenhum tipo de preconceito. Pode parecer estranha essa afirmação, mas procurei sempre me pautar pela ética, pela correção e pelo comportamento

bem mais sóbrio do que qualquer profissional masculino, isso porque nós mulheres temos que ter um comportamento ainda mais correto, exatamente para que não pare nenhum tipo de dúvida. E não só no jornalismo esportivo, acho que em qualquer carreira (apud GOUVÊA, s/a).

O interessante é que muitos jornalistas escolhem essa área imaginando que gostar de esportes, ter boa memória e contatos é o suficiente para fazer de si um bom profissional. Sem dúvida, essas três características são importantes, mas escrever bem e ter o hábito de ler são primordiais e essenciais para o exercício desse cargo. Diversas repórteres e apresentadoras, e que também são ex-atletas, convertem-se em modelos bem sucedidos de como essa junção pode ser proveitosa. Tanto Kozłowski, como Mariana Becker (ambas da rede *Globo*), são exemplos disso.

O gênero feminino no jornalismo esportivo impresso de 2009 e 2010

Como salientado anteriormente, a inserção das mulheres nas editorias de esportes vem ocorrendo de forma gradativa. Tal fato se dá em função da presença feminina na TV, rádio e na internet. No jornalismo impresso não seria diferente. É possível confirmar esta informação por meio dos jornais locais *Amazonas Em Tempo* e *Diário do Amazonas* nos anos de 2009 e 2010. Neste período teve início um número expressivo de assinaturas de matérias feitas por mulheres neste seguimento na capital amazonense. No biênio em questão cada jornal teve uma repórter esportiva no quadro de funcionários, e até uma mulher exerceu uma função de editora-chefe do caderno de esportes.

Para Bruschini (1998), a vontade de participar de uma área antigamente dominada pelos homens é resultado de uma convergência de fatores que está atrelada à profissionalização e às transformações, mesmo que de forma lenta, das representações sociais construídas pela sociedade. Hoje, bem como no jornalismo esportivo, mesmo que de forma simplória, é comum ver mulheres atuando nas áreas de engenharia, direito e medicina, setores que ao longo de décadas eram ocupados somente por homens.

De um lado, uma intensa transformação cultural, a partir do final dos anos 60 e, sobretudo, nos 70, na esteira dos movimentos sociais e políticos dessa década, impulsionou as mulheres para as universidades, em busca de um projeto de vida profissional e não apenas doméstico. A expansão das universidades públicas e, principalmente, privadas, na mesma época, foi

ao encontro desse anseio feminino. De outro lado, a racionalização e as transformações pelas quais passaram essas profissões abriram novas possibilidades para as mulheres que se formaram nessas carreiras, ampliando o leque profissional feminino para além dos “guetos” tradicionais (BRUSCHINI, 1998, p.16).

O volume de notícias esportivas veiculadas nos jornais em questão é dividido em dois segmentos: futebol e esportes olímpicos/amadores, mas como um reflexo do cenário nacional possui uma maior quantidade de reportagens voltadas ao universo futebolístico; e elas na sua maioria são assinadas por homens. Um verdadeiro retrato de que as influências e costumes de uma sociedade possuem ligação intrínseca nas condutas dos jornalistas.

A busca pela notícia e a investigação dos fatos de forma mais precisa passaram a ser também características femininas. Este dado pode ser notado ao perceber que as mulheres tiveram a oportunidade de adentrar em áreas dominadas pelos homens, como o jornalismo esportivo. No âmbito da cidade de Manaus, elas conseguiram; mesmo que em uma quantidade menor; assinar reportagens de futebol. Tal cenário é um sinal de as mulheres independente de praticarem esportes ou não, se interessam por esportes, até aqueles dominados pelo gênero masculino.

O cargo de editor-chefe é um dos mais respeitados em uma redação, dada a sua responsabilidade. Ele é a pessoa responsável planejar o trabalho da editoria pela qual comanda, tanto a curto, como a longo prazo, norteia as pautas e debate-as com o repórter, aprova conteúdo e define o que entra ou não na edição, decide o que será destaque no caderno, as soluções para os contratempos também estão entre as tarefas diárias, e em muitas empresas as entrevistas e testes para futuro integrantes da equipe são realizadas, bem as decisões em relação a contratação fazem parte das atribuições deste profissional. Os jornais manauaras em questão não fogem a esta regra, fazem uso dessa definição usada no Brasil e no mundo, uma influência do jornalismo mundial.

No ano de 2007, Manaus teve primeira mulher a exercer o cargo em uma editoria de esportes. A jornalista se chama Marília Pimenta, que esteve a frente do caderno até o ano de 2010 quando seguiu para os outros cadernos e caminhos do jornalismo. Exercer a função não é uma tarefa fácil. Pierre Bourdieu, em *Sobre a televisão* (1997), chega a dizer que este profissional ocupa esta colocação devido suas categorias de percepção estarem ajustadas às exigências objetivas: “Certamente, nas diferentes posições no interior mesmo do meio

jornalístico, os diferentes jornalistas consideram desigualmente evidente o que ele tomava por evidente”, (p. 36). O poder da hierarquia também está envolvido nisto, afinal é um campo simbólico, onde há conflitos, concorrências e hostilidades que, neste caso, o autor chama de campo jornalístico. Um espaço social reflexo de um campo de forças, onde existem os dominados e, por consequência, os dominantes, onde cada um, na sua essência, define tornar claro a sua posição, bem como as suas estratégias.

Em outras palavras, se quero saber hoje o que vai dizer ou escrever tal jornalista, o que ele achará evidente ou impensável, natural ou indigno dele, é preciso que eu conheça a posição que ele ocupa nesse espaço, isto é, o poder específico que possui seu órgão de imprensa e que se mede, entre outros indícios, por seu peso econômico, pelas fatias de mercado, mas também por seu peso simbólico, mais difícil de quantificar (BOURDIEU, 1997, p. 58).

Por fim, cabe ressaltar que, ao estampar a capa do jornal ou do caderno de esportes, o reconhecimento vai ser garantido dentro da redação, pois embora o leitor não se dê conta da qualidade do repórter, o editor saberá que vai poder contar com aquele profissional para as melhores pautas. Um dos pontos positivos para a empresa é a possibilidade de ele sempre trazer notícias em primeira mão, o que ajuda na venda e comercialização dos exemplos, pois a procura aumenta por parte dos leitores.

O campo jornalístico está sujeito ao mercado, seja pela sanção direta e indireta por parte do público leitor, ou da audiência. No caso de uma mulher a ocupar a função a comprovação da capacidade de exercê-la é diária, tanto pela empresa como pelo público. Uma pesquisa realizada pela Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo (Abraji) e a Revista Gênero e Número, no ano de 2017, entrevistou mais de 400 jornalistas no Brasil e mapeou como o machismo afeta estas profissionais em seu ambiente de trabalho. Os resultados apontam para a existência de ações sexistas em redações em todo o país, desde a distribuição de pautas com a base em estereótipos de gênero até o assédio sexual praticado por colegas e chefes. No universo pesquisado que 53,4% garantiram que na empresa onde trabalham há menos oportunidades que os homens quando o assunto é progredir na carreira. Já 86,4% das jornalistas entrevistadas afirmaram ter vivenciado ao menos uma situação de discriminação de gênero no trabalho - sendo a mais comum a distribuição de tarefas (57,7), seguida pela promoção no emprego (39,4), oportunidade de trabalho (36,9) e obtenção de aumento (35,4).

Marília Pimenta reforça a ideia de que mulheres e homens podem ocupar o mesmo cargo, independente de gênero, tendo em vista que esteve a frente do caderno por quatro anos; uma exceção no quadro nacional e um sujeito de ruptura no pensamento machista; exemplo de uma nova formação do pensamento. Enquanto editora-chefe. Durante a sua passagem pelo cargo teve no seu quadro de repórteres uma outra mulher, Natália Caplan. A repórter assinou poucas matérias sobre futebol, a sua maioria eram de esportes olímpicos/amadores. A riqueza de detalhes e informações tornaram-se marca registrada da profissional durante sua estadia na editoria até o ano de 2012. Outra jornalista a atuar no período analisado por este artigo (2009 e 2010) se chama Cimone Barros. Ela atuou no caderno de esportes do Diário do Amazonas e assim como Caplan teve na sua produção jornalística um menor número de reportagens da paixão nacional, o futebol (universo ainda dominado pelos homens). O texto coeso e com uma linguagem clara/objetiva eram os elementos das reportagens assinadas pela mesma.

Este panorama confirma o argumento de Paulo Coelho (2009) acerca de as mulheres realizarem uma quantidade maior de reportagens sobre esportes amadores e mínima sobre futebol. Segundo ele, o fato de as mulheres serem encaminhadas para coberturas de esportes desse segmento está ligada ao fato de que é mais fácil demonstrar conhecimento sobre basquete, vôlei, entre outros, do que sobre futebol e automobilismo. Territórios onde os homens comandam. Concepção que faz parte de uma construção social das relações entre homens e mulheres, tal como salientada por Pierre Bourdieu (2007), e que acabam por permitir conflitos voltados para relações de dominação no tecido social. Reforçando, desta forma, a ideia do sociólogo de que a divisão do trabalho faz parte de uma série de mecanismos históricos, contribuindo para eternizar estruturas da divisão sexual. Ou seja, a distribuição de privilégios entre homens e mulheres, neste caso, remete a atribuição da tarefa ao homem devido a um coeficiente simbólico negativo, fruto de algo histórico de que a mulher deve ser ligada a atividades mais delicadas e simples.

Conclusão

A exposição, bem como a reflexão da trajetória da participação feminina na imprensa e jornalismo esportivo, realizada neste artigo permite verificar que a desde o princípio a mulher teve sua imagem atrelada a um “sexo

frágil”. Fato que corrobora para a ideia de limitação quanto a perspectiva deste gênero. Muitas vezes excluídas de atividades vinculadas ao universo masculino, resultado de uma construção social que perpassa por séculos e espaços sociais. Algo não muda, a luta por reconhecimento e direitos iguais; independente de sexo.

O interessante é que embora a mulher comprove ser dotada das mesmas habilidades de um homem, assim como responsabilidade, faz-se necessário provar diariamente suas qualidades. Uma tarefa árdua. O retrato desse panorama pode ser visualizado no decorrer do século XX e no atual. Isso porque, aos poucos as mulheres deixaram de ser apenas um elemento da casa e tornarem-se comandantes dela, em certos casos dividindo essa tarefa com o homem. Embora isso não queira dizer que este processo tenha ocorrido de maneira célere, porém ao longo do tempo ele vem ganhando solidez. Desta forma, mulher começa a invadir todos os ambientes de trabalho, até mesmo aqueles que antes eram dominados exclusivamente pelo gênero masculino.

O jornalismo esportivo é uma área de trabalho de expansão no Brasil e desafios por parte das mulheres que desejam adentrar ao universo jornalístico por esta editoria. A Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016 impulsionaram o aumento no interesse. A presença feminina vem, aos poucos, se tornando comum, porém esta situação não retira de cena o preconceito. A perspectiva é de que a equidade entre homens e mulheres se torne comum tanto na área em questão, como nas demais. Uma realidade que, por enquanto, é apenas desejo.

Referências

BARBEIRO, Herodoto; RANGEL, Patrícia. Manual do Jornalismo Esportivo. São Paulo: Contexto, 2006.

BONELLI, M. da Glória (1999). Estudos Sobre Profissões no Brasil. IN: MICE-LLI, Sérgio (org). O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Sociologia, 2, São Paulo: Sumaré, ANPOCS, Brasília: CAPES, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A dominação Masculina. 1.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. Sobre a Televisão. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOSCHILA, Bruno; MEURER, Sidmar dos Santos. Refletindo sobre a partici-

pação da mulher no esporte moderno: algumas relações entre gênero e mídia impressa. Buenos Aires: Efedepportes.com, 2006. Disponível em: www.efdeportes.com/efd97/mulher.htm. Acesso em 10 de dezembro de 2017.

BRUSCHINI, Cristina. TRABALHO FEMININO NO BRASIL: novas conquistas ou persistência da discriminação?. São Paulo. 1998. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lasa98/Bruschini.pdf> . Acesso em: 10 de dezembro de 2017.

BUITONI, Dulcília Schoroeder. Imprensa Feminina. 2 ed. São Paulo: Ática, 1990.

CABRAL, Eugênia Melo. Primeiras Histórias - O surgimento das imprensas feminina e feminista no Brasil. Disponível em www.bocc.uff.br/pag/cabral-eugenia-primeiras-historias.pdf. Acesso em 4 de dezembro de 2017.

COELHO, Nelly Novaes. A Emancipação da Mulher e a Imprensa Feminina (séc. XIX – séc. XX). Linguagem Viva, São Paulo, nº140, 2001.

COELHO, Paulo Vinícius. Jornalismo Esportivo. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2009.

FREIDSON, Eliot. Para uma análise comparada das profissões: A institucionalização do discurso e do conhecimento formais. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n.31, junho de 1996. Minas Gerais: Caxambu/ANPOCS.

GOUVÊA, Ana. JORNALISMO ESPORTIVO: Tem que ser muito mulher pra conseguir ser mulher. Disponível em <http://www.pimentasnoreino.com/2009/10/jornalismo-esportivo-tem-que-ser-muito.html> . Acesso em 13 de dezembro de 2017.

HOLZMANN, Lorena. Notas sobre as condições da mão-de-obra feminina frente às inovações tecnológicas. 2000. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222000000200010. Acesso em 18 de novembro de 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. A Terceira Mulher: permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PROCURA-SE um amigo. Imprensa Brasileira - dois séculos de história. Disponível em www.anj.org.br/.../historianobrasil/.../Imprensa_Brasileira_dois_seculos_de_historia.pdf . Acesso em 4 de setembro de 2017.

QUEIROZ, Renato da Silva. O Corpo do Brasileiro: estudos de estética e beleza. São Paulo: SENAC, 2000.

ROALY, Danielson. Proibido para homens. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/debate/trint3/debate3.html> . Acesso em 13 de novembro de 2017.

RODRIGUES, Luciana Vargas. A representação da mulher na imprensa feminina1. Minas Gerais Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R0992-1.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2017.

UNZELTE, Celso. Jornalismo Esportivo: Relatos de uma paixão. 1 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

Educação e Inclusão: a ruptura do mercado de trabalho

Tássia Patricia Silva do Nascimento

Introdução

As inúmeras transformações, pelas quais o mundo contemporâneo tem passado, impõem as empresas um ambiente extremamente competitivo, onde alcança índices cada vez mais altos de produtividade torna-se condição básica de sobrevivência no mercado.

A investigação sobre o mercado de trabalho para as pessoas com deficiência tem grande relevância no âmbito social, pois pretende preencher possíveis lacunas existentes no processo de inserção do deficiente, com vista a promover a efetiva inclusão social. Também é importante para o entendimento do assunto em nossa região, tendo em vista que a cidade de Manaus apresenta uma grande demanda de trabalhadores com deficiência (em contraste com um mercado de trabalho altamente competitivo), o que exige uma análise minuciosa para a compreensão desse fenômeno. Esse estudo traz, ainda, contribuições para o meio acadêmico, pois tem o propósito de esclarecer pontos relevantes sobre a qualificação profissional de um grupo específico da sociedade, proporcionando novas informações e contribuindo para futuros estudos do tema em questão.

Nas últimas décadas, o tema deficiência vem ganhando cada vez mais espaço no âmbito social, quando as pessoas com algum tipo de deficiência passam a ser vistas como um grupo – não mais como casos isolados – que merece atenção por parte do Estado e da sociedade. “O tema deficiência não deveria ser matéria exclusiva dos saberes biomédicos, mas principalmente de ações políticas e de intervenções do Estado. Esses dois objetivos abriram caminho para um novo olhar sobre a deficiência” (DINIZ, 2012: 19). No Brasil, a Constituição de 1988 foi o marco inicial para a inclusão desse grupo nos mais diversos cenários sociais, dentre eles, no mundo do trabalho. De acordo com a Carta Magna, o trabalho é um direito social, ficando proibida qualquer discriminação quanto a critérios de admissão do trabalhador com deficiência.

Nesse sentido, foram criadas várias leis para a proteção do trabalhador com deficiência, entre elas a Lei de Cotas, que obriga as empresas que possuem a partir de 100 operários a reservar uma porcentagem de vagas para os deficientes. Mesmo com a regulamentação dessas leis, o Censo do IBGE de 2010 aponta que, dos mais de 190 milhões de pessoas existentes no Brasil, mais de 45 milhões de brasileiros (24% da população) possuem algum tipo de deficiência. Destes, cerca de 44 milhões estão economicamente ativos e somente 20.365 milhões encontram-se ocupadas, significando que mais da metade da população com deficiência está fora do mercado de trabalho. No âmbito regional, não é diferente. O Amazonas possui 790.647 pessoas com deficiência, significando 23,2% da população, sendo que somente 394.755 fazem parte da população ocupada.

Nessa perspectiva, a importância da qualificação da mão de obra dessas pessoas torna-se fundamental para a sua inserção no mercado de trabalho formal. Ao abordar esse assunto, tendo como foco de estudos a parcela da população composta pelas pessoas com deficiência, o problema é ainda mais grave, tendo em vista que, historicamente, tal minoria tem encontrado diversas barreiras na tentativa de se inserirem no mercado de trabalho. Essas barreiras, tanto atitudinais como arquitetônicas, são consequências da, quase que generalizada, falta de conhecimento sobre as capacidades e potencialidades das pessoas com deficiência, assim como, de um preconceito muitas vezes inconsciente, que leva-nos a estigmatizar essas pessoas como incapaz, motivo de pena e caridade.

Apesar da complexidade do problema, muito tem se conquistado nos últimos anos no sentido de se buscar a inclusão social das pessoas com deficiência através do exercício de sua cidadania.

Marcos histórico da pessoa com deficiência

Inicialmente é evidenciada uma primeira fase, marcada pela negligência, na era pré-cristã, em que havia uma ausência total de atendimento. Os deficientes eram abandonados, perseguidos e eliminados devido às suas condições atípicas, e a sociedade legitimava essas ações como sendo normais. Na era cristã, segundo Pessotti (PESSOTTI, 1984: 42), o tratamento variava segundo as concepções de caridade ou castigo predominantes na comunidade em que o deficiente estava inserido.

Num outro estágio, nos séculos 18 e meados do século 19, encontra-se a fase de institucionalização, em que os indivíduos que apresentavam deficiência eram segregados e protegidos em instituições residenciais. O terceiro estágio é marcado, já no final do século 19 e meados do século 20, pelo desenvolvimento de escolas e/ou classes especiais em escolas públicas, visando oferecer à pessoa deficiente uma educação à parte. No quarto estágio, no final do século 20, por volta da década de 70, observa-se um movimento de integração social dos indivíduos que apresentavam deficiência, cujo objetivo era integrá-los em ambientes escolares, o mais próximo possível daqueles oferecidos à pessoa normal.

Podemos dizer que a fase de integração fundamentava-se no fato de que a criança deveria ser educada até o limite de sua capacidade. De acordo com Mendes (MENDES, 1995: 78), a defesa das possibilidades ilimitadas do indivíduo e a crença de que a educação poderia fazer uma diferença significativa no desenvolvimento e na vida das pessoas aparecem no movimento filosófico posterior à Revolução Francesa. Desse momento em diante, o conceito de educabilidade do potencial do ser humano passou a ser aplicado também à educação das pessoas que apresentavam deficiência mental. Dessa forma, faz-se necessário um recorte dos devidos conceitos de deficiência visual e auditiva no qual irá se abordar. Por conseguinte, deficiência visual segundo Amiralian:

A deficiência visual é entendida como a perda total ou parcial da visão, até a ausência da percepção da luz. Ela pode ocorrer desde o nascimento e, nesse caso, se classifica como congênita e ainda pode ser adquirida ao longo da vida da pessoa - sendo, dessa forma, denominada como adquirida. Conhecer a origem da deficiência visual pode ser importante para fins educacionais, isso porque qualquer resquício de memória visual pode auxiliar o trabalho do professor na alfabetização do estudante cego (AMIRALIAN, 1997: 16).

Deficiência auditiva, segundo Campos:

Define o surdo como: [...] aquele que apreende o mundo por meio de contatos visuais, que é capaz de se apropriar da língua de sinais e da língua escrita e de outras, de modo a propiciar seu pleno desenvolvimento cognitivo, cultural e social (Campos, 2014: 48).

Sendo assim, a definição de deficiência visual e auditiva considera que a pessoa com alguma limitação ou impedimento visual e/ou auditivo tem

uma incapacidade e que tem uma diferença linguística e, conseqüentemente, uma diferença cultural. Após a exposição da diferença na classificação, será adotado os termos “cego” e “surdez” ou as expressões “pessoa cega” e “pessoa surda”. Consideramos, assim, que um sujeito cego e/ou surdo possui toda a capacidade de aprender e se desenvolver, devendo-se respeitar sua particularidade linguística e cultural.

Chegamos finalmente à fase da inclusão, onde estamos amparados legalmente até hoje, nessa fase, todo ou qualquer indivíduo se vê dentro de um contexto onde as particularidades são deixadas aquém, e dentro das modalidades da sala de aula estamos todos inclusos e fortalecendo nossas potencialidades, pessoas com deficiência ou não. Todas as pessoas com necessidades especiais devem ser inseridas em classes comuns, sendo que os ambientes físicos e os procedimentos educativos é que devem ser adaptados aos alunos, conforme suas necessidades e especificidades. Entende-se por inclusão de acordo com Sasaki (Sasaki, 2010: 22), “é um processo que contribui para um novo tipo de sociedade através de transformações, nos ambientes físicos (...) e na mentalidade de todas as pessoas”.

Foi possível observar que os primeiros relatos sobre a discriminação contra as pessoas com deficiência remontam à era primitiva. Por uma questão de sobrevivência os deficientes físicos eram exterminados pelo grupo tribal quando nasciam ou ao longo de suas vidas, ou então, poupados por serem consideradas pessoas exóticas. Seus pais e outras pessoas da família eram mortos, cozidos e comidos; ou então enterrados vivos. Mas em algumas sociedades eles eram considerados enviados dos deuses. Na Bíblia, por exemplo, existem várias passagens que demonstram formas de discriminação contra eles.

O atendimento às pessoas com deficiência, no Brasil, iniciou na época do Império, com a criação de duas instituições que foram: o Imperial Instituto dos meninos Cegos, em 1854, atual Instituto Benjamin Constant – IBC, e o Instituto dos Surdos mudos, em 1857, hoje com o nome de Instituto Nacional da Educação dos Surdos - INES, estando localizados no Rio de Janeiro. Já no século XX, foi fundado o Instituto Pestalozzi (1926), especializado no atendimento às pessoas com deficiência mental e em 1954 foi fundada a primeira Associação de pais e Amigos dos Excepcionais – APAE. Já em 1945, foi criado o primeiro atendimento educacional especializado às pessoas com superdotação na Sociedade Pestalozzi.

A partir de 1961 o atendimento educacional às pessoas com deficiência se dá através da lei de Diretrizes e Bases da Educação nacional LDBEN, Lei nº 4.024/61 que já assegura o direito dos “excepcionais” à educação.

Entretanto, observa-se que o mundo moderno passa por profundas transformações no campo das responsabilidades sociais. Ficou para trás o tempo do Estado-empresário, do Estado-interventor e do Estado-dirigente da economia pública e privada. Hoje, cada vez mais, o Estado moderno se torna regulador e guardião do equilíbrio social. A privatização de empresas estatais é um dos sinais mais eloqüentes dessa metamorfose, mas há muitos outros.

A pessoa com deficiência e sua inserção no mercado de trabalho dentro do contexto brasileiro

O mercado de trabalho, no passado, pode ser comparado a um grupo de batalha: de um lado, as pessoas com deficiência e seus aliados empenhando-se arduamente para conseguir alguns empregos; e de outro os empregadores, praticamente despreparados e desinformados sobre a questão da deficiência, recebendo ataques furiosos por não preencherem as vagas com candidatos com deficiência tão qualificados quanto os candidatos não-deficientes (SASSAKI, 2005: 35).

A colocação das pessoas com deficiência no mercado de trabalho brasileiro aconteceu inicialmente por volta de 1950 e, até 1980, a abordagem adotada focalizou-se exclusivamente na capacitação. Durante esse período, cabia às pessoas com deficiência o ônus da integração na força de trabalho. As pessoas com deficiência é que deveriam prepara-se para enfrentar o mundo do trabalho tal qual ele era, com todas as barreiras arquitetônicas e atitudinais existentes. Daí o enorme esforço de profissionalização realizado pelos centros de habilitação e reabilitação, escolas especiais, oficinas protegidas de trabalho, associações e outras organizações interessadas.

A partir de 1981, “Ano Internacional das Pessoas Deficientes”, iniciou-se um movimento de conscientização chamando a atenção da sociedade em geral para a existência de barreiras que dificultavam a inserção da pessoa com deficiência no mercado de trabalho e em todos os tipos de lugares. Com este movimento, surgiu uma nova abordagem para a questão da integração: a necessidade de haver serviços, programas e equipamentos especiais fora das entidades especializadas, mas dentro dos demais setores da sociedade. Recur-

sos especiais, até então, variavam desde rampas e guias rebaixadas, passando por sanitários adaptados, até empregados coletivos. No campo da educação, teve relevância a instalação de classes especiais.

Estudos realizados pelo Instituto ETHOS em São Paulo, sobre a responsabilidade social das empresas relatam que sempre houve, ao longo da história, empresas com experiências positivas na absorção da mão-de-obra de trabalhadores com deficiência. Hoje mais do que nunca, várias empresas proporcionam as condições necessárias e suficientes para o desempenho profissional de seus trabalhadores que têm necessidades especiais diversificadas.

Os principais fatores internos de uma empresa que facilitam a inclusão da pessoa com deficiência no mercado de trabalho são as seguintes:

1. Adaptação de locais de trabalho (acesso físico);
2. Adaptação de aparelhos, máquinas, ferramentas e equipamentos;
3. Adaptação de procedimentos (fluxo) de trabalho;
4. Adoção de esquemas flexíveis no horário de trabalho;
5. Revisão das políticas de contratação de pessoal;
6. Revisão das descrições de cargos e das análises ocupacionais, etc.;
7. Revisão dos programas de integração de empregados novos;
8. Revisão dos programas de treinamento e desenvolvimento de recursos humanos;
9. Revisão da filosofia da empresa;
10. Cumprimento das recomendações internacionais e legislação nacional pertinentes ao trabalho;
11. Participação da empresa em conselhos municipais e estaduais pertinentes a pessoa com deficiência.

Tabela 1- Outras medidas que as empresas podem adotar para se tornarem inclusivas

Seleção de candidatos	Contratação de mão-de-obra
Treinar pessoal de seleção para que conduza entrevistas com atitudes abertas e justas. Atualizar descrições de cargos para garantir que os requisitos de cada emprego sejam criteriosamente reclassificados. As descrições de cargo não devem conter requisitos desnecessários que excluam membros das classes protegidas.	Contratar atendendo às necessidades da empresa e ao perfil da pessoa com deficiência, não “por aquilo que ela não pode fazer, mas por aquilo que ela pode fazer”(Association of the Handicapped, Drucker, 1995).
Utilizar o mesmo critério para selecionar candidatos com ou sem deficiência qualificação para a função (CARREIRA 1997).	Contratar mão-de-obra de pessoas com deficiência, em conformidade com políticas sadias de emprego, salários, benefícios, etc.

Fonte: Arquivo pessoal

O art.37, inciso VII, também da Constituição Federal, determina que: “A lei reservará percentual dos cargos e empregos públicos para as pessoas com deficiência e definirá os critérios de sua admissão”.

Dispõe, ainda, em seu artigo 2º, inciso III, letra “d”, que cabe ao Poder Público e a seus órgãos assegurar às pessoas com deficiência o pleno exercício de seus direitos básicos, inclusive do direito ao trabalho, devendo ser dispensado tratamento adequado tendente a viabilizar a adoção de legislação específica, disciplinando a reserva de mercado de trabalho em favor dessas pessoas, nas entidades da Administração Pública e do setor privado, e regulamentando a organização de oficinas e congêneres ao mercado de trabalho.

Falando sobre Educação Inclusiva

Conviver com as pessoas, compreendendo as suas diferenças, é, requisito essencial da inclusão social, no sentido amplo. Cabe a escola, orientação e acompanhamento de experiências educativas, para promover a evolução dos alunos.

Dessa forma, Tragtenberg afirma:

A universalização da educação em todos os níveis pressupõe a supressão de uma estrutura social baseada na desigual distribuição de renda, na separação entre mandantes e mandados. Apenas uma real participação dos assalariados nos processos de decisões fundamentais da sociedade permitirá uma democratização real do ensino. É possível oportunidades educacionais iguais para todos se as oportunidades econômicas e as sociais são desiguais. Por isso, mantida a exploração do trabalho pelo capital, a chamada “igualdade de oportunidade” garantida pela no acesso à educação se reduz a uma farsa (TRAGTENBERG, 2004: 200).

Inclusão é o processo pela qual a sociedade se adapta para poder incluir, em seus interesses sociais gerais, pessoas com necessidades especiais e, simultaneamente estas se preparam para assumir seus papéis na sociedade. Trata-se de um processo bilateral no qual as pessoas ainda excluídas, e a sociedade buscam equacionar problemas, decidir sobre soluções e efetivar a equiparação de oportunidades para todos. Como afirma Gotti:

(...) a inclusão é uma garantia a todos, do acesso contínuo ao espaço comum da vida em sociedade, sociedade essa que deve estar orientada por relações de acolhimento à diversidade humana, de aceitação das diferenças individuais de esforço coletivo na equiparação de oportunidades de desenvolvimento, com qualidade em todas as dimensões da vida (GOTTI, 2004: 327).

Não há como pensar em uma Educação Inclusiva se não houver o respeito à diversidade no ambiente escolar e isso não caracteriza uma responsabilidade só da escola como um todo, mas também do seu entorno e do poder público através de políticas sociais de valorização do deficiente dentro de suas capacidades, favorecendo o seu desenvolvimento como cidadã atuante na sociedade em que ele está inserido. Mediante essa afirmativa a mudança é fundamental e faz-se necessária.

No Brasil, a inclusão vem acontecendo em pequena escala por algumas empresas, mesmo sem estarem cientes que estão na realidade utilizando-se de uma abordagem inclusivista. O começo ocorreu com as pequenas adaptações especificamente no posto ou nos instrumentais de trabalho, com o apoio entre outros, daqueles empregadores compreensivos que sabiam e reconheciam a necessidade da sociedade abrir mais espaços para pessoas deficientes com qualificação para o trabalho e na verdade desejavam envolver suas empresas no esforço de empregá-las, ocasionando as modificações necessárias.

A Inclusão traz benefícios a toda a sociedade, em especial as pessoas com deficiência, que eram vistas anteriormente com discriminação pela sociedade, comunidade, escola e família.

Tecendo considerações

Averiguou-se que a partir da consolidação do Capitalismo ocorrem mudanças na estrutura social, onde as duas classes envolvidas nas relações de produção se destacam. Ocorre ainda a separação entre o trabalhador e os meios de produção, surgindo o trabalho alienado como forma de controle social, o que posteriormente gera a revolta dos trabalhadores que passam a se organizarem em sindicatos. A situação de conflito obriga o Estado a intervir através de leis que assegurem os direitos dos trabalhadores.

Após a Segunda Guerra surge o Estado de Bem-Estar Social, que associado ao modelo fordista contribui para a melhoria da qualidade de vida dos trabalhadores. Entretanto, após os anos 70 esse modelo entra em crise, e para superar esse quadro ocorrem novas mudanças no mundo do trabalho através da reestruturação produtiva. Essas mudanças passam a exigir dos trabalhadores em geral uma nova postura, visto que agora eles precisam ter competências para realizar diferentes atividades dentro de um mesmo cargo/função. Assim, a qualificação profissional se torna um dos principais fatores de seleção no mundo do trabalho, afetando a todos que não estiverem aptos para lidar com essa nova realidade.

Nesse cenário, percebe-se que essa nova exigência do mercado de trabalho afeta com maior vigor os trabalhadores com deficiência, pois além das dificuldades impostas pela sua própria condição, ainda enfrentam o preconceito, a discriminação e a falta de ambiente adequado para o livre desenvolvimento profissional. Mas felizmente, apontou-se no presente estudo que essa situação começa a se modificar após a criação da Lei de Cotas e do Decreto nº 3.298/99, quando esse grupo passa a ter o direito ao trabalho respaldado, tanto no âmbito da Administração Pública quanto do Setor Privado.

No caso do Setor Privado, é fato que as empresas preferem as deficiências mais leves e que muitas vezes alegam a falta de Pessoas com deficiência qualificadas, mas verificou-se que a fiscalização é atuante na maioria dos casos, o que de certa forma contribui para a inclusão desse grupo no mercado de trabalho.

É necessário que haja uma maior sensibilidade no que diz respeito às políticas que giram em torno dos direitos da pessoa com deficiência, dessa forma segundo Santos:

O futuro não é feito apenas de tendências, mas de tendências e de vontade. Por isso, ele também vai depender das políticas públicas que possam ser geradas, incluído saber se o País se encaminhará para uma ainda mais rápida oligopolização da economia, do território, da cidade, e da cidade, e o papel que tomará, nesse momento, uma política neoliberal ou o reforço do mercado interno. Em que medida a expansão do meio técnico-científico responderá a um processo concomitante de oligopolização não é um imperativo técnico, mas depende da vontade política (SANTOS, 1994: 126).

Às políticas públicas voltadas para a qualificação profissional, verificou-se que estas são de grande importância para os trabalhadores, pois contribuem para a adaptação da mão de obra às novas exigências do mercado de trabalho, especialmente para aquelas pessoas com poucas possibilidades de acesso à formação profissional. No caso dos trabalhadores com deficiência, a legislação assegura a qualificação profissional, orientando quanto ao atendimento das especificidades de cada deficiência e sugerindo que essa qualificação seja realizada preferencialmente de forma inclusiva. Essas medidas tentam modificar a atual realidade vivida pelos deficientes, que muitas vezes não conseguem concluir nem o Ensino Fundamental, conforme foi apontado nesse estudo.

Conclusão

A década de 90 iniciou com o surgimento de um novo movimento chamado inclusão. A inclusão social é entendida como sendo o processo pelo qual a sociedade e a pessoa com deficiência procuram adaptar-se mutuamente tendo em vista a equiparação de oportunidades e, conseqüentemente, uma sociedade para todos. A inclusão significa que a pessoa com deficiência deve integrar-se à sociedade ao mesmo tempo em que também a sociedade deve adaptar-se às necessidades das pessoas com deficiência. Esse conceito de inclusão foi inserido por conta de várias conquistas que ocorreram durante longos anos, não sendo, portanto, uma novidade total que alguém fez ou inventou de uma hora para outra. A inclusão é meramente uma nova etapa de algo que começou a aproximadamente 20 ou 30 anos atrás, dependendo do país.

A Constituição Federal de 1988 é a primeira Carta Constitucional

que enfatiza, sobremaneira, a tutela da pessoa com deficiência no mercado de trabalho. O art.7º, inciso XXXI, preceitua: “Proibição de qualquer discriminação no tocante a salário ou critérios de admissão da pessoa com deficiência”. Este dispositivo é de vital importância, pois a nação brasileira assume o compromisso de admitir o cidadão com deficiência como trabalhador, desde que sua limitação física não seja incompatível com as atividades profissionais disponíveis (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988).

A Lei nº 8.112/90 impõe que a União reserve, em seus concursos, até 20% das vagas a pessoas com deficiência, havendo iniciativas semelhantes nos estatutos estaduais e municipais, para o regime dos servidores públicos.

Na esfera privada, também se institui a obrigatoriedade de reserva de postos a pessoas com deficiência. A Lei nº 8.213/91 fixa os seguintes percentuais: “A empresa com 100 (cem) ou mais empregadas está obrigada a preencher de 2%(dois por cento) a 5% (cinco por cento) dos seus cargos com beneficiários reabilitados ou PNE’s, habilitadas, na seguinte proporção”.

-até 200 empregados.....	2%
-de 201 a 500 empregadas.....	3%
-de 501 a 1000 empregados.....	4%
-de 1001 em diante.....	5%

Não há como pensar em Educação Inclusiva se não houver o respeito à diversidade no ambiente escolar e isso não caracteriza uma responsabilidade só da escola como um todo, mas também do seu entorno e do poder público através de políticas sociais de valorização do deficiente dentro de suas capacidades, favorecendo o seu desenvolvimento como cidadão atuante na sociedade em que ele está inserido.

Referências

- AMIRALIAN, M. L. T. Compreendendo o cego: uma visão psicanalítica da cegueira por meio de desenhos-estórias. São Paulo: Casa do Psicólogo. 1997.
- BRASIL, Constituição Federal da República-1988.Senado Federal.Brasília:2002
- CAMPOS, M. L. I. L. Educação Inclusiva para Surdos e as Políticas Vigentes. In: LACERDA, C. B. F.; SANTOS, L. F. (Orgs.). Tenho um aluno surdo, e ago-

ra? Introdução à LIBRAS e educação de surdos. São Carlos: EDUFSCar, 2014. p. 37-61

CARREIRA, D. A integração da pessoa deficiente no mercado de trabalho. São Paulo: Senac, 1997.

DINIZ, D. O que é deficiência. São Paulo: Brasiliense, 2012.

DRUCKER, P. Administração de Organizações sem fins lucrativos: princípios e práticas. São Paulo: Pioneira, 1995.

GOTTI, M. O. Direito à Educação: subsídios a gestão dos sistemas educacionais: Orientações Gerais e Marcos Legais. Brasília SEESP 2004.

MENDES, E. G. Deficiência mental: a construção científica de um conceito e a realidade educacional. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

PESSOTTI, I. Deficiência mental: da superstição à ciência. São Paulo: T. A. Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

SANTOS, M. A urbanização brasileira. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SASSAKI, R. K. Inclusão: Construindo uma Sociedade para todos. Rio de Janeiro: editora WVA 3ª Ed., 1999.

SASSAKI, R. K. Como chamar as pessoas que têm deficiência? São Paulo: s.n., 2005.

SASSAKI, R. K. Inclusão: construindo uma sociedade para todos. 8ª ed. Rio de Janeiro: WVA, 2010.

TRAGTENBERG, M. Sobre educação, política e sindicalismo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Sobre os autores

Ana Maria Oliveira Seixas Ferreira

Possui graduação em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas (2011). Tem experiência na área de atendimento a clientes e empreendedorismo. Especialista em Serviço Social em Família (2013) e em Metodologia à Docência Superior.. E-mail: anamariaseixasf@hotmail.com

Andreza da Silva Dorzanio

Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA-UFAM). Bolsista CAPES. Professora dos Anos Iniciais da Secretaria Estadual de Educação e Qualidade do Ensino (SE-DUC/AM). E-mail: dorzanio.a.silva@gmail.com

Antônio Carlos Batista de Souza

Doutorando do PPGSCA (Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia). Docente do Instituto Federal do Amazonas – IFAM – Campus Pres. Figueiredo. Email: antonio.souzaifam@gmail.com

Bonine John Giglio Brito

Possui vínculo institucional com a Universidade Federal do Amazonas - UFAM. É bacharel em Educação Física - Promoção da Saúde e Lazer pela UFAM e atualmente mestranda em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, também pela UFAM. Trabalha como diretora técnica de Ginástica Rítmica na Federação Amazonense de Ginástica - FAG.

Delta Paula Melo

Graduada em Ciências Econômicas pela UFAM, Especialista em Marketing Empresarial, Mestranda em Sociedade e Cultura da Amazônia. E-mail: deltapaulamelo@yahoo.com.br , deltapaulamelo@gmail.com.br

Eliberto de Souza Barroncas

Professor da rede pública estadual do Amazonas. Graduação em

Educação Artística pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Especialização em Metodologia do Ensino da Arte pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Artista visual, músico, compositor e poeta, integrante do projeto cultural Escada sem Degraus e dos grupos de música Remanso e Raízes Caboclas.

Francisco de Assis Coelho e Pinho

Presbítero Anglocatólico, Graduado em Humanidades, Especialista em Ciências Ambientais, em Didática e Metodologia do Ensino Superior. É jornalista profissional e Docente das disciplinas Filosofia e Sociologia na Rede Pública de Ensino de Manaus, Amazonas. Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia, na Universidade Federal do Amazonas. Email: assis-pinho@hotmail.com

Gisele Bahia Lins

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário Luterano de Manaus (ULBRA). Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA-UFAM). Bolsista pela FAPEAM. E-mail: bahia.gisele@gmail.com

Gleison Medins de Menezes

Especialista em Administração Pública (Universidade Cândido Mendes - UCAM); Bacharel em Ciências Econômicas (Universidade do Estado do Amazonas - UEA); Coordenador de Planejamento e Compras do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM/ Campus Coari. Músico amador e poeta. gleison.medins@hotmail.com.

Joaquina Maria Batista de Oliveira

Mestre e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM), especialista em Metodologia do Ensino Superior (UNINORTE). Atua como professora de ensino superior do segmento privado e revisora gramatical. E-mail: j1401_vida@yahoo.com.br

Kamilla Ingrid Loureiro e Silva

Economista. Especialista em Logística. Aluna regular do mestrado

de Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, Bolsista CAPES. Atuou por cinco anos no curso de economia da Universidade do Estado do Amazonas em Manaus e nos Municípios de Carauari e Manicoré. E-mail: kamila.loureiro@gmail.com

Iraíldes Caldas Torres (org.)

Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1987); Bacharelado em Teologia pelo Instituto Superior de Filosofia Teologia Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1989); Bacharelado em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1991); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (1998) e doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003) e Pós-Doutorado na Université Lumière de Lyon 2, na França (2015). Atualmente é professora associada da Universidade Federal do Amazonas. Possui experiência nas áreas de Sociologia, Antropologia, Etnologia Indígena e Serviço Social atuando principalmente nos temas de gênero e manifestações simbólicas; trabalho, movimentos e práticas sociais na Amazônia. Coordenou a pesquisa Gênero, etnicidade, práticas sociais e corporais das mulheres Sateré-Mawé em duas comunidades indígenas no Amazonas com financiamento da Fapeam, 2013-2015. Exerceu o cargo de Diretora da Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA) no período de 2009 à 2013. É Membro da Academia de Letras do Brasil. É Vice-Presidente da ABEPPA - Associação Brasileira de Escritores e Poetas da PAN-Amazônia. Atualmente exerce o cargo de coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

Maria Alana Rodrigues Julião

Graduada em Administração pelo Centro Universitário do Norte (UNINORTE). MBA em Gestão de Pessoas por Competência – Centro Universitário do Norte – UNINORTE. Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA-UFAM). Bolsista pela FAPEAM. E-mail: alanabr2015@hotmail.com

Maria Goreth da Silva Vasconcelos

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia- PPGSCA/UFAM, Psicóloga na Secretaria de Estado da Saúde do Amazonas-SUSAM/AM, Instrutora Educacional na Secretaria Municipal de Educação- SEMED/Manaus, Professora na Faculdade Metropolitana de Manaus- FAMETRO. Email: tieth15_@hotmail.com

Maria Isabel de Araújo

Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM (2017), Graduada em Administração CIESA (2000). MBA em Meio Ambiente e Organizações Empresariais e Sociais - ESAB (2011); Especialista em Saúde e Segurança do Trabalho - UNIASSEVI (2014); Especialista em Educação Ambiental - UNICID (2011). E-mail: miar@terra.com.br

Michel Justamand (org)

Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História, todos pela PUC/SP; Pós-Doutor em Arqueologia pela UNICAMP; Licenciado em Pedagogia pela UniNove-SP. Docente do Curso de Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM, em Manaus. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Mírian de Araújo Mafra Castro

Bacharela em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (ICSEZ/UFAM, 2011). Licenciada em História no Centro de estudos Superiores de Parintins pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA, 2015). Especialista em Educação de Jovens e Adultos (UEA, 2010). Professora na rede de pública de educação SEMED/Parintins. Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Odri Araújo (nome artístico), nascido José Odri Andrade de Araújo

Natural da cidade de Benjamin Constant/AM. Artista plástico, poeta, membro e fundador da Associação Amazonense de artistas plásticos/AAMAP/AM. Membro e fundador da Associação Cultural e Artística Vitória

Régia de Benjamin Constant/AM. Membro do grupo Caravana Poética, ativista cultural de Benjamin Constant. odriaraujo@hotmail.com

Rafael de Figueiredo Lopes

Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM), mestre em Ciências da Comunicação (UFAM), bacharel em Comunicação Social (UFRR). Atua como jornalista, artista cênico, produtor audiovisual e voluntário em projetos sociais e artísticos.

Railda Moreira Vitor

Bacharel em Biblioteconomia / Universidade Federal do Amazonas – UFAM; Especialização em Dança Educação / Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Experiência na área de Danças Populares e folclóricas do Amazonas, com trabalhos de pesquisa realizados pelo Projeto Cultural Escada Sem Degraus. Experiência em performances, envolvendo sonoridades da natureza Amazônica, no segmento Música Orgânica.

Salatiel Gomes

Licenciado em Pedagogia (UEA), Especialista em Psicopedagogia (FAMETRO), Especialista em Acompanhamento, Monitoria e Avaliação em Saúde Coletiva (UFRGS), Mestre em Educação (Universidade Americana/PY/UFAM), Mestre em Educação e Ensino de Ciências (UEA) e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM); Atua com professor da Rede Pública Municipal de Manaus (SEMED/AM) e Analista Técnico Educacional do Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM). Endereço Eletrônico: salatielrocha@yahoo.com.br

Sandra Helena da Silva

Assistente Social, Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGCASA/UFAM). Atualmente é Professora coordenadora do Curso de Serviço Social do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas (ICSEZ/UFAM). Atua como Coordenadora da Incubadora Amazonas Indígena Criativa – AmIC desde Setembro de 2015. É Pesquisadora do Núcleo de Etnoecologia – NETNO.

Sandra Oliveira de Almeida

Formada em Letras Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Bacharel em Ciências Contábeis pela Faculdade La Salle Manaus, Especialista em Língua e Literatura Latina pela Universidade Federal do Amazonas, Mestra em Educação e Ensino de Ciências pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), também está vinculada ao grupo de pesquisa Fundamentos da Educação e Ensino de Ciências (UEA), atualmente ministra aulas de Língua Portuguesa na Escola Estadual Solon de Lucena em Manaus- AM para o Ensino Médio. Endereço Eletrônico: sandraport2010@hotmail.com

Silas Garcia Aquino de Sousa

Doutor em Engenharia Florestal/Conservação da Natureza, pela Universidade Federal do Paraná (2003), graduado em Agronomia pela Universidade Federal do Amazonas (1985), mestrado em Ciências Florestais pela Universidade de São Paulo (1993). Pesquisador da Embrapa Amazônia Ocidental, professor colaborador da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, da Universidade Estadual do Amazonas - UEA e dos cursos de pós-graduação do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia – INPA. Tem experiência na área de Agronomia, Silvicultura e Agroecologia. E-mail: silas.garcia@embrapa.br

Silvio Cavuscens

Indigenista e sociólogo. Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM (2017), Graduado na Universidade Federal do Amazonas-UFAM em Ciências Sociais (1999). Suíço de origem, é naturalizado no Amazonas onde atua desde 1975, especializando-se nas questões amazônicas e indígenas e, em particular, nos processos que favorecem o protagonismo nativo. Email: silvio.cavuscens@gmail.com

Taniamara Queiroz de Freitas

Graduada em Comunicação Social – Jornalismo - pelo Centro Universitário do Norte (Uninorte) e Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Possui especialização em Comunicação Empresarial

e Marketing pelo Centro Universitário do Norte (Uninorte). Atualmente é mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). taniafreitas.jornalista@gmail.com

Tássia Patricia Silva do Nascimento

Graduada em Produção Publicitária (IFAM); Especialista em Comunicação Marketing em Mídias Digitais (ESTÁCIO), Especialista em Desenvolvimento, Etnicidade e Políticas Públicas na Amazônia (IFAM), Mestranda do Programa de Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA - UFAM), Bolsista FAPEAM. E-mail: tassiapatricia.tp@gmail.com

Thompson Fábio Santos do Vale

Indígena Sateré-Mawé, graduando em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade do Estado do Amazonas – ICSEZ/UFAM.

Minha vida floresta

Minha vida floresta
Intensa manifesta
das entranhas e profundezas
mistérios e segredos
despertando no negrume
florescência e riquezas.

Em dias de escuridão
Flutua como nuvens
Uma selva encantada
Sombreado madrugadas
auroras perfumadas
Do espírito que vagueia.

Na nevoa Equatorial
o dia ainda não raiou
a orquestra divinal
do sabiá e uirapuru
cantam a sinfonia
de beleza imortal

no Tapiri de caranã
ainda sonha o caboco
a piracema do amanhã,
mulher, filhos e fartura,
Pra redimir a loucura
de viver com bôta Ana.

Já desperto sonhador
Agraciado carinho
Peixe assado na lenha
Vinho de açaí madurinho
Contempla sozinho
A chuva na floresta.

Odri Araújo

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-17-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-18-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2

Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.)

2015. ISBN 978-85-63354-31-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-50-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2017. ISBN 978-85-63354-66-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.),

2017. ISBN 978-85-63354-52-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9

Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10

Carmen Junqueira, Michel Justamand, e Renan Albuquerque

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz
2018. ISBN 978-85-5467-010-8

Obras afins

Coleção Diálogos Interdisciplinares

(Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand)

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.).

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand.

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand.

4 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.).

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa (orgs.).

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Emerson Francisco de Souza (org.)

7 - Diálogos Híbridos.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

8 - Diálogos Híbridos II.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin

Constant – AM

Sebastião Melo Campos

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no
município de Benjamin Constant – AM

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza

11 - Tabatinga:do Conhecimento à Prática Pedagógica

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org)

12 - Tabatinga e suas Lendas

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM

Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloisa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.)

AMAZONAS

Tantos contos e mistérios
Entranhados em teus rios,
A beleza da floresta
Que nos impõe desafios.

As lendas, o folclore místico,
As crenças do teu povo
Que por amor ao teu solo
Te transforma num mundo fabuloso.

Tem o boto: Dom Juan das planícies,
Tem a cobra grande,
Rainha soberana e seu brio,
Tem a força de Ajuricaba
Que por valor ao seu sangue,
Preferiu juntar-se ao rio.

Tem o caboclo,
Teu eterno guardião
Que como filho obediente
Cumprir a tua missão,
Que finda ao adubar teu solo
Com o próprio coração.

Gleison Medins de Menezes

ALEXA
CULTURAL

